

В.В. Зеньковский

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1

ВЫСШЕЕ
ОБРАЗОВАНИЕ



Прот. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ТОМ 1

Париж, YMCA-PRESS, 1948

Отсканировано по второму изданию.

YMCA-PRESS 11, rue de la Montagne-Ste-Genevieve. 1989

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Переиздавая капитальный труд прот. Василия Зеньковского (1881–1962), мы исправили многочисленные опечатки первого издания, а также включили в текст биографические сведения о философах XX-го века, которые не могли быть известны автору в момент напечатания книги (конец 40-х годов).

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

глубокую благодарность.

Прот. В. Зеньковский.

Париж, 21/VI 1948.

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

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

В силу этого в истории русской философии сочетание указанных трех элементов философского творчества оказалось иным, чем это было на Западе. С одной стороны, русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией

, со своей религиозной почвой; здесь был и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли. С другой стороны, вдохновение свободы всегда было дорого русскому уму; почти всегда не Церковь, а государство было в России проводником стеснительной цензуры; — а если в Церкви возникали свои стеснительные тенденции, которые благодаря давлению государства получали большую силу, то все же дух свободы никогда не угасал в недрах церковного сознания. Оба начала, нужные для философского творчества (религиозное мировоззрение и свобода ума), наличествовали в России, когда она, переболев татарское иго, а позднее (в начале XVII века) так называемое «Смутное время», стала выходить на путь самостоятельного культурного действия. Но третий фактор — наличность на Западе богатой и творческой философской жизни — имели как положительное, так и отрицательное значение. С одной стороны, приобщаясь к философской культуре Запада, русские люди как бы сокращали для себя путь собственного восхождения на высоты философской мысли и быстро входили в сложную философскую проблематику своего времени. В этом отношении достойно удивления то, с какой быстротой оказывались на высоте современности напр. русские ученые (Ломоносов в середине XVIII в., Лобачевский в первой трети XIX в. и многие другие), — но в философии собственное творчество было все же очень стеснено в России именно тем, что находили русские люди на Западе. Целые поколения попадали в плен Западу, в страстное и горячее следование его созданиям и исканиям; Россия вообще отвечала живым эхо на то, что совершалось на Западе. Мощь же ее собственного гения впервые проявилась в сфере литературы: после нескольких десятилетий подражания Западу, через эпоху Державина, а потом Жуковского, приходит Пушкин, в котором русское творчество стало на собственный путь — не чуждаясь Запада, даже откликаясь на его жизнь, но уже связав себя в свободе и вдохновении с самыми глубинами русского духа, с русской «стихией». За литературой последовали другие формы искусства (театр, живопись, позднее — музыка), но скоро и философия в России уже нашла свои пути — тоже не чуждаясь Запада, даже учась у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами. XIX век открыл философское дарование у русских людей. Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли.

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

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

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

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

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

«онтологизм» русской философской мысли имеет иной смысл. Предваряя будущие анализы, скажем кратко, — русский онтологизм выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем.

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

установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот «панморализм», который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, — с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, — даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали (например, у Киреевского). С этим связано и напряженное внимание к социальной проблеме, но ярче всего это обнаруживается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам историософии. Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п. Эсхатологические концепции XVI-го века перекликаются с утопиями XIX-го века, с историософскими размышлениями самых различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души». Нельзя тут же не отметить, что это обстоятельство было не особенно благоприятно для развития «чистой» философии в России, — интерес к вопросам философии истории ставит мысль перед самым сложным, запутанным и трудным материалом. С другой стороны, именно в историософии так легко проявляет свое действие так называемый «субъективный метод» (термин, который себе усвоило целое течение русской историософии, во главе с Н. К. Михайловским — см. о нем гл. IX во 2-ой части), т. е., проще говоря, в анализ исторической действительности привносится оценочный момент. При малейшей неосторожности получается привнесение в философское творчество некоей внутренней цензуры, отбрасывающей то, что представляется «опасным»

в прикладной сфере, что может «оправдать» те или другие «вредные» течения в общественной жизни. Эта внутренняя цензура, конечно, подавляет свободные философские искания и создает опаснейшее приспособление теоретических построений к «злобе дня». На всем протяжении философской работы в России — от ее зачатков в конце XVIII-го века до наших дней — эта опасность не раз давала о себе знать, но было бы большой поверхностностью, отмечая недостойное философии «приспособление» к современности, не заметить во всем этом и более глубокой стороны. В антропоцентризме мысли есть один очень глубокий мотив — невозможность «разделять» теоретическую и практическую сферу. Очень удачно выразил это упомянутый выше Н. К. Михайловский, когда обращал внимание на своеобразие русского слова «правда». «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово „правда“, — писал он, — я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова — всегда

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

6. Русскую философию не раз упрекали в отсутствии «оригинальности».[1] «Все, что Россия имела и дала философского, — читаем у одного историка русской философии, — [2] все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мыслей». Если бы эти слова отвечали действительности, то, конечно, нельзя было бы говорить всерьез о «русской философии», и, конечно, не в чем было бы исследовать ее историю. Но в истории культуры всех народов всегда можно найти произведения, навеянные подражанием или чужими влияниями, — однако

, если о них упоминают в исследованиях, то только для того, чтобы не забыть отметить на экране истории и темные ее страницы.

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

Я совсем не буду говорить о том, что было написано в России действительно в «подражание Западу» — об ученических упражнениях не стоит ведь и говорить. Не буду говорить и о мнимом «эклектизме» русских мыслителей, — этот упрек означает лишь полное непонимание

синтетических замыслов у русских мыслителей: неудавшиеся или незавершенные опыты синтеза, при поверхностном внимании к ним, можно, пожалуй, принять за «эклектизм». Я оставляю все это в стороне — и коснусь лишь вопроса о «влияниях» западных философов на русскую мысль.

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

Даже там, где возникает «школа» вокруг крупного мысли теля, нельзя целиком разлагать работу этой школы на «влияние» создателя школы. Академия после Платона, пережившая не сколько периодов в своем развитии, может служить хорошим примером этого — так, «академический скепсис», хотя и отклоняется от основной линии Платона, остается по существу верен ей. Однако, нельзя, например, сливать понятия «платонизма» и «школы Платона»; если еще философию Платона можно причислять к школе Платона, лишь

усваивая ей новый термин «нео-платонизма», то уже платонизм в патристике, обогащенный и творчески преобразованный благодаря христианской догматике, никак не мог бы уложиться в понятие «школы Платона». Равным образом, чрезвычайная близость Фомы Аквината к философии Аристотеля не дает права включить томизм в «школу Аристотеля». Если взять примеры из новейшей философии, то, например, если всю марбургскую школу (Cohen, Natorp и др.), направление Риккерта можно включать в «школу Канта» (как течения «нео-кантианства»), то Шеллинга и особенно Гегеля никак нельзя причислить к «школе Канта» при всей укорененности их трансцендентального идеализма в Канте.

Все это осложняет вопрос о понятии «влияния» — тут есть разные ступени разные градации. Все они не только не исключают самостоятельности иди оригинальности, но непременно ее предполагают. Если Эпикура нельзя исторически оторвать от Демокрита, Спинозу — от Декарта, Фихте — от Канта, то можно-ли сомневаться в бесспорной их самостоятельности и оригинальности? В строгом смысле, оригинальность, как полная новизна идей, до такой степени редка в истории философии, что, если бы в сферу изучения попадали лишь оригинальные построения в строгом смысле слова, то не нашлось бы и десятка параграфов в изложении истории философии. В реальной же исторической жизни настолько сильна «взаимозависимость», скрещивание влияний, действие всей философской культуры данной эпохи на отдельных мыслителей, что очевидно, что значительность и историческая действенность каких-либо мыслителей вовсе не зачеркивается, не умаляется тем, что они испытали различные влияния. Весь вопрос заключается в том: считать-ли какого-нибудь мыслителя просто «писателем» на философские темы, воспроизводящим то, что было исследовано другими, иди же он был действительно мыслителем,

т. е. мыслил сам, а не просто делал выборку из сочинений других авторов. Конечно, здесь всегда могут быть спорные случаи: одному исследователю какой-либо философ будет казаться «достаточно» самостоятельным, чтобы назвать его философом; — для другого данный писатель никак не заслуживает характеристики «философа». В русской философии есть очень яркий пример такого расхождения в оценках — я имею в виду Белинского (см. о нем гл. V ч. II). Никто не оспаривает его литературного таланта, но принадлежность его к истории русской

философии не идет дальше, по мнению ряда историков, права на звание «популяризатора» современных ему философских течений в России, — тогда как другие считают его настоящим философом.

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

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

7. Из только что развитых рассуждений совершенно ясно, что историк не может обойтись в

своем исследовании без оценок. Историк не нужно быть «судьей», делать запоздалые и ненужные «замечания» отдельным мыслителям, но он не может обойтись без оценочных суждений. Да «объективность» историка не в том и состоит, чтобы в его изложение не входила оценка. Риккерт и его последователи правы в своей теории исторического знания когда подчеркивают значение момента ценности при самом исследовании исторического материала. Однако, наличность и оправданность оценочного момента у историка не означает произвольности в оценках: по существу всякая оценка претендует на то, что ее примут другие люди, т. е. свидетельствует этим о своей надъиндивидуальной природе. Корни наших оценок конечно, глубоко субъективны, но их интенция решительно надъиндивидуальна — и каждому из нас и в жизни и в исторических суждениях должно освобождаться от предубеждений, случайных и непроверенных оценок, освобождаться от тех скрытых движений души, которые связаны, например, с «партийностью», — освобождаться вообще от психологии сектантства. Широта и справедливость оценок сообщает нашим суждениям силу, и рано или поздно к ним примкнут другие...

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

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

В собственном смысле слова, развитие русской философии надо начинать лишь с XIX-го века (захватив два последних десятилетия XVIII-го века), но первым проявлениям самостоятельного философского творчества предшествовал довольно большой период, который можно назвать «прологом» к русской философии. Я имею в виду весь XVIII-ый век, когда Россия с чрезвычайной стремительностью и даже горячим увлечением стала впитывать в себя итоги европейской культуры. Увлечение Западом (доходящее порой до настоящего «плена» Западу) касалось и внешних и внутренних форм европейской жизни, — оно было обращено с особым энтузиазмом к тому богатому духовному миру Запада, который включал в себя разные течения, разные искания. Вторая половина XVIII-го века в России являет нам грандиозную картину лихорадочного, частью поверхностного, а частью и более глубокого усвоения западной культуры. Тут было и простое подражание, но было и страстное увлечение, вид творческого энтузиазма, — было, вместе с тем, и пробуждение собственных творческих сил. Целый ряд даровитых людей стремятся стать «с веком наравне», по выражению Пушкина. XVIII-ый век — настоящая весна русского просвещения, побуждающая русских людей прежде всего «учиться» у Запада. Любопытно отметить, что, несмотря на блестящее развитие русского творчества в XIX-ом веке, эта черта усердного «ученичества» сохранилась у русских людей до нашего времени, свидетельствуя не только о похвальной скромности, но и о том, пожалуй, что в первой половине XIX-го века русские писатели называли «всечеловеческими стремлениями». Развитие русского гения не вело его к изоляции, к замыканию в себе. Любопытно, например, что усиленная переводческая деятельность, особенно развившаяся в России к середине XVIII-го века (хотя ее начало надо отнести за несколько столетий до этого — см. ниже, в пер- вой главе), не только не ослабела в XIX-ом и XX-ом веках, когда появилось много оригинальных русских произведений во всех областях культуры, но стала еще интенсивнее, — а, главное, систематичнее. Но именно это не позволяет смотреть на XVIII в в России так, как если бы в нем не было проявлений самостоятельного творчества. Наоборот, мы утверждаем, что все, что созрело в XIX-ом веке

, начало проявляться уже в XVIII-ом веке . Конечно, для полного раскрытия этого нам пришлось бы выйти далеко за пределы чисто-философской сферы, — но мы не можем позволить себе уклоняться от нашей задачи.

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

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

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

1. ПРОЛОГ к русской философии:

а) до Петра Великого,

в) XVIII-ый век.

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

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

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

9. Нам остается сделать краткий обзор основных работ по истории русской философии.[3]

1. Единственной книгой, охватывающей весь материал по истории русской философии, является упомянутая, уже большая работа В. ЯКОВЕНКО, вышедшая в 1939-ом году на чешском языке. Еще раньше Б. Яковенко напечатал (в 1922-ом году) по-русски небольшую брошюру: «Очерки русской философии» (128 стр.). Большая книга Б. Яковенко очень богата

материалом, хотя он дан в ней неравномерно; однако изложение Б. Яковенко очень страдает от общей его позиции, о которой мы уже говорили: оно укоряет русских философов в полной их «не-оригинальности». Поэтому очень часто Яковенко, давая пересказ идей того или иного мыслителя, не дает надлежащего философского анализа. Автор, собственно, не историк, он не чувствует ни внутренней связности в развитии философской мысли в России, ни связи философии с общей культурой. Чрезвычайно мешают книге постоянные «обличения» русских философов в их «ошибках».

2. Общие очерки по истории русской философии написали:

Э. РАДЛОВ. — Очерк истории русской философии. Изд. 2. 1920. Стр. 98.

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

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

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

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

М. ЕРШОВ. «Пути развития философии в России». Владивосток, 1922. Стр. 67.

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

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

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

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

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

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

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

5. Th. Massaryk в своем двухтомном труде *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* (Iena, 1913), хотя и посвятил свою работу истории философии в России, все же дает фактически очень много материала вообще по русской философии, включая начало XX-го

века. Массарик много занимался русской историей и стремится к возможно более объективному изложению, — но это, к сожалению, не всегда ему удается. Книга Массарика все же очень полезна.

6. ИВАНОВ-РАЗУМНИК написал «Историю русской общественной мысли» (I–II т.), но по существу его книга посвящена изучению лишь социальной и историософской проблемы в истории русской мысли. Изложение часто страдает схематизмом, несколько искусственной терминологией, но в философском смысле дает много ценных и вдумчивых характеристик.[4]

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

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

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

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

11. Н. БЕРДЯЕВ («Русская идея», Париж, 1945) дает обзор отдельных проблем в русской мысли. В книге много ярких характеристик, но она

предполагает хорошее знание русских мыслителей.

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

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

13. Архим. ГАВРИИЛ. — «История русской философии» (ч. VI-ая общей «Истории философии». Изд. 2-ое. Казань, 1839). Книга Арх. Гавриила является по времени первой историей русской философии. Большой цены работа Арх. Гавриила не имеет, но преимуществом книги является подробный перечень философских произведений, вышедших в России в конце XVIII-го и первого десятилетия XIX-го века. Автор без всяких оснований включает в число философов ряд духовных писателей, ничего не писавших по философии.

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

Книга Шпета, к сожалению, вышедшая лишь в ч. I-ой, является самым ценным и

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

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

16. Al. Koyre. La Philosophie et le Probleme national en Russie au debut du XIXe siecle. (Paris, 1929).

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

17. П. МИЛЮКОВ. — «Главные течения русской исторической мысли», 3-ье изд., 1913.

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

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

19. O. Lourie. La Philosophie russe contemporaine. (Paris, 1892). Малоценный труд, посвященный нескольким русским философам (В. Соловьев, Л. Толстой и др.) конца XIX-го века.

20. И. И. ИВАНОВ. — «История русской критики». Т. 1 — III, 1898. В большой своей книге Иванов постоянно касается различных течений в русской философии в XVIII–XIX-ом веках.

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

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

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

23. КОРКУНОВ. — «История философии права». Шестое издание. Петербург, 1916. В книге есть особая часть, посвященная развитию философии права в России.[5]

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

25. А. БРОНЗОВ выпустил книгу «Нравственное богословие в России в течение XIX-го века»

(раньше печаталась в журнале «Христианское чтение»).

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

27. БУЛИЧ написал «Историю языкознания в России».

28. ТАРАСЕВИЧ написал «История научного движения в России в первой половине XIX-го века». (История России, изд. Граната, т. VI).

На этом мы кончаем наш обзор общей библиографии по истории русской философии.[6]

ЧАСТЬ I

НА ПОРОГЕ ФИЛОСОФИИ

ГЛАВА I

ДО ЭПОХИ ПЕТРА ВЕЛИКОГО

1. Мы уже упомянули выше, что до XVIII в. мы не находим в России никаких самостоятельных трудов или набросков философского характера, — и в этом смысле история русской философии должна начинать свое исследование лишь с XVIII в. Однако было бы крупной ошибкой думать, что до этого времени русские люди обходились без философии, не жили философскими запросами. В действительности мы находим разнообразные, хотя и отрывочные следы этого пробуждения философских интересов, — но только они все укладывались в рамки религиозного мировоззрения и потому не выводили работу ума на путь независимой и самостоятельной философской мысли. «Секуляризация» философии, отделение ее от религиозного сознания произошло в России значительно позднее, чем в Западной Европе, — а главное совсем по-иному. В известном смысле эта секуляризация происходила уже в недрах самого церковного сознания, а также и вне его, — но во всяком случае не в противопоставлении себя ему, не в борьбе с Церковью (как было на Западе). — Многочисленные «сборники», в таком обилии распространявшиеся в древней России, постоянно заключали в себе отрывки из философских построений Отцов Церкви, а также и античных философов. Как ни отрывочны были эти материалы, они все же не скользили по поверхности, — об этом красноречиво свидетельствует обилие сохранившихся списков тех сборников, которых особенно выдвигались философские вопросы.[7]

Христианство пришло в Россию не только как религия, но и как мировоззрение, во всем объеме его содержания, охватывающего самые различные темы. Надо при этом отметить и то обстоятельство, что из Византии и из славянских земель к нам проникало много и внехристианского или апокрифического материала. Апокрифы и легенды — род христианской мифологии — имели рядом с собой разные «окультурные знания» — особенно усиленно распространялись при этом сведения по астрологии (как и в Западной Европе, в те же века). [8] Но хотя христианское мировоззрение и проникало достаточно глубоко в русские души, все же историки не раз с недоумением останавливались перед тем фактом, что, несмотря на бесспорное религиозное одушевление на Руси, эта религиозная энергия, породившая

бесчисленные монастыри, давшая огромное количество святых и праведников, как то не пробуждала к творчеству религиозный логос, не развивала богословской мысли. «В истории русской мысли, замечает один исследователь,[9] есть много загадочного и непонятного. И прежде всего, что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание? Как объяснять это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?» Известно, как остро судил об этом один из первых философов XIX в. П. Я. Чаадаев: «стоя как бы вне времени, мы (русские) не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода», пишет он.[10] Слабое развитие христианского просвещения (для Чаадаева — отсутствие даже) не означает ли, что Россия оказалась вне истории? «Мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума» — пишет он дальше:[11] «глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Мы во всяком случае составляем пробел в нравственном миропорядке»...

Этот крайний скептицизм Чаадаева остался одиноким в русской литературе, но он интересен в том отношении, что в нем ясно выступает та ошибочная предпосылка, которая обуславливает неверное суждение о духовной жизни России до XIX века. Все те, кто останавливается перед фактом «позднего пробуждения русской мысли», постоянно соблазняются резким контрастом России XIII-XVII веков с Западной Европой того же времени и оттого совершенно неверно оценивают исторические факты. Чтобы преодолеть этот соблазн, чтобы исторически трезво оценить историю духовного развития России, необходимо отдать себе ясный отчет, как в различии путей России и Западной Европы в указанные века, так и отказаться от мысли, что история Западной Европы есть как бы единственная и по типу и по темпу развития форма «прогресса».

На Западе христианство распространялось из Рима, который не был отделен от народов Европы никакими перегородками, а был наоборот очень тесно связан с ними, — тогда как в Россию христианство пришло из далекой и чужой страны.[12] Рим был заботливой матерью для народов Запада, — и сверх того церковное единство Запада находило и свое выражение и существенное дополнение в том, что один и тот же латинский язык был и церковно и культурно общим для всего Запада, в то же время непосредственно связывая его с античностью. Античная культура, по мере ее усвоения, ощущалась на Западе, как «своя».

Все было иначе в России. Россия политически жила совсем отдельной от Византии жизнью, — а церковно она была в отношении зависимости от нее. Русская Церковь стала очень рано поэтому стремиться к каноническому освобождению от греческой Церкви, — а после падения Константинополя, чем Русь была глубоко потрясена, это отталкивание от Византии лишь усилилось. Когда Иоанн IV говорил папскому легату: «наша вера христианская, а не греческая», — он точно формулировал русское церковное сознание того времени. Греческий язык не стал на Руси богослужебным языком,[13] и эта языковая изолированность русского мира имела, конечно, громадное значение в путях русской культуры, обрекая ее заранее на достаточную «запоздалость». Впрочем, это обстоятельство до известной степени смягчалось тем, что южные и западные славяне, родственные по языку и племенному единству, переживала в указанные века расцвет духовной культуры, — поэтому Россия, благодаря связи с ними, никогда не была в полной изоляции от Запада. Однако, кроме языковой изоляции, в судьбах России имела свое влияние и вероисповедная настороженность в отношении к Западу, особенно усилившаяся после Флорентийского собора и заключенной там «унии», которую отверг русский народ. Эта настороженность, которую постоянно внедряла в Россию Византия, долго мешала русским в их духовных исканиях, сковывала свободу мысли. Не оттого ли, когда началось усиленное общение с Западом, столько русских людей попало в безоглядный плен Западу?

Влияние Византии на Россию было, конечно, очень значительным и глубоким — оно, впрочем, еще не исследовано до конца и не оценено беспристрастно. Не следует забывать, что Византия, в эпоху принятия Русью христианства, находилась в расцвете своего

культурного творчества, — но скоро после этого она бесспорно стала склоняться к упадку. Ее надежды, ее взоры были всецело обращены тогда к Западу, где Византия надеялась найти подкрепление в борьбе с турками, — и как характерно то, что после падения Константинополя все греческие культурные деятели бежали на Запад, которому и послужили своей блестящей культурой, — и никто не эмигрировал в родственную по вере, всегда щедрую и гостеприимную Россию! Женитьба Иоанна III на Софье Палеолог связала Россию тоже не с греческим, а западным миром... И все же русские люди, находившие в Церкви источник духовной активности, продолжали тянуться к греческой традиции...

2. Как ни существенно все, что сейчас было сказано, для понимания того, почему и насколько иначе слагались исторические пути России, чем Запада, — это одно не объясняет нам загадки «запоздалого пробуждения русской мысли». Справедливо заметил по этому поводу Флоровский, что «нельзя объяснять трудности древнерусского развития из без-культурности: этот кризис был кризис культуры, а не без-культурности... он был следствием и выражением внутренних трудностей или апорий».[14] Сам Флоровский довольно загадочно добавляет, что это был «кризис византийской культуры в русском духе», — что, очевидно, должно понять так, что византийская культура не освобождала, не пробуждала творческих сил в русских людях, а наоборот стесняла их. Отчасти это, может быть, и верно, но лишь отчасти — ведь нигде мы не встречаем признаков значительного противления русского духа византизму. Я же думаю, что кроме языковой изолированности, кроме отсутствия прямых связей с античностью, наконец, кроме вековой подозрительности к Западу, который постоянно стремился церковно подчинить Россию Риму — была в церковном сознании русском, в стиле и типе «русской веры» дополнительная причина медленного пробуждения «логоса» в этом церковном сознании. Весьма характерно в этом отношении, что раскол, отделивший от Церкви большую группу консервативно мыслящих, хотя и очень ярких и духовно сильных людей, — освободил творческие силы в русской Церкви: в XVIII веке мы замечаем настоящее возрождение церковного духа (хотя как раз с XVIII в. начинается стеснение Церкви со стороны государства). Раскол увел в сторону консервативные силы Церкви, — но даже и в нем затем стали проявляться творческие искания, свидетельствовавшие о большом накоплении духовных сил в русском народе. Все это говорит нам о том, что период «молчания» (хотя эта характеристика в целом и неверна, как мы увидим дальше) был периодом накопления духовных сил, а вовсе не дремоты духовной. Станным и загадочным, но именно потому красноречивым контрастом с медленным развитием самостоятельной мысли в России является изумительное развитие в ту же эпоху русской иконописи. Гениальные создания Рублева (конец XIV и начало XV века), конечно стоят в самой тесной связи с византийской иконописью, однако, они свидетельствуют о пробуждении и развитии собственных творческих сил. Мы находим в этих созданиях такую художественную глубину, такое прозрение в запредельные сферы религиозного сознания (самое замечательное творчество Рублева — икона Св. Троицы), что нельзя не присоединиться к кн. Е. Трубецкому, который характеризует эти иконы, как «умозрение в красках».[15] В этом творчестве перед нами манифестация Логоса, — иконы насыщены богословскими интуициями.[16] Один историк[17] справедливо указал на то, что принятие христианства вызвало в русских людях огромный духовный подъем, подлинное одушевление. Конечно, внедрение христианства на Руси происходило медленно за пределами городов, но это не ослабляет самого факта творческого одушевления, которое вовсе не было бесплодным и вовсе не проходило мимо Логоса. Во всяком случае уже в древней Руси, в ее христианском сознании мы замечаем тот же прима/г морального я социального начала, какой мы увидим в чрезвычайном выражении в русской философии XIX в. Христианское мировоззрение оплодотворяло творческие движения как раз в указанном направлении, — а в то же время (с самого начала) русские люди с особой силой воспринимали на Руси христианство в его красоте. То, что ныне считается легендой, — рассказ летописи о том, как послы Владимира Святого были пленены красотой византийского богослужения — чрезвычайно характерно для той эстетической восприимчивости, которая действительно сопровождала появление христианства на Руси: пусть рассказ летописи есть легенда, но самое ее возникновение есть ценное свидетельство

того, что христианство несло русской душе. Усвоение же византийской иконописи пробудило такие творческие силы, что стали возможны гениальные творения Рублева. Если проследить развитие иконописного искусства на Руси, литературу о нем, споры и страстное стояние за религиозную «правду» в иконах (против внешнего «реализма»), [18] наконец, трепетное охранение именно этого дивного художества в русском расколе, — все это проникновение религиозно-эстетического умозрения в самую толщу русского народа, — то это одно достаточно говорит, что религиозное сознание русских людей в древней Руси вовсе не жило вне Логоса. А тот факт, что христианство появилось на Руси тогда, когда в Византии уже закончилась эпоха догматических движений, объясняет нам, отчего русское религиозное сознание воспринимало христианскую доктрину, как нечто завершенное и не подлежащее анализу.

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

Очень часто встречается мнение, что в основе русского восприятия христианства с самого начала был преувеличенный аскетизм и скрытое в нем гнушение миром. Хотя аскетизм действительно глубоко вошел в русскую душу, (так что один критик написал целую статью об «аскетических недугах русской интеллигенции»), [19] тем не менее это мнение неверно. Аскетизм у русских людей всегда был явлением производным. Я считаю чрезвычайно характерным и даже решающим (для исторической оценки «русской веры») тот факт, что богомилство сего острым дуализмом, с его напряженной погруженностью в проблему зла почти совершенно не заразило русского религиозного сознания, — несмотря на географическую близость его к России, на постоянные и обильные связи с Болгарией, на наличность очень значительного влияния южных славян на церковное сознание в России. [20] Русский аскетизм восходит не к отвержению мира, не к презрению к плоти, а совсем к другому — к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире, и тем зовет нас к освобождению от плена миру. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преображению и освящению мира. Видение небесной правды и красоты вдохновляет к аскетизму... Отсюда становится понятным, почему так излюблен в русском церковном сознании образ «света» — свою веру народ любит называть «пресветлое Православие». Здесь корень того мотива космичности, который связывает русскую религиозность с святоотеческой: мир воспринимается, как весь озаренный и пронизанный светом Божиим. Не случайно праздник Пасхи, этого торжества света над тьмой, получил исключительное место в богослужебной жизни русской Церкви, — и верно то, что когда-то подчеркнул Гоголь, что нигде (даже на православном Востоке), этот праздник не празднуется так, как в России... Восприятие мира в лучах пасхальных переживаний лежит в самом центре русского религиозного сознания, — без этого не понять его. Обличения житейской неправды, составляющие главное содержание церковной литературы XII–XIV веков, никогда поэтому не поселяют отречения от жизни, но всегда соединяются с верой в преображение жизни силой Божьей. Как любопытны в этом отношении духовные стихи, в которых так четко выражено смиренное сознание людской греховности и в то же время светлое ожидание милости Божией! В духовном стихе «Плач земли» Господь утешает землю (которая «расплакалась» перед Господом, удрученная людскими грехами):

«Речет сам Господь сырой земле: Потерпи же ты, матушка, сыра земля, Потерпи же ты несколько времячка, сыра земля! Не придут ли рабы грешные к самому Богу С чистым покаянием? Ежели придут, прибавлю им свету вольного

Царство небесное; Ежели не придут ко мне, ко Богу, Убавлю им свету вольного».

Учение о страшном суде, о предстоящем обнажении перед лицом Божиим всякой неправды, всякого греха было твердой, если угодно — основной точкой во всех религиозных и философских размышлениях русских людей, охраняя их от смешения правды земной и правды небесной, стихии человеческой и божеской. Но уберегая от их

смешения, идея страшного суда не вела вовсе к их разделению. Поэтому русское церковное сознание вовсе не отходило от основной теократической концепции христианства, — однако, все же истолковывало ее совсем иначе, чем это случилось на Западе. Мы коснемся этого подробнее несколько далее, сейчас же лишь подчеркнем, что в русском религиозном сознании нигде не встречается того искажения христианского учения, которое вытекает из одностороннего аскетизма. Даже те крайние формы аскетизма, которые привели в расколе к частым сожжениям, вытекали вовсе не от отречения от мира, а от навязчивой идеи о том, что пришел Антихрист...

Для русского восприятия христианства действительно очень существенно трезвое чувство «нераздельности», но и «неслиянности» мира божественного и человеческого. Это определило прежде всего отношение церковного сознания к государственной власти — о чем должно сказать, что оно до сих пор остается не до конца понятым, — но о проблеме власти в церковном сознании мы: скажем еще при характеристике всей историософской проблемы (§ 6–8). Я хочу пока вернуться к русской иконописи и ее значению в оценке духовной жизни России в XIV–XVII веках. Справедливо было сказано одним историком, что «русская икона с вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изяществе древне-русского духовного опыта».[21] Действительно, иконопочитание было не только исключительно дорогим для русских людей, но вместе с тем, оно запечатлевалось для сознания и хранило в себе тайну Богочеловечества. «Нет ни одного русского богословско-полемиического трактата, замечает Цветаев,[22] в котором не защищалось бы иконопочитание, столь дорогое русскому человеку». Когда однажды было высказано мнение, что «от красоты священных изображений бывает соблазн», то против этого было написано горячее возражение Иосифа «Изографа».[23] Нельзя не вспомнить по этому поводу печальной судьбы некоего Висковатого, который, будучи политическим деятелем (он служил «дьяком» при Иоанне IV) с необычайной страстностью вмешался в спор по поводу нового направления в иконописи. Иконопочитание, столь дорогое сердцу и уму церковных людей, было формой богомыслия, в котором эстетический момент тонул в «восхищении ума». Надо прочитать, напр., житие преподобного Сергия, его отроческую безраздельную отданность Богу, чтобы прикоснуться к этим характерным для русских людей струнам души. Здесь интуитивно усваивается то, что в раздельном мышлении можно выразить так: все вещественное служит средством выражения высшей истины, высшей красоты. Если выразить это в философских терминах, то мы имеем здесь дело с мистическим реализмом, который признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится только благодаря «причастию» к мистической реальности. В том и состоит теократическая идея христианства, что она утверждает необходимость просветления всего видимого, всего эмпирического через связывание его с мистической сферой, — все историческое бытие, все в жизни личности должно быть освящено через это преображающее действие Божией силы в эмпирической сфере...

4. Вернемся еще на время к общей теме о русской религиозности — все это будет нам очень важно в дальнейшем исследовании. Прежде всего мы должны особо отметить русский «максимализм», проходящий красной чертой через всю историю духовной жизни в России. Несомненно, этот максимализм сам по себе не религиозного происхождения, — он связан с «природными» особенностями русской души, создававшимися на всем протяжении русской истории. Безмерность русских пространств, отсутствие внутри России высоких гор, все «геополитических» влияния определяли эти особенности русской души. Но будучи

«природными» и определяя стиль и формы духовной жизни, эти особенности русской души получили для себя особое подкрепление в некоторых основных чертах христианства, с которыми они глубоко срослись. Я имею в виду мотив «целостности», который придает христианству оттенок радикализма; он научает бояться всякой «серединности» и умеренности, всякой теплохладности. Христианство, по самому ведь существу своему, обращено ко всему человеку, хочет обнять его всего, хочет просветить и освятить всю его душу. Конечно, этот мотив играл и играет громадную роль и в западном христианстве (как в католичестве, так и в протестантских исповеданиях), так как он связан с самой сущностью христианства. В русской же душе он получил особую силу; антитеза «все или ничего», не сдержанная житейским благоразумием, не контролируемая вниманием к практическим результатам, оставляет душу чуждой житейской трезвости. Но духовная трезвость, наоборот, очень высоко ценится в религиозном сознании русских людей. Эта духовная трезвость решительно противится тому, чтобы дать простор в духовной жизни воображению: она одинаково чуждается, как реллегиозной мечтательности, так и впадению в «прелесть» через власть воображения. Любопытно отметить, что русские святые, не боявшиеся самых тяжелых подвигов, никогда не знали тех форм духовной жизни, которые на Западе привели к «стигматам», в необычайным видениям, к мистическим культам («сердца Иисусова»), к «подражанию» Христу. Все это русским святым и подвижникам решительно чуждо. Чуждаясь власти воображения в духовной жизни и строго блюдя духовную трезвость, русские святые и подвижники вовсе не отвергали идеи «воплощения» духовных сил, но в тонком вопросе о соотношении духовного и материального, божественного и земного начала избегали обеих крайностей — смешения и разделения двух сфер бытия. Все, что могло бы дать хотя бы небольшой перевес материальному началу (т. е. послужить не должному смешению их), воспринималось уже как огрубление духовного бытия — отсюда, например, отказ от скульптуры в храме и, наоборот, безоговорочное поклонение иконописи. Точно так же надо толковать противление инструментальной музыке в храме и постепенное развитие церковного пения... Можно разное толковать эти явления русской религиозности, но все это, конечно, от Логоса, а не вне его, все это насыщено глубокими и плодотворными интуициями. Пренебрежение житейской трезвостью, которая могла бы сдерживать природный максимализм, восполнялось этим принципом «духовного такта», в котором так явно выступает эстетический момент.

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

5. Юродство было (да отчасти и остается и в наше время) очень распространенным в России — не все юродивые подымались до святости, но все или почти все, были ярким явлением русской религиозной жизни.[24] Правда, юродство было и в греческой церкви, по сравнительно с русской церковной действительностью оно было там редким явлением.[25]

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

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

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

Большие догматические темы и связанные с ними философские вопросы не пробуждают пока в умах активности, не по равнодушию к ним, а по их

абсолютной незыблемости. Когда, в конце XVII века, заезжий поклонник Я. Беме, Квирин Кульман (немец из Бреславля), [26] появился в Москве и стал проповедывать свои учения (в духе хилиастических течений, тогда очень распространенных в Западной Европе), то он был схвачен и погиб мученической смертью. В русском церковном сознании живую и даже напряженную работу ума вызывали не общие принципы христианства (по их абсолютной для церковных людей незыблемости), а вопросы конкретного христианства, в личном и историческом его проявлении. Что касается первого, то есть осуществления христианства в личной жизни, то эти вопросы связывались с идеей Страшного Суда, на котором каждый должен будет ответить за свои дела и помыслы. В этом порядке мирская суета и мирские заботы сознавались, как тяжелая преграда на пути осуществления христианской правды. Отсюда в русских людях так часто встречалась мысль, что подлинное христианство осуществимо лишь в иночестве, то есть в отрешении от мирской суеты и забот. Но в этом устремлении к иночеству, как единому пути христианской жизни не было презрения к миру, или гнушения им, а было лишь острое сознание греховности, царящей в мире. Русское иночество, действительно давало недостижимые образцы духовной силы, чистоты сердца и свободы от плена миру, [27] — и русские монастыри были средоточием духовной жизни древней России; они постоянно напоминали людям о той небесной правде, которая должна быть изнутри соединена с миром; мир же должен быть очищен и освящен, чтобы, в преображении, стать Царством Божиим. В монастырях, по народному убеждению, шла «истинная жизнь», и потому так любили русские люди «хождение по святым местам», к

которым их тянула жажда приобщиться к «явленному» на земле Царству Божия). В монастырях горел нездешний свет, от которого должна была светиться и сама земля, если бы она сбросила нарост греховности.

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

XVII веков, прямо или косвенно., связаны с монастырями. Справедливо замечает один историк Иоанна IV (вторая половина XVI в.), что «церковные споры и увлечения ярко отражают богатство духовной жизни, обилие талантов в среде интеллигенции, окружавшей Иоанна IV в первые годы его царствования».[28] Эта интеллигенция вся была богословски образованной и мыслящей — достаточно назвать имя блестящего публициста того времени — кн. Курбского. Главной же темой всех идеологических исканий русских церковных кругов была тема историческая, выраставшая из общего теократического принципа христианства и понимавшаяся в духе упомянутого мистического реализма, как учение о двойственном строении мирового (и исторического) бытия.

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

Теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону усвоения государственной

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

7. То своеобразное понимание государственной власти, о котором мы говорили, созрело впервые уже в Византии, затем дало росток у Юдиных славян, — а в русских церковных кругах идея «священной миссии» власти загорелась с особой силой после падения Константинополя (1453). Уже в Византии развилась идея, что во всем христианском мире должен быть один царь-это определялось убеждением, общим для византийских мыслителей, — о центральности для христианского мира Константинополя, как «второго Рима», сменившего прежний Рим. Когда, в конце XIV в., Московский Великий князь Василий I отказывался подчиниться Византийскому императору, он получил очень характерную отповедь от Константинопольского патриарха: «невозможно, — писал патриарх Василию I, — христианам иметь церковь, но не иметь царя, ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между собой, и невозможно отделить их друг от друга. Святой царь занимает высокое место в церкви, — он не то, что поместные государи и князья». Все это учение приводилось в внутреннюю связь с пророчеством прор. Даниила о четырех царствах

(это пророчество и на Западе и на Востоке имело исключительное влияние в развитии философии истории); здесь имеются такие строчки: «во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан. II, 44). У византийских писателей идея вечного царства (понимаемого, вслед за ранними толкователями, как царство Римское),[29] относимая именно к Византии, заняла очень прочное место, — но в последние века существования Византийской империи эта концепция стала уже терять для себя почву. Когда же Византия пала, в русском церковном сознании навязчиво стала выдвигаться мысль, что отныне «богоизбранным» царством является именно русское царство. Уже после Флорентийской унии (1439) в русских церковных кругах окончательно утвердилось недоверие к грекам, пошедшим на эту унию; русская Церковь стала сознать себя единственной хранительницей истины Христовой в ее чистоте. К этому же как раз времени относится возникновение замечательной легенды о «Белом клобуке», [30] в которой утверждается избрание свше русской Церкви для хранения истины Христовой. В конце же XV-го века в посланиях монаха Филофея [31] развивается знаменитая теория о Москве, как «третьем Риме». Теория эта является целой историософской концепцией, прямо уже вводящей нас в философскую область. Для нас, при изучении церковных корней будущих философских исканий, существует ряд моментов в этой теории, которая явно примыкает к эсхатологическим ожиданиям того времени (конец мира, согласно исчислениям того времени, ожидался в 1492-ом году). Конец мира есть, вместе с тем, конец истории, т. е. наступление Царства Божия; мысль об этом твердо держалась в русском церковном сознании того времени (как, впрочем, и во всем христианском мире). [32] Но когда прошел 1492-ой год, эсхатологическая концепция неизбежно должна была принять новую форму: с одной стороны, мысль все еще тянется к фиксации определенной даты конца мира, — так возникает теория о том, что конец мира должен наступить после 7. 000 лет, т. е. в 8-ую тысячу лет. [33] Другой оборот мысли, искавшей выхода из историософского тупика, был более широким и открывал простор для размышлений и новых идей. Он отвергал познаваемость путей Промысла в истории: этим не ослаблялся общий провиденциализм, но утверждалась недоступность для нас безошибочного познания того, как в истории осуществляется Промысел. Это положение, отрывая мысль от упрощенных схем провиденциализма, вместе с тем, вело мысль к признанию того, что «священное» в истории, таинственна ее логика, не параллельна ее эмпирической стороне: Промысел в истории есть большая тайна, чем это кажется. Иначе говоря, — провиденциализм прав в общих его основах, но закрыт от нас в исторической конкретности.

Из общих положений провиденциализма церковная мысль выдвигала прежде всего мысль, что конечные судьбы мира связаны лишь с тем, что совершается в христианских народах. Для старца Филофея исторический пульс бьется лишь во взаимоотношении Бога и «избранного народа». [34] Не все христианские народы являются избранными, — и в определении этого избрания идея «христианского царя» играла решающую роль. С падением Византии, с особой силой стада утверждаться идея «странствующего царства»: первые два Рима (Рим и Константинополь) пали, где же третий, новый? Русская мысль твердо и уверенно признала третьим Римом Москву, 'ибо только в России и хранилась, по сознанию русских людей, в чистоте христианская вера. В связи же с прежними эсхатологическими идеями, к этому присоединялось положение: «четвертому Риму не быть», — т. е. русскому царству дано будет стоять до конца мира.

8. Из этих историософских положений важно отметить идею особой миссии русского народа, русского царства. Как раз в XVI-ом веке впервые выдвигается учение о «святой Руси», об универсальном всемирном значении России. [35] С другой стороны, с историософской концепцией тесно связана и вся церковно-политическая идеология, относящаяся к другой излюбленной русской идее, — идеология «самодержавия» и связанное с этим учение об отношении церкви и государства. Русские церковные круги взяли от Византии идею священной миссии царской власти, и еще в XVII-ом веке восточные патриархи утверждали,

что русские цари преемственно получили власть византийских императоров.[36] Ярким теоретиком священного служения царя явился Иосиф Волоколамский (воззрений которого по другому вопросу мы еще коснемся ниже) — выдающийся церковный деятель и писатель конца V-го и начала XVI-го века. «Царь, по своей природе, подобен всякому человеку, — пишет он, — а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Царь, по его мысли, ответственен перед Богом не только за себя лично, но и за всякого человека в его царстве. С чрезвычайной силой церковный характер царской власти, ее церковную функцию выражал Иоанн IV. Еще в посланиях старца Филофея царь именуется «хранителем православной веры», т. е. имеет церковные задачи, церковную власть, а Митрополит Макарий (современник Иоанна IV) доходит до такой формулы: «тебя, государь, Бог, вместо Себя, избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия».[37] Не будем углубляться в дальнейшие подробности, укажем лишь, что только у патриарха Никона встречаем мы резкий разрыв с этим традиционным взглядом на место царя в Церкви. Патриарх Никон приближается к идеям западной теократии о том, что духовная власть Bunte светской;[38] вся же остальная церковная мысль решительно чужда этому взгляду.

Учение о царской власти, как форме церковного служения, обычно характеризуют, как «цезаропапизм» (противоставляя «папоцезаризму» в римском учении). Конечно, данные для такой характеристики имеются в достаточной мере, и все же, по существу, в этой характеристике не улавливается самая сердцевина этой церковно-политической идеологии. Царская власть, хотя и имеет отношение к земной жизни людей, является в этой идеологии фактом внутрицерковного порядка. Церковь имеет обязанность помогать царю в этом, — и здесь особенно интересен развившийся в России принцип «печалования» — заступничества Церкви перед царем. Русская история дает яркий образ такого «печалования» за правду, в лице св. Филиппа, Митрополита Московского, замученного за то, что он не хотел смягчить своего сурового отношения к Иоанну IV.[39] Возвеличение же царской власти не было просто «утопией», не было, конечно, и выражением церковного «сервилизма» (церковные круги сами ведь создали идеологию о царской власти), а было выражением мистического понимания истории. Если смысл истории — запредельный (подготовка к Царству Божию), то самый процесс истории, хотя и связан с ним, но связан непостижимо для человеческого ума. Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией. Тот же Иосиф Волоцкий, который, как мы видели, так возвеличил царскую власть, твердо исповедал, что неправедный царь — «не Божий слуга, но диавол». Это учение о царе — не утопия, не романтика, а своеобразная историософия, к раскрытию смысла которой прилагают немало усилий очень многие русские мыслители XIX-го века. Торжественный чин помазания царя на царство включал в себя ряд специально созданных молитв, — и, конечно, для церковного сознания царь

вовсе не был носителем «кесарева» начала: наоборот, в нем уже преодолевается противопоставление кесарева начала и воли Божией. В царе утверждается «таинственное», т. е. недоступное рациональному осознанию сочетание начала божественного и человеческого, в нем освящается историческое бытие. Эта идеология тем более была дорога церковному сознанию, что в ней весь исторический процесс мыслился движущимся к своему оцерковлению, к превращению земного властвования в церковное: «царь» и есть, собственно, некий «церковный чин», по этой идеологии.

Любопытно тут же отметить одно церковно-богословское разногласие, которое дало себя знать уже в конце XV-го века и которое позже оказалось основой двух типов религиозно-философской мысли. Я имею в виду спор о церковных имуществах — о допустимости или недопустимости их с христианской точки зрения. Иосиф Волоцкий горячо защищал церковные имущества во имя социальных задач Церкви,[40] — и это было очень существенно связано с тем принципиальным сближением церковного и государственного бытия, которое мы только что видели в учении о царской власти. Как царь служит делу Церкви, так и Церковь служит государству, не отделяя себя от него. Противоположную точку

зрения развивали так называемые «заволожские старцы», и, прежде всего, их глава, Нил Сорский, побывавший на Афоне, приобщившийся новой богословски-мистической традиции на Афоне (к так называемым «исихастам»).[41] В то же время Нил Сорский прямо примыкает и к той традиции, которая связана с преп. Сергием Радонежским. Надо, впрочем, сказать, что от Сергия Радонежского есть линия и к Иосифу Волоцкому (через св. Пафнутия), но, конечно, в воззрениях «заволожских старцев» нашло свое выражение самое главное в воззрениях преп. Сергия.[42] Задача Церкви в отношении к государству мыслилась в смысле молитвенной заботы о государстве, но по церковному сознанию никак не должно слишком сближать эти два вида бытия, не должно забывать о мистической природе Церкви. Здесь решительно преодолевается тот соблазн, который все время нависал над основным теократическим устроением, живущим в Церкви. Конечно, направление и преп. Сергия, и Нила Сорского совершенно противоположно учению патр. Никона о том, что Церковь должна в плане истории господствовать над государством. Церковь выше государства, но не в плане истории, а в плане мистическом. Это не было «отрешенным» пониманием христианства, при котором выпадают из религиозного сознания тема истории. Часто говорят об этом направлении,[43] что «преимущественное внимание на духовно-созерцательной жизни было связано с некоторым забвением о мире», но это — односторонняя и потому неверная характеристика этого духовного течения, которое вовсе не отрывало монашеского от внешнемонашеского жития. Суть этого течения — в блюдении чистоты мистической жизни, не из презрения к миру, а во имя различия Церкви и мира: Церкви предстоит еще преображение мира, но в отношении к непреображенному миру необходимо монахам воздержание от суесть мира. Недаром это направление носит название «нестяжателей». Нил Сорский уже стоял перед опасностью обмирщения Церкви — и потому решительно высказывался за то, что монастырям не следует иметь имуществ, заниматься сельским хозяйством и т. п. Все направление, идущее от Нила Сорского (точнее, даже преп. Сергия) через Паисия Величковского (см. следующую главу) к Оптиной пустыне, свободно от той церковно-государственной идеологии, которую мы характеризовали выше. Это два разных духовных стиля, два разных понимания теократического принципа христианства (хотя они оба сходятся в отвержении того понимания теократии, которое развилось в католичестве).

9. Любопытно отметить, в связи с течением Нила Сорского, первые ростки так называемого «естественного права», которое стало особенно развиваться в России во второй половины XVIII-го века и перешло потом в XIX-ый век. Виппер[44] считает, что идея «естественных прав», которая часто встречается в XVI-ом веке у русских публицистов и церковных деятелей того времени, «взята из римской юридической сокровищницы». Возможно, что Виппер прав, однако, с неменьшим основанием, можно возводить первые ростки идей «естественных» (каждому человеку от рождения присущих) прав к христианскому мировоззрению. Во всяком случае, в русской литературе XVI-го века настойчиво проводится мысль о свободе, дарованной Богом всем людям. Князь Курбский, талантливый публицист XVI-го века, в своей полемике с Иоанном IV, обвиняет его между прочим в том, что он «затворил русскую землю, сиречь свободное естество человеческое, аки в адовой твердыне». Близкие мысли находим мы и у одного из первых русских «вольномыслителей», Матвея Башкина (XVI в.), который с чрезвычайной силой восстает против рабства (писано еще до закрепления крестьян). Башкин все целю ссылается на заветы Евангелия: «Христос всех братией называет, а у нас кабалы» (т. е. держим рабов). Публицист того времени, Пересветов,[45] защищающий политический деспотизм в интересах социальной правды, пишет: «Бог человека со творил самовластным и самому себе повелел быть владыкой, а не рабом». Отметим, впрочем, что Пересветов немало лет провел в иностранных государствах (Польша, Венгрия, Чехия), где мог усваивать чужие идеи, но его оригинальная политическая идеология соединяется с очень острой защитой народных прав.

10. Нам остается коснуться последнего крупного явления в русском церковном сознании до эпохи Петра Великого, — а именно: раскола, — конечно, в той его стороне, которая связана с дифференциацией в идеологических течениях. Что раскол принадлежит именно к

идеологическим исканиям в церковном сознании, — в этом не может быть теперь никакого сомнения. Хотя большинство историков склонны все же сущность раскола видеть в разногласиях по поводу обрядовой стороны и по поводу исправления церковных книг, но даже и при такой характеристике раскола историки согласны в том, что в нем проявилось

активное отношение народа к своей вере. Но, конечно, раскол был гораздо более глубоким явлением, чем это обычно принято думать. А. В. Карташов, давший лучшую и наиболее глубоко охватывающую характеристику раскола,[46] замечает, что в старообрядчестве «разрядилось то напряжение русского духа, которое сделалось осью его самосознания и сводилось в идее третьего Рима, т. е. к мировой миссии охранения чистоты истины Православия». Эта «охранительная» миссия вовсе не была ретроградной и даже не была выражением умственной темноты или невежества. Вожди старообрядчества и его дальнейшие деятели принадлежали к людям тонкого ума. Несправедливо говорит один историк, что в старообрядчестве, с его «бегством в обряд» сказалась «запоздалая самозащита против начавшегося бытового распада».[47] Сам же этот историк, противореча себе, замечает, что «тема раскола не старый обряд, а проблема Царствия» (понимаемого как священное царство).[48] Это уже ближе к истине, как и дальнейшее его замечание: «совсем не обряд, а Антихрист есть тема и тайна русского раскола». Эсхатологические мотивы, еще не угасшие к этому времени в церковном сознании, имели тем большее значение, чем острее ставился самой историей теократический принцип. Правильнее и глубже всего оценил это в упомянутом этюде Карташов, связав основную тему раскола с идеологией третьего Рима — с глубокой верой в то, что «четвертому Риму не быть», т. е. что судьба мира, конец истории связан с судьбами России. Для старообрядчества решался не местный, не провинциальный вопрос, а вопрос всей мировой истории — и потому тема Антихриста не была случайной или поверхностной в богословском сознании старообрядцев. Старообрядчество по своим устремлениям было историософично, боялось несправедливого обмирщения Церкви, заражения Церкви мирским духом. Его положительный пафос, конечно, не в ритуализме, не в простом сохранении старины, а в блюдении чистоты Церкви. Очень верно говорит по этому поводу Карташов, что «яркое отделение чистого от поганого у старообрядцев имеет прецедент только в древнем Израиле». «Русский народ, — замечает он,[49] — увидел в христианстве — откровение о пришествии Спасителя на землю и о создании силою церковного благочестия, [50] вместо этого грешного, нечистого мира, другого, сплошь святого». Эта мечта и есть «русская *civitas Dei*, райское бытие со всей полнотой жизненного разнообразия — кроме греха». Во всем этом следует видеть тупик утопии, тупик мечты о «священном царстве», — во сама утопия расцвела из дорогой всему христианству теократической идеи. В старообрядчестве, с его скорбной историей, полной религиозного вдохновения, но порой и истерики, мучительного ощущения «тайны беззакония» (Антихриста), — во всем этом роковом и трагическом распылении церковных сил, русское церковное сознание дорого платило за свою мечту, за утопическое понимание теократической идеи христианства. На стороне Православия было больше исторической трезвости и осторожности, — и в старообрядчестве от Православия отходила в сторону не самая теократическая идея, а соблазн «натурализма», т. е. отождествления «природного» исторического порядка, хотя и освящаемого Церковью, но не святого, с мистическим порядком Царства Божия. По существу, со старообрядчеством отходила в сторону и утопия «святой Руси», понимаемой как уже воплощенная в историю реальность. Для Православия остался дорог теократический замысел, но лишь как идеал, как видение грядущего преображения, — и эта историческая позиция восстанавливала в церковном сознании правильное соотношение мистического существа Церкви и ее исторического бытия. Приближалось страшное испытание обмирщенного понимания государственной власти (эпоха Петра Великого), при котором идея третьего Рима могла получить лишь кощунственно империалистический характер. Православие не отшатнулось от идея третьего Рима, но и не увидело Антихриста в обмирщенной государственной власти, — и это открывало вновь возможность духовно-трезвого сочетания провиденциализма с историческим реализмом...

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

11. Раскол, говорили мы выше, содействовал освобождению творческих сил, накопившихся в Церкви. Общую характеристику этого надо связать уже не с XVII-ым веком (хотя и в XVII-ом веке этот процесс идет ярко), а уже с XVIII-ым в. Мы обратимся поэтому к этой теме в следующей главе, сейчас же хотим лишь кратко подтвердить то, что было сказано в начале главы, — что в церковном русском сознании вовсе не было ни пустоты, ни молчания. Работа церковного логоса развивалась все сильнее и разнообразнее, но уже в этот период становится ясно первостепенное значение вопросов историософии и связанных с ними вопросе морального сознания. Однако, рядом с этой основной мыслительной установкой развивается религиозное умозрение в иконописи и иконопочитании. Здесь получает свое выражение чрезвычайная обращенность русского духа к красоте — но не отрешенной, не идеальной, но исторически-конкретной. В иконе духовно фиксируется основная христианская идея мистического реализма, признания двух порядков бытия, сочетанных в надлежащем соотношении в Господе Иисусе Христе. Тайна Боговоплощения (лежащая в основе иконопочитания) есть тайна и исторического процесса, идущего под руководством Божественного Промысла к Царству Божию). Церковное сознание не удержало, однако, в охране надлежащего равновесия божественного и человеческого начал — и в историософской поэме о третьем Риме, священной царской власти и ее вселенской миссии церковное сознание накренилось в сторону такого сближения двух порядков бытия, которое вело к их отождествлению. «Природный» исторический процесс, раз он явно не мог быть понят, как «священное царство», оказывается царством Антихриста. Огромная жертва, принесенная старообрядчеством на алтарь священной мечты, свидетельствует достаточно о том, сколько горячей силы, духовной целостности, безраздельной преданности идее «священного царства» накопилось в церковном сознании. Разрыв с нетрезвым от ношением к истории совершился в муках и напрасных страданиях, но открыл перспективу для нового отношения ко все продолжающейся истории. Приближалась пора «секуляризации» — приближался XVIII-ый век.

ГЛАВА II

XVIII-ЫЙ ВЕК. ПЕРЕЛОМ В ЦЕРКОВНОМ СОЗНАНИИ

ФИЛОСОФИЯ Г. С. СКОВОРОДЫ

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

Мы говорили уже о том, что раскол, отделивший от церкви те сдвиги, которые стояли за «старину», имел то благодетельное действие, что он разбил церковную мечту о «священном царстве». Этим он освободил в Церкви ее творческие силы, плененные

церковно-политической темой; с другой стороны, и государственная власть слишком явно развивалась в сторону «секуляризации». С горечью и болью, но трезво отдавая себе в этом отчет, церковное сознание выходит на новый путь, — впрочем, давно уже указанный Нилом Сорским и «нестяжателями». Церковное сознание уходит внутрь себя, обращается к чисто-церковным темам, ищет «чистоты» церковной мысли и жизни; одни ищут этого в церковной мысли прошлого, другие пробуют найти новые пути, но обоих случаях уже веет дух свободы. Растет и богословское просвещение, — в 1685-ом году в Москве основывается «эллино-греческое училище», которое в 1700-ом году преобразуется в «Славяно-латинскую академию», получившую в 1775-ом году название «Славяно-греко-латинской академии».

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

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

2. Для правильного понимания перелома в общерусском церковном сознании нужно напомнить то, что происходило в церковной жизни Украины в XVI–XVII вв. До середины XVII-го века Украина была) политически связана с Польшей, и как раз это обстоятельство и явилось толчком к церковному «возрождению», которое началось на Украине в XVI-ом веке. Оно принесло ценнейшие плоды для церковной жизни Южной Руси; когда же, в середине XVII-го века, Украина вошла в состав России, то она слилась с ней не только политически и экономически, — она и в религиозной области передала Москве все то, что созрело и созревало на Украине. Церковно Украина, правда, не сразу объединилась с Москвой, но уже к концу XVII-го века Москва является церковным центром и для Украины, — и процесс проникновения церковного просвещения из Украины в Москву получил особенно значительный характер. Правда, вместе с тем в общерусскую церковную стихию проникают и всякого рода «латинизмы», чуждые существу Православия,[51] но основной факт заключался, конечно, не в этом.

Церковное возрождение на Украине было связано с необходимостью защититься от наступательных действий католицизма.[52] В конце XVI-го века начинается оживленное православное книгопечатание, возникает вокруг кн. Острожского целая группа «любомудрцев» (философов), рождается план создать ученый центр (с ориентацией на греков), возникнет идея «православной Академии», усиленно развивается переводческая деятельность. Рост церковного самосознания с отчетливой мыслью о существенных отличиях Православия от католицизма ведет к тому, что в церковных кругах начинается тяготение к протестантизму.[53] Сношения Киева с немецкими протестантскими центрами становятся очень тесными и неизбежно идут далеко за пределы чисто-богословских вопросов. С другой стороны, то разложение, которое успела создать Уния в высших кругах Церкви и общества Украины, привело к знаменательному движению «братств», объединявших городское население для защиты Православия. Братства устраивают школы, организуют переводческую деятельность, чтобы пользоваться, в борьбе с противниками Православия, их же оружием. В братствах изучают греческий и латинский языки, — и так открываются широко двери для проникновения на Украину западной богословско-философской литературы. В

Печерской Лавре (Киев), одновременно с созданием в Киеве Православного Братства (1615 г.), возникает большое церковное издательство. В школе Киевского Братства начинают пристально изучать католические книги, появляются собственные произведения, сплошь и рядом пропитанные впрочем духом католицизма, даже если они написаны против него. Очень характерна в этом отношении фигура

Кирилла Ставровецкого, выпустившего в 1618-ом году книгу «Зерцало Богословия», в которой уже чувствуется влияние томизма, как и в книге

Саковича «О душе» (1625 г.).[54] Религиозная мысль становится философичной, — в богословское образование философия входит в очень большом объеме. Когда Петр Могила преобразовывает (1631 г.) Братское Училище в Киево-Могилянскую коллегию (в 1701-ом году переименованную в Академию), в ней само богословие было включено в философию. Сам Петр Могила побывал в годы учения в Париже,[55] был знаком и с западной схоластикой и с философией Возрождения, — это был, бесспорно, «западник», перестроивший Братское Училище по образцу иезуитских школ.

Киево-Могилянская коллегия выдвинула целый ряд ученых и писателей. В их произведениях почти еще нет самостоятельной мысли, но не нужно преуменьшать значение этого движения в развитии как богословского просвещения, так и философской культуры. Материалы, сюда относящиеся, еще очень мало исследованы,[56] бесспорно, однако, что разнообразные учебники и руководства[57] распространяли не только элементарные знания по философии, но и приучали умы в систематической мысли. Правда, почти вся эта южнорусская ученость находится в полном плену у Запада, отрывается от основных восточных истоков христианства, но было бы исторически ошибочным недооценивать положительный вклад, который вносила эта ученость в умственную жизнь сначала Украины, а потом всей России. Хотя южнорусская ученость еще до крайности не свободна, но неслучайно, что первое заявление о свободе мысли, о внутренней силе, присущей мысли, исходит от московского ученого XVIII-го века, Феофилакта Лопатинского, питомца Киевской Академии.[58] Не только формальная философская культура развивалась постепенно благодаря Киевской Академии, но несомненно зарождались и творческие замыслы. Ниже мы познакомимся с философией Сковороды, стоящей на высоте своего времени, — но она по истине является лишь завершением того философского движения, которое было связано с Киевской Академией.[59]

3. Москва жадно впитывала в себя все, чем была богата Украина,[60] но влияние Запада проникало в Москву и через север (через Новгород и Псков).[61] Если еще Иоанн IV думал об основании школ с латинским и немецким языком,[62] если еще в 1560-ом году русский монах Иван Александров в Тюбингенском университете составил «Словарь латинского и русского языков», [63] то после Смутного времени прямое влияние Запада на Москву и ее образованность возрастает с чрезвычайной быстротой — особенно при царе Алексее Михайловиче. Многочисленные переводы с иностранных языков производились выходцами из Украины и Белоруссии, — и то подозрительное отношение к Киеву, которое еще было в начале XVII-го века в Москве, во второй половине XVII-го века сменяется, наоборот, стремлением привлечь в Москву побольше южнорусских ученых. Правда, Москва еще очень усердно ищет греческих ученых (братья Лихуды и другие), но «мода на все малороссийское» одолевает.

Надо все же иметь в виду, что если обращение Южной Руси к Западу происходило на религиозной почве (чем определялось там и несомненное замутнение церковного сознания), то в Москве интерес к Западу развивался совершенно вне религиозной сферы и даже при постоянном противлении ему церковных кругов. Это уже была, в сущности, «секуляризация» — в смысле постепенного развития «мирской» культуры, совершенно независимой от церковного сознания. Конечно, все возрастающее число иностранцев в Москве и других городах не могло не иметь влияния и на религиозную сферу — тем более, что в недрах

церковного сознания, после отхода старообрядцев, совершался подспудно решительный отрыв от церковно-политической идеологии. Церковное сознание как бы оказывалось обнаженным в одной своей грани — там, где раньше так пламенела мечта о «священной миссии» государства. Исторический агностицизм, отбрасывавший всякие конкретные предсказания о конце мира, освобождал мысль от бесплодных спекуляций в линиях провиденциализма. Расхождение по вопросу об участии Церкви в делах Государства, резкое застроение церковно-политической идеологии в старообрядчестве, быстро перешедшем к утверждению, что государственная власть стала слугой Антихриста, — все это выравнивало церковное сознание и подготавливало его к усвоению разума достаточной самостоятельности. Когда основывался под Москвой Духовная Академия и создается центр богословского и философского просвещения, Москва постепенно начинает освобождаться от южно русского влияния и находит свой путь.

4. Ко всему этому присоединяется событие исключительной важности — решительное и полное «обмирщение» государственной власти, нашедшее свое завершение при Петре Великом. Трагические обстоятельства, при которых Петр стал полновластным правителем России, навсегда оставили в нем недоверие к духовенству. После смерти патриарха Адриана, Петр воспротивился выбору нового патриарха и установил для Церкви так называемое Синодальное управление, в котором царский чиновник занял постепенно руководящее место. Русское самодержавие, идеологию которого создавали, как мы видели, церковные круги, после конфликта Алексея Михайловича с патриархом Никоном, становится совершенно вне влияния Церкви, а при Петре Великом становится абсолютным. Церковь, таким образом, не только потеряла свое влияние, но сама подпала под власть царя, — и постепенно впала в крайне унижительную и для Церкви опасную зависимость от верховной власти. Так совершился окончательный разрыв с прежней церковной идеологией; эта идеология была, впрочем, усвоена государственной властью, но получила у нее новый обмирщенный смысл. Теократическая же греза о «священном царстве» позже воскресла уже в свободной философской мысли. Одновременно начался и другой процесс — обмирщения национального сознания; идея «святой Руси» становится риторической формулой, национальное сознание воодушевляется уже идеалом «великой России». Все это вместе и определяет новый стиль русской культуры, который окончательно оформился уже в XIX-ом веке.

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

5. Нам незначит входить здесь в исторические подробности этого процесса, изображение которого относится к истории русской Церкви, но чтобы ближе подойти к пониманию этой

новой тональности в звучании церковного начала, остановимся на двух ярких представителях русской церковной жизни XVIII-го века — св. Тихоне Задонском и старце Паисии Величковском.

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

По своей натуре, св. Тихон был склонен к отшельничеству и созерцательной монашеской жизни, ему хотелось совсем уйти от житейской суеты... Это не только личная черта св. Тихона, — это уже знамение времени. Порывы духа, работа религиозного сознания уже не связаны никак с текущей исторической жизнью; не только нет никаких горделивых мечтаний о «священном царстве», но церковное сознание уже находится как бы вне истории, уходит в вопросы духовной жизни *quand tème*. Это, однако, не означает равнодушия к жизни, а лишь знаменует свободу духа от гипноза жизни. Весь мир уже мыслится настолько вне Церкви, что не только нет мысли об их «сращении», а, наоборот христианин, живущий в мире, всегда должен духовно уходить от мира. В этом смысл и основная идея замечательного произведения св. Тихона, носящего очень характерную заглавие: «Сокровище духовные, от мира собираемое». Здесь все уже дышит новым настроением; церковное сознание не отворачивается от мира, но и

ее пленяется им, не занято вопросом, как лучше мир устроите, но на каждом месте и во всех событиях стремится духовно преодолеть мир. Книга св. Тихона учит церковных людей уметь глубже, прозревать во внешних событиях вечные истины и освободиться от плена суеты, от упоения текущей жизнью. «Есть ведь пианство, пишет. в одном месте св. Тихон, и не от вина, но когда человек упивается любовью мира сего, суетными мыслями». Все во внешнем мире символично, все таинственно связано с «духовным сокровищем» или, наоборот, с «сокровенным ядом» в человеке. Св. Тихон входит во все явления жизни, чтобы немедленно же углубиться в то, что они символически в себе заключают, и уйти в сокровенный смысл, в мире имеющийся. Это есть, по св. Тихону, «евангельская и христианская философия», которая столь отлична от «внешнего любомудрия». Это не спиритуализация мира, но все же за красками мира, за его внешней поверхностью надо искать «подлинное» ядро событий. Здесь впервые закладывается основа для идеи преображения жизни через ее мистическое осмысление; по-новому здесь светит свет Церкви. Не освящение жизни, а ее преображение, — такова новая перспектива в церковном сознании. Вместе с тем, через всю книгу св. Тихона проходит мысль о необходимости и ценности «правильного и прилежного рассуждения»; очень интересно в этом отношении настойчивое указание св. Тихона на то, что «разум без просвещения Божия — слеп», но в

елею Христовом, разум становится зрячим.

Было не раз высказано мнение,[64] что св. Тихон находился под влиянием немецкого пиэтизма, в частности, Арндта (которого св. Тихон, знал). Но справедливо было сказано,[65] что в писаниях св. Тихона мы имеем «первый опыт живого богословия», — его сочинения «оригинальны от начала до конца».[66] Мистика св. Тихона иногда приближается к западной (например, в его живом и проникновенном переживании Страстей Господних), но, по существу, она вся светится тем, что присуще восточно-христианской мистике. Это было живое ощущение света Христова в мире; отсюда чрезвычайная яркость пасхальных переживаний у св. Тихона... Во всем этом уже чувствуется свобода церковного сознания от плена миру, — это уже путь духовного делания в мире, путь к преображению (а не освящению) мира. Этот переход теократической идеи христианства от «освящения» истории

и идеи «священной миссии» власти к проповеди преображения мира и выражает основную сущность того перелома в церковном сознании, какой уже в полной мере обнаружился во внутреннем расцвете сил в XVIII-ом веке.

6. Еще дальше чем св. Тихон, идет старец Паисий Величковский (1722–1794), с именем которого связана вся история русского старчества, особенно знаменитой Оптиной пустыни. [67] Не кончив Киевской Академии, он уходит в поисках руководства к иноческой жизни в Молдавские скиты, а оттуда — на Афон, где приобщается к исконной мистической традиции Афона. Уже здесь он с необычайным усердием изучает писания св. отцов на греческом языке и замышляет пересмотр старых славянских переводов тех отцов Церкви, которые остались неизвестны русским монастырям. В старце Паисии формируется настоящий ученый, тщательно изучающий разные рукописи; эта ученая добросовестность старца Паисия, — характерная черта его духовного строя, во всем очень трезвого, вдумчивого и в то же время глубокого. Вокруг Паисия собирается на Афоне огромное количество монахов, жаждущих его духовного руководства (до 700 человек). Не имея возможности наладить на Афоне свою ученую и старческую деятельность, Паисий переселяется в Молдавию, где и остается до конца жизни.

Чрезвычайные ученые заслуги Паисия как-то отступают, однако, перед исключительностью его влияния на возрождение в России монашества. С огромным педагогическим талантом Паисий соединял мудрость старца, светлый взгляд на человека и твердое сознание того, что первое дело для каждого человека есть правильное устройство его духовной жизни. От Паисия многочисленные ученики его расходились по всей России. [68] Мы не раз будем встречаться в дальнейшем с главным центром русского старчества — Оптиной пустыней, — и как раз ее возрождение в конце XVIII-го века, давшее исключительные плоды в XIX-ом веке, связано с учениками старца Паисия. То, что можно было бы назвать «Оптинским» движением в Православии XIX-го века и что теснейше связано с религиозным течением в русской философии, есть еще более знаменательное проявление основного сдвига в церковном сознании. Это имело свои существеннейшие проявления во всех отраслях философского исследования, но II помимо этого связано и со всем религиозным движением в России XIX-го века. Теократическая идея Церкви окончательно осознается, как идея преображения через внутреннее обновление человека. Освобождаясь окончательно от плененности мечтой о «священном царстве», церковное сознание в своих глубинах освобождает все творческие силы в человеке, но с охраной духовной целостности. Русская философская мысль XIX-го века будет еще не раз, часто с трагическим надрывом, вымучивать то, что уже оформилось в церковном сознании XVIII-го века, но благодаря тому, что в церковном сознании отошел в сторону церковно-политический соблазн, — этим открылся простор для «христианской философии» в точном смысле, т. е. для философии, вдохновленной христианством. Первое проявление этого движения находим мы в Г. С. Сковороде.

7. ГРИГОРИИ САВВИЧ СКОВОРОДА (1722–1794) примечателен, как первый философ на Руси в точном смысле слова. Изучение его философского творчества интересно и само по себе, но еще более интересно оно с исторической точки зрения. Сковорода был бы непонятен вне исторической перспективы, вне всей той философской культуры, которая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской Академии. Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались в Академии изучением западной мысли, — в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии. Сковорода был глубоко верующим человеком, но в то же время он был необычайно свободным внутренне. В этой внутренней его свободе, в смелых, иногда дерзновенных полетах его мысли, он становился в оппозицию к традиционным церковным учениям, но в своем пламенном устремлении к истине он не боялся ничего. Во внутреннем равновесии веры и разума (он сам не отделял одно от другого) Сковорода опирался на «аллегорический» метод истолкования Священного Писания. И здесь он был очень смел, доходил часто до

полного отвержения буквального смысла Писания, во имя того истолкования, которое представлялось ему верным. В некотором смысле он здесь впадал в *circulus vitiosus*: его мысль увлекала его так далеко, что он прибегал к аллегорическому истолкованию, чтобы остаться в пределах Библейского Откровения, — в других случаях аллегорическое истолкование было у него источником вдохновения. В нем живет подлинное озарение веры, он — мистик, в лучшем смысле этого слова, но и разум его в свободном вдохновении не знает никаких стеснений, и черты рационализма часто присущи ему.

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

Религиозно-мистическое мировоззрение Сковороды воплощалось им с удивительной непосредственностью в его жизни. Его жизнь действительно чрезвычайно своеобразна, — его зовут иногда русским Сократом, желая этим подчеркнуть его сходство с греческим мудрецом. Впрочем, он и сам писал, что «замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси».[69] Личность Сковороды можно сблизить и с Л. Толстым за его стремление к опрощению, к жизни среди народа, за его морализм.

Сковорода родился в Полтавской губернии в семье простого казака. С ранних лет он отличался религиозностью, охотой к учению и «твердостью духа», как говорит его биограф Ковалинский. 16-ти лет он поступил в Киевскую Академию, но учение его было скоро прервано вызовом в Петербург в придворную капеллу (у юноши Сковороды был прекрасный голос). Через два года он все же вернулся в Киев, где и окончил Академию в 28 лет. Отказавшись от духовного звания, Сковорода отправился, в качестве церковного певца, с неким генералом Вишневым, ехавшим с дипломатическим поручением в Венгрию. Сковорода посетил Венгрию, Австрию, Польшу, Германию, Италию, часто странствуя пешком. Везде, где было возможно, он внимательно присматривался к местной жизни, посещал лекции в университетах. По словам его биографа, он вполне владел латинским и немецким языками, знал хорошо греческий и еврейский языки. Образованность Сковороды была очень широка; справедливо говорит о нем Эрн, автор самой большой монографии о Сковороде,[70] что его знание античных авторов «было для России XVIII-го века совершенно исключительно». Из древних авторов Сковорода хорошо знал Платона, Аристотеля, Эпикура, Филона, Плутарха, Сенеку; очень внимательно изучил он и отцов Церкви (особенно Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова). Труднее сказать что-либо определенное о его знании европейской философии,[71] но несомненно, что он знал многих авторов, — с некоторыми из них он явно полемизирует. Без преувеличения можно сказать, что философская и богословская эрудиция Сковороды была действительно очень велика и основательна. Однако, даже при беглом ознакомлении с сочинениями Сковороды чувствуется его бесспорная оригинальность, — не в том смысле, что он не испытал никаких влияний, а в том, что он всегда самостоятельно продумывает свои идеи (если даже они западали в его душу со стороны). Он был настоящий философ,[72] впервые после 40 лет приступавший к изложению своей системы, которая, в общем, оставалась неизменной до конца его жизни.

Слог Сковороды — очень своеобразный и часто затрудняющий читателя, — впрочем, не нужно этого преувеличивать, как это делает Чижевский.[73] Сковорода — большой любитель символов, очень склонен к антитезам, но главная трудность его произведений связана была с невыработанностью русской философской терминологии, — впрочем, очень многие, созданные им. термины не удержались в русской философии.[74]

Обратимся снова к биографии Сковороды. Когда он вернулся из-за границы (после почти трехлетнего пребывания там), он принял место учителя в провинции в духовном училище, но из-за мелкого конфликта с церковным начальством (по поводу читаемой им теории поэзии) должен был оставить службу и стать частным учителем у богатого помещика. Однако

независимый характер, несколько резкая его прямота привели к тому, что ему пришлось бросить и это место. Оставшись на свободе, Сковорода поехал в Москву, побывал в Троицко-Сергиевской Лавре, где ему предлагали место преподавателя в Духовной Академии. Сковорода, однако, отклонил это предложение и вернулся на юг, где был снова приглашен к тому же помещику, где был раньше. Теперь отношения создались самые сердечные, и Сковорода четыре года оставался на одном месте. В это время, по-видимому, он пережил какой-то кризис, в котором окончательно установилась его религиозно-философская позиция. К этому времени относятся довольно многочисленные его поэтические произведения («Сад божественных песней»), о которых мы будем еще иметь случай говорить.

В 1759-ом году Сковорода принял приглашение быть учителем в Харьковском Коллегиуме (основанном в 1727-ом году). Тут Сковорода встретил юношу М. И. Ковалинского, которого горячо и глубоко полюбил на всю жизнь. Этот своеобразный «духовный роман» наполнил жизнь Сковороды большой духовной радостью, — до конца жизни он оставался в нежнейших отношениях со своим юношей-другом, который отвечал ему такой же привязанностью, а после смерти Сковороды написал замечательную его биографию.

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

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

«Мир ловил меня, но не поймал».[75]

8. Переходя к изучению философии Сковороды, укажем прежде всего на то, что до сих пор нет общепризнанного ее толкования. Зеленогорский[76] видит в Сковороде прежде всего моралиста и отсюда он объясняет его систему. Эрн,[77] написавший единственную до сих пор большую монографию о Сковороде, исходит в реконструкции его системы из антропологизма Сковороды. Наконец, Чижевский в своей обобщающей статье «Философия Сковороды»[78] исходит из антиномизма в учении Сковороды, из постоянных антитез, которые лежат в основании всех его взглядов. Что касается утверждения Зеленогорского, то оно решительно не отвечает тому, что дают сочинения Сковороды, — в нем, конечно, всегда наличествует моральная проблема, но, как мы дальше сами убедимся, эта проблема вовсе не стоит в центре его творчества. Чижевский, в сущности, подменяет анализ философии Сковороды характеристикой его метода, — сам Чижевский признает, что антитезы у Сковороды определяют лишь метод его мышления.[79] Только у Эрна мы и находим настоящую попытку реконструировать систему Сковороды, — и если мы не примыкаем к его изложению, то

потому, что антропологизм Сковороды, сам по себе бесспорный и даже центральный для Сковороды, определяется все же более общей гносеологической его позицией, которая, в свою очередь, определяется его религиозным восприятием мира и человека. Поэтому надо начинать изучение Сковороды с его религиозного мира, его религиозных идей. Сковорода становится философом, потому что его религиозные переживания требуют этого, — он движется от христианского своего сознания к пониманию человека и мира. Вообще Сковорода не знает никаких стеснений в движении его мысли, дух свободы имеет в нем характер религиозного императива, а не буйства недоверчивого ума. Это сознание свободы и есть свидетельство того, как далеко пошла внутрицерковная секуляризация, вдохновлявшая разум к смелой и творческой деятельности, — без вражды иди подозрительности к Церкви. Если личные отношения Сковороды к Церкви вызывают иногда предположение, что Сковорода по существу ушел из Церкви,[80] то это неверно. Сковорода был свободным церковным мыслителем, чувствовавшим себя членом Церкви, но твердо хранившим свободу мысли, — всякое же стеснение ищущей мысли казалось ему отпадением от церковной правды.[81] О его чувстве к Церкви говорят решительно все его сочинения, мышление Сковороды никогда не отрывается от Библии, — и чем дальше зреет его мысль, тем глубже представляется ему смысл библейских повествований. О близости его к конкретной церковной жизни не говорит-ли достаточно одна фраза в одном из последних его диалогов: «сколько раз привязала меня к Богу тайна евхаристии».[82] Но, разумеется, напряженная, яркая его мысль отделяла его чрезвычайно от среднего типа благочестия. От ученика его и друга Ковалинского мы знаем о том, как часто Сковорода переживал духовный подъем, своего рода экстаз. Сам Сковорода так пишет об одном таком мистическом переживании своему юному другу: «... я пошел прогуляться по саду. Первое ощущение, которое я осознал сердцем моим, была некая развязность, свободе, бодрость... Я почувствовал внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполнило меня силы непонятной. Некое сладчайшее мгновенное излияние наполнило мою душу, от чего все внутри меня загорелось огнем. Весь мир исчез предо мною, одно чувство любви, спокойствия, вечности оживляло меня. Слезы полились из очей моих и разлили некую умирительную гармонию во весь мой состав...» В другом письме к Ковалинскому он пишет: «многие спрашивают, что делает Сковорода? Я о Господе радуюсь, веселюсь о Боге Спасителе моем. Вечная мать — святыня питает мою старость». Достаточно вчитаться в сочинения Сковороды, чтобы убедиться, что все это не риторика, не подражание какому-либо мистiku, а подлинные переживания. И если сблизить Сковороду с мистиками, то не западными (хотя, например, с Анг. Силезием есть у него удивительное сходство),[83] а с восточными.

Сковорода жил своей верой — и ему совершенно чужда боязнь растерять веру на путях свободной мысли. «Мудрование мертвых сердец, — со вздохом пишет он, препятствует философствовать во Христе».[84]

В одном из стихотворений он пишет:

«Не хочу я наук новых, кроме здорового ума,

Кроме

умностей Христовых , в коих сладостна душа.

... О, свобода! В тебе я начал мудреть...

До тебе моя природа, в тебе хочу и умереть».

Сковорода убежденно говорит в одном месте, что «истина Господня, а не бесовская».[85] т. е.

кто в истине, тот и в Боге. Эта идея (близкая в новой философии Мальбраншу) позволяет Сковороде почувствовать язычество так, как тогда не чувствовали его нигде (кроме, конечно, тех, кто стоял на линии релятивизма), — для Сковороды язычество имеет в себе предварение истины, в полноте раскрытой во Христе.[86] В свободном стремлении к проникновению в тайну бытия, Сковорода часто кажется во власти того рационализирующего критицизма в отношении к Библии, который впервые проявился у Спинозы и столь усиленно развивается в Европе в XVIII-ом веке. Но сходство здесь лишь кажущееся, как мы увидим позже.

9. Из религиозной сосредоточенности и постоянного погружения в молитву у Сковороды складывается новое понимание жизни и мира, новое восприятие человека, — формируется его учение о путях познания. В свете мистических переживаний, Сковороде настойчиво предносится мысль, что «весь мир спит».[87] В его песнях встречаем много суждений о сокровенной жизни мира, которую можно почувствовать лишь религиозно, — Сковорода глубоко чувствует тайную печаль, тайные слезы в мире. Задолго до Шопенгауэра, так исключительно чувствовавшего страдания мира (под влиянием индуизма), Сковорода постоянно останавливается на скорби в мире.

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

И еще:

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

Так, на почве религиозного ощущения, возникает в Сковороде отчуждение от мира, — жизнь мира предстает пред ним в двойном виде. Реальность бытия — разная на поверхности и в глубине, — и отсюда Сковорода приходит к центральному для его философии гносеологическому дуализму. Есть познание, скользящее по поверхности бытия, а есть познание «в Боге» (в этом пункте Сковорода снова приближается к Мальбраншу).[88] Впрочем, Сковорода настаивает на психологическом приоритете чувственного знания, от которого нужно восходить к знанию духовному. «Если хочешь что-либо узнать в истине, пишет он, усмотри сначала во плоти, т. е. в наружности и увидишь на ней следы Божии, обличающие безвестную и тайную премудрость».[89] Это высшее познание, узрение «следов Божиих» дается через озарение духа, но оно доступно всем, кто способен оторваться от плена чувственности. «Если Дух Божий (вошел в сердце), пишет он, если очи наши озарены духом истины, то все теперь видишь по двое, вся тварь у тебя разделена на две части... Когда ты новым оком узрел Бога, тогда все в Нем увидишь, как в зеркале, — все то, что

всегда было в Нем, но чего ты не видел никогда».[90] «Нужно везде видеть двое», утверждает Сковорода,[91] — это означает взаимную несводимость, а, следовательно, и независимость чувственного и нечувственного знания.

Путь к такому углубленному созерцанию бытия должен быть найден прежде всего в отношении к самому себе. Самопознание, открывающее в нас два «слоя» бытия, т. е. за телесно-психическими переживаниями открывающее духовную жизнь, позволяет все видеть в двойстве бытия. Гносеология здесь переходит в учение о двойстве самого бытия, — что мы увидим дальше в антропологии и метафизике Сковороды. Самопознание есть поэтому начало мудрости: «не измерив себя прежде всего, замечает Сковорода, какую пользу извлечешь из знания меры в прочих существах?» «Кто может узнать план в земных и небесных... материалах, если прежде не смог усмотреть в плоти своей»?.[92] «Всех наук семена сокрыты внутри человека, тут их тайный источник, утверждает Сковорода.[93] „Тело мое, знаю я, на вечном плане основано“, пишет он: „ты видишь в себе одно земное тело, но не видишь тела духовного“.[94] Этот тезис звучит совершенно в духе платонизма, т. е. признания „мира идей“, „удваивающих“ бытие. Однако, у Сковороды есть склонность к мистическому истолкованию того, что открывается „духовному оку“ („познать себя и уразуметь Бога — один труд“). Однако, было бы поспешно делать такой вывод; частое отождествление „истинного“ человека (открывающегося в нас при духовном ведении) и Христа сопряжено у Сковороды и с такой, например, мыслью: „когда хорошо себя узнаешь, одним взором узнаешь

и Христа“.[95] К анализу всей этой темы мы вернемся позже.

10. От гносеологии у Сковороды надо идти прежде всего к его антропологии. Проблема человека, его сущности и судьбы, смысла его жизни стояла в самом фокусе его размышлений. Основное понятие, которое со всех сторон анализирует Сковорода в своем учении о человеке, есть понятие — сердца, — и здесь Сковорода более, чем где-либо, остается на почве библейского учения о сердце.[96] Центральное и существенно в человеке, по мысли Сковороды, его сердце. „Всяк есть то), каково сердце в нем“, говорит он; всему в человеке глава есть сердце — оно и есть истинный человек».[97] Сердце есть настолько средоточие в человеке, что «все наши члены имеют в сердце свою сущность».[98] Сковорода идет даже дальше: «вся внешняя наружность в человеке есть не что иное, как маска, прикрывающая каждый член, сокровенный в сердце будто в семени».[99] Это слегка напоминает оккультные учения, — но не надо забывать, что, согласно принципу «видеть все вдвое» Сковорода учит, что «есть тело земляное и есть тело духовное, тайное сокровенное, вечное», и соответственно есть и два сердца. Именно о «духовном» сердце и говорит Сковорода, что оно есть «бездна, которая все объемлет и содержит», ее же ничто вместить не может. Приведем из многочисленных высказываний по этому вопросу Сковороды еще одно место: «Что есть сердца, если не душа? Что есть душа, если не бездонная мыслей бездна? Что есть мысль, если не корень, семя и зерно вся нашей плоти-крови, и прочей наружности?» «Мысль есть тайна пружина всей нашей телесной машины».[100]

Все это есть своеобразная метафизика человека, чрезвычайно близкая к библейской антропологии с несомненными отзвуками антропологии Филона,[101] но близкая и к тем учениям XVIII-го века, которые завершились построением понятия «бессознательной» сферы в человеке.[102] Сковорода здесь исследователь природы человека, хотя в его различных утверждениях постоянно можно находить отзвуки других мыслителей. Так, у Сковороды есть отзвуки платоновской антропологии — в частности учения об «эротической» природе стремлений наших. «Не любит сердце, не видя красоты», замечает в одном месте Сковорода.[103] К этой эстетической формуле присоединяется учение, которое легло в основу этики Сковороды, — что мы любим в своей глубине лишь то, что нам «сродно», в следовании «тайно-пишущему закону естества человека», заключается, как увидим, этика Сковороды, очень приближающаяся к стоическому принципу «жить согласно природе».

Но в антропологии Сковороды есть мотивы, уводящие его от изначальной библейской базы. При характеристике «сердца» Сковорода употребляет понятие, вошедшее в употребление (в мистической, а позже общей литературе) от Мейстера Экгардта, — а именно понятие «искры Божией», «погребенной в человеке».[104] В антропологии и онтологии Экгардта это не была простая *maniere de parler*, а было связано со всем его учением о бытии, с тем *Seinsmonismus*, который таил в себе роковые черты для богословия Экгардта.[105] Сковорода утверждает дальше, что в человеке есть не только «искра Божия» («*Funklein*» М. Экгардта), но «таится Дух Божий». Еще в первом диалоге «Нарцисс» он утверждает, что эмпирический человек есть «тьма» и «сон» «истинного» человека. В каждом человеке «таится Дух Божий», «божественная сила», — и часто при чтении Сковороды кажется, что «истинный» человек (которого мы все имеем в своей глубине) «один» во всех людях, как едина «идея» человека по отношению ко многим отдельным людям. Если бы это толкование, — для которого есть немало данных у Сковороды, — было верно, это означало бы феноменальность индивидуального человеческого бытия. То подлинное, «истинное», что есть «сущность» всякого человека, будучи нумерически единым во всех, лишало бы индивидуальность всякого значения за пределами феноменальной сферы. «Истинный человек (к которому мы восходим в духовном нашем зрении) один во всех нас и в каждом целый», говорит Сковорода.[106]

Все это должно быть надлежаще истолковано, чтобы не впасть уже в антропологии Сковороды в искушение увидеть здесь уклон в сторону пантеизма. Между WM, Сковорода совсем не учит о том, что Бог есть «субстанция» в каждом человеке. Приведенные выше слова относятся ко воплотившемуся и вочеловечившемуся Сыну Божию — Логосу. Логос и индивидуален в своем человеческом бытии и вместе с тем Он «всечеловек». «Истинный человек» в каждом из нас есть залог нашей индивидуальности, но он неотделим уже от «небесного человека» — от Господа. Сковорода, однако, почти не входит в анализ того, как соотносятся между собой индивидуальное и всечеловеческое в том, что есть «истинный человек» в каждом из нас. Когда Сковорода касался, особенно в последних диалогах, проблемы зла (см. об этом дальше), он твердо учил, что в глубине каждого человека есть «Царство Божие» и «царство зла». «Сии два царства, пишет он, в каждом человеке создают вечную борьбу».[107] Но это и не позволяет выключать момент индивидуальности из понятия «истинного человека», ибо каждый, «приобщаясь» к единому Царству Божию, может уходить от него в «царство зла», чем удостоверяет надэмпирическую стойкость индивидуального начала. Надо это иметь в виду, чтобы правильно истолковать такую, например, формулу Сковороды: «Древо жизни находится посреди нашей плоти».[108] «Древо жизни», это — Господь Иисус Христос; Боговоплощение связывает все человечество с Богом, и потому после Боговоплощения «истинный человек» «един во всех и целый в каждом». Господь не разделяется, хотя Он во всех, Он остается «целым» в каждом и в то же время Он и во всех. Сковорода подходит здесь к труднейшей проблеме не только антропологии но и метафизики — о соотношении индивидуального и универсального момента в бытии, — но Сковорода лишь подходит, но не разрешает проблемы. Однако, если исходить из принятого нами истолкования антропологии Сковороды, исчезают всякие подозрения о том, что мысль его заходила в антропологии в тупик пантеизма. Существенная двойственность в человеке проходит по Сковороде, через всю его индивидуальность, т. е. вмещается в пределы индивидуальности; индивидуальность есть реальность лишь в эмпирическом плане, но сохраняет свою силу и за пределами его.

11. Обратимся теперь к метафизике Сковороды. Здесь он также защищает дуализм, но призрак пантеизма получает здесь более определенный характер. «Весь мир, пишет Сковорода, состоит из двух натур: одна видимая — тварь, другая невидимая — Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит». И в другом месте читаем: «Бог есть бытие всему: в дереве Он есть истинное дерево, в траве — трава... в теле нашем перстном есть новое тело... Он есть во всем...».[109] Бог есть «основание и вечный план нашей плоти».[110] есть «две натуры во всем — божественная и телесная».[111] поэтому «ничто погибнуть не может, но все является вечным в своем начале и пребывает неврединно».[112] Как все это напоминает Мейстера

Экгардта! И как это вплотную уже приближается к пантеизму (в форме столь частой у мистиков). В одном месте Сковорода прямо отождествляет понятия природы и Бога,[113] — и здесь мысль Сковороды чрезвычайно приближается к виталистической космологии стоиков.

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

окказионализму (типа Мальбранша). Бог есть источник всякой силы в бытии, Он есть «тайная пружина всему».[114] Если это принять во внимание, то тогда получает надлежащий смысл несомненный у Сковороды момент акосмизма низкая оценка эмпирической реальности, которая является лишь «тенью» истинного бытия. Тем настойчивее у Сковороды проводится мысль о присутствии и действии Бога в мире. Это не спиритуализм, — ибо и телесное бытие, вся видимая природа не есть призрак, но эмпирическая реальность вся «держится» и движется Богом. «Бог есть вечная глава и тайный закон в тварях», Он есть «древо жизни», а все остальное — «тень».[115]

В одном из последних диалогов Сковорода выражает свой метафизический дуализм в платоновских терминах и даже склоняется к мысли о вечности материи,[116] что ведет его к устранению идеи творения. Это было связано с новым учением Сковороды о внутреннем единстве добра и зла, — мм ниже обратимся к анализу этого учения и тогда вернемся к оценке метафизики Сковороды в этой части.

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

12. Нам остается коснуться этики Сковороды. В мировоззрении Сковороды, в его жизни вопросы морали занимают столь значительное место, что, как мы видели, его иногда склонны считать по преимуществу моралистом. Если это и неверно, так как моральные размышления у Сковороды несколько не ослабляли его философского творчества, то все же нельзя не чувствовать у Сковороды подлинный моральный пафос, постоянную моральную серьезность. Быть может, тот гносеологический дуализм, который, по нашему мнению, определил всю систему Сковороды, сам зависел от присущего Сковороде морального отталкивания от пустоты внешней жизни и влечения его к более глубокому и духовному типу жизни. Но для такого сведения творчества Сковороды к моральным корням данных нет, — с другой стороны, никак нельзя отвергать того, что моральные воззрения Сковороды определялись его антропологией и метафизикой, а не наоборот. Если моральный подход к проблемам мира мог психологически определять творчество Сковороды, то разве лишь в начальной стадии творчества. Этика Сковороды не есть этика творчества, а есть этика покорности «тайным» законам нашего духа. Это, конечно, не квиетизм, но все же моральное воодушевление не столько движет человека вперед, сколько определяет борьбу с самим собой. В человеке живет тайное «руководство блаженныя натуры», и «надо только не мешать премудрости, живущей в нас».[117] Моральный путь человека, внутреннее его устройство должно дать торжество мистической силе живущей в человеке, — а эмпирические силы в человеке (воля в первую очередь) потому и мешают моральному возрастанию, что они постоянно запутывают человека. «Не вините мира — невинен сей мертвец», — восклицает Сковорода, — корень греховности лежит в самом человеке и в сатане. Поэтому моральное возрастание и есть борьба нашего сердца, духовного начала в человеке с эмпирическими его движениями. «Воля, насытый ад! восклицает Сковорода: все тебе яд, всем ты яд».[118] «всяк, обоживший свою волю, враг есть Божией воле и не может войти в Царствие Божие».[119]

Есть в глубине каждого человека тайный закон его возрастания, — надо поэтому, прежде

всего, «найти самого себя». Все страдания и муки, через которые проходит человек, проистекают только из того, что человек живет противно тому, к чему он создан. «Какое мучение, говорит Сковорода, трудиться в несродном деле». Понятие «сродности» или следования своему призванию становится центральным в этике Сковороды: «природа и сродность, говорит он, означают врожденное Божие благословение, тайный Его закон, всю тварь управляющий».[120] Надо «прежде всего сыскать внутри себя искру истины Божией, а она, освятив нашу тьму, пошлет нас к священному Силоаму».[121] т. е. очистит нас.

Сковорода очень остро и четко чувствовал силы, прикрепляющие нас к эмпирическому миру и мешающие нам восходить к вечной правде. Однажды (под конец жизни) у него вырвались такие слова: «О, Отче мой! Трудно вырвать сердце из клейкой стихийности мира!».[122] Плен миру не есть, однако, только слабость нашей чувственности, прикрепляющей нас к миру, — факт этот более сложный и глубокий. Он связан с реальностью зла в мире, которое опутывает человека со всех сторон. С тоской и мукой ощущал Сковорода это царство зла: «да не пожжет меня бездна мирская», молится он.[123] Но, чем дальше, тем более задумывался Сковорода над проблемой реальности зла. И если он сначала выдвигал мысль, что «для того нам внушается тьма, чтобы открылся свет»[124]

, — то это учение о таинственной сопряженности добра со злом под конец переходит в учение о том, что острая непримиримость зла с добром есть факт, касающийся лишь эмпирической сферы, — иначе говоря, что различие зла и добра за пределами эмпирии стирается. «Знаешь, пишет он, что есть змий, — знай, что он же и Бог есть».[125] Эта неожиданная формула, столь приближающаяся к одной из ветвей древнего гностицизма, развивается у Сковороды в целую теорию. «Змий только тогда вреден, когда по земле ползет», т. е. когда он остается в сфере эмпирии: «мы ползаем по земле» (т. е. погрязаем в мирской неправде), «как младенцы, а за нами ползет змий». Но если мы «вознесем» его, «тогда явится спасительная сила его».[126] Преодоления зла дается таким образом через преодоление эмпирической его стороны: «если будем все время видеть в змие одну злость и плоть, не перестанет он уязвлять нас». Не только в том смысл этого учения, что зло открывается нам как путь к добру, — но и в некоем тождестве их. «Сии две половины, пишет тут же Сковорода,[127] составляют едино; Господь сотворил смерть и жизнь, добро и зло, нищету и богатство и слепил их во едино». Иначе говоря, — двойственность в мире эмпирическом не простирается дальше эмпирий, но чтобы в зле открылась «спасительная сила», для этого нужно выйти из-под власти эмпирии, т

. е . духовно ее преодолеть. Это есть путь преображения, (как и называется последняя глава в этом диалоге): «старайся, говорит Сковорода, чтобы из твоей лживой земли блеснула правда Божия», чтобы в глубине эмпирии раскрылась вечная сторона ее, — держась за нее, мы освободимся от лжи. эмпирического бытия и тем станем на путь преображения... Таким образом зло есть несомненная реальность в пределах мира, и не зло является призрачным, но сам мир призрачен в своей нынешней данности. Этический дуализм преодолевается через преображение видимого в невидимое, тварного в божественное. Сковороде был присущ своего рода мистический оптимизм, обращенность к скрытому в мире свету, стремление к узрению этого света во тьме, к преображению жизни. «Не люблю я жизни, запечатленной смертью», — воскликнул однажды Сковорода и тут же добавил: — «она сама (т. е. жизнь эмпирическая) есть смерть».[128] Сковороде не нужен, мучителен мир, если он не преображен, — душа ищет этого преображения, которое даже в его предчувствии сообщает силу нашему духу. «Оставь весь сей физический гной» (т. е. эмпирию, запечатленную смертью), взывает Сковорода,[129] «а сам переходи от земли к небу... от тленного мира в мир первородный...» «Не нужно мне это солнце (видимое нами), — я иду к солнцу лучшему... оно насыщают и улаживает меня самого, мой центр, мою сердечную бездну, ничем видимым и осязаемым не уловляемую»... «О, Боже сердца моего! Часть моя всесладчайшая! Ты еси тайна моя, вся плоть есть сень и закров Твой»...

Заканчивая изложение этики Сковороды, укажем еще, — что весь XVIII-век с его всецелой

обращенностью к исторической эмпирии представлялся Сковороде мелким и ничтожным. Идея внешнего прогресса, идея внешнего равенства чужда ему, он часто иронизирует по этому поводу. Вот одно из таких мест: «мы измерили море, землю, воздух и небеса; мы обеспокоили недра земных ради металлов, нашли несчетное множество миров, строим непонятные машины... Что ни день, то новые опыты и дивные изобретения. Чего только мы не умеем, чего не можем! Но то горе, что при всем том чего-то великого недостает».[130]

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

Что касается мистической метафизики Сковороды, она остается у него незаконченной — главным образом вследствие неразрешенности вопроса о соотношении универсального и индивидуального момента в «подлинном» бытии. Будучи теистом, он очень часто вплотную подходит к пантеизму; мечтая о преображении личности, он рисует такой путь для этого, в котором само начало индивидуальности начинает терять метафизическую устойчивость. В то же время Сковорода продолжает твердо держаться христианской метафизики, которая остается исходной основой его исканий. Сила Сковороды, ценная сторона его творчества заключается в преодолении эмпиризма в раскрытии неполноты и неправды чувственного бытия. В этом отрицательном моменте Сковорода твердо опирается на христианство, на те вдохновения, которыми его наполняет Библия. Библия именно вдохновляет Сковороду, — поэтому различные критические замечания его, направленные против буквального понимания Библии и настойчиво проводящие аллегорическое ее истолкование, решительно чужды рационалистической критике Библии, уже нашедшей свое яркое выражение в XVIII-ом веке на Западе. Повторяем — Библия вдохновляет Сковороду; это

она утончает для него понимание бытия, это она углубляет его понимание человека и вводит его в исследование «подлинного» бытия. Сковорода от христианства идет к философии, — ноне уходя от христианства, а лишь вступая на путь свободной мысли. Было бы исторически несправедливо забыть о том, что Сковорода, отрываясь от чувственного бытия и уходя в изучение «подлинного» мира, движется вперед, к а к исследователь. Его смелые построения о том, что распад бытия на противоположности (добра и зла, жизни и смерти и т. д.) верен лишь для эмпирической сферы, не означает метафизического дуализма, иначе говоря, что эмпирические антиномии «снимаются» в мистической сфере, — все это есть именно исследование Сковороды, а не какое-либо безапелляционное утверждение.

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

Сковорода был тверд в свободном своем творчестве, но решительно чужд всякому бунту:

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

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

ГЛАВА III

НАЧАЛО СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ. ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ В XVIII-ом ВЕКЕ

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

по ее существу — в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической мечтательностью.

Культура формирует всегда свой «передовой класс», в котором кристаллизуются творческие силы и устремления эпохи, — и в представителях этого «передового класса» постепенно складывается своя особая психология, существенно и глубоко отличная от церковности. Деятели культуры настолько обычно внецерковны в самых основах и глубинах своей творческой жизни, что среди них одинаково возможны (без серьезного перелома) и дружелюбное и враждебное отношение к Церкви. Нов обоих случаях светская культура стихийно движется в сторону вытеснения Церкви из жизни; этот внутренний конфликт Церкви и культуры объясним только из того, что секуляризация культуры (по крайней мере, в Западной Европе) развивалась в линиях отхода и разрыва с Церковью, но не с христианством. Вот отчего в самой динамике культурного творчества, в движущих силах культуры пылает видимым или скрытым пламенем вековая тяжба с Церковью.

В России этот процесс отхода от целостной церковности и создания нового стиля «мирской» жизни начался приблизительно уже в конце XV-го века (при Иоанне III), — но уже тогда он сразу осложнился тем, что новый стиль жизни формировался под влиянием западной светской жизни, притягательность, а позже и очарование которой действовали чрезвычайно сильно на русских людей. Этот процесс принимает яркие, можно сказать — «острые» формы после Смутного времени, т. е. с половины XVII-го века, но во всей своей силе, почти

«стихийности», он проявился при Петре Великом и его наследниках. Сначала быт самих царей и их приближенных, а затем постепенно и тех слоев которые их окружали, стал сильно и быстро меняться. Не только разные технические «удобства» жизни, но еще больше эстетика западного быта пленяли русских людей часто с невообразимой силой. Уже в XVII-ом веке у нас заводится театр, а при Петре Великом, под его прямым наблюдением и по строгому приказу, насаждаются разные формы западного быта (костюмы, снятие бороды, ассамблеи, свободное появление на них женщин и т. д.).[131] Эти перемены отвечали, конечно, внутренним сдвигам, происходившим в русской душе, — и прежде всего внутренней секуляризации, которая создавала потребность и внешнего выражения своего. Так было и на Западе, который не обошелся без своей модели (каковой была для него античность), — но на Западе этот процесс шел около двух веков. В России же наличность живой и привлекательной западной «модели» устраняла (по крайней мере первое время) необходимость самостоятельной выработки нового стиля жизни. Вот отчего этот стиль жизни формируется в верхних слоях русского общества с такой быстротой, что уже через несколько десятилетий старый быт сохранился в целостности лишь в провинции, — у народа, да у старообрядцев.

Разумеется, менялись не только внешние формы жизни. — вырастала потребность и в новой «идеологии», — вместо былой (церковной). Всюду вспыхивает жажда образования и именно светского, — в данный момент находимого на Западе. Как типична в этом отношении биография Ломоносова, сына дьячка, пробравшегося в Москву в Духовную Академию, попавшего за границу и ставшего затем замечательнейшим ученым! В биографии многих русских людей XVIII-го века есть сходные внешние черты, — и всюду поразительно раннее созревание, быстрое овладение всем значительным в западной культуре. В качестве примера укажем на молодую княгиню Дашкову, ставшую позже президентом Академии Наук: она была широко образована, знала несколько языков, во время пребывания в Западной Европе была в самых дружественных отношениях с выдающимися писателями того времени [132]... Быстрота, с какой русские люди овладевали важнейшими результатами западной культуры, с какой они выходят один за другим на путь самостоятельного творчества, — поразительна. Но в этой быстроте было и другое: отрываясь от церковного уклада жизни, русские люди в первое время попадали в безоговорочный плен Западу, не имея у себя никаких зачатков для выработки самостоятельного типа жизни. Вот почему долго на Руси было так много слепого подражания Западу; по позднему выражению Хомякова, было так много «комической восторженности», доводившей до нелепостей.

2. Русские оказались очень восприимчивы и к философской культуре Запада. Изучение этого проникновения в Россию философских идей Запада (преимущественно Франции, но также и Германии и Англии) начато давно, имеется очень большая литература об этом, но цельной картины всего философского движения в России XVIII-го века еще нет.[133] Это философское движение было сложно, даже запутанно; наивное и глубокое, большое и ничтожное сплетались вместе, в духе упрощенного эклектизма. Но было бы большой ошибкой весь XVIII-ый век в России характеризовать в тонах философского эклектизма. Вместе с тем различные течения XVIII-го века оказались очень типичными для всей будущей русской философии — в них проявились черты, которые позже выступили с большей отчетливостью и законченностью.

Мы не можем превратить настоящую главу в целое исследование и будем по необходимости кратки, отмечая лишь главные течения в философском движении XVIII-го века, касаясь лишь попутно представителей этих течений. Лишь при изложении взглядов Радищева мы дадим несколько более подробный анализ. В общем, можно отметить следующие основные течения в философском движении в России в XVIII-ом веке: 1) то, что можно назвать «русским вольтерианством» и в чем надо различать скептицизм и «вольнодумство» от более серьезного «вольтерианства». Термин этот, утвердившийся в русской литературе (и жизни), очень недостаточно и односторонне выражает сущность этого течения, из которого

впоследствии оформились как идейный радикализм, так и существенно отличный от него «нигилизм». 2) Второе течение определялось потребностью создать новую идеологию национализма, в виду крушения прежней церковной идеологии. Одни искали нового обоснования национализма в «естественном праве», другие — в линиях «просветительства» (русский гуманизм XVIII-го века). 3) Третье течение, то же идущее по линии секуляризации, ищет удовлетворения религиозно-философских запросов вне Церкви — сюда относится русское масонство. В нем, как увидим дальше, кроме религиозно мистического направления, очень настойчиво пробивалось натурфилософское направление.

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

3. Обратимся прежде всего к тому, что принято называть «русским вольтеризмом». Уже одно то, что именем Вольтера сами русские люди обозначали целое течение мысли и настроений, является очень характерным. Действительно, имя Вольтера

было знаменем, под которым объединялись все те, кто с беспощадной критикой и часто даже с презрением отвергали «старину» — бытовую, идейную, религиозную, кто высмеивал все, что покрывалось традицией, кто стоял за самые смелые нововведения и преобразования. На почве этого огульного отвержения прошлого, развивается постепенно вкус к утопиям (начало здесь положило увлечение Фенелоном — см. об этом дальше). Но когда мы говорим о влиянии Вольтера в России, то, в первую очередь, надо иметь в виду его художественные произведения, в частности, его романы, как это очень хорошо показал Сиповский[134] Скептицизм, ирония, критика общественного строя, осмеяние суеверий, преклонение перед разумом, решительное отрицание чудес, преклонение перед всем «естественным», наконец, вопрос о зле — таковы основные мотивы в русской литературе, шедшей под знаменем «новых идей». Вольтер все же был для русских людей главным представителем «нового сознания». Не следует при этом забывать особо почтительного отношения Екатерины II к Вольтеру (она называла его в письмах к Гримму «мой учитель»). По исследованию Д. Д. Языкова,[135] в течение XVIII-го и начала XIX-го веков всего было 140 переводов сочинений Вольтера. К этому надо прибавить, что, по свидетельству современников, «сочинения Вольтера ввозились тогда в великом множестве и находились во всех книжных магазинах». С другой стороны, как свидетельствует Митр. Евгений (Болховитинов), «письменный Вольтер был тогда столько же известен, как и печатный».[136] Вольтера издавали даже в провинции; так, один тамбовский помещик, Рахманинов, издал полное собрание сочинений Вольтера (в 1791-ом году вышло второе издание этого собрания сочинений). Правда, после французской революции Екатерина II распорядилась конфисковать все книги Вольтера в магазинах (а бюст Вольтера, находившийся во дворце, был отправлен в подвал).

Русское вольтеризмство, с одной стороны, развивало радикализм, но имело и другое свое выражение; как свидетельствует Фонвизин, в некоторых философских кружках их «занятия» заключались в «богохульстве и кощунстве». «Потеряв своего Бога, замечает по этому поводу Ключевский,[137] заурядный русский вольтеризм не просто уходил из Его храма, как человек, ставший в нем лишним, но, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать, перепачкать». Не трудно увидеть здесь первые ростки того безшабашного нигилизма, который довольно прочно вошел в русский обиход в XIX-ом веке. Тот же Ключевский справедливо говорит об этом течении «вольтеризма» в России: «новые идеи нравились, как скандал, подобно рисункам соблазнительного романа.

Философский смех освобождал нашего вольтеринца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского»...[138] Рядом с этим «нигилистическим» течением надо поставить русских щеголей, пустых людей, которые безоглядно увлекались «всем французским» — языком, манерами, модами, бытом и т. д. Все это нередко принимало невообразимо комичные формы, — и когда, при Екатерине II, расцвела русская журналистика, русские писатели и журналисты не переставали высмеивать и бичевать это нелепое, но страстное поклонение «всему французскому». Конечно, ярче всего это зарисовано Фонвизиним в его «Бригадире», где герой драмы Иванушка патетически заявляет, что, если «тело его родилось в России, то душа принадлежит французской короне»...

Этот отрыв от всего родного кажется сразу мало понятным и как-то дурно характеризует русских людей XVIII-го века (явление такого отрыва встречается

еще долго — до середины XIX-го века). Это, конечно, верно, но факт этот сам по себе более сложен, чем это кажется. Весь этот нигилистический строй ума слагался в связи с утерей былой духовной почвы, с отсутствием, в новых культурных условиях, дорогой для души родной среды, от которой могла бы душа питаться. С Церковью, которая еще недавно целиком заполняла душу, уже не было никакой связи, — жизнь резко «секуляризировалась», отделялась от Церкви, — и тут образовывалась целая пропасть. И если одни русские люди, по-прежнему пламенно жаждавшие «исповедывать» какую-либо новую веру, уходили целиком в жизнь Запада, то другие уходили в дешевый скептицизм, в нигилистическое вольнодумство.

4. Русское вольтеринство в своем нигилистическом аспекте оставило все же надолго следы в русском обществе, но оно принадлежит больше русскому быту, чем русской культуре. Гораздо существеннее то крыло вольтеринства, которое было серьезно и которое положило начало русскому радикализму, как политическому, так и идейному. Тут уже, конечно, значение Вольтера не было исключительным — русские люди увлекались и Руссо, и Дидро, энциклопедистами, позднейшими материалистами. В «Словаре российских писателей» (XVIII в.) рядом с Вольтером названы Дидро, Локк, Руссо, Шекспир. У многих русских людей пользовался огромным авторитетом Бейль (Bayle), у других — Монтескье. Митрополит Евгений рассказывает об одном священнике, товарище его по Московской Духовной Академии, что тот никогда не расставался с сочинениями Руссо, — совсем как впоследствии Лев Толстой, который вместо креста, носил на груди портрет Руссо. Из «Энциклопедии» переводились как отдельные статьи, так переводили ее и целиком — о русском публицисте и историке Болтине известно, что он довел свой перевод «Энциклопедии» до буквы К. В 1767-ом году в Москве образовалась группа из девятнадцати лиц для издания переводов из «Энциклопедии» под редакцией Хераскова.[139] Русский посол во Франции, кн. Д. А. Голицын, друг Дидро (поездку которого в Россию устраивал именно он), был настолько близок с Гельвецием, что, по его смерти, издал его сочинение «De l'homme». Кстати сказать, сын этого князя Голицына отрекся от почета и светской жизни, принял католичество и уехал в Америку насаждать просвещение, — это любопытный прообраз другого русского человека, отрекшегося от родины и веры, — проф. Печерина, с которым мы еще встретимся позже.

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

Русский радикализм, не знающий никаких авторитетов, склонный к крайностям и острой постановке проблем, начинается именно в эту эпоху. Но как раз в силу этого резкого разрыва

с историей, в силу экстремизма, — в русских умах начинает расцветать склонность к мечтательности, т. е. к утопиям. Это — настолько характерное и тоже оставившее свои следы явление в философских исканиях XVIII-го века, что на нем стоит несколько остановиться.

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

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

«Приключения Телемака» действительно чрезвычайно пришлись по вкусу русской публике и вызвали ряд подражаний. Интересно отметить, что в конце XVIII-го века (1789 г.) появился перевод на русский язык «Утопии» Томаса Мора (под названием «Картина возможно лучшего правления или Утопия»). Но особый толчок к развитию утопического мышления дал, конечно, Руссо с его резким противопоставлением цивилизации «естественному» строю жизни. Это понятие «естественного» порядка вещей имело громадное ферментирующее влияние на развитие утопического мышления. Мы еще не раз будем встречаться с тем, как сильно звучала идея «естественной» жизни для русских людей — она разлагала увлечение внешним порядком, эстетикой быта, завоеваниями просвещения на Западе, которое имело бесспорно огромное влияние на русских людей. Противопоставление некоей фикции о «естественной» жизни существовавшему реально строю западной жизни освобождало русских людей от плена, в какой они попадали, прельщенные жизнью и идеями Запада. Здесь закладывались первые основы критики Запада у русских людей.[140] Отчасти прав Naumant,[141] когда он говорит, что «русские люди не имели еще вкуса к тому, чтобы проклинать цивилизацию, в особенности Западной Европы». Но противопоставление реальной жизни фиктивному «естественному» строю и на Западе было связано не столько с недовольством современной жизнью, сколько именно с утопической установкой мысли, которая всегда является суррогатом религиозных чаяний Царства Божия. И для русских людей дух утопизма был своеобразным подменом религиозной мысли, упадок которой восполнялся мечтательностью. Действительно, нельзя не остановиться перед тем фактом, что в XVIII-ом веке в России чрезвычайно сильно развивается утопическая мечтательность одновременно со страстным поклонением Западу.[142] Из этого следует заключить, что не из критики европейской современности вытекала эта утопическая мечтательность (наоборот, из духа утопизма уже намечалось критическое отношение к Западу), а из другого корня. Этим корнем утопизма был отвлеченный радикализм,[143] который не мог противопоставить идее Царства Божия ничего другого, кроме утопии... Любопытно отметить, что в журнале Новикова «Утренний Свет» (насыщенном религиозно-философскими идеями) был помещен перевод утопической сказки о Троглодитах из «Персидских писем» Монтескье.[144] Историк и публицист Екатерининского времени Щербатов, с которым мы встретимся дальше, написал собственную утопию — «Путешествие в Офирскую землю», где он изобразил свой идеал будущей России. Щербатов, вдохновлявшийся Фенелоном, утопиями Морелли (Базилиада), Мерсье («2440-ый год»),[145] сочинил, по верному замечанию Флоровского,[146] «план своеобразного священно-полицейского строя», в котором главные надзиратели должны быть священники... Наконец, с утопической сказкой встречаемся мы и в «Путешествии» Радищева, с чем мы познакомимся ниже.

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

6. От русского «вольтерианства» в его разновидностях нигилистического и радикального течений обратимся к тем направлениям мысли, которые связаны с потребностью построить

новую национальную идеологию.[147] С воцарением Петра Великого, у нас формируется новая интеллигенция, которая во всем руководствуется «мирскими» интересами и идеями. Кристаллизационным ядром, вокруг которого слагаются эти интересы и идеи, является не идея вселенской религиозной миссии (хранения чистоты Православия), как это было раньше, а идеал Великой России. Сама личность Петра Великого, его неустанное и разностороннее творчество, вдохнувшее новую жизнь в несколько рыхлое до того времени государство, все это ослепляло умы, зажигало душу горделивым сознанием русской мощи, русского величия. Рядом с «вольтерианцами» возникает новый стиль интеллигенции — подлинно образованной, весьма чутко следящей за всем, что происходит в Западной Европе — особенно во Франции, но стремящейся к созданию русской национальной идеологии — вполне «мирской», далекой от церковного мышления. Очень интересна и характерна в этом отношении фигура Кантемира, который живет, как дипломат, в Лондоне и Париже, (сходится близко с рядом выдающихся писателей, переводит на русский язык «Персидские письма» Монтескье, переводит книгу Фонтенелля «Entretiens sur la pluralité des mondes» (эта книга затем, по ходатайству Синода, была конфискована). Он же написал «Письма о природе и человеке» — опыт популярного изложения основ естествознания.[148] Гораздо существеннее для нас деятельность Татищева,[149] первого русского историка. Татищев был очень образованным человеком, — он вдохновлялся больше всего Гоббсом и его учением о государстве. Но в его стремлении найти обоснование «новой интеллигенции» Татищев исходит из популярной в XVIII-ом веке доктрины «естественного права». Эта доктрина покоится на признании нерушимой автономии личности, — ни Церковь, ни Государство не могут ослабить значения этой автономии. В сочинении «Разговор о пользе наук и училищ» Татищев дает апологию мирской жизни и твердо настаивает на том, что «желание к благополучию в человеке, бесспорно, от Бога вкоренено есть». Татищев развивает впервые в русской литературе систему утилитаризма, исходящую из «разумного эгоизма»... В этих положениях Татищев набрасывает теорию секуляризации жизни, освобождения ее от церковного контроля. Противоставление Бога и Церкви, столь частое у защитников так называемой «естественной религии», очень типично для всего XVIII-го века. Татищев считает злоупотреблением со стороны Церкви, если она «запрещает то, что человеку законом божественным определено», и отсюда он приходит к выводу, отвечавшему всему умонастроению эпохи — к положению, что Церковь должна быть подчинена контролю государства. Церковный закон может не совпадать с божественным, и в таком случае государственная власть должна ограничить закон Церкви «пристойности ради». Самое понятие греха означает лишь совершение «вредных» человеку действий, — и чтобы избежать вредных действий, надо познавать самого себя, надо вернуть уму власть над страстями. «Бог, пишет он, вложил наказание во все противоприродные преступления, чтобы каждому преступлению по следовали естественные наказания». Эти мысли, очень близко подходящие к тому, что возвел в доктрину «естественной дисциплины» Спенсер, дорисовывают моральную теорию Татищева, всецело покоящуюся на автономии «мирской» жизни. Самое противоставление «естественных» законов, как божественных по своему происхождению, законам церковным с полной ясностью выражает «новое сознание». Если еще в XVII-ом веке в повестях (переводных) того времени русский читатель усваивал идею свободы «мирского начала» от вмешательства церковных законов,[150] если в журналах XVIII-го века все время проводится мысль, что «жизнь на радость нам дана», то в моральной философии Татищева это получает довольно законченную форму. Обращение к принципам «естественного права» (противоставляемого церковным установлениям) входило существенным элементом в новую идеологию, — на русском языке появляются переводные сочинения по «естественному праву», а в 1764-ом году некто Золотницкий выпускает компилятивную книгу «Сокращение естественного права из разных авторов для пользы российского общества». Надо кстати отметить, что еще у Феофана Прокоповича, пламенного апологета реформ Петра Великого, открыто проповедующего секуляризацию власти и «правду воли монаршей», в основе его рассуждений лежит та же идея «естественного права». Личность Феофана Прокоповича достаточно дискредитирована — историки не жалеют красок, когда характеризуют его, как «наемника и авантюриста»,[151] но он был один

из самых просвещенных и философски мыслящих людей своего времени, — этого никак отнять у него нельзя. Его оппортунизм соединялся у него со злобой в отношении врагов, его усердное подлаживание к «духу времени»[152] — с принципиальным поставлением светской власти выше духовной; все это верно, но именно такие люди, как Феофан Прокопович, и выражали «новое сознание». Во всяком случае, идеи «естественного права» послужили принципиальной базой для построения светской идеологии, для оправдания «мирского жития». Татищев не упраздняет религии и Церкви, это и не нужно ему, — он только хочет отодвинуть их несколько в сторону, чтобы первое место дать всему «естественному». Хороший знаток современной философской мысли, Татищев уверяет читателей, что «истинная философия не грешна», что она полезна и необходима. Той же позиции держится и Другой выдающийся человек (ближайший) эпохи — Щербатов, который, впрочем, отклоняется от учения естественного права в одном пункте: он — противник признания равенства людей. В своей «Истории» он идеализирует старорусскую жизнь, не без грусти заявляет, что в новое время «уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера»; он требует для России не только умственного прогресса, но и «нравственного просвещения». Но и Щербатов опирается на доктрину «первобытных» (т. е. естественных) прав. К Церкви он относится с типичным для его времени недоверием: «наши попы и церковники, замечает он, имеющие малое просвещение без нравов, суть наивреднейшие люди в государстве». Щербатов, между прочим, написал трактаты: «О возрождении нравов в России», «Разговор о бессмертии души» (в духе «естественной религии»).[153] Он набросал программу «преподавания разных наук», где высказывает мысль, что «философия ценна тем, что может способствовать исправлению нравов».

Исторические сочинения Татищева, Щербатова, Ломоносова, Болтина — первых русских историков[154] — вдохновлялись национальным самосознанием, искавшим для себя обоснования вне прежней церковной идеологии. С одной стороны, они стояли вообще за «светскую жизнь», с другой стороны, в изучении русского прошлого они находили удовлетворение своему новому чувству родины. Опираясь на идеи естественного права, примыкая к современным им философским течениям на Западе, они строили «новое сознание» секуляризованного человека XVIII-го века. Еще дальше эта работа пошла у тех, кого можно назвать представителями русского гуманизма XVIII-го века.

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

«может собственных Платонов

И быстрых разумом Невтонов

Российская земля рождать».

Державин, истинный «певец русской славы», защищает свободу и достоинство человека;[155] в стихах, написанных на рождение внука Екатерины II (будущего императора Александра I), он восклицает:

«Будь страстей твоих владыка,

Будь на троне человек».

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

Новиков (1744—1818) родился в семье небогатого помещика, получил довольно слабое образование дома, но много потрудился над своим самообразованием, 25-ти лет он предпринял издание журнала («Трутенъ»), в котором он проявил себя человеком большого общественного чутья, страстным обличителем разных неправд русской жизни, горячим идеалистом. Борясь со слепым поклонением Западу, высмеивая жестокие нравы русской жизни того времени, Новиков с глубокой скорбью пишет о тяжком положении русских крестьян. В следующем журнале «Живописец» находим отрывок из «Путешествия», — книги, где очень сильно подчеркнуто горькое положение крестьян: «О, человечество! восклицает он, тебя не знают в сих поселениях». Этот отрывок предваряет знаменитую книгу Радищева («Путешествие из Петербурга в Москву»).[156] В центре русского гуманизма навсегда ставится с этого времени социальная проблема, — проблема водворения подлинной человечности в жизненных отношениях. Вот образ идеального человека, как он рисуется Новикову, — это «разумный и добродетельный господин; он делает добро всем, кому только может. Он думает, что разум ему дан, чтобы служить государству, богатство — чтобы помогать бедным, и что для того родился он человеком, чтобы быть полезным всем людям». Защищая равенство всех людей, Новиков не обращается к идеям естественного права, как это было принято тогда, а связывает идею равенства с христианством. Но особого подъема речь Новикова достигает тогда, когда он защищает необходимость для русских людей, беря все ценное у чужих народов, оставаться духовно верными своей родине. Вот почему он предпринял (под покровительством Екатерины II) издание «Древней Российской Библиотеки», чтобы русские люди могли, познавая прошлое, увидеть «великость духа наших предков». Работа мысли шла под знаком реакции тогдашним «западникам» и выработки нового национального самосознания. Но в гуманизме XVIII-го века у русских все чаще начинает выдвигаться основное значение морали и даже проповедуется первенство нравственности над разумом. В педагогических мечтах, столь близких в России XVIII-го века к утопическому плану «создания новой породы людей», на первое место выдвигали «развитие изящнейшего сердца», а не разума, развитие «умонаклонения к добру». Фонвизин в «Недоросле» высказывает даже такой афоризм: «ум, коль скоро он только ум, — самая безделица; прямую цену уму дает благонравие». В этих словах очень типично выражен морализм, как некая новая черта русского сознания.[157] Отчасти здесь было влияние Запада — я имею в виду не только Руссо,[158] но и английских моралистов; но была здесь и своя собственная склонность к примату морали (что постоянно будет нам встречаться в XIX-ом веке, вплоть до «панморализма» Толстого).

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

8. Имя Радищева окружено ореолом мученичества (как и Новикова тоже), но, кроме этого, для последующих поколений русской интеллигенции Радищев стал неким знаменем, как яркий и

радикальный гуманист, как горячий сторонник примата социальной проблемы. Впрочем, несмотря на многочисленные монографии и статьи, посвященные Радищеву, кругом него все еще не прекращается легенда — в нем видят иногда зачинателя социализма в России,[159] первого русского материалиста.[160] Для таких суждений, в сущности, так же мало оснований, как в свое время было мало оснований у Екатерины II, когда она подвергла Радищева тяжелой каре. Его острая критика крепостного права вовсе не являлась чем-то новым — ее много было и в романах того времени[161] и в журнальных статьях, вроде вышеприведенного «отрывка из путешествия» в Новиковском журнале «Живописец». Но то были другие времена — до французской революции. Екатерина II относилась тогда сравнительно благодушно к проявлениям русского радикализма и не думала еще стеснять проявлений его, а тем более преследовать авторов. Книга же Радищева, вышедшая в свет в 1790-ом году, попала в очень острый момент политической жизни Европы. В России стали уже появляться французские эмигранты,[162] тревога стала уже чувствоваться всюду. Екатерина II была в нервном состоянии, ей стали всюду видеться проявления революционной заразы, и она принимает совершенно исключительные меры для «пресечения» заразы. Сначала пострадал один Радищев, книга которого была запрещена к продаже, позже пострадал Новиков, дело которого было совершенно разгромлено.

Остановимся немного на биографии Радищева. Он родился в 1749-ом году в семье зажиточного помещика, учился сначала в Москве, потом в Петербурге. В 1766-ом году он вместе с группой молодых людей был отправлен в Германию, чтобы учиться там. Радищев пробыл (в Лейпциге) в общем 5 лет; учился он усердно, читал очень много. В небольшом отрывке, посвященном памяти его друга и товарища по лейпцигскому семинару Ушакову, Радищев рассказывает о том, как они оба увлекались там изучением Гельвеция. Философское образование Радищев получил под руководством популярного в свое время профессора Платнера, который не отличался оригинальностью, был эклектиком, но зато преподавал философские дисциплины очень ясно и увлекательно. Радищев много занимался естествознанием и медициной и с большим запасом знаний и навыками к систематическому мышлению вернулся в Россию в 1771-ом году. Литературная деятельность Радищева началась с перевода на русский язык книги

Mably (Observations sur l'histoire

de la Grece); к переводу были присоединены примечания Радищева, в которых он очень горячо защищает и развивает идеи «естественного права». В 1790-ом году появился первый крупный его труд — «Путешествие из Петербурга в Москву»; книга, написанная не без влияния «Сентиментального путешествия» Стерна,[163] сразу стала расходиться очень быстро, но уже через несколько дней она была изъята из продажи, и по адресу автора было назначено следствие. Екатерина II сама внимательно прочитала книгу Радищева (сохранились любопытные ее замечания к книге), сразу решила, что в ней явно выступает «рассеяние французской заразы»: «сочинитель сей книги, читаем в ее заметках, наполнен и заражен французскими заблуждениями, всячески ищет умалить почтение к власти». Хотя на книге не было имени автора, но, конечно, очень скоро выяснили, кто был автор, и Радищев был заключен в крепость. На допросе Радищев признал себя «преступным», а книгу «пагубной», сказал, что писал книгу «по сумасшествию» и просил о помиловании. Уголовный суд, на рассмотрение которого было передано дело Радищева, приговорил его к смертной казни за то, что он «злоумышлял» на императрицу, но указом Екатерины II казнь была заменена ссылкой в Сибирь на 10 лет. Радищев соединился в Сибири со своей семьей, получил возможность выписать туда свою библиотеку; ему было разрешено получать французские и немецкие журналы. В ссылке Радищев написал несколько статей по экономическим вопросам, а также большой философский трактат под заглавием: «О человеке, его смертности и бессмертии». Павел I в 1796-ом году освободил Радищева от ссылки и разрешил ему вернуться в свою деревню, а с воцарением Александра I, он был окончательно восстановлен во всех правах. Радищев принял даже участие в работах

комиссии по составлению законов, написал большую записку — она, впрочем, благодаря радикальным взглядам автора, не только не была принята, но даже вызвала строгий выговор со стороны председателя. Радищев, усталый и измученный, покончил с собой (1802).

Такова была печальная жизнь этого человека, дарования которого были несомненно очень значительны. В лице Радищева мы имеем дело с серьезным мыслителем, который при других условиях мог бы дать немало ценного в философской области, но судьба его сложилась неблагоприятно. Творчество Радищева по лучило при этом одностороннее освещение в последующих поколениях, — он превратился в «героя» русского радикального движения, в яркого борца за освобождение крестьян, представителя русского революционного национализма. Все это, конечно, было в нем; русский национализм, и до него секуляризованный, у Радищева вбирает в себя радикальные выводы «естественного права», становится рассадником того революционного фермента, который впервые ярко проявился у Руссо. Но сейчас, через полтора столетия после выхода в свет «Путешествия» Радищева, когда мы можем себе разрешить право быть прежде всего историками, мы должны признать приведенную характеристику Радищева очень односторонней. Чтобы правильно оценить «Путешествие» Радищева, необходимо ознакомиться с его философскими воззрениями; хотя последние выражены в сочинениях Радищева очень неполно, все же в них в действительности находится ключ к пониманию Радищева вообще. [164]

9. Скажем несколько слов о философской эрудиции Радищева. Мы упоминали, что Радищев прилежно слушал Платнера, который популяризировал Лейбница. Действительно, в работах Радищева мы очень часто находим следы влияния Лейбница. Хотя Радищев не разделял основной идеи в метафизике Лейбница (учения о монадах), но из этого вовсе нельзя делать вывода (как это мы находим у Лапшина), [165] что Радищев был мало связан с Лейбницем. Другой исследователь идет еще дальше и утверждает буквально следующее: «нет никаких оснований думать, что Радищев был знаком с сочинениями самого Лейбница». [166] На это можно возразить кратко, что для такого утверждения тоже нет решительно никаких оснований. Было бы, наоборот, очень странно думать, что Радищев, очень внимательно проходивший курсы у лейбницианца Платнера, никогда не интересовался самим Лейбницем. Кстати сказать, как раз за год до приезда Радищева в Лейпциг было впервые напечатано главное сочинение Лейбница по гносеологии (*Nouveaux essais*). В годы пребывания Радищева в Лейпциге этот труд Лейбница был философской новинкой, — и совершенно невозможно представить себе, чтобы Радищев, который вообще много занимался философией, не изучил этого трактата Лейбница (влияние которого несомненно чувствуется во взглядах Радищева на познание). Следы изучения «Монадологии» и даже «Теодицеи» могут быть разыскиваемы в разных полемических замечаниях Радищева. Наконец, то, что Радищев хорошо знал Bonnet, [167] который, следуя лейбницианцу Robinet, отвергал чистый динамизм Лейбница (что мы находим и у Радищева), косвенно подтверждает знакомство Радищева с Лейбницем.

Из немецких мыслителей Радищев больше всего пленялся Гердером, [168] имя которого не раз встречается в философском трактате Радищева. Но особенно по душе приходились Радищеву французские мыслители. О прямом интересе его к Гельвецию мы знаем из его отрывка, посвященного его другу Ушакову. С Гельвецием Радищев часто полемизирует, но с ним всегда в то же время считается. Французский сенсуализм XVIII-го века в разных его оттенках был хорошо знаком Радищеву, который вообще имел вкус к тем мыслителям, которые признавали полную реальность материального мира. Это одно, конечно, не дает еще права считать Радищева материалистом, как это тщетно стремится доказать Бетяев. [169] Занятия естествознанием укрепили в Радищеве реализм (а не материализм), и это как раз и отделяло Радищева от Лейбница (в его метафизике).

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

10. Начнем изложение взглядов Радищева с его гносеологических воззрений. Высказывания его о проблеме познания довольно случайны и разбросаны в разных местах, но все они носят печать того синтеза эмпиризма и рационализма, который воодушевляет Лейбница в его «Nouveaux essais». Радищев прежде всего категорически стоит за то, что «опыт есть основание всего естественного познания».[170] В духе французского сенсуализма Радищев замечает: «ты мыслишь органом телесным (мозгом В. З.); как можешь представить себе что-либо внетелесное?» Но эта чувственная основа знания должна быть восполняема тем, что может привнести разум, — поэтому Радищев различает опыт чувственный от опыта «разумного».[171] Дальше Радищев говорит: «все силы нашего познания не различны в существовании своем, — эта сила познания едина и неразделима». В этих мыслях Радищев верен Лейбницу, ему же он следует в признании закона «достаточного основания».[172]

Следуя Лейбницу же, Радищев развивает свои мысли о познании внешнего мира: «Вещество само по себе неизвестно человеку».[173] утверждает он совершенно в духе Лейбница. «Внутренняя сущность вещи, утверждает Радищев, нам неизвестна; что есть сила сама по себе, мы не знаем; как действие следует из причины — тоже не знаем».[174] Так же близок Радищев к Лейбницу в учении о законе непрерывности: «мы почитаем доказанным, говорит Радищев, что в природе существует явная постепенность».[175] Этот «закон лестницы», как выразился в одном месте Радищев, есть тот же принцип, который утверждает и Лейбниц.

В этих мыслях Радищева о познании он вполне верен Лейбницу, но когда он переходит к самому содержанию знания, он решительно расходится с ним, — и прежде всего в вопросе о природе материи. Для Лейбница утверждение, что вещество само по себе непознаваемо, было основанием его спиритуализма в общем учении о бытии и феноменализма в учении о материи (*phenomenon bene fundatum*). Радищев же категорически стоит за реализм в вопросе о материи, как это мы находим и у французского лейбницианца Robinet.[176]

Радищев обнаруживает в своем трактате явный вкус к натурфилософии и прекрасное знание современной французской и немецкой литературы по натурфилософии (особенно много считает он себя обязанным Пристли).[177] Но ему трудно до конца принимать динамическую теорию материи (как это было у Пристли, следовавшего известному физику Босковичу): «раздробляя свойства вещественности, замечает Радищев, будем беречься, чтобы она не исчезла совсем».[178] И дальше Радищев, твердо исповедуя реальность материи, говорит о «неосновательности мнения о бездейственности вещества»: вещество мыслится им (как и у Robinet)

живым. Конечно, Радищев здесь не полемизирует с окказионализмом, а просто следует Robinet. В учении о человеке Радищев исходит из виталистического единства природы: «человек единоутробный сродственник всему, на земле живущему, пишет он; не только зверю, птице... но и растению, грибу, металлу, камню, земле».[179]

Перейдем к антропологии Радищева. Он связывает человека со всем миром, но знает и о специфических его особенностях; главная из них, это — способность оценки. «Человек есть единое существо на земле, ведающее хорошее и злое», пишет Радищев.[180] И в другом месте он замечает: «особое свойство человека — беспредельная возможность, как совершенствоваться, так и развращаться». Вопреки Руссо, Радищев очень высоко ставит социальные движения в человеке и решительно против изоляции детей от общества (как проповедует Руссо в «Эмиле»). «Человек есть существо сочувствующее и подражающее», пишет Радищев. Естественная социальность является для Радищева основой его морали — и здесь он решительно расходится с французскими моралистами, выводившими социальные движения из «себялюбия». Горячо разделяя идеи «естественного права», Радищев вообще оправдывает все подлинно естественное в человеке. «В человеке... никогда не иссякают права природы», говорит он. Поэтому для него «совершенное умерщвление страстей — уродливо».[181] «корень страстей благой — они производят в человеке благую тревогу — без них он уснул бы».[182]

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

В трактате о «Бессмертии» Радищев противопоставляет рас суждения противников и защитников индивидуального бессмертия. Личные его симпатии склоняются в сторону положительного решения. В религиозных вопросах Радищев склоняется в сторону того релятивизма, который был характерен для про поведи «естественной религии» в XVII-ом и XVIII-ом веках (но вовсе не деизма, как часто полагают, путая понятие деизма и доктрины «естественной религии»).[183]

11. Мы закончили изложение философских взглядов Радищева. и можем теперь дать общую характеристику его мировоззрения и указать его место в истории русской философской мысли. Как ни значительна и даже велика роль Радищева в развитии социально-политической мысли в России, было бы очень неверно весь интерес в Радищеву связывать лишь с этой стороной его деятельности. Тяжелая судьба Радищева дает ему, конечно, право на исключительное внимание историков русского национального движения в XVIII-ом веке, — он, бесспорно, является вершиной этого движения, как яркий и горячий представитель радикализма. Секуляризация мысли шла в России XVIII-го века очень быстро и вела к светскому радикализму потомков тех, кто раньше стоял за церковный радикализм. Радищев ярче других, как-то целостнее других опирался на идеи естественного права, которые в XVIII веке срастались с руссоизмом, с критикой современной неправды. Но, конечно, Радищев в этом не одинок — он лишь ярче других выражал новую идеологию, полнее других утверждал примат социальной и моральной темы в построении новой идеологии. Но Радищева надо ставить прежде всего в связь именно с последней задачей — с выработкой свободной, внецерковной, секуляризованной идеологии. Философское обоснование этой идеологии было на очереди — и Радищев первый пробует дать самостоятельное ее обоснование (конечно, опираясь на мыслителей Запада, но по-своему их синтезируя). Развиваясь в границах национализма и гуманизма, Радищев проникнут горячим пафосом свободы и восстановления «естественного» порядка вещей. Радищев, конечно, не эклектик, как его иногда представляют,[184] но у него были зачатки собственного синтеза руководящих идей XVIII века: базируясь на Лейбнице в теории познания, Радищев прокладывал дорогу для будущих построений в этой области (Герцен, Пирогов и другие). Но в онтологии Радищев — горячий защитник реализма, и это склоняет его симпатии к французским мыслителям. В Радищеве очень сильна тенденция к смелым, радикальным решениям философских вопросов, но в нем велико и философское раздумье. Весь его трактат о бессмертии свидетельствует о философской добросовестности в постановке таких трудных вопросов, как тема бессмертия... Во всяком случае, чтение философского трактата Радищева убеждает в близости философской зрелости в России и в возможности самостоятельного философского творчества...

12. От этого течения в философском движении в России XVIII века перейдем к третьему крупному течению, имеющему религиозно-философский характер. И это течение идет по линии секуляризации, — не отделяясь от христианства, оно отделяется и отдалается от Церкви. Первые проявления свободной религиозно-философской мысли мы находим в замечательном русском ученом М. В. Ломоносове, о котором было верно сказано, что с ним связан «первый русский теоретический опыт объединения принципов науки и религии».[185]

Ломоносов был гениальным ученым, различные учения и открытия которого (например,

закона о сохранении материи) далеко опередили его время, но не были оценены его современниками. Ломоносов был в то же время и поэт, влюбленный в красоты природы, — что он выразил в ряде замечательных стихотворений. Получив строгое научное образование в Германии, Ломоносов (1711–1765) хорошо познакомился с философией у знаменитого Вольфа, но он знал хорошо и сочинения Лейбница.[186] Философски Ломоносов ориентировался именно на Лейбница и постоянно защищал мысль, что закон опыта нужно восполнять «философским познанием». Ломоносов хорошо знал Декарта и следовал ему в определении материи; между прочим, однажды он высказал мысль, что «Декарту мы особенно благодарны за то, что он ободрил ученых людей против Аристотеля и прочих философов — в их праве спорить и тем открыл дорогу к вольному философствованию». Для Ломоносова свобода мысли и исследования настолько уже «естественна», что он даже не защищает этой свободы, а просто ее осуществляет. Будучи религиозным по своей натуре, Ломоносов отвергает стеснение одной сферы другой и настойчиво проводит идею мира между наукой и религией. «Неверно рассуждает математик, замечает он, если захочет циркулем измерить Божью волю, но неправ и богослов, если он думает, что на Псалтирь можно научиться астрономии или химии». Ломоносову были чужды и даже противны наскоки на религию со стороны французских писателей[187] и, наоборот, он относится с чрезвычайным уважением к тем ученым (например, Ньютону), которые признавали бытие Божие. Известна его формула: «испытание натуры трудно, однако, приятно, полезно, свято». В этом признании «святости» свободного научного исследования и заключается основной тезис секуляризованной мысли: здесь работа мысли сама по себе признается «святой». Это есть принцип «автономии» мысли, как таковой, — вне ее связи с другими силами духа.

Религиозный мир Ломоносова тоже очень интересен. В тщательном этюде, написанном на тему «О заимствованиях Ломоносова из Библии», [188] очень ясно показано, что в многочисленных поэтических произведениях Ломоносова на религиозные темы он следует исключительно Ветхому Завету, — у него нигде не встречается новозаветных мотивов. Это, конечно, вовсе не случайно и связано с общей внецерковной установкой даже у религиозных людей XVIII века в России. Любопытно отметить у Ломоносова религиозное отталкивание от ссылок на случайность:

О вы, которые все...

Обыкли случаю приписывать слепому,

Уверьтесь...

Что Промысел Вышнего господствует во всем.

Вообще у Ломоносова есть склонность к идее «предустановленной гармонии».[189] Природа для него полна жизни — и здесь Ломоносов всецело примыкает к Лейбницу.

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

В лице Ломоносова, мы имеем дело с новой для русских людей религиозно-философской позицией, в которой свобода мысли не мешает искреннему религиозному чувству, — но уже по существу внецерковному. Несколько иной является позиция тех русских религиозных

людей, которые искали удовлетворения своих исканий в масонстве, которое в XVIII-ом веке с необычайной силой захватило большие круги русского общества.

13. Русское масонство XVIII-го и начала XIX-го веков сыграло громадную роль в духовной мобилизации творческих сил России. С одной стороны, оно привлекало к себе людей, искавших противовеса атеистическим течениям XVIII-го века, и было в этом смысле выражением религиозных запросов русских людей этого времени. С другой стороны, масонство, увлекаемое своим идеализмом и благородными мечтами о служении человечеству, само было явлением внецерковной религиозности, свободной от всякого церковного авторитета. С одной стороны, масонство уводило от «вольтерьянизма», а с другой стороны, — от Церкви; именно поэтому масонство на Руси служило основным процессу секуляризации, происходившему в XVIII веке в России. Захватывая значительные слои русского общества, масонство несомненно подымало творческие движения в душе, было школой гуманизма, но в то же время пробуждало и умственные интересы. Давая простор вольным исканиям духа, масонство освобождало от поверхностного и пошлого русского вольтерьянизма.

Гуманизм, питавшийся от масонства, нам уже знаком по фигуре Н. И. Новикова. В основе этого гуманизма лежала реакция против одностороннего интеллектуализма эпохи. Любимой формулой здесь была мысль, что «просвещение без нравственного идеала несет в себе отраву». Здесь, конечно, есть близость к проповеди Руссо, к воспеванию чувств, — но есть отзвуки и того течения в Западной Европе, которое было связано с английскими моралистами, с формированием «эстетического человека» (особенно в Англии и Германии), [190] т. е. со всем, что предвещало появление романтизма в Европе. Но здесь, конечно, влияли и различные оккультные течения, поднявшие голову как раз в разгар европейского просвещения.[191]

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

Обращаясь к религиозно-философским течениям в масонстве, отметим, что масонство распространяется у нас с середины XVIII-го века — в царствование Елизаветы. Русское высшее общество к этому времени уже окончательно отошло от родной старины. Кое-кто увлекался дешевым «вольтеризмом», как вы рожался Болтин, кое-кто уходил в националистические интересы, в чистый гуманизм, изредка — в научные занятия (особенно русской историей). Но были люди и иного склада, которые имели духовные запросы и болезненно переживали пустоту, создавшуюся с отходом от церковного сознания. Успехи масонства в русском обществе показали, что таких людей было очень много: масонство открывало им путь к сосредоточенной духовной жизни, к серьезному и подлинному идеализму и даже к религиозной жизни (вне Церкви, однако). Среди русских масонов попадались настоящие праведники (самым замечательным из них был С. И. Гамалея), было среди них много искренних и глубоких идеалистов. Русские масоны были, конечно, «западниками», они ждали откровений и наставлений от западных «братьев», вот отчего очень много трудов положили русские масоны на то, чтобы приобщить русских людей к огромной религиозно-философской литературе Запада.

В переводческой и оригинальной масонской литературе[192] довольно явственно выступает основная религиозно-философская тема — учение о сокровенной жизни в человеке, о сокровенном смысле жизни вообще. Здесь теоретический и практический интерес сливались воедино; особую привлекательность этой мистической метафизике придавала ее независимость от официальной церковной доктрины, а в то же время явное превосходство, в

сравнении с ходячими научно-философскими учениями эпохи. «Эзотеричность» этой мистической антропологии и метафизики, ее доступность не сразу, а лишь по ступеням «посвящения», конечно, импонировала не менее, чем уверенность масонских учений в том, что истина сохранилась именно в их преданиях, а не в церковной доктрине. Для русского общества учения, которые открывались в масонстве, представлялись проявлением именно современности — все более глубоком течении. Легендарные рассказы о храме Соломона, символические прикрасы в книгах, в церемониях импонировали вовсе не тем, что их считали идущими от древности, а тем, что за ними стояли современные люди, часто с печатью таинственности и силы. Масонство тоже, как и вся секуляризованная культура, верило в «золотой век впереди», в прогресс, призывало к творчеству, к «филантропии». В русском масонстве формировались все основные черты будущей «передовой» интеллигенции — и на первом месте здесь стоял примат морали и сознание долга служить обществу, вообще практический идеализм. Это был путь идейной жизни и действенного служения идеалу. Наука, вопросы мировоззрения и «внутренняя» религиозная жизнь (т. е. свободная ют следования Церкви) — все это соединилось вместе, создавало свой особый стиль жизни и мысли.

Для значительной части масонов была очень привлекательна и ценна надежда на проникновение в «эзотерическую» сторону христианства, которую им заслоняла «внешняя» Церковь. На этом пути масонство призывало к единству веры и знания — разум без веры не в состоянии познать таинственную сторону бытия, а вера без разума впадает в суеверие. В обоих случаях необходима свобода, — и разум и мистическая жизнь «вольностью процветают»; свобода нужна и во взаимных отношениях науки и мистического ведения. Любопытно отметить напечатание в журнале Новикова «Утренний Свет» (уже масонского направления) переводной статьи, в которой доказывается нелепость учений Руссо: если бы люди попали «в состояние, сходное с природой», то они были бы не блаженными и счастливыми, а «плутами и негодяями». Так же энергично отвергается и другая идея Руссо, что просвещение (цивилизация) привело к «порче нравов». В этой защите культуры и просвещения звучит у масонов гностический мотив: необходимо успевать в просвещении (конечно, «истинном»), чтобы возрастать морально. Высшие ступени духовной жизни открываются через углубление мистического ведения, — и этот путь восхождения по существу бесконечен. Один историк этой эпохи[193] удачно говорит о масонском утопизме («конечному существу возможно дойти до такого совершенства, что осуществится подробное понятие о целом мире», говорил наиболее глубокий из русских масонов Шварц). Совершенно напрасно и решительно неверно замечает Шпет о русском масонстве, что «философия задохнулась в его добронравии», [194] — надо сказать как раз наоборот: оккультное, мистическое понимание морали требовало «просвещения», но, конечно, в единстве с идеей добра. Моралистическая установка в отношении к науке, к истине, вытекавшая в масонстве из принятой в нем антропологии (см. дальше), оказалась особенно близкой русскому сознанию — до наших дней тянется непрерывной цепью учение о неотделимости «истинно го» знания от идеи добра.

Рядом с призывом к «истинному просвещению» в масонстве идет и «пробуждение сердца». Тут вливается в масонство аскетическая традиция оккультизма, требующая «отсечения страстей», «насилования воли» (без чего невозможно освободить в себе «внутреннего человека»). Справедливо замечает Флоровский, [195] что здесь «характерно острое чувство не столько греха, сколько нечистоты» (как препятствия к взлетам духа ввысь). В мистической антропологии, которой следовало масонство, громадное значение имела доктрина первородного греха и учение о «совершенном» Адаме. «Восстановление» этого «изначального совершенства» в XIX-ом веке приняло более натуралистическую окраску в учении о «сверхчеловеке», в замыслах «человекобожества»....[196]

Нет надобности нам входить в подробности мистического учения о космосе и человеке, как оно развивалось на страницах русских масонских изданий.[197] Все же приведем один

характерный отрывок, утверждающий принципиальный — антропоцентризм всего умонастроения. «Без человека вся природа мертва, читаем здесь,[198] весь порядок не что другое, как хаос. Виноградная лоза не услаждает самой себя, цветы не чувствуют своей собственной красоты, без нас алмаз лежит в кремне без всякой цены. В нас все соединяется, нами открывается во всем премудрость, стройность и первая точная красота...» «Человек есть экстракт из всех существ», — читаем у масонов.

Очень существенна для всего этого умонастроения свобода ищущего духа, который жадно впитывает в себя догадки, «откровения» и разные домыслы, чтобы проникнуть в сферу «сокровенного ведения». Но если одних это по существу уводило от религиозной жизни, то у других (самый яркий человек этого второго типа — И. В. Лопухин) это было крещением в новейший «христианский синкретизм», который еще со времени Себастиана Франка стал распространяться в Западной Европе в качестве суррогата христианства.[199] Весь ХУШ-ый (и даже XVII-ый) век шел под знаменем «примирения» христианских конфессий во имя «универсального христианства»...

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

14. Нам остается сказать несколько слов о натурфилософском течении в русском масонстве. Оно связано преимущественно с именем Шварца, который приехал в Россию в 1776-ом году в качестве гувернера при детях богатого помещика. В Москве он вступил в состав масонской ложи, потом переселился окончательно в Москву, где стал профессором Московского Университета. Московские масоны командировали его за границу для установления связи с иностранными ложами, и, по возвращении в Москву, Шварц учредил, в 1782-ом году, «Орден Розенкрейцеров».

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

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

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

1) Первый и самый решающий факт состоит в возникновении светского стиля культуры. В XVIII-ом веке этот стиль лишь слагается в разных его аспектах, но его движущей силой является утверждение свободы мысли.

2) Это утверждение свободы мысли развивается по-разному в русском вольтеризме (в его нигилистической и чисто-радикальной форме), в гуманизме XVIII-го века, в масонстве, но самым этим многообразием оно укрепляет себя.

3) Философские интересы пробуждаются во всех этих направлениях, питаются преимущественно богатой философской литературой Запада, но у отдельных даровитых людей начинают прорастать эти семена, полагая основания для будущих самостоятельных опытов в области философии.

4) За исключением нигилистической ветви русского вольтеризма, остальные направления мысли, оставаясь свободными и твердо защищая «вольное философствование», не только не ведут борьбы против христианства, а, наоборот, утверждают возможность и необходимость мирного согласования веры и знания.

5) Среди тем, особенно вдохновляющих русских людей, склонных к философии, первое место должно быть отведено проблемам морали, в частности, социальной теме. Рядом с этим стоит общий антропоцентризм мысли, сравнительно слабо выражен интерес к проблемам натурфилософии.

6) Распад церковного мировоззрения ведет к тому, что историософские темы остаются без идейного обоснования; историософские вопросы начинают трактоваться в форме утопии — так возникает характерная для будущего утопическая установка мысли.

ЧАСТЬ II

ХІХ ВЕК

ГЛАВА I

ФИЛОСОФИЯ В ВЫСШИХ ШКОЛАХ И ЕЕ СУДЬБЫ

МИСТИЦИЗМ НАЧАЛА ХІХ-го ВЕКА

РАННЕЕ ШЕЛЛИНГИАНСТВО. НОВЫЙ ГУМАНИЗМ

1. В развитии философской культуры в России в ХІХ-ом веке значительное место должно уделить высшим школам, как духовным, так и светским, в которых было преподавание

философии. Это было, конечно, обычное школьное преподавание — по учебникам, но оно не только приучало к терминологии, не только сообщало материал из истории философии, но и пробуждало философские запросы. Это действие высших школ, внешне незаметное, должно быть все же учтено при изучении того, как развивалось философское движение в России.

Первой высшей школой светского типа был Московский Университет (основанный в 1755-ом году); был еще в Харькове «коллегиум», преобразованный в начале XIX-го века в Университет, но в XVIII-ом веке он мало чем отличался от Духовной Академии.[200] Но и Московский Университет, в лице его русских профессоров, зависел сначала от Духовных Академий, из которых выходили первые университетские профессора. Таким образом основное значение в развитии философской культуры через высшую школу принадлежало в XVIII-ом веке, собственно, двум Духовным Академиям — в Киеве и Москве. Но, кроме них, с начала XVIII-го века действовали в разных городах духовные семинарии (в XVIII-ом веке их было 44 во всей России), где тоже преподавали философию и откуда нередко брали выдающихся семинаристов для посылки их за границу (в Германию), в целях подготовки их к профессорскому званию.

В Духовных Академиях и семинариях курсы философии долгое время читались по-латыни; все они представляли иди переводы или обработку различных иностранных руководств по философии. Разнообразие этих курсов определялось лишь тем, какие руководства брались за образец — католические или протестантские.

Одними из наиболее основательных и удачных курсов являются, между прочим, руководства по богословию, составленные Феофаном Прокоповичем, о котором у нас уже шла речь. Его руководства были очень распространены в России.

Не следует слишком низко оценивать преподавание философии в Духовных Академиях. Мы знаем уже по Сковороде, насколько основательно изучалась в Киевской Духовной Академии история философии. Упомянутый уже Феофан Прокопович хорошо был знаком и с древней и с новой философией (начиная с Декарта, до современников Ф. Прокоповича), хотя сам во многом следовал Суарецу. Несколько позже начинается господство в духовных школах учебников Баумейстера (последователя Вольфа). Через духовную же школу начинает входить в русскую учащуюся молодежь, а потом и широкие круги общества, влияние немецкого пизтизма. В этом отношении очень примечательна фигура Симона Тодорского, [201] который преподавал в Киевской Духовной Академии, откуда поехал в Галле (бывший тогда центром пизтизма). Здесь он перевел на русский язык очень влиятельную в России ХУШ-го и начале XIX-го века книгу И. Аридта «об истинном христианстве». Еще значительнее и влиятельнее был Платон Левшин (митрополит Московский), который, между прочим, хорошо знал современную ему французскую философскую литературу (Вольтера, Руссо, Гельвеция и др.), и о котором австрийский император Иосиф II, посетивший Россию, сказал, что он *plus philosophe que pretre*. О нем, не без иронии, говорит Флоровский,[202] что он может почитаться представителем «воцерковленного пизтизма». Пизтизм действительно привлекал в себе и церковные русские круги, что и сказалось в начале XIX-го века, когда в России возникло так называемое «Библейское Общество». У митрополита же Платона влияние пизтизма сказалось и в его богословии.[203]

Развитие философии в духовных школах определялось не только зависимостью от западных философских течений, но и той церковной задачей, которая лежала на них. Это определяло, но и стесняло философскую мысль, — и не случайно то, что Сковорода, свободно и смело развивавший свою христианскую философию, уклонился от преподавания в школе (за исключением, как мы видели, кратковременных опытов преподавания). Творческие философские движения в духовной школе начинаются уже лишь в XIX-ом веке, — и первым ярким и значительным представителем этого творческого философского движения был профессор Московской Духовной Академии Голубинский (1795–1854), но о нем, как и связанной с ним академической философии, мы будем говорить позже.

2. В Московском Университете условия для развития философии были, конечно, более свободными. Неверно думать, как это мы находим, например, у Шпета,[204] будто университетская философия, «сделав свой первый шаг, впала в состояние паралитического». Такое суждение изобличает у Шпета лишь его не исторический и тенденциозный подход к изучению развития русской философии. Первые русские профессора философии в Московском университете (об иностранных дальше будет речь), — Поповский, Сирейщиков, Синьковский, Аничков, Брянцев, — читали действительно свои курсы по западным руководствам, — но уже у них обнаруживаются два различных течения — одни склонялись к популярному в то время вольтерианству, другие же — к английской философии, т. е. к чистому эмпиризму. Надо тут же заметить, что преподавание философии обычно совмещалось с преподаванием других наук, — например, проф. Аничков, кроме философии, преподавал также математику. К философии близко стояло и преподавание «естественного права», о котором мы не раз упоминали, как об одном из идеологических устоев у русских гуманистов XVIII-го века. Впрочем, в конце XVIII-го века преподавание «естественного права» было взято под подозрение, как рассадник «революционной заразы». Потерпевшим был интересный ученый Десницкий, учившийся в Англии, бывший поклонником Юма и Ад. Смита (он был воспитанником Московской Духовной Академии; по возвращении из заграницы, стал профессором Московского Университета. Еще до французской революции ему пришлось покинуть кафедру, как это случилось позже, в XIX-ом веке, с другим талантливым преподавателем «естественного права» в Петербургском Университете — Куницыным).

Профессоры философии, названные выше, не отличались философским дарованием, но они не заслуживают того пренебрежительного отношения, которое часто встречается у историков по их адресу;[205] неверно говорить, как это находим мы, например, у Шпета,[206] что «университетские профессора XVIII-го века лишь забавлялись (!) около философии». Не следует забывать о том, что в русском обществе — в самых широких кругах его — во второй половине XVIII-го века были очень развиты философские интересы, как это мы видели в предыдущей главе, — и университетские профессора вовсе не стояли ниже этого уровня. Надо признать верным то, что говорил Президент Академии Наук, Домашнев, в приветственной речи шведскому королю, приехавшему в Россию (1777 г.): «наша эпоха, говорил он, удостоена названия философской, потому что философский дух стал духом времени, священным началом законов и нравов».

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

Тем не менее остановить рост философского мышления было невозможно. В самом начале XIX-го века появляются переводы некоторых сочинений Канта (правда, второстепенных),[207] — но вот, например, Надеждин, ставший впоследствии профессором, сообщает,[208] что когда он поступил в Московскую Духовную Академию (в 1820-ом году), то там по рукам ходил

рукописный перевод «Критики чистого разума» Канта. О Канте, как выдающемся философе, говорили в Москве еще в 80-ых годах XVIII-го века, как это видно из «Писем русского путешественника» Карамзина. Но если русское общество обладало некоторой свободой в выборе философских направлений, то для университетских философов эта свобода постоянно была стесняема контролем. В силу этого, философские настроения тех профессоров, которые не следовали новейшим немецким мыслителям (которых как раз и обвиняли часто в атеизме) могли быть высказываемы с большей свободой. Вот отчего у нас уже с конца XVIII-го века боялись открыто заявлять себя последователем Канта — хотя его знали и изучали. Наоборот поклонники английского эмпиризма могли спокойно высказывать свои взгляды, не опасаясь ничего. Действительно, мы: имеем сведения, например, о профессоре математики в Харьковском Университете, Осиповском, выдающемся ученом, который критиковал в своих сочинениях Канта и открыто высмеивал тех, кто «умствует о природе a priori».[209] Другой математик и астроном (в Московском Университете) Перевоицкий с кафедры боролся с учениями Канта, во имя эмпиризма...

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

3. XVIII-ый век был, конечно, только «прологом» в развитии философии в России. Однако различные течения, наметившиеся уже в XVIII веке (см. предыдущую главу), оказались не случайными, — все они проявились позже — уже в XIX-ом веке — в более зрелой и отчетливой форме. Во всяком случае XVIII-ый век в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее пекулярный характер. К XVIII-ому веку вполне применимы те слова, которыми характеризовал Киреевский духовную атмосферу в начале XIX-го века: «слово философия, писал он однажды, имело (тогда) в себе что-то магическое».[210] Философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, — от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни. Это не было устранение теоретических проблем, а была потребность целостного синтеза, аналогичного тому, какой дает религия. Потому-то философия и становилась главным проводником творческих исканий, что она воспринималась, как секулярная замена церковного мировоззрения. Надо, однако, тут же отметить, что секулярные тенденции, защита ничем не стесняемой свободы философского мышления вовсе не были связаны в это время непременно с рационалистическими течениями. То

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

Коснемся прежде всего проявлений мистицизма в русском обществе в начале XIX-го века. Разгром масонства в последние годы царствования Екатерины II сменился в краткое царствование Павла I и особенно Александра I возрождением и даже расцветом мистицизма. Мистицизм вообще оказался очень устойчивым... Эта устойчивость мистических течений среди русского общества (говорим все время о мистицизме внецерковном) не может быть, конечно, объясняема какими-либо иностранными влияниями иди внешними историческими

условиями, — очевидно, тут есть налицо какая-то потребность русской души, не находившая себе удовлетворения ни в Церкви, ни в общей культуре. Какая? Я думаю, что с психологической стороны это есть метаморфоза той самой религиозной черты, с которой мы встречались уже при истолковании старообрядчества, где она ярче всего выразилась, и которую можно назвать теургической. Дело идет не о Богопознании, не о «чувстве» Бога, а об активности в Боге, в частности, о преображении жизни. Именно на этой грани теургический замысел так легко прикасается к магизму и незаметно может в него и переходить. Мы отмечали уже, что в русском старообрядчестве (а раньте во всем церковном обществе) мечта о преображении натурального порядка в освященный, в Царство Божие, опиралась на веру в «силу благочестия» (см. ч. 1, гл. II, § 10). В свое время эта мечта о преображении жизни, давая исход накопившимся силам, вылилась тоже в теургическую по существу идею, разгоревшуюся таким ярким огнем, — о «Москве — третьем Риме», о священном «вечном царстве». Когда же в течение одного столетия (от начала XVII-го до середины XVIII-го века) в русской душе распалась былая мечта о «священном царстве» и новые движения секулярного характера выжигали в душе надежды на «силу благочестия», — когда образовавшаяся духовная пустота порождала томление духа и страстную потребность творческого динамизма quand même — хотя бы и вне Церкви. В недрах самой Церкви, в тиши ее монастырей, шла не та же ли концентрация теургических ожиданий, нашедших свое выражение в «духовном делании», которое благодаря Паисию Величковскому (см. ч. 1, гл. II, § 6) проникло всюду? Здесь окончательно выветривалась в недрах церковного сознания теократическая идея (в форме учения о «священной власти»); церковное сознание благодаря этому совершенно очищалось от теократического соблазна, — и как раз к этой эпохе относится явление старца Серафима Саровского с его ударением на «стяжании Святого Духа», как цеди жизни. Произошла, если угодно, своеобразная поляризация теургической идеи: в церковном сознании выпада мечта о преображении исторического бытия в Царство Божие «силой благочестия», — но зато в обмирщенное сознание теургическая потребность вошла с новой силой, но уже с расчетом не на «силу благочестия», а на те или иные силы жизни, которые стали отныне получать характер «священных» (но внецерковных) сил. На первом месте здесь и стоят различные течения мистицизма в начале XIX-го века. Их было очень много в это время,[211] но для нас важно остановиться только на двух мистиках — на Лабзине и Сперанском.

4. А. Ф. Лабзин[212] (1766–1825) очень рано обнаружил выдающиеся дарования (особенно по математике — он до конца дней занимался высшей математикой), 16-ти лет он подпал под влияние известного уже нам масона, профессора Шварца (основателя в Москве ордена розенкрейцеров), под руководством которого он очень много занимался философией, к которой чувствовал тогда глубокое влечение. Об его увлечениях оккультными идеями Шварца нет определенных данных (хотя, например, Пыпин[213] считают Лабзина «представлявшим в литературе продолжение розенкрейцерства»). Лабзин занялся переводом и изданием книг мистического содержания (вроде книг Эккартс гаузена «Ключ к таинствам природы» — 1804 г., «Важнейшие иероглифы для человеческого сердца» — 1803 г., и т. п.), а в 1806-ом году стал издавать «Сионский Вестник», имевший сразу очень серьезный успех. Журнал, однако, очень скоро был закрыт и был возобновлен лишь в 1817-ом году, когда у Александра I обозначился резкий перелом в сторону мистицизма. В России возникло тогда отделение Британского Библейского Общества; сверху стало насаждаться некое «универсальное христианство», была официально запрещена критика западных исповеданий. Во всей духовной атмосфере этого времени чувствовалось торжество «бесцерковного христианства», ярко представленного квакерами, имевшими тогда очень большой успех и у Александра I, и во всем религиозном движении того времени.[214] В этой обстановке Лабзин возобновил свой «Сионский Вестник», где стал горячо развивать идеи «внутреннего христианства», призывая русских людей к «пробуждению». Но это «пробуждение» вовсе не требует, по Лабзину, «наружных дел», — для «усовершенствования души и всего человека», для «общения с миром небесным» необходимо бороться с влиянием мира материального на душу. Средством к тому служит, по Лабзину, между прочим,

магнетизм, освобождающий душу от тела.[215] Лабзин решительно выступает против конфессиональных разделений; он идет даже дальше и утверждает, что вера Христова «не отделяет верующих от неверующих», «ветхого человека от нового», что «христианство существовало от сотворения мира», что «Церковь Христова беспредельна, заключая в себе весь род человеческий». О Св. Писании Лабзин говорил, что оно есть «немой наставник, указующий знаками на живого учителя, обитающего в сердце». Поэтому «внешняя церковь, это — толпа оглашенных, низших христиан, подобная Иову на гноище». В этой проповеди бесцерковного христианства, в которой явно всплывает секуляризм, имеющий всегда в виду борьбу с Церковью, Лабзин довольно откровенно следует за квакерами;[216] в своем оправдательном письме (когда он, в виду цензурных стеснений, решил закрыть свой журнал) он считает, что его «образцами» были Беме, Штиллеринг, Сен Мартен.[217]

Выло бы неправильно думать, что у Лабзина разуму не отводится никакой роли; его мистицизм не отвергал значения разума в «низших» стадиях духовного просвещения. «Обижают веру, писал он, думая, что она требует пожертвования разумом, — напротив того, разум есть грунт веры, но то, что разум понимает неясно, то утверждает вера». Однако, «разум доводит человека до дверей святилища, а ввести в оное не может. Вера упразднится, но разум пребудет вечно, ибо человек вечно пребудет разумным существом».[218] Эти утверждения Лабзина любопытны в том отношении, что они вскрывают близость Лабзина к рационалистическим течениям времени,[219] а также тот первый росток теургических замыслов, которые надеялись в познании «тайн природы» (например, магнетизма, чем тогда все увлекались) найти ключ к достижению (вне Церкви) высших откровений...

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

5. С иными чертами мистицизм выступает у М. М. Сперанского (1772–1834), выдающегося сотрудника Александра I. Судьба его была на редкость полна резких перемен... Выйдя из народа, он очень рано стал проявлять в школе исключительные дарования. По окончании Духовной семинарии в Петербурге (позже переименованной в Академию), Сперанский, много работавший в школе, пошел не по ученой части, а по государственной службе и еще в молодые годы стал самым близким к Александру I сотрудником, своеобразным «премьер-министром». В 1812-ом году, по клевете, он был отстранен от всех должностей, сослан в отдаленные губернии. Постепенно он реабилитировал себя, даже вернулся к государственной работе, а при Николае I сделал огромную и чрезвычайно важную работу кодификации законов.[220]

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

понимания христианства диктуется у Сперанского (как и у многих его современников) исканием «чистого» христианства (не «уклончивого», не «самоугодливое»), т. е. христианства «внутреннего». В том же 1804-ом году, к которому относится приведенное письмо, Сперанский сближается с известным уже нам мистиком, И. В. Лопухиным (автором трактата «О внутренней Церкви» и других книг, — см. предыдущую главу), который начинает руководить мистическим самообразованием Сперанского. От Беме, Сен Мартена и других мистиков оккультистов Сперанский переходит к Mme Guyon, Fenelon. потом — к святым Отцам. Постепенно у Сперанского слагается новое мистическое мировоззрение, — он начинает критически относиться к «здравому смыслу», мешающему чувствовать «тайну» жизни, и даже в одном письме к дочери[221] восхваляет «мечтательность» за то, что она отрывает от «расчетов жизни». «Мы все живем в роде сумасшествия», пишет он в другом письме к дочери,[222] «ибо всецело погружены в текущую жизнь, не думая о вечности». Это устремление к вечности не означает разрыва с земной жизнью, а означает лишь разрыв с поверхностным восприятием жизни. Другу своему, Цейеру, он писал: «Царство Божие — внутри нас, но нас самих там нет, — итак, нам нужно туда вернуться». Сперанский идет очень далеко в этом различии «истинного» и «ложного» понимания христианства. Вот чрезвычайно характерный отрывок, полный резких и острых обличений Церкви. Антихрист [223] «переменил свое ополчение, — он дал ему весь наружный вид Христовых воинов, уверил своих воинов, что они суть в действительности воины Христовы... Он изобрел им свой идеал Христа... посту внутреннему противопоставил пост внешний, молитве духовной — молитву многоглаголивую, смирению духа — умерщвление плоти. Словом, составил полную систему ложного христианства». Это обличение современного церковного христианства вскрывает очень любопытную черту в светской религиозной мысли того времени, которая считала себя носительницей «подлинного» христианства; она была готова (как и Сперанский), повторяя старые упреки старообрядцев, признать Церковь явлением антихриста! В русских религиозно-философских исканиях это будет встречаться нам не раз (достаточно назвать имя одного Л. Толстого).

Критикуя Церковь, как «систему ложного христианства», Сперанский не отвергает в то же время таинств в Церкви, — тут его сознание двоится, из чего некоторые исследователи склонны делать вывод, что критика Церкви касается лишь ее искажений, а не существа.[224] Но вся эпоха этого времени, особенно в России, жила под знаком некоего универсального и надцерковного христианства, — Сперанский был в этом отношении вполне созвучен своей эпохе. Но не следует думать, что Сперанский всецело уходил лишь во «внутреннее» христианство, — в нем впервые в русской (светской) религиозной мысли встает идея христианизации общественной жизни, — то, что позднее было названо «социальным христианством». Те течения французской религиозной мысли, которые склонялись к социальному христианству, проповедывались позже, так что здесь Сперанский вполне оригинален. И эта сторона в его построениях любопытна тем, что она оказалась исключительно устойчивой в русской мысли. Наиболее важные высказывания по этому поводу Сперанского находятся в его письмах к Цейеру.[225] «Ошибаются люди, писал ему Сперанский, утверждая, будто дух Царства Божия несовместимо началами политических обществ». И дальше: «я не знаю ни одного государственного во проса, которого нельзя было бы свести к Евангелию». Сперанский забывает при этом о резком различии в самом Евангелии сферы Божией и сферы «кесаря». Но, конечно, это не наивность, не случайная ошибка; Сперанский, защищая идею преобразования политической жизни «в духе Царства Божия», по существу возвращает русскую (светскую) мысль к той самой утопии, с которой мы знакомы уже, — к утопии «священного Царства». Мечта о «Москве — третьем Риме» заключала в себе ожидание «вечного» и значит праведного царства, — из этого убеждения выросла идеология самодержавия, проникнутая верой, что в царе — Помазаннике антиномия Божьего и кесарева снимается. Но церковное вдохновение этой мечтой увяло уже в XVIII-ом веке. И в конце XVIII-го века (у Карамзина и других) возрождается в светской историософии идея «священности» власти. У Карамзина это вырастает в целую программу консерватизма, изложенную в его «Записках о древней и новой России»,[226] противоречия,

недоговоренности этого первого историософского опыта в защиту идеи «священности» власти вскрыты очень подробно в книге Пыпина,[227] позже в русской историософии появятся более «гармоничные» построения. Но у Сперанского мы находим другой вариант возрождающейся историософской утопии, — и он склоняется к мысли, что власть (верховная) есть своего рода священство,[228] — но это не программа «общественного квиетизма», не признание государства *quand tème* священным (как у Карамзина), а искание путей к преображению государства. Не следует забывать при этом о тех мистических ожиданиях, которые были связаны — не у одного Александра I — со «Священным Союзом». Справедливо было указано, «что при Александре государство вновь создает себя священным и сакральным».[229]

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

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

Чтобы разобраться в том, что и как усваивали в Шеллинге его последователи в России в начале XIX-го века, бросим беглый взгляд на то, как проникала немецкая философия конца XVIII-го и начала XIX-го веков в России. Надо отнести за счет общего роста философской культуры в России во второй половине XVIII-го века и особенно за счет преподавания философии в высших школах — возрождение интереса к чисто-отвлеченным темам. Мы уже упоминали о переводах (часто рукописных) Канта и его последователей, — но вот с начала XIX-го века в русских университетах появляется ряд серьезных и даже выдающихся для своего времени представителей немецкой философии. С их появлением все чаще русская молодежь уходит в занятия философией. Больше всего достойны упоминания проф. Buhle, в Москве, проф. Schad в Харькове. Buhle был очень знающим ученым, излагавшим все ясно и увлекательно; впрочем, в России он больше занимался вопросами литературы. Его ученик, проф. Давыдов, с которым нам придется еще встретиться, характеризовал учение Buhle, как «благоразумный идеализм», имея в виду то, что Buhle не был слишком фанатичным сторонником трансцендентального идеализма. Но изучение Канта все же хоть и медленно, но неуклонно просачивалось и через университет, и через Духовные Академии.

Гораздо более значительным и ярким человеком был Шад, пострадавший от того разгрома философии в Университетах в 1816-ом году, который затронул университеты в Петербурге, Казани и Харькове. Шад,[230] бывший преподавателем философии в Харьковском Университете в течение 5-ти лет (1811–1816), принадлежал к числу последователей Фихте, [231] оставил заметный след в истории философской культуры в России, как это видно по его

ученикам.[232] Особенно заслуживает быть отмеченным тот факт, что проф. Павлов, сыгравший громадную роль в философском движении в России в 30-ых годах (см. об этом дальше), начал свое философское образование как раз у Шада. В Харькове, в годы пребывания там Шада, интерес к философии и изучению ее был весьма высоким; в те же годы в Харькове действовал упомянутый уже математик Осиповский. который с иронией и острой критикой относился к немецкому идеализму вообще, в частности, у Шада он высмеивал «наивное» его предположение о тождестве между мыслью и реальностью. С эмпирической точки зрения, которую защищал Осиповский, это было наивно.

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

7. Первым ярким — и при том наиболее близким к оригиналу — проявлением русского шеллингианства были у нас произведения Д. Велланский (1774–1847).[233] Происходя из простого звания, он 15-ти лет поступил в Киевскую Духовную Академию, но не окончив ее перешел в Медицинскую Академию в Петербурге. По окончании ее Велланский был послан в Германию для завершения образования, — и здесь он чрезвычайно увлекся изучением философии и, по возвращении в Петербург. хотел получить кафедру философии. За отсутствием таковой в Медицинской Академии, он занял кафедру ботаники. Его диссертация была посвящена вопросу «О реформе медицинских и физических теорий». Оппонентов не оказалось (хотя трижды назначалась публичная защита диссертации), и Велланский получил ученую степень без защиты диссертации. Лектором он был очень хорошим; по выражению его ученика Розанова, «личность Велланского вся была огонь и пламень», — и это было связано с его страстным увлечением идеями Шеллинга, которым он остался верен всю жизнь. Один историк[234] отказывается считать Велланского подлинным шеллингианцем, вследствие того, что он остановился на натурфилософии Шеллинга и не последовал за ним в его последних произведениях. Соображение более, чем странное, — как будто принятие одних учений Шеллинга должно сопровождаться исповедыванием всех других его учений. Велланский был ученым натуралистом, но горячо стоял за философскую постановку проблем науки, — и если ныне Коуге ставит в «упрек» Велланскому то, что он не следовал за Шеллингом во всем объеме его построений, — то, например, Академия Наук в Петербурге дважды отказала Велланскому в звании академика как раз за «философичность» в науке. Проф. Павлову (тоже шлллингианцу) Велланский писал: «прошло 30 лет, как я в Российском ученом мире вопию, аки глас в пустыне». Он действительно был одинок, — несмотря на то, что натурфилософия очень интересовала русских людей в это время. Отчасти это было связано с очень тяжелым языком, каким писал Велланский, отчасти с тем, что он стремился не столько популяризировать Шеллинга (что великолепно делал Павлов, сыгравший поэтому более важную роль в развитии русского шеллингианства), сколько к «реформе» науки (в духе философии Шеллинга). Надо, впрочем, отметить, что у Велланского было немало горячих его поклонников; Колюпанов[235] свидетельствует, что еще в 40-ых годах книга «Биологическое исследование природы в творимом и творящем ее качестве» (вышла в свет в 1812-ом году) «заставляла гимназистов старших классов ломать над нею голову». Из учеников Велланского особо достоин внимания д-р Ястребцов, который писал в своей «Исповеди»: «Велланский меня совершенно покори́л натурфилософией». От натурфилософии Ястребцов перешел позже к общим философским вопросам (он презрительно отзывался о «фактомании» в науке) и кончил тем, что стал защищать веру.[236]

Велланский был

натурфилософом, но все же и философом, как таковым. В 1824-ом году писал кн. Одоевскому (см. о нем следующую главу): «я первый возвестил Российской публике двадцать лет назад о новых познаниях естественного мира, основанных на теософическом понятии,

которое хотя началось у Платона, но образовалось и созрело у Шеллинга».[237] Действительно Велланский брал у Шеллинга не только натурфилософию, но в значительной степени и его трансцендентализм. Однако, не только у Велланского, но и в немецком и в русском шеллингианстве самым влиятельным оказался у Шеллинга его поворот к реализму. Трансцендентализм у шеллингианцев как бы смарщивается; эта любопытная деформация основной философской позиции Шеллинга, — для которой сам Шеллинг давал, впрочем, очень много поводов, — имела место уже в Германии. У Велланского, вслед за его реалистическим истолкованием Шеллинга, на первом плане стоит реалистически же понятая философия природы. Однако, не следует преуменьшать значения общепhilosophического материала у Велланского, — он все же, по существу, трансценденталист (в духе «системы тождества» Шеллинга). Одно время он думал написать очерк общих идей философии,[238] но не сделал этого, — но не по отсутствию настоящего философского образования, как полагает Шпет,[239] что очень трудно предположить в добросовестном ученом (каким был Велланский), который собирался занимать кафедру философии. Все же из его сочинений можно извлечь довольно последовательный очерк гносеологии и метафизики. Велланский защищал синтез умозрения и опыта: «умозрительное и эмпирическое знание, писал он, односторонни, и каждое в отдельности неполно... умозрение, при всех своих преимуществах, недостаточно без эмпирии». Однако, «истинное знание состоит в идеях, а не в чувственных данных; хотя опыт и показывает многие скрытые явления Природы, но не объяснил ни одного в его существенном значении. Опыт и наблюдение относятся к преходящим и ограниченным формам вещей, но не касаются беспредельной и вечной их сущности». В другом месте Велланский пишет, что задача науки состоит не в эмпирическом «объятии отдельных предметов», а в поиске общего единства в природе. Эти гносеологические построения явно определяются той метафизической концепцией, какую развил Шеллинг в своей философии природы, и которая стремилась познать природу, как живое единство. «Природа есть произведения всеобщей жизни, писал Велланский, действующей в качестве творящего духа. Все живые и бездушные вещества произведены одной и той же абсолютной жизнью».[240] Время, пространство, вещество суть тоже «явления» вечного и беспредельного начала; «всеобщая жизнь» не есть поэтому ни вещество, ни сила, — а идеальное начало обоих, постигаемое нами умозрительно.

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

У Шеллинга порядок идей был обратный, — он исходил из трансцендентального идеализма, а не приходил к нему, — но не один Велланский, но все шеллингианцы по существу вдохновлялись его метафизикой и ради нее принимали и трансцендентализм. Но принимал трансцендентализм Велланский всерьез и без колебаний, — и хорошо понимал его логический примат.[241] Если взять недавно изданный сборник под названием *Romantische Naturphilosophie*,[242] в котором так сильно выступает влияние Шеллинга на разработку натурфилософских идей в романтике, — то надо признать, что по строению Велланского законно могли бы занять здесь очень видное место.

Значение Велланского в развитии философских идей в России очень велико. Если непосредственное влияние его не было значительно,[243] то когда — уже в 20-ые годы —

образовались кружки «любомудров» (см. об этом дальше) в Москве, а потом и в Петербурге, то они все признавали Велланского главой русских шеллингианцев. Павлов, глава московского шеллингианства, относился к Велланскому с исключительным вниманием. Правда, еще через десятилетие Велланский казался молодежи представителем «отсталого» уже течения мысли.[244] Во всяком случае, в русском шеллингианстве, которое было чрезвычайно плодотворным для русской философской мысли, Велланскому принадлежит по праву первое место — не только в хронологическом смысле, но и в силу его серьезной и настойчивой работы в натурфилософии.

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

Галич окончил Духовную Семинарию (в г. Севске), был потом учеником проф. Петербургского Университета, П. Д. Лодия,[245] которым был отправлен в заграничную командировку. По возвращении в Россию, Галич стал профессором в Педагогическом Институте, а потом и в Университете. Его наиболее популярные работы — «История философских систем, составленная по иностранным руководствам» (1819), «Опыт науки изящного» (1825), «Картина человека» (очерк философской антропологии) (1834). Судьба Галича была печальна: когда началась борьба против философии (против последователей немецкого идеализма), Галич был одним из первых пострадавших (ему вменили в вину то, что он «ограничивался изложением философских систем без опровержения их»). Будучи уволен из Университета и в скорости лишенный содержания, Галич бедствовал очень; в довершение его горькой судьбы, у него сгорела рукопись приготовленного им к печати сочинения.

«История философских систем» Галича, хотя она и не является самостоятельным трудом, сослужила хорошую службу русской молодежи, когда (в 20-ых годах) стал развиваться интерес к философии. Еще большее значение имела его книга по вопросам эстетики. Мы уже отмечали при ознакомлении с XVIII-ым веком то значение, какое у русских мыслящих людей имела эстетика. Тот «эстетический гуманизм», о котором мы дальше говорим, пускал свои корни все глубже и шире. Начиная с первых же годов XIX-го века, начинают умножаться у нас переводы руководств по эстетике; вопросы эстетики не только стоят на первом месте, но и окрашивают собой иные философские интересы. Отчасти это было отражением того, что происходило на Западе (преимущественно в Германии), но своеобразный «примат» эстетических проблем имел собственные корни в русской душе. Сентиментализм, позже — романтизм несли с собой не только «усладу», но клали свою печать на все мировоззрение. Русское шеллингианство в первое время лишь в одном Велланском занималось проблемами натурфилософии, — и только к 30-ым годам эта сторона шеллингианства стала снова привлекать внимание более широких кругов. Но романтическая эстетика, в частности, «эстетический идеализм» Шеллинга, его возвышение искусства, его учение о художественном творчестве зачаровывали русские души уже с начала XIX-го века. Еще недостаточно обследовано развитие журнальной и книжной литературы, появившейся в первые десятилетия XIX-го века и посвященной вопросам эстетики. Во всяком случае, эти вопросы привлекали к себе всеобщее внимание — особенно в связи с литературными спорами между так называемыми классическим и романтическим направлениями. Книга по эстетике Галича, не блиставшая оригинальностью, иногда туманная, все же подымала вопросы эстетики до философской высоты; она несомненно оставила свой след в истории эстетических исканий 20-ых и 30-ых годов.[246] Упомянем кстати, что книга Галича «Картина человека» — первый опыт философской антропологии — тоже неоригинальна (хотя в ней было много ценного материала — особенно важно учение о «страстях», разработанное по Спинозе).[247]

Из других русских шеллингианцев упомянем прежде всего о М. Г. ПАВЛОВЕ (1793–1840),

который прошел Духовную Семинарию в Воронеже, потом учился в Харьковском Университете (у Шада), откуда перешел в Московский Университет. По окончании его, был послан в научную командировку в Германию, откуда, вернулся восторженным поклонником Шеллинга и Окена. Заняв кафедру агрикультуры и физики, Павлов стал читать лекции по своей кафедре, но очень скоро приобрел чрезвычайную популярность не только среди студентов разных факультетов, но и среди широких кругов русского общества. В своих лекциях Павлов, обладавший даром ясного и вместе с тем увлекательного изложения, неизменно касался как теории познания, так и общих принципов натурфилософии. Эти лекции Павлова сослужили большую службу для развития философских интересов среди талантливой молодежи (о философских кружках 20-ых годов см. следующую главу). В 1828-ом году Павлов начал издавать научно-литературный журнал «Атеней», где поместил несколько статей по философии. («О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных», «О различии между изящными искусствами и науками»).[248] Он выпустил несколько книг по своей специальности, из которых следует особенно выделить «Основания физики».

Павлов и в гносеологии и особенно в натурфилософии был верным последователем Шеллинга,[249] но он не шел дальше общих принципов трансцендентализма в гносеологии и лишь в натурфилософии был более смелым. В диалектике философских течений того времени имела большое значение его статья «О различии между изящными искусствами и науками», в которой Павлов трактовал эстетическую проблему в духе Шеллинга. Но все эти статьи Павлова, свидетельствующие о том, насколько глубоко он был проникнут философией Шеллинга, не имели того значения, какое бесспорно принадлежало его лекциям.

К шеллингианцам причисляют (впрочем, всегда с оговорками) проф. ДАВЫДОВА (1794–1863), который был учеником упомянутого выше проф. Буле. Его докторская диссертация была посвящена Бекону, из чего — без дальнейших оснований — заключают о его склонности к эмпиризму.[250] Когда среди молодежи, увлекавшейся философией (см. в следующей главе о «философских кружках»), стало ярко проявляться поклонение Шеллингу, Давыдов стал отдавать «предпочтение» Шеллингу, давал читать воспитанникам университетского пансиона произведения Шеллинга. Работая рядом с упомянутым выше Павловым, горячим и искренним шеллингианцем, Давыдов, эклектик по существу, уделял много внимания Шеллингу, и в этом смысле ему принадлежит немалая заслуга в развитии шеллингианства в Москве — достаточно, например, вспомнить, с каким увлечением отдавался шеллингианству будущий историк М. Погодин, с которым нам еще придется встретиться позже. Но Милюков прав в своем резком суждении о Давыдове, когда пишет: «в философии Давыдов оказался таким же оппортунистом, каким был он в житейских отношениях, — и уже из одного того, что Давыдов счел нужным приспособлять свои взгляды к философии Шеллинга, мы можем заключить, что шеллингианство входило в моду».[251] Когда в правительственных русских кругах стал утверждаться официальный национализм, Давыдов написал статью, в которой решительно высказался против того, чтобы русская философия примыкала к немецкому идеализму... Давыдову нельзя отказать в знании истории философии, ни в известной философской проницательности,[252] но все это не дало никаких ценных плодов в смысле творчества. Заслуги Давыдова исчерпываются его влиянием на молодежь — и этим определяется и его место в истории русской философии.»

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

Прежде всего надо упомянуть К. ЗЕЛЕНЕЦКОГО (1802–1858), преподававшего в лицее в Одессе, который издал «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов». В ряде

статей, входящих в эту книгу, Зеленецкий развивает идеи трансцендентализма — ближе к Шеллингу, чем к Канту. В особой статье, посвященной логике, Зеленецкий полемизирует с Гегелем.[253]

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

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

Ученик Павлова, М. А. МАКСИМОВИЧ (1803–1873), сначала ботаник, потом историк литературы, был профессором в Киевском Университете. Он написал, кроме ряда специальных работ,[254] несколько этюдов по философии естествознания — в духе Шеллинга.

Харьковский профессор ДУДРОВИЧ (1782–1830), ученик и преемник Шада, в лекциях своих развивал идеи Шеллинга. То же надо сказать о проф. филологии в Харькове, И. К. Кронеберге (1788–1838); он, между прочим, популяризировал Дж. Бруно, а в своих этюдах, посвященных эстетике, был близок к Шеллингу.[255]

10. В шеллингианстве следующего за Велланским поколения на первый план выступает эстетическая философия Шеллинга, во всяком случае, она оказывается в фокусе философских размышлений. Конечно, здесь очень сильно сказалось общее влияние немецкой романтики, но не следует забывать о том, что эстетический момент играл уже значительную роль в философских течениях в России в XVIII-ом веке. Но особое значение надо приписать тому, что можно назвать «эстетическим гуманизмом», который был очень тесно связан с так называемым сентиментализмом. Сентиментализм вовсе не есть явление, присущее только изящной литературе XVIII-го века, — как это часто полагают. Сентиментализм в литературе был только проявлением в искусстве явления более широкого; и по своим корням, и по своему содержанию сентиментализм есть особая эпоха в европейской культуре, как порождение религиозных движений XVII-го и XVIII-го вв. в Европе. [256]

Для русского сентиментализма как раз чрезвычайно существенным является его эстетизирующий характер. Здесь имели место западные влияния (в особенности Шефтсбери, который впервые в западной философии сближает моральное чувство с эстетической сферой, что нашло свое выражение в известном учении Шиллера о Schone Seele),[257] и у русских сентименталистов (я имею в виду Карамзина и Жуковского)[258] эстетический момент органически слит с их гуманизмом. В том и состоит значение обоих названных представителей русского сентиментализма, что у них гуманизм XVIII-го века получит новое обоснование, новый характер. В запутанной диалектике русских духовных движений эстетическому моменту принадлежит настолько большое значение, что нам необходимо несколько остановиться на характеристике эстетического гуманизма, как он впервые проявился в России у Карамзина и Жуковского.

Н. М. Карамзин (1766–1826) получил очень тщательное воспитание в Москве под руководством профессора Шадена,[259] — он был основательно знаком с немецкой, французской и английской литературой — не только художественной, но и философской. Главным вдохновителем его был Руссо, но не в его социально-этическом пафосе, а в его пламенной защите прав чувства. Карамзин поклонялся Руссо «энтузиастически», — в порядке эстетическом; он принимал даже республиканизм, которому, кстати сказать, оставался верен до конца жизни — несмотря на резкий идейный перелом, превративший его в апологета

русского самодержавия. Говорил же позже Герцен, что для него и его поколения слово «республика» имело «нравственный смысл», т. е. было не столько политической идеей, сколько вытекало из требований морального идеала. Так вот и о Карамзине надо сказать, что в его республиканизме нет ни политического, ни морального содержания, — но он поклонялся республиканизму, как он говорит, «по чувству», во имя его эстетической, формальной гармоничности. Он писал И. И. Дмитриеву: «по чувству я остаюсь республиканцем, — но при том верным подданным русского царя».[260] Кн. Вяземскому он однажды писал: «я в душе — республиканец и таким и умру». А Н. И. Тургенев свидетельствует, что Карамзин, узнав о смерти Робеспьера, расплакался.[261]

Конечно, ясно, что республиканизм Карамзина никак не был для него связан с исторической реальностью, — это была просто эстетически окрашенная мечтательность, которая и образует основу эстетического гуманизма (безответственного не по легкомыслию, а по своему ирреализму). Эта мечтательность не была забавой в сентиментализме; если в нем есть «сладостное упоение» своими переживаниями, то все же он обращен и к реальности, которую, впрочем, оценивает лишь эстетически. Оттого, например, в Карамзине «естественным» был его философский эклектизм: это не беспринципность, а безответственность, вытекавшая из примата эстетического момента. В одном месте Карамзин высказывает мысль, которую часто развивали в XVIII-ом веке на Западе (Hemsterhuis, Hamman, Jacobi): «чувствительное сердце есть богатый источник идей».[262] «Все прекрасное меня радует», не раз говорит он, и в этом «панэстетизме» тонет (не у него одного!) моральная и идейная ответственность.

У Карамзина во все периоды его жизни — даже когда он целиком отдался писанию «Истории государства Российского», — останется в силе и неизменности лишь этот эстетический момент.[263] Карамзина следует считать поэтом представителем эстетического гуманизма у нас.[264] Нельзя сомневаться этом, и пристрастные суждения о Карамзине (наприм., Пыпина [265]) напрасно запутывают это. В одной ранней статье Карамзин говорит: «мы любим Руссо за его страстное человеколюбие», — но и в самом Карамзине было это человеколюбие, которое он сам в одном месте характеризует, как «нежную нравственность». Это был тот же идеал, который Шиллер определял словами «schöne Seele», — тот эстетический оптимизм, в котором вера в торжество добра поддерживается эстетическими переживаниями. «Семя добра есть в человеческом сердце и не исчезает никогда», повторяет Карамзин за Руссо, — но этот оптимизм определяется у Карамзина мотивами чисто эстетического гуманизма. Его ведь оптимизм не может быть отрываем от его мечтательного ожидания того, что «род человеческий приближается к совершенству», ибо «Божество обитает в сердце человека».[266] Устами одного из участников «переписки Мелидора и Филалета» Карамзин возглашает: «небесная красота прельщала взор мой, восполняла сердце мое нежнейшей любовью; в сладком упоении стремился я к ней духом». Это, конечно, сентиментализм, но за ним стоит определенная установка духа, — утверждение эстетической морали. Однажды он написал такие слова: «по словам Руссо, только то прекрасно, чего нет в действительности. — Так что же — если это прекрасное, подобно легкой тени, вечно от нас убегает, овладеем им, хотя бы в воображении». Охранить очарование прекрасным образом становится здесь существенной задачей, перед которой должна отступить суровая правда действительности.

У Карамзина, как историка, начинает воскресать идея «священного» характера власти, оживает утопическая идеология XVI в., — но уже, конечно, без церковного пафоса. В охранительном патриотизме Карамзина[267] церковное обоснование учения о власти подменяется заботой о славе России, мощи и величия ее. Это обмирщение былой церковной идеи заменяло церковный пафос эстетическим любованием русской жизнью, русской историей. Тут, конечно, прав Пыпин, когда он обвиняет Карамзина в том, что он укрепил национальное самообольщение, содействовал историософскому сентиментализму и, отодвигая в сторону реальные нужды русской жизни, упивался созерцанием русского величия. Но в том то и заключается историческое место Карамзина в диалектике духовных

блужданий его времени, что, строя систему эстетического гуманизма, он вдвигал новый момент в построения идеологии у интеллигенции, что он делал новый шаг в сторону секулярного понимания жизни.

11. По иному действовал другой представитель эстетического гуманизма — поэт В. А. Жуковский (1783–1852). К философии Жуковский имел самое отдаленное отношение, но в диалектике русских духовных исканий у него есть свое место — в нем еще яснее, чем у Карамзина, выступает примат эстетического принципа, а в то же время Жуковский больше других способствовал внедрению в русскую жизнь влияния немецкой романтики.

Жуковский поклонялся Руссо и Шатобриану,[268] Шиллеру[269] ранним немецким романтикам. Жуковскому была собственно чужда эстетическая философия Шиллера,[270] но ему было близко сближение эстетической и моральной сферы у Шиллера — идеал *Schöne Seele*. В одной из статей (в 1809 г.) он писал о «нравственной пользе поэзии» во вкусе теории о *Schöne Seele*. Ему особенно были близки те течения немецкой романтики, которые тянулись ко всему запредельному, к «ночной стороне души», к «невыразимому» в природе и человеке. Не случайно и то, что (еще в 1806 г.) он затевал полное издание на русском языке сочинений Руссо, — «культура сердца» была постоянным сосредоточием его размышлений и переживаний. Уже у Жуковского закладываются основы того учения о человеке, которое позже развивал Киреевский (см. гл. IV этой части).[271]

Очень любопытно довольно частое у Жуковского усвоение религиозного смысла искусству. Это была черта всей романтики (преимущественно, впрочем, немецкой) — остановка на эстетической стороне в религии, в морали, в общественных отношениях. На вершине этого процесса в европейской культуре (не сказавшего доныне своего последнего слова) стоит несомненно Шиллер с его гениальными прозрениями в этой области. Но обожание искусства, стремление увидеть в нем «откровение», усвоение ему «священного» характера имеют глубочайшую связь с процессом секуляризации. У Жуковского мы находим очень характерную формулу:

«Поэзия есть Бог в святых мечтах земли».

(поэма «Камоенс»)

Несколько иначе та же идея выражена в словах: «поэзия небесной религии сестра земная» — эта формула мягче и расплывчатее, чем первая, в которой поэзия оказывается сама по себе религиозной. Немецкие романтики тоже отождествляли (особенно Новалис, Фр. Шлегель) поэзию и религию; Жуковский не отличен от них в этом усвоении поэзии самобытной религиозной стихии (независимой от Церкви). Так же, как у Карамзина, натуральный исторический порядок имеет сам по себе уже священный характер,[272] так и у Жуковского священна поэзия, искусство вообще. Все это было созвучно тому основному процессу в русской культуре, который весь состоял в кристаллизации новой секулярной идеологии.

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

Шеллинга, для других философия Шеллинга имеет лишь переходное значение в движении к Гегелю.

ГЛАВА II

«АРХИВНЫЕ ЮНОШИ». Д. В. ВЕНЕВИТИНОВ, Кн. В. Ф. ОДОЕВСКИЙ, П. Я. ЧААДАЕВ

1. Война 1812 г., получившая название «Освободительной», дала огромный толчок развитию идейной и общественной жизни в России. Огромное количество русских людей непосредственно прикоснулись — в движении русской армии на запад — к европейской жизни, и это живое знакомство с Зап. Европой гораздо сильнее повлияло на русскую душу, чем то увлечение Западом, какое проявилось в XVIII в. Ощущение русской политической мощи не только подымало чувство собственного достоинства, но и ставило очень остро вопрос о внесении в русскую жизнь всего, чем политически Запад импонировал русским людям. С 1812-14 г. г. в России начинается процесс все более заметной кристаллизации политических движений, закончившийся восстанием «декабристов» (1825 г.). Вместе с тем с новой силой вспыхивает тема русской «самобытности» — уже не во имя возврата к старой русской жизни, как это часто бывало в XVIII в., а во имя раскрытия «русской идеи», «русских начал», донныне лежавших скрыто «в глубинах народного духа». Еще в 1803 г. известный нам Карамзин писал: «мне кажется, что мы излишне смиренны в мыслях о народном нашем достоинстве»; понятно, что после войн 1812–1814 г. г., потребность яркого выражения национального самосознания чрезвычайно возросла.[273] В этом сходились и либералы и консерваторы того времени, — во всех кругах было общим сознание русской мощи и «зрелости».[274]

Еще до войны 1812 г. в русском обществе началась политическая дифференциация — она первоначально заявляла о себе лишь в сфере литературы, но основной смысл литературных споров в первое десятилетие определялся как раз политической дифференциацией. Очень любопытен в этом отношении спор между теми, кто, во главе с Карамзиным, стремились к обогащению русского языка новыми словами, могущими выразить новые понятия, новые отношения, и теми, кто (во главе с Шишковым) хотели удержать развитие русского языка в пределах его старинных форм. В этом споре уже тогда намечалась основная дифференциация в русской жизни; после же войн 1812-14 г. г. эта дифференциация пошла очень быстро и получила полное и ясное выражение. Уже в эти годы формируется два лагеря, расходившиеся друг с другом не только в конкретных вопросах русской жизни, но и в сфере идеологии. Огромное значение в этом процессе надо отвести, между прочим, самому Александру I, который произносил не раз яркие речи, дышавшие такой горячей проповедью радикальных реформ,[275] в том числе и уничтожения крепостного рабства,[276] что это чрезвычайно питало и укрепляло рост либерализма в русском обществе. Впрочем, от Александра I исходило чрезвычайное содействие и мистическим течениям, о которых отчасти уже говорилось в предыдущей главе, — в мистических же движениях этого времени не раз очень сильно звучали реакционные тона.

По существу, все ранние течения XIX в. в России непосредственно примыкают к соответственным течениям XVIII в., приняв, пожалуй, более радикальную форму.[277] Но. главное влияние в 20-е годы исходило не от французских, а от немецких мыслителей, как мы это уже видели в предыдущей главе. Немецкий идеализм оказался энергичным возбудителем для мыслящей молодежи, — и начиная с 20-х годов замечается образование философских кружков, имевших большое значение в развитии философской культуры в России.

2. В 1823 г. в Москве одновременно возникает два кружка — первый, чисто литературный, под

руководством переводчика поэмы Торквато Тассо С. Е. Раича, и второй — специально философский, принявший название «Общества любомудров» (т. е. философов[278]). И в первом (литературном) кружке читались иногда сообщения на философские темы,[279] но, конечно, для нас имеет особое значение второй кружок. В него вошли — кн. В. Ф. Одоевский (председатель), Д. В. Веневитинов. (секретарь), И. В. Киреевский (будущий славянофил — см. о нем гл. IV), С. П. Шевырев, М. П. Погодин (оба они стали потом профессорами Московского Университета), А. И. Кошелев и еще несколько лиц. Общество любомудров действовало всего два года (до конца 1825 г., когда известие о восстании «декабристов» побудило членов общества из предосторожности закрыть его). В состав общества входили преимущественно те молодые люди, которые познакомились друг с другом и стали близкими друзьями на службе в «Архиве Министерства Иностранных Дел в Москве» (отсюда их название «Архивные юноши»). Это были еще очень молодые люди (Одоевскому было 20 лет, Веневитинову 18 лет, И. В. Киреевскому 17 лет); все они получили, дома тщательное образование, почти все были людьми выдающихся дарований. Когда они все подружались между собой, они сразу сошлись на интересе к философии. Из записок А. И. Кошелева узнаем, например, что он вместе с Киреевским (который был одних лет с ним) читал Локка, потом они перешли к чтению немецких философов.[280] Как раз в это время вернулся из заграницы известный уже нам шеллингианец Павлов, который с энтузиазмом стал знакомить студентов в Университете и воспитанников Университетского пансиона с философией Шеллинга. То же делал и известный нам тоже проф. Давыдов. По словам Кошелева Общество любомудров собиралось тайно. «Тут господствовала немецкая философия, пишет Кошелев,[281] — т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы читали иногда наши философские сочинения, — но всего чаще и по большей части беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас философов. Мы особенно высоко ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний. Председательствовал кн. Одоевский, а говорил всего более Д. Веневитинов и своими речами часто приводил нас в восторг». Очень хорошо изображает общее настроение всего этого времени кн. Одоевский в своих «Русских ночах»:[282] «Моя юность, пишет он, протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить все явления Природы, — точно так, как теперь верят в возможность такой социальной формы, которая удовлетворяла бы вполне всем. потребностям человека... Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясной, и мы немного свысока посматривали на физиков, химиков..., которые рылись в „грубой материи“.»

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

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

Отрывки, оставшиеся от Веневитинова[283] слишком немногочисленны, чтобы мы могли по ним судить о философских замыслах Веневитинова, умершего на 22-м году жизни, — но и эти отрывки свидетельствуют совершенно определенно) о том, что, если бы его жизнь

сохранилась, философское дарование его разгорелось бы ярким пламенем. Он много занимался историей философии,[284] переводил Окена на русский язык (перевод не сохранился).[285] Вслед за немецкими романтиками Веневитинов считал, что «истинные поэты были всегда глубоки и мыслителями, были философами». Пути же философии понимал он в духе трансцендентализма; задача философии, по его взглядам, есть «учение о познании».[286] Вместе с тем Веневитинов настойчиво выдвигал мысль о необходимости построения самостоятельной русской философии. Отрицательно относясь к слепому подражанию Западу, он готов был идти на то, чтобы на время прервать сношения с Западом и «опираясь на твердые начала философии», найти пути русского творчества. «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности и своей нравственной свободы в философии».[287]

Эстетика (как теоретическая дисциплина) является, по мысли Веневитинова, связующим звеном между искусством и философией — в самом строении мира он видел эстетический принцип.[288] Статьи Веневитинова по эстетике (например, статьи «Скульптура, живопись и музыка» и другие статьи) построены так, чтобы из них можно было делать общие философские выводы. К нему самому можно было бы применить его стихи:

Он дышит жаром красоты,

В нем ум и сердце согласились.

Недаром Веневитинов защищал интуицию, как источник идей («чувство порождает мысль», утверждал он)....[289]

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

4. Князь В. Ф. Одоевский прожил довольно долгую жизнь (1803–1869), пережил сложную философскую эволюцию (в его философском творчестве следует отметить три периода), был исключительно плодовит, как литератор, часто предпринимал издание сборников и журналов. Это была очень разносторонняя и деятельная натура, но при всей пестроте его интересов и занятий, он всегда оставался мыслителем, всегда стремился к строгой систематичности в своих построениях. Его значение в развитии русской философии раньше недостаточно учитывалось, но с тех пор, как появилась обстоятельная монография Сакулина о нем,[290] можно считать установленным, что Одоевскому должно отвести очень значительное место в развитии русской философии. В Одоевском поражает многосторонность его интересов. Он (как впоследствии Герцен) очень интересовался естествознанием, — и пришел к философии, как он сам свидетельствует,[291] от естествознания. Надо при этом иметь в виду, что в естественных науках его интересовали и факты и общие идеи: от интереса к фактам у него всегда ясно проявлялся принципиальный реализм — твердое и бесстрашное следование положительным данным знания. От интереса к общим идеям естествознания у Одоевского развились философские интересы — жил он ведь в эпоху яркого и победного развития натурфилософии. Всю жизнь Одоевский интересовался философией, точными науками, но всю жизнь был и литератором. Не отличаясь большим дарованием в сфере литературы, Одоевский все же писал очень много — и среди написанных им вещей найдется немало очень удачных. Интересно тут же отметить, что Одоевский оказался очень хорошим писателем для детей (что, как известно, встречается редко): его «сказки дедушки Иринья»

сохраняют свою ценность доныне. Особенно надо подчеркнуть его исключительный интерес к вопросам эстетики, — в частности к музыке, которую он знал очень хорошо и которой посвятил не мало своих произведений. Надо, наконец, указать и на то, что Одоевский постоянно уделял много внимания вопросам социального и экономического порядка: как свидетельствуют многие тирады в его «Русских Ночах», он очень глубоко чувствовал все первостепенное значение этих вопросов для нового времени.

В многосторонности интересов у Одоевского проявлялась широта его духа, а вместе с тем он постоянно стремился к философскому синтезу — подчас и рискованному, — поэтому его никак нельзя упрекнуть в эклектизме. Во все периоды его развития у него ясно выступают его «центральные» убеждения, вокруг которых он пытался строить свою «систему», — и если не всегда ясно,[292] как он сводит к единству разбегающие в разные стороны положения, то самая тенденция к систематичности стоит у него вне сомнения.

Одоевский очень рано (13 лет) поступил в Университетский пансион (в Москве). Директором этого пансиона был проф. Прокопович Антонский, ученик известного нам деятеля масонства в XVIII в. — Шварца. Хотя Прокопович Антонский сам и не был масоном, но по справедливому замечанию Сакулина,[293] через него, конечно, переходили к воспитанникам идейные традиции масонства. Отрицать историческую преемственность здесь никак не приходится... В числе преподавателей был знакомый нам проф. Давидов, позже туда вошел яркий проповедник шеллингианства — проф. Павлов. Уже в пансионе Одоевский стал заниматься философией, делал переводы из древних и новых авторов (в том числе Шатобриана — конечно его «Le genie du Christianisme»). В пансионе Одоевский много занимался музыкой (в том числе и теорией музыки), — в чем сразу обнаружил очень много вкуса.[294] По выходе из пансиона Одоевский попал в литературный кружок Раича, где читал свой перевод Окена, потом, как мы видели, образовал вместе с другими юношами «Общество Любомудров», в котором был его председателем. В том же году Одоевский (вместе с Кухельбекером) затеял издание «Мнемозины» — нечто в роде периодически повторяющегося альманаха. В статье «От издателей» Одоевский ставит «Мнемозине» задачу «положить предел нашему пристрастию к французским теоретикам»[295] и «распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии» и в то же время обратить внимание читателей «на сокровища, вблизи нас находящиеся» (т. е. проложить путь для самостоятельного русского творчества). Когда «Мнемозина» перестала выходить, Любомудры стали издавать журнал «Московский Вестник», который и выходил (под редакцией М. П. Погодина, увлекавшегося тогда шеллингианством) с 1827 по 1830 г. Журнал этот, в котором Одоевский принимал деятельное участие, внес очень много в развитие философской культуры в России, — в нем помещалось много статей по философии, по эстетике.

Одоевский вскоре переехал в Петербург, где свел очень тесную дружбу с Велланским; в это время он особенно внимательно изучал Окена, затем Шеллинга. В последней книге «Мнемозины» Одоевский защищает необходимость «познания живой связи всех наук», иначе говоря необходимость исходить в изучении отдельных сторон бытия из «гармонического здания целого». Он задумывает издание Философского Словаря, для которого уже готовил некоторый материал — так в IV части «Мнемозины» напечатан его этюд об элейской школе. В другой части «Мнемозины» раскрывается идея знания, выводимая из понятия Абсолюта (по Шеллингу). К этому примыкает ряд ненапечатанных этюдов, ныне открытых и изложенных Сакулиным в его книге.[296] В этих этюдах, написанных в духе Шеллинга, Одоевский занимается уже не вопросами натурфилософии, а проблемами человеческого духа — вопросами этики, эстетики, гносеологии. Особенно интересны его эстетические идеи. Надо иметь в виду, что еще до знакомства с Шеллингом Одоевский стремился к построению эстетики,[297] — знакомство же с Шеллингом внесло существенные изменения в эстетические взгляды Одоевского. Он стремится ныне и в эстетике исходить из понятия Абсолюта, — а в философии музыки особенно пользуется принципом полярности.[298]

В литературных произведениях этого периода Одоевский отрицательно относится к мистике,

[299] очень сдержанно он относится в это время и к вопросам общественной жизни. Оставаясь верным началам гуманизма, Одоевский подкрепляет их в это время отвлеченными этическими соображениями.[300] Таков Одоевский в 20-е годы — это период увлечения Шеллингом и попыток построения, на основе трансцендентализма, общих концепций по гносеологии, этике, эстетике. Но с переездом Одоевского в Петербург (1825 г.), с женитьбой его, начинается новый период в его философских исканиях — Одоевский постепенно отходит от Шеллинга, чтобы отдать дань мистицизму.

5. Сакулин в своей книге об Одоевском намечает три периода в развитии мистицизма в России: «в Екатерининскую эпоху в мистике преобладал филантропизм, в Александровскую эпоху — религиозная созерцательность, в 30-е годы вносится элемент социальности».[301] Эта довольно удачная схема верна, лишь поскольку дело идет о том, что преобладало в русском мистицизме в разные эпохи, но конечно все указанные моменты наличествовали во все эпохи, но лишь в разной пропорции.

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

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

Ныне Одоевский исходит из того, что «в человеке слиты три стихии — верующая, познающая и эстетическая», — поэтому в основу философии должны быть положены не только наука, но и религия и искусство. В целостном соединении их и заключается содержание культуры, а их развитие образует смысл истории. В этой постановке основных проблем, конечно, на первое место выступает сам человек, в котором указанные три сферы и находят свое единство. Но в учении о человеке Одоевский прежде всего следует христианскому учению о первородном грехе, подучившему еще в XVIII в. новую силу в мистических писаниях благодаря С. Мартену, для которого это забытое учение христианства о «поврежденности» человеческой природы было основополагающим. Все русские светские мистики[302] XVIII в. и начала XIX в. (Лабзин, Сперанский), под влиянием С. Мартена, выдвигали на первый план учение о первородном грехе, который вошел в человека, а через него и во всю природу. Одоевский очень настойчиво развивает ту же мысль. Он напоминает об известном указании ап. Павла (Римл. 8, 19), что «вся тварь совоздыхает с человеком», поэтому он особенно подчеркивает, что «мысль Руссо, что природа человека сама по себе прекрасна, отчасти недоговорена, отчасти ложна». «Человек только тогда человек, когда он идет наперекор природе». Человек призвав «помогать изнуренным силам природы», — но в то же время, он, в силу греха, сам подчинен им, и это является «источником слабости человека и зла в нем». «В душе человека, пишет Одоевский, как части Божества, нет зла и не было бы, если бы человек не был принужден черпать из природы средства для своей жизни». Иначе говоря, зависимость от природы) в какую-то впадал человек после грехопадения, есть источник его дальнейшей порчи. «Беспрестанное восхваление природы, которое так любят англичане, замечает Одоевский, убивает в человеке мысль о падении природы вместе с человеком». «Бытие природы зависит (все же) от воли человека», замечает дальше Одоевский. «Если человек отрешится от своего звания (т. е. от своего владычественного положения в природе В. З.)..., то грубые физические силы, ныне едва одолеваемые человеком, сбросят свои оковы... и природа станет все больше одолевать человека». Размышляя дальше на эту тему и опираясь на наблюдение,

что при некоторых болезнях в человеке откладываются кристаллы (соли), Одоевский ставит вопрос, — не есть-ли «телесный организм не что иное, как болезнь духа»? С другой стороны, если в познании и любви человек постепенно освобождается от состояния, созданного первородным грехом, то «в эстетическом развитии человека символически и пророчески прообразуется будущая жизнь..., которая даст ту цельность, какая была в Адаме до грехопадения». В последнем тезисе, примыкающем к гениальным прозрениям Шиллера в антропологии (Шиллер усматривает именно в эстетической сфере силу «восстановления» человека), Одоевский впервые в русской философии высказывает столь частую в дальнейшем мысль о «целостности» в человеке, как идеальной задаче внутренней работы.

Антропологические идеи Одоевского,[303] в которых он развивает идеи преимущественно С. Мартена,[304] нужно поставить в связь с его же взглядами на природу в трактатах, выдержки из которых опубликованы Сакулиным в его книге,[305] — как указывает сам Одоевский, он здесь вдохновляется Пордеджем, но тут сильны отзвуки и шеллингизма. Особенно существенно утверждение символизма в природе, как закона «отражения» одних явлений в других. «В природе, говорит Одоевский, все есть метафора одно другого». Здесь (как в учении об «идее-матери», как «основании всех оснований»), Одоевский приближается к метафизике Гёте.

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

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

Это понятие «инстинктуальной силы» у Одоевского шире понятия интуиции у Бергсона, но в обоих случаях мы имеем своеобразное проявление руссоизма в учении о познавательных силах в человеке: «естественный» строй человека противопоставляется здесь тому, что внесла в познавательные силы человека цивилизация. Кстати сказать, у Одоевского (как у Бергсона) понятие «инстинктуальной силы» выходит за пределы только познавательной функции — она связана и с биосферой в человеке. Здесь Одоевский, следуя еще Шеллингу и всем тогдашним натуралистам, особо внимательно относится к изучению магнетизма и сомнамбулизма.[306]

Противопоставление инстинктуальной силы рассудку не имеет у Одоевского такого резкого значения, как, например, у Бергсона, — по Одоевскому, должно стремиться к синтезу их. «Великое дело, пишет он, понять инстинкт» (т. е. возвести его в форму разумности. В. З.). «Необходимо, чтобы разум иногда оставался праздным и переставал устремляться вне себя, чтобы углубляться внутрь себя, дать место „инстинктуальным силам“». И в этом учении Одоевский намечает тему, которая в учении славянофилов и ряда позднейших русских философов выступает на первый план, — воссоздания целостности и в путях познания. Формула Одоевского: «надо возвести ум до инстинкта» близка и к тому церковному учению, которое ставит духовной жизни задачу «возвести ум в сердце».[307] Только у Одоевского нет здесь места для действия благодати, — он стоит на позиции натурализма в своей мистической гносеологии. Так как в каждом человеке есть врожденные идеи (которые Одоевский называет «предзнанием»)[308] то для него умственный процесс заключается в

овладении этим врожденным нам богатством. Сверх того, Одоевский учил о «внезапно раскрывающемся перед нами новом мире идей», когда мы углубляемся в себя.[309]

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

В связи с этим предположением о возможности «дематериализации» материи, стоит убеждение Одоевского, что вообще современное естествознание покоится на ошибочном использовании отдельных опытов вне их связи с целым. Эмпиризм вообще не знает «целого», которое открывается лишь «инстинктуальной силе».[310] Поэтому Одоевский ожидает «новой науки», которая преодолет специализацию и охватит природу, как целое, как живое единство. Предтеч этой «новой науки» Одоевский видит в Карусе, Гёте, Ломоносове. «Наука должна стать поэтической», утверждает он, — среди мотивов этого взгляда приводит он то, что без художественного дара не овладеть тайной мира. Как всякие доказательства покоятся не на одних данных рассудка, но требуют и некоторого резонанса чувств, так и при усвоении того, что добыла наука, нужно уметь возбудить тоже некий «симпатический» резонанс, т. е. надо «поэтически» воспринимать построения науки. Вся человеческая речь, при ее огромном богатстве, оказывается недостаточной, если она не возбуждает такого «поэтического» резонанса, — идеалом для речи является та сила выражения, которую мы находим в искусстве... Отсюда ясно, что эстетический момент увенчивает все знание, все понимание, — эстетическое восприятие является вершиной точкой построения. Для Одоевского поэтическое чутье, если оно не осложняется другими элементами, вводит нас всегда в истину, — человек никогда не ошибается, когда руководствуется инстинктуальной силой.

В эстетике Одоевский высшее место отводит музыке, — но и вое искусства, все, что развивает эстетическую культуру, несет высшие ценности. В искусстве, по мысли Одоевского, действует сила, которую, быть может, имели раньше все, но которая утеряна человечеством благодаря развитию рассудочности.[311] «Мы ищем причаститься в искусстве этой силе», говорит Одоевский: «поэтическая стихия есть самая драгоценная сила души».[312] В этой формуле эстетический гуманизм (как высшее выражение секулярного мировоззрения), впервые выраженный, как мы видели, у Карамзина и Жуковского, достигает своего законченного выражения. Из эстетического начала вытекает, по Одоевскому, и моральная жизнь — л в этом учении о существенном единстве эстетической и моральной сферы (что и является основным тезисом эстетического гуманизма) Одоевский остается близок к шиллеровской идее «Schöne Seele». «Нравственность не есть цель поэзии, писал в одном месте Одоевский, но я утверждаю, что поэт есть непременно человек нравственный».

Этические воззрения Одоевского связаны с той же «инстинктуальной силой», которая дает в познании высшие достижения. Одоевский признает «инстинктуальное познание добра и зла», и, руководясь им, Одоевский сурово осуждает современность, находящуюся в плену материальных интересов... Сурово осуждает Одоевский и военный характер современных государств, — он резко бичует «военное образование».[313] Но учение Одоевского о современности, входящее в состав его историософских идей, достигает наиболее ясного выражения в его книге «Русские Ночи».

7. По словам самого Одоевского, «эпоха, изображенная в „Русских Ночах“, есть тот момент XIX-го века, когда шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины, и они разбрелись в разные стороны». В книге Одоевского очень много удачных формул по разным философским темам, но мы обратимся лишь к изложению его историософии. Прежде всего надо отметить, что «Русские Ночи» впервые в русской литературе дают критику западной

культуры; до этого времени в русской литературе не раз попадались критические замечания о Западе, но Одоевский первый касается в более систематической форме этой темы, столь глубоко волновавшей (и доныне волнующей) русскую мысль. Словами главного героя «Русских Ночей», носящего характерное имя Фауста,[314] Одоевский высказывает мысль о «гибели» Запада, о внутреннем распаде его былой силы.

Наука, оторвавшись от «всесоединяющей силы ума», разбилась на ряд специальных дисциплин, и постижение «целого» оказалось невозможным. Искусство ослабело, так как поэты, потеряв веру в себя, потеряли творческую силу. Гибнет и религиозное чувство. «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени слишком простым: Запад гибнет».[315] Но, как в свое время христианство внесло новые силы в дряхлевший мир античности и обновило жизнь, так и ныне спасение Европы возможно лишь в том случае, если на сцену истории выступит новый народ со свежими силами. Таким народом, по мысли Одоевского, является русский народ, ибо «мы поставлены на рубеже двух миров — протекшего и будущего; мы — новы и свежи; мы — непричастны преступлениям старой Европы; перед нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, разгадка которой, быть может, таится в глубине русского духа».[316] «Но не одно тело спасти должны мы, русские, — но и душу Европы, утверждает Фауст: ибо дело идет о внутреннем преображении самых основ культуры Запада. Обращаясь к русскому народу, автор говорит: „в святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы. Деятельный век принадлежит России“.[317] Это, собственно, мысли не самого Фауста, а взяты им из некоей рукописи, но вот замечания самого Фауста: „Мысли моих друзей о Западе преувеличены, но прислушайся к самим западным писателям... прислушайся к крикам отчаяния, которые раздаются в современной литературе (Запада)..., мы видим здесь неизлечимую тоску, господствующую на Западе, надежду без упования, отрицание без всякого утверждения... Я вижу на Западе безмерную трату сил... Запад, погруженный в мир своих стихий, тщательно разрабатывал их; чудна была работа его и породила деда дивные. Запад произвел все, что могли произвести его стихии, но в беспокойной, ускоренной деятельности он дал развитие одной стихии и задушил другие: в результате, потерялось равновесие. Чтобы достигнуть полного, гармонического развития основных общечеловеческих стихий, Западу не хватает своего Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока“. О России, которая здесь имеется в виду, Одоевский часто говорит в словах, которыми позже будут пользоваться славянофилы, — особенно подчеркивает он „всеобъемлющую многосторонность русского духа“, „стихию всеобщности или, лучше сказать, — всеобнимаемости“.[318]

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

Недавно было высказано одним критиком[319] сомнение в подлинности гуманизма Одоевского: по его мнению, Одоевский „ограничивается проповедью гуманности в отношении

помещиков и крепостных“ и „не видит надобности в уничтожении крепостного права“. Критик ссылается на то, что в утопии своей (утопия Одоевского имела название „4338-ой год“) Одоевский „признает существование богатых и бедных, хозяев и служащих“, „отвергает нелепые измышления мечтателей XVIII-го века“ „о возможности равенства между людьми“. В этом упреке, совершенно незаслуженном Одоевским, верно лишь то, что до кончины Николая I он не высказывался печатно о необходимости уничтожения крепостного права. Но если вчитаться в его дневник,[320] то становится ясно, что Одоевский встретил освобождение крестьян с такой радостью, с таким горячим чувством, как не очень многие тогда в России. До конца своих дней он праздновал 19-ое февраля, как именно день освобождения крестьян. Его постоянной заботой и мыслью было нести свет просвещения и художественного обогащения в народ, — он был горячим „народником“.[321] Не случайно Одоевский издавал несколько лет журнал для народа „Сельское чтение“. Надо отметить тут же, что гуманизм Одоевского не был отвлеченной программой, но всегда выражался в реальной помощи всем, кто страдал от неправильностей социального строя. Его горячие, полные искреннего негодования мысли о несправедливости современного строя, помещенные в „Русских Ночах“, являются ярким выражением его гуманизма.[322] Принадлежа к самым знатным русским родам, Одоевский никогда не забывал о тех, на кого падала тяжесть социального неурядища.[323]

Одоевскому была присуща многосторонность интересов, создававшая своеобразный энциклопедизм у него (он с одинаковой любовью изучал науки естественные, юридические, исторические, занимался все время искусством); этот энциклопедизм не давал Одоевскому возможности отдаться целиком чему-либо одному. Действительно, дарование его ни в одной сфере не разгорелось ярким пламенем, но самая полнота и многосторонность интересов, неутомимая „любопытность“, как он сам говорил о себе, определяли его постоянное стремление к всеохватывающему синтезу, к цельности и внутренней гармонии. Можно без преувеличения отнести эту черту к внутреннему эстетизму его, которому дорого вместить „все“, но в единстве и гармонии. В свое время Шеллинг потому и захватил Одоевского, что он давал ему идейную базу для гармонического сочетания его многообразных стремлений. Когда увлечение Шеллингом несколько стихло и Одоевский вошел во вторую базу своего философского развития, в центре его системы оказалась антропология.[324] Беглый обзор его идей, приведенный выше, свидетельствует о том, что собственно творчество Одоевского уходило в сторону исследования человека в его составе, в его многогранной жизни. Шеллинг и здесь не забыт, но центр тяжести перемещается в сторону изучения и исследования человека. На этом пути Одоевский ступает на путь самостоятельного творчества и дает много замечательных мыслей, предвосхищающих часто то, что потом говорили славянофилы, Достоевский, отчасти Соловьев. И во всем этом новом пути для Одоевского центральной и всесоединяющей идеей является реальность и сила в человеке его эстетической сферы, в которой ярче всего горит пламя „инстинктуальной силы“. Не отвлеченная проблема красоты фиксирует внимание Одоевского, а ее антропологический аспект — проблема эстетического начала в человеке. Наука, моральная сфера, вся современность, — все это дорого и важно, но последняя тайна знания, объективного мира, тайна человека дана в эстетическом начале, — и только через торжество эстетического начала воцаряется внутренняя гармония в человеке, его цельность. Гуманизм и эстетизм — таковы два фокуса его личности, но они не отделены, а иерархически связаны через последнюю центральность эстетической сферы. Это и есть „эстетический гуманизм“, — конечно, с тем оттенком мистического натурализма, который придавал всей идеологии этого времени секулярный характер.

9. В третьем периоде творчества Одоевского несколько угасают его теоретическая мысль, [325] — он чрезвычайно много и тоже разносторонне работает практически (о чем красноречиво свидетельствуют недавно опубликованные дневники), но по-прежнему он стремится к философскому осмыслению своего жизненного чувства. Его все больше увлекает развития естествознания, тот дух пылкости и исследовательской неутомимости, который определил собой успехи наук о природе в XIX-ом веке. Одоевский отходит от идеализма и становится реалистом (элементы чего в нем были всегда сильны), — только теперь

реальность прежде всего и больше всего есть то, что открывается нам „в фактах“, а не в интуициях. Еще в „Русских Ночах“ Фауст высмеивает „фактоманию“, а теперь Одоевский особенно дорожит именно накоплением фактов. Это не позитивизм, а именно реализм: отрицания метафизики нет у Одоевского, но он склоняется теперь к тому, что в те же годы Гартман назвал „индуктивной метафизикой“.

Одоевский не имел большой славы при жизни, еще меньше по смерти, но теперь, когда мы обладаем довольно значительным материалом, извлеченным Сакулиным из бумаг Одоевского, хранящихся в Публичной Библиотеке в Петербурге, мы должны без колебаний отнести Одоевскому очень существенное место в развитии русской философии в первую половину XIX-го века. На Одоевском лучше, чем на ком-нибудь другом, — можно выяснить истинный смысл влияния Шеллинга на русскую мысль. От Шеллинга русские брали не только тонко разработанную систему трансцендентального идеализма, натурфилософии, эстетики, но получали от него огромное философское возбуждение, которое сыграло свою роль и у тех, кто не следовал Шеллингу. Мы сейчас, например, перейдем к изучению философского творчества П. Я. Чаадаева, которого никак нельзя причислить к шеллингианцам, но который, по его собственному свидетельству, был очень многим обязан Шеллингу. Одоевский же был в первом периоде творчества горячим поклонником Шеллинга, и „закваска“ идеализма (особенно в его эстетическом аспекте) глубоко оплодотворила мысль Одоевского. Даже в тот период (второй), когда интересы Одоевского от натурфилософии передвинулись в сторону антропологии, когда он много и глубоко входил в исследование внутреннего мира человека, Одоевский не отходил ни от идеи единства природы, ни от гносеологического идеализма, хотя и выдвигал „триединство веры, знания, искусства“. В учении об „инстинктуальной сфере в человеке“ Одоевский шел путем параллельным шеллингианской школе в Германии (особенно Карусу), хотя и был самостоятельным в своих изысканиях. Надо отметить, что в русской философской литературе 30-ых и 40-ых годов именно этот термин Одоевского — „инстинктуальная сфера“ — встречался часто, чем свидетельствуется его влияние на русскую мысль. Что же касается историософских высказываний Одоевского (критика Запада, проблема „всеобъединяющего синтеза“), то он здесь прокладывал путь для тех идей славянофилов, которые получили свое яркое выражение уж в 40-ых годах.

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

10. П. Я. ЧААДАЕВ (1794—1856) всегда привлекал к себе большое внимание историков русской мысли, — ему в этом отношении посчастливилось больше, чем кому-либо другому. Правда, этот интерес к Чаадаеву связан обычно лишь с одной стороной в его творчестве, — с его скептицизмом в отношении к России, как это выразилось в единственном из его „философических писем“, напечатанных при жизни автора. Шум, поднявшийся вокруг Чаадаева при появлении в печати этого письма (1836-ой год), был совершенно необычайным. Журнал, в котором было напечатано это письмо, был немедленно закрыт; сам Чаадаев был официально объявлен сумасшедшим, и за ним был установлен обязательный медицинский надзор (длившийся около года). Необычайная судьба Чаадаева, да и необычайность его личности вообще привели к тому, что уже при жизни его создались о нем легенды. Герцен причислил (без всякого основания, однако), Чаадаева к „революционерам“; другие не раз считали его перешедшим в католицизм. Для одних Чаадаев — самый яркий представитель либерализма 30-ых, 40-ых годов, для других — представитель мистицизма. До самого последнего времени не были известны все его „Философические письма“, — и только в 1935-ом году в „Литературном Наследстве“ (Т. 22—24) появились в печати неизвестных раньше пять писем, которые впервые раскрывают религиозно-философские взгляды Чаадаева. Во всяком случае, сейчас мы располагаем достаточным материалом для восстановления системы Чаадаева.[326]

Обратимся прежде всего к его биографии.

ПЕТР ЯКОВЛЕВИЧ ЧААДАЕВ родился в 1794-ом году. Рано лишившись родителей, он вместе с братом Михаилом остался на руках тетки, кн. А. М. Щербатовой (дочери известного нам историка и писателя XVIII-го века), которая вместе со своим братом, кн. Щербатовым дала обоим мальчикам тщательное воспитание. В 1809-ом году Чаадаев поступил в Московский Университет, в 1812-ом году поступил в военную службу, принимал участие в войне с Наполеоном. В 1816-ом году познакомился с Пушкиным (тогда еще лицеистом) и стал, до конца его жизни, одним из самых близких его друзей.[327] Чаадаев развивался чрезвычайно быстро, рано обнаружив прямой и твердый характер, чрезвычайно чувство своего достоинства.[328]

В начале 1821-го года Чаадаев бросил военную службу, — о чем существует тоже несколько легендарных рассказов, до конца еще не выясненных в их реальном основании. В годы до 1823-го года у Чаадаева произошел первый духовный кризис — в сторону религиозную. Чаадаев, и до того времени много читавший, увлекся в это время мистической литературой; особенное влияние имели на него сочинения Юнга Штиллинга. Здоровье его пошатнулось вследствие чрезвычайной духовной напряженности, и ему пришлось уехать за границу для поправления здоровья, где он оставался до 1826-го года (что его спасло от гибели, так как он был чрезвычайно близок с самыми видными декабристами). По возвращении из заграницы Чаадаев был арестован, но вскоре освобожден и смог вернуться в Москву, где он пережил второй кризис — на несколько лет он сделался совершенным затворником, весь уйдя в очень сложную мыслительную работу. В эти годы (до 1830-го года) полнейшего уединения у Чаадаева сложилось все его философское и религиозное мировоззрение, нашедшее (в 1829-ом году) свое выражение в ряде этюдов, написанных в форме писем — с вымышленным адресатом. Раньше предполагали, что письма были написаны некоей г-же Пановой, теперь доказано, что она вовсе не была адресатом. Чаадаев просто избрал эпистолярную форму для изложения своих взглядов, — что было тогда довольно обычно. Письма эти долго ходили по рукам, пока один предприимчивый журналист (Н. И. Надеждин), бывший редактором журнала „Телескоп“, не напечатал одного из писем. Это было в 1836-ом году; письмо было напечатано не по инициативе, Чаадаева, хотя и с его согласия. Письмо произвело впечатление разорвавшейся бомбы — суровые, беспощадные суждения Чаадаева о России, мрачный пессимизм в оценке ее исторической судьбы поразили всех. Хотя письмо давно ходило по рукам, но тогда оно вовсе не вызвало такой реакции; когда же оно было напечатано, это произвело впечатление „выстрела, раздавшегося в темную ночь“ (Герцен). Небольшая группа радикальной молодежи (как Герцен) была, можно сказать, воодушевлена смелостью обличений Чаадаева, была взволнована силой и величавой грозностью их, — но огромная масса русского общества восприняла письмо иначе. Даже либеральные круги были шокированы, в консервативных же кругах царил крайнее негодование. Правительство, как уже мы упоминали, немедленно закрыло журнал, редактора выслали из Москвы, цензора отставили, от должности, — сам же Чаадаев, как он позже сам говорил, „дешево отделался“, — он был официально объявлен сошедшим с ума. Каждый день к нему являлся доктор для освидетельствования; он считался под домашним арестом, имел право лишь раз в день выходить на прогулку... Через полтора года все стеснения были отменены (под условием, чтобы он „не смел ничего писать“). Чаадаев до конца жизни оставался в Москве, принимая самое деятельное участие во всех идеологических собраниях в Москве, которые собирали самых замечательных людей того времени (Хомяков, Киреевский, Герцен, К. Аксаков, Самарин, Грановский и др.). „Печальная и своеобразная фигура Чаадаева, вспоминал впоследствии о нем Герцен, резко отделялась грустным упреком на темном фоне московской high life... Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас — лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно... воплощенным veto, живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него“. „Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником“, писал после его смерти Хомяков. „Просвещенный ум, художественное чувство, благородное

сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, повидимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал и других пробуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума“.

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

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

Чаадаев был, вне сомнения, очень глубоко и существенно связан с русским либерализмом и радикализмом первых десятилетий XIX-го века. Это были годы, когда в русских умах с особой силой, можно сказать страстностью, вставала потребность перемен в русской жизни. Уже было указано выше, что до 1812-го года либерализм проповедывался даже „сверху“, — начиная с самого Александра I. Когда в душе Александра I наметился резкий перелом в сторону мистического понимания истории и его собственной роли в ней (из чего родилась теократическая затея „Священного Союза“), то в это время в русском обществе либеральные и радикальные течения стали кристаллизоваться уже с неудержимой силой. В идейной и духовной атмосфере этого времени было много простора и свободы, и горячие молодые люди отдавались со страстью и пылкостью мечтам о переустройстве России. Самый подъем патриотизма (связанный с войной 1812-го года) усиливал это настроение реформаторства: упоение победой над гениальным полководцем весело с собой новое чувство исторической силы. Но, кроме этого упоения русской мощью, молодежь, вернувшаяся после 1814-го года в Россию, принесла и живую потребность общественной и политической активности, — на этой почве и стали возникать различные группировки молодежи.[329] Идеологически часть молодежи питалась еще идеями французской просветительской литературы,[330] но громадное большинство молодежи идеологически тяготело к немецкому романтизму, а через него и к немецкой философии. Особо надо выделить влияние Шиллера на русские философские искания в эти годы и позже, — что остается, к сожалению, до сих пор недостаточно исследовано.

Чаадаев был, без сомнения, очень глубоко связан со всем этим движением. Считать его близость к русскому либерализму этого времени „недоразумением“, как утверждает Гершензон,[331] никак невозможно. Конечно, эта связь с либерализмом ни в малейшей степени не объясняет нам внутреннего мира Чаадаева, но Пушкин верно подметил огромные данные у Чаадаева для большой государственной активности. Известны стихи Пушкина „К портрету Чаадаева“:

Он высшей волею небес

Рожден в оковах службы царской,

Он в Риме был бы Брут, в Афинах — Периклес ,

А здесь — он офицер гусарский.

Он же написал известное „Послание к Чаадаеву“:

Мы ждем, с томленьем упования,

Минуты

вольности святой ...

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

Если обратиться к изучению других влияний, которые испытал Чаадаев, то прежде всего надо коснуться влияния католичества, которое в те годы имело немалый успех в высшем русском обществе. Прежде всего здесь надо упомянуть Ж. де Местра, который очень долго был в Петербурге (как посланник Сардинии); немало историков склонны говорить о большом влиянии Ж. де Местра на Чаадаева. Конечно, Чаадаев не мог не знать ярких и сильных построений де Местра, но не он, а Бональд и Шатобриан в действительности сыграли большую роль в идейной эволюции Чаадаева, который, несомненно, знал всю школу французских традиционалистов. Особенно важно отметить значение Шатобриана (в его поэтическом, эстетизирующем описании „гения“ христианства, в его переходе к социальному христианству),[332] а также Балланша, о чем говорит и сам Чаадаев.[333]

Не прошла мимо Чаадаева и немецкая школа. В новейшем издании вновь найденных писем Чаадаева (в „Литературном Наследстве“) даны фотографии некоторых страниц из книг, найденных в библиотеке Чаадаева, с его заметками, — тут есть Кант („Критика частого разума“ и „Кр. практического разума“); знал Чаадаев, конечно, Шеллинга, знал и Гегеля. Из „Философических писем“ Чаадаева видно, что новую философию он изучил очень внимательно. Особенно надо отметить влияние Шеллинга на Чаадаева. Вопрос этот много раз обсуждался в литературе о Чаадаеве,[334] разные авторы разно его решают, — одни утверждают, другие отрицают влияние Шеллинга. Мы будем иметь случай коснуться этого вопроса при изложении системы Чаадаева, сейчас же заметим, что если у Чаадаева мало выступает влияние Шеллинга в содержании его учения,[335] то совершенно бесспорно вдохновляющее действие Шеллинга (системы „тождества“).

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

12. Перейдем к изучению доктрины Чаадаева.

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

он не перешел в католичество[336] —,[337] а Флоровский[338] считает, что „самое неясное в Чаадаеве — его религиозность“, что в „мировоззрении его меньше всего религиозности“, что он — „идеолог, не церковник“, что „христианство ссыхается у него в идею“. Сам Чаадаев в одном письме писал: „я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ“.[339] Действительно, Чаадаев стремился быть философом

, опираясь на то, что принесло миру христианство, — но он и богослов, вопреки его собственному заявлению. У него нет богословской системы, но он строит богословие культуры: это уже не христианская философия (чем является система Чаадаева в целом), а именно богословское построение по вопросам философии истории, философии культуры.

Прежде всего необходимо уяснить себе религиозный мир Чаадаева. Гершензон очень хорошо и подробно рассказал об этом, — и из его книги мы узнаем, что уже в 1820-ом году (т. е. до того времени, когда Чаадаев погрузился в изучение мистической литературы) произошло его „обращение“. Натура сосредоточенная и страстная, Чаадаев (как это видно из его писем и различных статей необычайно глубоко пережил свое „обращение“. В ранних письмах Чаадаева (написанных из-за границы, т. е. в 1823-ем году) постоянно встречаем самообличения, которые могут показаться даже неискренними, если не сопоставить их с тем, что дают позже письма. Он однажды сказал очень удачно:[340] „есть только один способ быть христианином, это — быть им вполне“. Внутренняя цельность религиозного мира Чаадаева имела очень глубокие корни и вовсе не проистекала из требования одного ума; нет никакого основания заподозривать церковность Чаадаева, как это делает Флоровский, — наоборот, тема Церкви заполняет столь глубоко душу Чаадаева, что с ним в русской религиозной философии может сравняться один лишь Хомяков. Выше мы сказали, что Чаадаев строил богословие культуры, но это и есть часть богословия Церкви („экклезиологии“). Практически Чаадаев не только не думал покидать Православия, но протестовал, когда один из его друзей (А. И. Тургенев) назвал его католиком.[341] Чаадаев никогда не рвал с православием, а в последние годы жизни, по свидетельству кн. Гагарина,[342] очень близкого ему человека, он не раз причащался Св. Тайн.

Сам Чаадаев считал, что его религия „не совпадает с религией богословов“, и даже называл свой религиозный мир „религией будущего“ (religion de l'avenir), „к которой обращены в настоящее время все пламенные сердца и глубокие души“.[343] В этих словах отражается то чувство одиночества (религиозного), которое никогда не оставляло Чаадаева, и чтобы понять это, надо несколько глубже войти в религиозный мир его. Мы уже говорили, что это была натура страстная и сосредоточенная; теперь добавим: натура, искавшая деятельности, — но не внешней, не мелочной, не случайной, а всецело и до конца воодушевленной христианством. Если один из величайших мистиков христианского Востока (св. Исаак Сирианин) глубоко чувствовал „пламень вещей“, то к Чаадаеву можно применить эти замечательные слова так: он глубоко чувствовал „пламень истории“, ее священное течение, ее мистическую сферу. В теургическом восприятии и понимании истории — все своеобразие и особенность Чаадаева. Мы уже говорили в предыдущих главах о теургическом моменте в русских религиозных исканиях: когда еще все мировоззрение русских людей было церковным, эта теургическая „нота“ уже зазвучала в русской душе (XV–XVII вв.) в мечте о „Москве — третьем — Риме“. Тогда русские люди полагались на „силу благочестия“, как преображающее начало, и строили утопии „священного царства“ и преображения России в „святую Русь“ именно на этом основании. Царство Божие, по теургической установке, строится при живом участии людей, — и отсюда вся „бескрайность“ русского благочестия и упование на его преображающие силы. С упадком церковного сознания и с торжеством процессов секуляризации, как внутри церковного общества, так и за пределами его, эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться в новых формах. Русский гуманизм XVIII-го и XIX-го веков (в его моральной или эстетизирующей форме) рос именно из теургического корня, из религиозной потребности „послужить идеалу правды“. Тот же теургический мотив искал своего выражения и в оккультных исканиях русских масонов, и в мистической

суетливости разных духовных движений при Александре I, — он же с исключительной силой выразился и у Чаадаева. Чаадаев, можно сказать, был рожден, чтобы быть „героем истории“, — и Пушкин (смотри вышеприведенные стихи его о Чаадаеве) правильно почувствовал, чем мог бы быть он в другой исторической обстановке. В письме к Пушкину от 1829-го года Чаадаев с волнением пишет, что его „пламеннейшее желание — видеть Пушкина посвященным в тайну времени“. Эти строки. очень типичны и существенны. Теургическое беспокойство и томление, жажда понять „тайну времени“, т. е. прикоснуться к священной мистерии, которая совершается, под покровом внешних исторических событий, всецело владели Чаадаевым, хотя и не выражались во внешней деятельности[344] -[345]

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого не в отрыве о земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь.[346] Поэтому Чаадаев постоянно и настойчиво говорит об „историчности“ христианства: „христианство является не только нравственной системой, но вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире“... „Историческая сторона христианства, пишет тут же Чаадаев, заключает в себе всю философию христианства“. „Таков подлинный смысл догмата о вере в единую Церковь... в христианском мире все должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле — царства Божия“.[347] Действие христианства в истории во многом остается таинственным, по мысли Чаадаева, ибо действующая сила христианства заключена в „таинственном его единстве“[348] (т. е. в Церкви). „Призвание Церкви в веках, писал позже Чаадаев,[349] было дать миру христианскую цивилизацию“, — и эта мысль легла в основу его философии истории. Исторический процесс не состоит в том, в чем обычно видят его смысл, — и здесь Чаадаев не устает критиковать современную ему историческую науку: „разум века требует совершенно новой философии истории“.[350] Эта „новая философия истории“, конечно, есть провиденциализм, но понятый более мистически и конкретно, чем это обычно понимается. Иные места у Чаадаева напоминают учение Гегеля о „хитрости исторического разума“, — там, где Чаадаев учит о таинственном действии Промысла в истории. Приведу для примера такое место (из первого „Философ. письма“): „христианство претворяет все интересы людей в свои собственные“. Этими словами хочет сказать Чаадаев, что даже там, где люди ищут „своего“, где заняты личными, маленькими задачами, и там священный пламень Церкви переплавляет их активность на пользу Царству Божию. Будучи глубоко убежден, что „на Западе все создано христианством“, Чаадаев разъясняет: „конечно, не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью, религией, далеко нет, — но все в них таинственно повинуетя той силе, которая властно царит там уже столько веков“.

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

13. „Жизнь (человека, как) духовного существа, писал Чаадаев в одном из „Философических писем“, [351] обнимает со бой два мира, из которых один только нам ведом“. Одной стороной человек принадлежит природе, но другой возвышается над ней, — но от „животного“ начала в человеке к „разумному не может быть эволюции“. Поэтому Чаадаев презрительно относится к стремлению естествознания целиком включить человека в природу: „когда философия занимается животным человеком, то, вместо философии человека, она становится философией животных, становится главой о человеке в зоологии“.[352]

Высшее начало в человеке прежде всего формируется благодаря социальной среде, — и в этом своем учении (давшем повод Гершензону охарактеризовать всю философию Чаадаева,

как „социальный мистицизм“, — что является неверным переносом на всю систему частной одной черты) Чаадаев целиком примыкает к французским традиционалистам (главным образом к Ballanche). Человек глубочайше связан с обществом бесчисленными нитями, живет одной жизнью с ним. „Способность сливаться (с другими людьми) — симпатия, любовь, сострадание... — это есть замечательное свойство нашей природы“, говорит Чаадаев. Без этого „слияния“ и общения с другими людьми мы были бы с детства лишены разумности, не отличались бы от животных: „без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву“.[353] Из этого признания существенной и глубокой социальной природы человека Чаадаев делает чрезвычайно важные выводы. Прежде всего „происхождение“ человеческого разума не может быть понято иначе, как только в признании, что социальное общение уже включает в себе духовное начало, — иначе говоря, не коллективность сама по себе созидает разум в новых человеческих существах, но свет разумности хранится и передается через социальную среду. „В день создания человека Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, — таково истинное происхождение разума“. Когда грехопадение воздвигло стену между человеком и Богом, воспоминание о божественных словах не было утеряно..., „и этот глагол Бога к человеку, передаваемый от поколения к поколению, вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо“. Таким образом неверно, что человек рождается в свет с „готовым“ разумом: индивидуальный разум зависит от „всеобщего“ (т. е. социального в данном случае, В. З.) разума. „Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое“.[354] В этой замечательной формуле, предваряющей глубокие построения кн. С. Трубецкого о „соборной природе человеческого сознания“, устанавливается прежде всего неправда всякого обособления сознания, устраняется учение об автономии разума. С одной стороны, индивидуальное эмпирическое сознание (его Чаадаев называет „субъективным“ разумом) может, конечно, в порядке самообольщения, почитать себя „отдельным“, но такое „пагубное я“, [355] проникаясь „личным началом“, „лишь разобщает человека от всего окружающего в затуманивает все предметы“. С другой стороны, то, что реально входит в человека от общения с людьми, в существе своем исходит от того, что выше людей — от Бога. „Все силы ума, все средства познания, утверждает Чаадаев, покоятся на покорности человека“ этому высшему свету, ибо „в человеческом духе нет никакой истины, кроме той, какую вложил в него Бог“. В человеке „нет иного разума, кроме разума подчиненного“ (Богу), и „вся наша активность есть лишь проявление (в нас) силы, заставляющей стать в порядок общий, в порядок зависимости“. В нашем „искусственном“ (т. е. обособляющем себя) разуме мы своевольно заменяем уделенную нам часть мирового разума, — и основная реальность есть поэтому не индивидуальный разум и, конечно, не простой коллектив, а именно „мировое сознание“ — некий „океан идей“, к которому мы постоянно приобщаемся. Если бы человек мог „довести свою подчиненность (высшему свету) до полного упразднения своей свободы“ (свободы обособляющей, В. З.), то „тогда бы исчез теперешний отрыв его от природы, и он бы слился с ней“, [356] „в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию“.

Из этой двойной зависимости человека (от социальной среды, от Бога) происходит не только пробуждение разума в человеке, но здесь же находятся и корни его морального сознания. „Свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области“, утверждает Чаадаев против Канта: [357] „человечество всегда двигалось лишь при сиянии божественного света“. Значительная часть (наших мыслей и поступков) определяется чем-то таким, что нам отнюдь не принадлежит; самое хорошее, самое возвышенное, для нас полезное из происходящего в нас вовсе не нами производится. Все благо, какое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе». И эта сила, «без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, — она же ведет и вселенную к ее предназначению. Итак, вот в чем главный вопрос: как открыть действие верховной силы на нашу природу?».[358]

Этот супра-натурализм вовсе не переходит в окказионализм [359] у Чаадаева или какую-то

предопределенность, — наоборот, Чаадаев всячески утверждает реальность человеческой свободы. Правда, его учение о свободе не отличается, как сейчас увидим, достаточной ясностью, но реальность свободы для него бесспорна. Чаадаев говорит: «наша свобода заключается лишь в том, что мы не сознаем нашей зависимости», [360] — т. е. свободы нет реально, есть лишь «идея» свободы, но несколькими строками дальше он сам называет человеческую свободу «страшной силой» и говорит: «мы то и дело вовлекаемся в произвольные действия и всякий раз мы потрясаем все мироздание». Правда, еще дальше он говорит об «ослеплении обманчивой самонадеянности». «Собственное действие человека, замечает Чаадаев в другом месте, исходит от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону». Но в таком случае свобода не только реальная, но именно страшная сила, раз порядок в мире поддерживается только «законом». «Если бы не поучал нас Бог, читаем тут же (т. е. если бы Он не вносил порядок в бытие)... разве все не превратилось бы в хаос?». Значит, свобода тварных существ, чтобы не подействовала ее разрушительная сила, нуждается в постоянном воздействии свыше. «Предоставленный самому себе, человек всегда шел лишь по пути беспредельного падения». [361]

Это учение о «страшной» силе свободы у Чаадаева стоит в теснейшей связи с учением о поврежденности человека и всей природы., — учением о первородном грехе и его отражении в природе, как это было впервые развито Ап. Павлом (Римл. 8, 20–22). Вся антропология христианства связана с этим учением, но оно стало постепенно тускнеть в сознании Европы, дойдя в этом процессе до антропологического идиллизма, вершину которого мы находим в учении Руссо о «радикальном добре» человеческой природы. Если протестантизм твердо и упорно держался до последнего времени антропологического пессимизма, то в так называемой нейтральной культуре Запада торжествует именно оптимизм. Возрождение учения о поврежденности человека и всей природы, как мы уже указывали) связано с St. Martin. Русские мистики (масоны) XVIII-го века, как мы видели, твердо держались этого принципа, — и Чаадаев глубоко разделял его. Вот почему для Чаадаева «субъективный разум» полон «обманчивой самонадеянности»; идеология индивидуализма ложна по существу, и потому Чаадаев без колебаний (как впоследствии Толстой) заявляет: «назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным». [362] Это есть сознательное отвержение индивидуалистической культуры: «наше нынешнее „я“ совсем не предопределено нам каким-либо законом, — мы сами вложили его себе в душу». Чаадаев спрашивает: «может-ли человек когда-нибудь, вместо того индивидуального и обособленного сознания, которое он находит в себе теперь, усвоить себе такое всеобщее сознание, в силу которого он постоянно чувствовал бы себя частью великого духовного целого»? Чаадаев отвечает на этот вопрос положительно: «зародыш высшего сознания живет в нас самым явственным образом, — оно составляет сущность нашей природы». Нельзя не видеть в этой своеобразной зачарованности гипотезой «высшего сознания» отзвук трансцендентализма, который вообще рассматривает эмпирическое «я» лишь как условие проявления трансцендентальных функций... Совершенно параллельно той диалектике трансцендентализма, которая особенно у Гегеля сказалась в усвоении индивидууму так сказать «инструментальной» функции, Чаадаев отводит именно «высшему сознанию» главное место, отличая, однако, всегда это «высшее» (или «мировое», или «всеобщее») сознание от Абсолюта. С одной стороны, в человеке есть «сверхприродные озарения» (идущие от Бога, — «нисшедшие с неба на землю»), [363] с другой стороны, в человеке есть «зародыш высшего сознания», как более глубокий слой его природы. Эта «природная», т. е. тварная сфера «высшего сознания» чрезвычайно напоминает «трансцендентальную сферу» немецких идеалистических построений, — лишь из этого сопоставления можно понять, например, такое утверждение Чаадаева: «Бог времени не создал, — Он дозволил его создать человеку», — но не эмпирическое, а лишь «высшее сознание» (=трансцендентальное, В. З.) «создает время». «Слияние нашего существа с существом всемирным ... обещают полное обновление нашей природе, последнюю грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире». [364]

Таким образом поврежденность человека (как действие первородного греха) выражается в ложном обособлении его от «всемирного существа» (т. е. от мира как целое), ведет к «отрыву от природы», создает иллюзию отдельности так называемого личного бытия, строит насквозь ложную идеологию индивидуализма. Через преодоление этого фантома обособленности восстанавливается внутренняя связь с мировым целым, и личность отрекается от обособленности, чтобы найти себя в «высшем сознании». Это уже не мистика, это-метафизика человека, сложившаяся у Чаадаева в своеобразной амальгаме шеллингианского учения о душе мира и социальной метафизики Бональда и Балланша. «Имеется абсолютное единство, пишет Чаадаев,[365] во всей совокупности существ — это именно и есть то, что мы, по мере сил, пытаемся доказать. Но это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности, бросает чрезвычайный свет на великое Все, — но оно не имеет ничего общего с тем пантеизмом, который исповедует большинство современных философов». Чтобы понять эти мысли Чаадаева, надо тут же подчеркнуть, что несколькими строками дальше Чаадаев остро и метко критикует метафизический плюрализм — для Чаадаева, как для Паскаля (которого он и цитирует), — человечество (в последовательной смене поколений) «есть один человек», и каждый из нас — «участник работы (высшего) сознания». Это высшее (мировое) сознание, которое Чаадаев готов мыслить по аналогии с мировой материей (!),[366] не есть «субъект», а есть лишь «совокупность идей», — и эта «совокупность идей» есть «духовная сущность вселенной».[367]

Здесь антропология переходит в космологию, — но именно в этой точке ясно, что «вселенная» с ее «духовной сущностью» — мировым (всечеловеческим) сознанием сама движется надмировым началом — Богом. Так строит Чаадаев учение о бытии: над «всем» (с малой буквы, т. е. над тварным миром) стоит Бог, от Которого исходят творческие излучения в мир; сердце вина мира есть всечеловеческое мировое сознание.[368] приемлющее эти излучения; ниже идет отдельный человек, ныне, в силу первородного греха, утративший сознание своей связи с целым и оторвавшийся от природы; еще ниже идет вся дочеловеческая природа.

Гносеологические взгляды Чаадаева, которые он выразил лишь попутно, определялись его критикой кантианства, с одной стороны (борьбой с учением о «чистом» разуме), а, с другой стороны, критикой Декартовской остановки на эмпирическом сознании, которое, по Чаадаеву, есть «начало искаженное, искалеченное, извращенное произволом человека». Вместе с тем, Чаадаев решительно против Аристотелевского выведения нашего знания из материала чувственного опыта: для Чаадаева источник познания — «столкновение сознаний», иначе говоря, взаимодействие людей. Чаадаев, конечно, не отвергает опыта, опытного знания, но весь чувственный материал руководится идеями разума (независимыми от опыта). С большой тонкостью говорит Чаадаев: «одна из тайн блестящего метода в естественных науках в том, что наблюдению подвергают именно то, что может на самом деле стать предметом наблюдения». Чаадаев решительно отличает «познание конечного» от «познания бесконечного»; в познании первого мы всегда пользуемся вторым, ибо наши идеи светят нам «из океана идей, в который мы погружены», иначе говоря, «мы пользуемся мировым разумом в нашем познании».[369] И поскольку важнее всего та «таинственная действительность», которая скрыта в глубине духовной природы, т. е. тот «океан идей», который есть достояние «всечеловеческого» («всеобщего», мирового) разума, — постольку все современное знание чрезвычайно обязано христианству, как откровению высшей реальности в мире. Тут Чаадаев, с типичным для него антропоцентризмом, пишет: «философы не интересуются в должной мере изучением чисто-человеческой действительности, — они относятся слишком пренебрежительно к этому: по привычке созерцать действия сверхчеловеческие, они не замечают действующих в мире природных сил».

В космологии Чаадаева есть несколько интересных построений,[370] но мы пройдем мимо них и вернемся теперь к изложению историософии Чаадаева, ныне достаточно уже ясной после изучения его антропологии.

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

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

Смысл истории осуществляется «божественной волей, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям».[371] Это есть концепция провиденциализма, — поэтому Чаадаев с такой иронией говорит об обычном понимании истории, которое все выводит из естественного развития человеческого духа, будто бы не обнаруживающего никаких признаков вмешательства Божьего Промысла. С еще большей иронией относится Чаадаев к теории прогресса, которую он характеризует как учение о «необходимом совершенствовании». Против этого поверхностного историософского детерминизма и выдвигает Чаадаев свое учение о том, что «людьми управляют таинственные побуждения, действующие помимо их сознания».[372]

Что же творится в истории, как конкретнее охватить содержание исторического бытия? По Чаадаеву, — творится Царство Божие, и потому исторический процесс и может быть надлежаще понят лишь в линиях провиденциализма. Но Царство Божие, мы уже видели это, для Чаадаева творится на земле, — оттого христианство и исторично по существу, — его нельзя понимать «потусторонне». Вот отчего историософская концепция Чаадаева требует от него раскрытия его общей идеи на конкретном историческом материале. Здесь Чаадаев, если и не следует Шатобриану, у которого слишком сильно подчеркнута эстетическая сторона христианства, — то все же в стиле Шатобриана рисует историю христианства. Но для Чаадаева (этого требовала логика его историософии) религиозное единство истории предполагает единство Церкви: раз через Церковь входит божественная сила в историческое бытие, то, тем самым, устанавливается единство самой Церкви. Здесь мысль Чаадаева движется безоговорочным признанием христианского Запада, как того исторического бытия, в котором и осуществляется с наибольшей силой Промысел. С неподдельным пафосом, с настоящим волнением, с горячим чувством описывает Чаадаев «чудеса» христианства на Западе — совсем, как в горячей тираде Ивана Карамазова о Западе, как в словах Хомякова о Западе, как «стране святых чудес». Чаадаев, как никто другой в русской литературе, воспринимал Запад религиозно, — он с умилением, всегда патетически воспринимает ход истории на Западе. «На Западе все создано христианством»; «если не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью и религией, то все таинственно повинует там той силе, которая властно царит там уже столько веков». И даже: «несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущих европейскому миру..., нельзя отрицать, что Царство Божие до известной степени осуществлено в нем».

Высокая оценка западного христианства, соединенная с самой острой и придирчивой критикой протестантизма, определяется у Чаадаева всецело историософскими, а не догматическими соображениями. В этом ключ к его, так сказать, внеконфессиональному восприятию христианства. Католицизм наполняет Чаадаева воодушевлением, энтузиазмом, — но вовсе не в своей мистической и догматической стороне, а в его действии на

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

Горячие и страстные обличения России у Чаадаева имеют много корней, — в них нет какой-либо одной руководящей идеи. Во всяком случае, Чаадаев не смог включить Россию в ту схему провиденциализма, какую навевала история Запада. Чаадаев откровенно признает какой-то странный ущерб в самой идее провиденциализма: «Провидение, говорит он в одном месте, исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум..., всецело предоставив нас самим себе».[373] И даже еще резче: «Провидение как бы совсем не было озабочено нашей судьбой». Но как это возможно? Прежде всего систему провиденциализма нельзя мыслить иначе, как только универсальной; с другой стороны, сам же Чаадаев усматривает действие Промысла даже на народах, стоящих вне христианства. Как же понимать то, что говорит Чаадаев о России, что «Провидение как бы отказалось вмешиваться в наши (русские) дела»? Слова «как бы» ясно показывают, что Чаадаев хорошо понимал, что что-то в его суждениях о России остается загадочным. Разве народы могут отойти от Промысла? Отчасти мысль Чаадаева склоняется к этому — Россия, по его словам, «заблудилась на земле». Отсюда его частые горькие упреки русским людям: «мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего», «мы ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода», «исторический опыт для нас не существует», и т. д. Все эти слова звучат укором именно потому, что они предполагают, что «мы»-т. е. русский народ — могли бы идти другим путем, но не захотели. Оттого Чаадаев и оказался так созвучен своей эпохе: ведь такова была духовная установка и русского радикализма, обличения которого обращались к свободе русских людей выбрать лучшие пути жизни.

Но у Чаадаева есть и другая поправка к загадке России, к неувязке в системе провиденциализма. Русская отсталость («незатронутость всемирным воспитанием человечества») не является ли тоже провиденциальной? Но в таком случае русская отсталость не может быть поставлена нам в упрек, но таит в себе какой-то высший смысл. Уже в первом «Филос. письме» (написанном в 1829-ом году) Чаадаев говорит: «мы принадлежим к числу тех наций, которые существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Этот мотив позже разовьется у Чаадаева в ряд новых мыслей о России. В 1835-ом году (т. е. до опубликования «Филос. письма») Чаадаев пишет Тургеневу: «вы знаете, что я держусь взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу:

ее задача — дать в свое время разрешения всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. Поставленная вне стремительного движения, которое там (в Европе) уносит умы'..., она получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки».[374] Этими словами не только намечается провиденциальный «удел» России, но и лишаются своего значения упреки, выставленные в «Филос. письмах» России. Дальше эти мысли у Чаадаева приобретают большую даже определенность, он приходит к убеждению, что очередь для России выступить на поприще исторического действия еще не наступила. Новые исторические задачи, стоящие перед миром, в частности, разрешение социальной проблемы, мыслятся ныне Чаадаевым как будущая задача России. Раньше (т. е. до 1835-го года) о России Чаадаев говорил с злой иронией, что «общий закон человечества отменен для нее»,

что «мы — пробел в нравственном миропорядке», что «в крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу». «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... мы замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой работы... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства».[375] В письмах, опубликованных недавно, находим резкие мысли, в связи с этим, о Православии: «почему христианство не имело у нас тех последствий, что на Западе? Откуда у нас действие религии наоборот? Мне кажется, что одно это могло бы заставить усомниться в Православии, которым мы кичимся».[376]

С 1835-го года начинаются поворот в сторону иной оценки России, как мы видели это в приведенном выше отрывке из письма Тургеневу. В другом письме Тургеневу (в том же 1835-ом году)[377] он пишет: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы».

Замечательно, что здесь уже у России оказывается особое призвание, и, следовательно, она не находится вне Промысла. «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне интересов национальностей[378] и поручило нам интересы человечества». В последних словах Чаадаев усваивает России высокую миссию «всечеловеческого дела». Но дальше еще неожиданнее развивается мысль Чаадаева: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь, вы знаете, — это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась». В своем неоконченном произведении «Апология сумасшедшего» Чаадаев пишет (1837): «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка... ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Ныне Чаадаев признается: «я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу (т. е. России)..., было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». В письме графу Sircour (1845-ый год) Чаадаев пишет: «наша церковь по существу — церковь аскетическая, как ваша — социальная... это — два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины». Приводим еще несколько отрывков, продиктованных тем же желанием «оправдаться» и устранить прежние односторонние суждения. «Я любил мою страну по-своему (писано в 1846-ом году, через десять лет после осуждения Чаадаева), — пишет он, — и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», — но как ни «прекрасна любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — любовь к истине. Не через родину, а через истину ведет путь на неб о». Это твердое и убежденное устремление к истине, а через нее — к небу, лучше всего характеризует основной духовный строй Чаадаева.

15. Пора подвести итоги.

При оценке философского построения Чаадаева нужно, как было уже указано, отодвинуть на второе место «западничество» Чаадаева, которое имеет значение лишь конкретного приложения его общих идей. Правда, до появления (лишь в 1935-ом году) в печати пяти писем (из восьми), считавшихся утерянными, это было трудно принять, но сейчас, когда перед нами все, что писал Чаадаев, ясно, что центр его системы — в антропологии и философии истории. Мы характеризовали учение Чаадаева, как богословие культуры, именно потому, что он глубоко ощущал религиозную проблематику культуры, ту «тайну времени», о которой он писал в своем замечательном письме Пушкину. Чаадаев весь был обращен не к внешней стороне истории, а в ее «священной мистерии», тому высшему смыслу, который должен быть осуществлен в истории. Христианство не может быть оторвано от исторического бытия, но и историческое бытие не может быть оторвано от христианства.

Это есть попытка христоцентрического понимания истории, гораздо более цельная, чем то, что мы найдем в историософии Хомякова. В этом разгадка того пафоса «единства Церкви», который определил у Чаадаева оценку Запада и России, — но в этом же и проявление теургического подхода к истории у него. Человек обладает достаточной свободой, чтобы быть ответственным за историю, — и это напряженное ощущение ответственности, это чувство «пламени истории», которое переходило так часто в своеобразный историософский мистицизм у Чаадаева, роднит его (гораздо больше, чем вся его критика России), с русской радикальной интеллигенцией, которая всегда так страстно и горячо переживала свою «ответственность» за судьбы не только России, но и всего мира. Универсализм мысли Чаадаева, его свобода от узкого национализма, его устремленность «к небу — через истину, а не через родину», — все это не только высоко подымает ценность построений Чаадаева, но и направляет его именно к уяснению «богословия культуры». На этом пути Чаадаев развивает свою критику индивидуализма, вообще всякой «обособляющей» установки, на этом пути он чувствует глубже других социальную сторону жизни, — и потому идея Царства Божия и есть для него ключ к пониманию истории. История движется к Царству Божию, — и только к нему: в этом проявляется действие Промысла, в этом содержание и действие «таинственной силы, направляющей ход истории». Но Чаадаеву чужд крайний провиденциализм, — он оставляет место свободе человека. Но свобода человека не означает его полной самостоятельности, его независимости от Абсолюта: свобода творчески проявляется лишь там, где мы следуем высшему началу. Если же мы не следуем Богу, тогда раскрывается «страшная сила» свободы, ее разрушительный характер... Это очень близко к формуле, которую выдвигал Владимир Соловьев в поздний период его творчества: свобода человека проявляется в его движении ко злу, а не к добру... Но последний источник такого извращенного раскрытия «страшной силы» свободы («потрясающей все мироздание») заключается, по Чаадаеву, в неправде и лжи всякого индивидуализма, всякого обособления. Индивидуальный дух имеет свои корни не в себе, но в «высшем» (мировом) сознании, — и потому, когда он отрывается от этого высшего сознания, в нем действует «пагубное „я“», оторвавшееся от духовного своего лона, оторвавшееся потому и от природы. Это все есть следствие коренной поврежденности человеческой природы (первородного греха), которая создает мираж отдельности индивидуального бытия. Лишь отрекаясь от «пагубного „я“» и подчиняясь голосу высшего сознания, человек находит свой истинный путь и тогда он становится проводником высших начал, исходящих от Бога.

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

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

ГЛАВА III

ВОЗВРАТ К ЦЕРКОВНОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ

Н. В. ГОГОЛЬ. НАЧАЛО «СЛАВЯНОФИЛЬСТВА»

А. С. ХОМЯКОВ

1. Разрыв с церковным мировоззрением, начавшийся во второй половине XVII-го века и

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

Этот историософский универсализм таил в себе, по самому существу своему, неизбежность возврата к религиозным вопросам, — во всяком случае, он пробуждал и питал религиозные силы души. Действительно, несмотря на яркое и победное развитие духа секуляризации, уже в том же XVIII-ом веке видим мы возврат к религиозному миропониманию, а в XIX-ом веке Лабзин, Сперанский и различные мистические движения эпохи Александра 1 все настойчивее выдвигают религиозную идею, как основу новой идеологии. Наконец, в творчестве Чаадаева идея Церкви получает такое глубокое, основоположное значение, что самый смысл истории уже не может быть раскрыт вне идеи Церкви. Надо только иметь в виду, что построения Чаадаева, — помимо того, что они остались неопубликованными (за исключением первого «Философического письма»), — не могли иметь прямого влияния уже по одному тому, что Церковь, как сила истории, по Чаадаеву, проявила себя лишь на Западе, Россия же (в первых построениях Чаадаева) остается вне действия Промысла, выпадает из «тайны времени». Но в таком случае религиозная позиция Чаадаева не давала ничего для построения русской идеологии, — что мы и наблюдаем на тех, кто переходил в католичество: в России им нечего было делать....[379] Но вслед за Чаадаевым выступают другие мыслители, которые так же горячо и вдохновенно защищают примат идеи Церкви, только «истинную» Церковь они находят не в католичестве, исторически чуждом России, а в Православии, с которым срослась Россия. Это обстоятельство сообщает религиозной позиции указанных мыслителей возможность творчески оплодотворить идеологические искания русской интеллигенции. И, действительно, те религиозные мыслители, которые связали себя с православной Церковью, становятся вождями и вдохновителями большого и очень творческого, очень смелого движения, которое ищет в церковном сознании ответа на все сложные и мучительные вопросы жизни. Этим было положено начало очень глубокому и плодотворному течению и в русской философии.

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

2. НИКОЛАЙ ВАСИЛЬЕВИЧ ГОГОЛЬ (1809–1852) — один из творцов новой русской литературы, гениальный писатель, но не менее замечателен он и в своих религиозных исканиях. Он долгое время оставался непонят не только русским обществом, но даже русской церковной мыслью,[380] и лишь уже в XX-ом веке начинает раскрываться то, что внес Гоголь в сокровищницу русской мысли. Литературная слава Гоголя долго мешала принятию его идейного творчества, — кто только не осуждал Гоголя за то, что он свернул с пути художественного творчества! А в трагическом сожжении 2-го тома «Мертвых душ», глубочайше связанном со всей духовной работой, шедшей в Гоголе, видели почти всегда «припадок душевной болезни» и не замечали самой сущности трагической коллизии, которую

за других вынашивал в себе Гоголь. Нет никого в истории русской духовной жизни, кого бы можно было поставить в этом отношении рядом с Гоголем, который не только теоретически, но и всей своей личностью, мучился над темой о соотношении Церкви и культуры. Ближе всех к нему все же был Чаадаев, который тоже был всегда настроен, говоря его собственными словами, «торжественно и сосредоточенно», — но Чаадаев совсем не ощущал ничего трагического в проблеме «Церковь и культура», как это с исключительной силой переживал Гоголь.

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

Внешняя биография Гоголя очень несложна. Он родился в семье украинского писателя, рано потерял отца и был воспитан матерью, отличавшейся глубокой и искренней религиозностью. После домашней подготовки Гоголь поступил в Нежинский лицей, по окончании которого доехал в Петербург, в поисках славы. Первое его литературное произведение (поэма в стихах) было неудачно, но когда, несколько позже, он выпустил сборник рассказов («Вечера на хуторе близ Диканьки»), то сразу обратил на себя всеобщее внимание. Литературное творчество его стало быстро развиваться. Гоголь был признан первоклассным писателем, свел дружбу с Пушкиным, Жуковским и другими литераторами. У него начали развиваться одно время ученые интересы, он стал профессором истории в Петербургском Университете, но ученая работа была не по нем, и он скоро покинул Университет. В годы 1831–1835 Гоголь печатает несколько повестей, несколько теоретических набросков, — и здесь сразу определилась одна из центральных тем его художественного и мыслительного творчества — проблема эстетического начала в человеке. Гоголь здесь впервые в истории русской мысли подходит к вопросу об эстетическом аморализме, с чрезвычайной остротой ставит тему о расхождении эстетической и моральной жизни в человеке. В Гоголе начинается уже разложение идеологии эстетического гуманизма, впервые вскрывается проблематика эстетической сферы. По складу натуры своей, Гоголь был чрезвычайно склонен к морализму, несколько отвлеченному и ригористическому, для него самого почти навязчивому и суровому. Но рядом с морализмом в нем жила горячая, всепоглощающая и страстная любовь к искусству, которое он любил, можно сказать, с непобедимой силой. Сознание своеобразной аморальности эстетической сферы (см. дальше) привело Гоголя к созданию эстетической утопии, явно неосуществимой и продиктованной потребностью доказать самому себе «полезность» искусства. Крушение этой утопии (внешне связанное с постановкой на сцене его гениальной комедии «Ревизор») создает чрезвычайное потрясение в духовном мире Гоголя, обнажает всю шаткость и непрочность всяческого гуманизма, расчищая почву для религиозного перелома, — в Гоголе, действительно) начинается (с 1836-го года, т. е. когда ему было 27 лет) глубокое и страстное возвращение к религиозной жизни, никогда в нем, собственно, не умолкавшей. У Гоголя постепенно начинает складываться новая концепция жизни, новое понимание культуры'. Гоголь много работает в области художественного творчества, издает 1-ый том «Мертвых душ», но со все возрастающей силой углубляется в то же время в религиозную жизнь. У него возникает план издания теоретической книги, посвященной вопросам Церкви и культуры, — и в 1847-ом году он издает; «Выбранные места из переписки с друзьями». Книга эта, в которой новые, смелые и творческие идеи часто выражены в наивной, порой очень претенциозной, а иногда и неприемлемой форме, осталась непонятой русским обществом, вызвала непримиримую и резкую критику (самым ярким выражением которой было знаменитое письмо к нему Белинского). Гоголь крайне тяжело пережил эту неудачу; он не мог отказаться от своего религиозного мировоззрения, но сознание трагической несоединенности Церкви и культуры давит на него по-прежнему с чрезвычайной силой. В припадке тяжких сомнений, Гоголь сжигает 11-ой том «Мертвых душ»,

после чего впадает в крайне упадочное состояние и вскоре умирает... Гоголь прожил всего 43 года, но за эти годы он не только обогатил русскую литературу гениальными созданиями, но и внес в русскую жизнь ту тему, которая доныне является одной из центральных тем русских исканий, — о возврате культуры к Церкви, о построении нового церковного мировоззрения — о «православной культуре».

Для исторической справедливой оценки Гоголя как мыслителя все еще не настало, по-видимому, время, — вероятно, вследствие того, что проблемы, поставленные Гоголем, продолжают волновать и тревожить русских людей и в наше время. Это одно достаточно вскрывает всю значительность того перелома, который пережил Гоголь. Мы не будем, конечно, входить здесь в подробный анализ всех его мыслей и коснемся лишь того, что имеет отношение к диалектике философских исканий в России.[381]

3. Остановимся прежде всего на критике моралистического гуманизма у Гоголя. В нем самом моральное сознание было, как мы говорили, очень острым и напряженным, — в этом отношении он близок, впрочем, к громадному большинству русских мыслителей. Но при всей силе и остроте морального сознания («в нравственной области Гоголь был гениально одарен», замечает один его биограф),[382] Гоголь носил в себе какую-то отраву, — вернее говоря, он глубоко ощущал всю трагическую проблематику современного морального сознания. Моральный идеал, которым он, если угодно, был «одержим», [383] им самим воспринимался, как нереальный и даже неестественный, как некая риторика, не имеющая опоры в естественном строе души. Мучительнее и резче всего переживал его Гоголь в теме, столь основной для всего европейского и русского гуманизма, — в вопросе об отношении к людям, как «братьям». Гоголь пишет: «но как полюбить братьев? Как полюбить людей? Душа хочет любить одно прекрасное, а бедные, люди так несовершенны, и так в них мало прекрасного». Моральный принцип оказывается бессильным, ибо в действительности душа движется не моральным, а эстетическим вдохновением. Иначе говоря, — душа человеческая вовсе неспособна, в нынешнем ее состоянии, к подлинно-моральному действию, т. е. к любви. «Человек девятнадцатого века отталкивает от себя брата... Он готов обнять все человечество, а брата не обнимет». Моральный идеал есть поэтому просто риторика... Между тем, все люди связаны между собой такой глубокой связью, что, поистине, «все виноваты за всех». Этой формулы, впоследствии выкованной Достоевским, нет у Гоголя, но ее суть уже есть у него. Он часто приводит мысль, [384] что мы «косвенно» (т. е. не прямо, незаметно) связаны со всеми людьми, и все наши действия, даже мысли влияют на других людей. Иначе говоря, тема морали, тема добра — неотвратима, неустранима, она стоит перед каждым во всем своем страшном и грозном объеме, но она не имеет опоры в нынешнем строе души. Страшно то, говорит в одном месте Гоголь, что мы «в добре не видим добра», — т. е., что даже там, где

есть подлинное добро, мы не в состоянии воспринять его именно как добро.[385]

«Естественный» аморализм современного человека, по Гоголю, связан с тем, что в нем доминирует эстетическое начало. Вопрос о природе эстетического начала и об отношении его к моральной теме в человеке всю жизнь занимал, можно сказать, мучил Гоголя: он сам был горячим, страстным поклонником искусства, но с полной, беспощадной правдивостью вскрывал он таинственную трагичность эстетического начала. Гоголь здесь подошел к самой глубине того эстетического гуманизма, который со времени Карамзина, пустил такие глубокие корни в русской душе. В повести «Невский Проспект» Гоголь рассказывает о художнике, в душе которого царит глубокая вера в единство эстетического и морального начала, но эта вера разбивается при встрече с жизнью. Художник встречает на улице женщину поразительной красоты, которая оказывается связанной с притоном разврата. Художником овладевает отчаяние; он пытается уговорить красавицу бросить ее жизнь, но та с презрением и насмешкой слушает его речи. Бедный художник не выдерживает этого страшного раздора между внешней красотой и внутренней порочностью, сходит с ума и в порыве безумия кончает с собой. В другой повести, «Тарас Бульба», Гоголь с другой стороны рисует

расхождение эстетической и моральной сферы: молодой казак Андрий, охваченный любовью к красавице, бросает семью, родину, веру, переходит в стан врагов, не испытывая никакого смущения и тревоги. В Андрии над всем доминирует эстетическое начало, которое стихийно и внеморально; Андрий отчетливо формулирует основной принцип эстетического мироотношения: «родина моя там, где мое сердце». Это не только отречение от самого принципа морали, но и утверждение стихийной силы, рокового динамизма эстетических движений, которые сбрасывают все преграды морального характера. Здесь намечаются основы той антропологии, которую впоследствии с такой силой рассказал Достоевский — в учении о хаотичности и внеморальности человеческой души...

Чем глубже сознавал Гоголь трагическую несоединенность в душе эстетического и морального начала, тем проблематичнее становилась для него тема красоты, тема искусства. Именно потому Гоголь, беспредельно влюбленный в искусство, строит эстетическую утопию, которой хочет спастись от указанной коллизии, он загорается верой, что искусство может вызвать в людях подлинное движение к добру. Гоголь пишет комедию «Ревизор» — вещь гениальную, имевшую громадный успех на сцене, но, конечно, никакого морального сдвига не создавшую в русской жизни.[386] Гоголь понял это, отдал себе ясный отчет в утопичности его надежды, но именно это и составило исходный пункт его дальнейших исканий. Разъединенность красоты и добра означает, в сущности, всю нереальность эстетического гуманизма; подлинно соединить красоту и добро может только то, что глубже обоих начал, — т. е. религия. Религиозные искания Гоголя развиваются все время вокруг этой темы: религия для Гоголя призвана преобразить естественный строй человека, его культуру, его творчество. Не в отрыве от культуры обращается Гоголь к религии, но для того, чтобы найти в ней разрешение последних проблем культуры. На этом пути и приходит Гоголь к тому, чтобы связать всю культуру с Церковью, — так Гоголь и ставит ныне тему идеологии, навсегда внеся в русскую мысль идею «православной культуры».

4. У Гоголя мы находим много глубоких и существенных критических размышлений о западной культуре.[387] но не в этом основной смысл построений Гоголя, а в утверждении, что в Православной Церкви «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в такой остроте встали перед всем человечеством». Это и есть та новая мысль, которая стада исходным пунктом для целого ряда русских мыслителей. Понятие культуры отрывается здесь от внутренней связи с ее западной формой, — у Гоголя здесь впервые выступает мысль (в неясной форме, впрочем, мелькавшая в русской мысли и раньше), что путь России по существу иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства. Эту мысль об «иных» путях России мы найдем не только у славянофилов, у Герцена, в русском народничестве, но и в позднейшем целом течении социально-политической мысли (Н. К. Михайловского и др.). Вместе с тем, возврат к церковной идее уже не обозначает здесь отвержения светской культуры (как это было в XV–XVI вв.), а ставит вопрос об освящении и христианском преображении ее (к чему ранее двигалась русская мысль, особенно у Сковороды, как мы видели). Гоголь зовет к перестройке всей культуры в духе Православия и является, поистине, пророком «православной культуры». Особенно остро и глубоко продумывал Гоголь вопрос об освящении искусства, о христианском его служении, — он ведь первый в истории русской мысли начинает эстетическую критику современности, бичуя пошлость ее. Та острая критика «духовного мещанства», которая впоследствии с такой силой была развита Герценом, Леонтьевым, Достоевским, с громадной силой выражена уже у Гоголя, начиная с его ранних (так называемых Петербургских) повестей, захватывая затем «Рим», «Мертвые души». Но Гоголь все время пишет и о том, как спасти эстетическое начало в человеке, как направить его к добру, от которого оторвалась современность в ее эстетических движениях. Отсюда его настойчивое навязывание теургической задачи искусству: «нельзя повторять Пушкина», говорит он, т. е. нельзя творить «искусство для искусства», «как ни прекрасно такое служение». Искусству «предстоят теперь другие дела» — воодушевлять человечество в борьбе за Царствие Божие, т. е. связать свое творчество с тем служением миру, какое

присуще Церкви. Самую Церковь Гоголь все время понимает, как живое соединение мистической силы ее с историческим ее воздействием на мир: «полный и всесторонний взгляд на жизнь остался в Восточной Церкви — в ней простор не только душе и сердцу человека, но и разуму во всех его верховных силах». Для Гоголя «верховная инстанция всего есть Церковь», [388] «Церковь одна в силах разрешить все узлы, недоумения и вопросы наши». «Есть внутри земли нашей примиритель, который покуда не всеми виден, это — наша Церковь... В ней правило и руль наступающему новому порядку вещей, — и чем больше вхожу в нее сердцем, умом и помышлением, тем больше изумляюсь чудной возможности примирения тех противоречий, которых не в силах теперь примирить Западная Церковь..., которая только отталкивала человечество от Христа».

Как видим, это целая программа построения культуры в духе Православия на основе «простора», т. е. свободного обращения ко Христу. Это было некое «лучезарное видение», которым горел Гоголь, по выражению Гершензона, [389] — видение того «нового порядка вещей, как пишет Архим.

Бухарев, [390] в котором Православие раскроется для мира во всем свете своего вселенского царственного значения». Сам Гоголь выдвигал именно «всемирность человеколюбивого закона Христова», [391] — его приложимость ко всему, его освящающее действие на каждом месте, во всех явлениях жизни. Поэтому религиозное сознание Гоголя свободно от теократического привкуса, — он принимает все формы культуры, [392] он считается с тем, что ныне человечество «не в силах прямо встретиться со Христом», и в пробуждении душ к этой встрече Гоголь и видел церковное служение искусства.

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

5. При изучении старших славянофилов (Хомяков, Киреевский, К. Аксаков, Самарин) надо всячески избегать той или иной стилизации. Хотя все они пребывали в теснейшем духовном общении и постоянно влияли друг на друга, но нельзя забывать, что каждый из них был яркой индивидуальностью, развитие которой было вполне и до конца индивидуально. Именно поэтому мы и не будем говорить о «философии славянофилов» вообще, [393] а о философских идеях каждого отдельного мыслителя.

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

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

Хомяков был сельским хозяином, с увлечением и толком занимавшимся хозяйством, вечно изобретал что-либо для хозяйства. По складу же своему и темпераменту, он был «воин» — смелый, прямой, сильный.

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

18-ти лет Хомякова определили на военную службу, и через несколько лет он попадает на войну, где ведет себя с отменной храбростью. Даже в юные годы и тем более во всю дальнейшую жизнь Хомяков строго соблюдал все посты, посещал в воскресные и праздничные дни все богослужения. Он не знал религиозных сомнений, но в его вере не было ни ханжества, ни сентиментальности, она горела всегда ровным, но ярким и сильным огнем. Для характеристики Хомякова приведем несколько отзывов о нем лиц, его близко знавших. Герцен, не очень доброжелательно относившийся к Хомякову, писал о нем: «ум сильный, подвижной средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неумолимо переспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колот, нападал и преследовал, осыпал цитатами и остротами», и дальше: «Хомяков, подобно средневековым рыцарям, караулившим храм Богородицы, спал вооруженным». Тут же Герцен называет его «бреттером диалектики»...[394] Это отзыв человека, в общем недоброжелательного к Хомякову. А вот отзыв его друга, М. П. Погодина: «что была за натура, даровитая, любезная, своеобразная! Какой ум всеобъемлющий, какая живость, обилие в мыслях, которых у него в голове заключался, кажется, источник неиссякаемый! Сколько сведений, самых разнообразных, соединенных с необыкновенным даром слова, текшего из его уст живым потоком! Чего он не знал? Не было науки, в которой Хомяков не имел бы обширнейших познаний, о которой не мог бы вести продолжительного разговора со специалистами... И в то же время писал он проекты об освобождении крестьян, распределял границы американских республик, указывал дорогу судам, искавшим Франклина, анализировал до мельчайших подробностей сражения Наполеона, читал наизусть по целым страницам из Шекспира, Гёте или Байрона, излагал учение Эдды и буддийскую космогонию»... Эта многосторонность знаний и интересов, как бы разбросанность ума, не пропускающего ни одной темы, хотя и не означали скольжения Хомякова по поверхности, но, конечно, мешали сосредоточенности ума. Надо добавить к этому, что Хомяков был первоклассным диалектиком, очень любил спорить и беседовать, при чем обнаруживал и необыкновенную память, и находчивость в диалектических схватках. Живые беседы целиком захватывали Хомякова, но писать он был не очень охоч. В особенности пострадали при этом его философские взгляды, которые он излагал лишь а рorос. Наиболее систематичны его статьи, написанные уже в последние годы его жизни, — но сам Хомяков не привел в законченную систему свои взгляды. Была какая-то хаотичность в самой его цельности. Тем не менее, он был подлинным философом, как был и глубоким богословом, и нельзя не пожалеть, что столько сил ушло у Хомякова на вещи незначительные...

Хомяков имел семью, был очень счастлив в своей семейной жизни. Будучи настоящим «барином», он никогда нигде не служил, кроме военной службы. Вне этого он был истинным «человеком от земли», оставался холоден и равнодушен к политическим вопросам, хотя очень интересовался социальными темами. Глубокая и всецелая преданность Православию соединялась у него с острым ощущением отличий Православия от католицизма и протестантизма. Когда английский богослов Пальмер заинтересовался Православием, к которому хотел он одно время присоединиться, Хомяков вступил с ним в оживленную переписку, очень интересную в богословском отношении. С большим вниманием относился Хомяков вообще к суждениям западных людей о Православии и по атому поводу написал несколько примечательных статей. Кстати сказать, все богословские сочинения (не исключая его замечательного трактата «Церковь — одна») впервые увидели свет не в России, но в Берлине (в 1867-ом году, после смерти Хомякова), и только в 1879-ом году этот том был допущен к обращению в России.

По удачному выражению Н. А. Бердяева, Хомяков был «рыцарем Церкви», — и, действительно, в его прямом, свободном, поистине сыновнем, нерабском отношении к Церкви чувствуется не только сила и преданность, но и живая сращенность души его с Церковью. Самарин в своем замечательном предисловии к богословским сочинениям Хомякова без колебаний усваивает ему высокое наименование «учителя Церкви», и эта характеристика, хотя и преувеличенная, все же верно отмечает фундаментальный характер богословских произведений Хомяков. Он, конечно, внес в русское богословие новую струю, можно даже сказать — новый метод,[395] что признают почти все русские богословы.[396] Во всяком случае, Хомяков имеет свое место в истории русского богословия, его труды никогда не будут забыты.[397]

Жизнь Хомякова оборвалась неожиданно — он умер от припадка холеры.[398]

6. При изучении Хомякова встает прежде всего вопрос о тех влияниях, какие он испытал. Мы уже упомянули о широкой и разносторонней образованности Хомякова; всю жизнь свою он много читал и по богословским, и философским дисциплинам. В его статьях и этюдах мы находим лишь случайные отзвуки этого, и полагаться на них, при установлении того, как и под чьим влиянием слагалось мировоззрение Хомякова, было бы неосторожно. В виду бесспорной цельности самой натуры Хомякова и бесспорного единства его взглядов на всем протяжении его литературной деятельности, должно предположить, что основные и определяющие влияния должны были иметь место в ранний период его жизни (т. е. до 40-ых годов). Поскольку центральное значение для всей системы Хомякова, как увидим дальше, имели его религиозные идеи, постольку и основные, определяющие влияния нужно искать в этой сфере.

Прежде всего приходится указать на исключительную начитанность Хомякова в святоотеческих творениях. Хомяков настолько вчитался в них, настолько проникся их духом, что именно здесь — в чтении творений Св. Отцов — и сложились его основные богословские взгляды. Конечно, Хомяков был в этой области автодидакт, но то, что он не прошел богословской школы, было скорее

благоприятным для его творчества обстоятельством. Его мысль питалась не от учебников, не от современной ему богословской схоластики, но от творений Св. Отцов. Живая и глубокая личная религиозность, подлинная жизнь в Церкви осмысливались им в свете всего того, что давали ему святоотеческие творения. Флоровский[399] строит, например, предположение, что на Хомякова сильно влияли сочинения бл. Августина, — в виду того, что в полемике против западных исповеданий Хомяков стоит на той же основе противоположения «любви» и «раздора», на которой стоит и бл. Августин. Конечно, это возможно, но значения нравственного момента в богопознании, которое несомненно сложилось у Хомякова до его

полемиических брошюр, Хомяков не мог ведь найти у бл. Августина, теория богопознания которого совсем не центрирована на этом моменте. Потому-то и следует искать источник богословских вдохновений Хомякова не у какого-либо отдельного Отца Церкви, а в святоотеческой литературе вообще.

Кроме Отцов Церкви, Хомяков очень внимательно изучал историю Церкви, подробно изучал историю религии (о чем достаточно свидетельствуют его «Записки по всемирной истории» в трех томах, где в основу всего изложения положен анализ религиозных верований и откуда Хомяков извлекает основное обобщение своей историософии о системе свободы и системе необходимости). Следил он и за современной ему религиозно-философской и богословской литературой, о чем свидетельствуют его полемиические богословские статьи. Не следует забывать, что Хомяков был в постоянном общении с выдающимися современниками (Чаадаев, братья Киреевские, Одоевский, Алекс. Тургенев, позже — Герцен, Погодин, Шевырев и др.), которые с неослабным вниманием следили за религиозно-философской литературой Запада. Особого внимания заслуживает вопрос о влиянии на Хомякова знаменитого католического богослова Mohler'a и его ранней книги (1825-ый год) *Die Einheit d. Kirche*. [400] Хомяков знал, повидимому, все книги этого замечательного богослова, но говорить о влиянии Mohler'a на Хомякова все же не приходится. Хотя оба они всецело и существенно опираются на великих Отцов Церкви, и хотя Mohler в своем определении Церкви (центрального понятия во всей системе Хомякова) чрезвычайно близко подходит к тому, что развивает Хомяков, а все же, если велика близость обоих, то несомненно и различие их. То, что можно было бы назвать «видением Церкви», у Хомякова гораздо более внутреннее, если угодно, духовнее. Совершенно был неправ Флоренский, когда усматривал в учении Хомякова о соборности отзвуки или намеки на теорию «всечеловеческого суверенитета», — но вот уже по отношению к Мелеру такое подозрение было бы невозможно. Для него, как для Хомякова, Церковь, конечно, прежде всего есть организм, но для Мелера она в то же время непременно и организация, — тогда как у Хомякова можно найти (выдергивая, впрочем, из контекста отдельные фразы) элементы «анархического» подхода к определению Церкви (22а).

Гораздо запутаннее и сложнее вопрос о чисто-философских влияниях на Хомякова. Прежде всего надо подчеркнуть бесспорное влияние немецкой романтики, беря ее в целом. Хомякову были, бесспорно, чужды мистические течения в немецком романтизме, но в его космологических идеях (которые он развивал в последний период жизни, — к сожалению, очень отрывочно) он мыслит в линиях романтической натурфилософии. То, что иногда называют «волютаризмом» Хомякова, [401] гораздо ближе к романтической космологии, чем к подлинному волютаризму Шопенгауэра (которого Хомяков не знал и с которым у него есть все же любопытнейшие точки соприкосновения). Особенно существенным можно считать влияние Шеллинга — и в его трансцендентализме (что обычно не замечают), и в его натурфилософии. В критике Гегеля (чему Хомяков посвятил немало страниц), Хомяков идет в сущности путем Шеллинга. Центральная категория в мышлении Хомякова — «организм», — проходящая через его гносеологию, антропологию, эстетику и философию истории, стоит, бесспорно, в несомненной связи с натурфилософией Шеллинга. Бердяев без особых оснований утверждает, [402] что шеллингианство не сыграло большой роли в развитии Хомякова, так как «натурфилософский мотив не сделался основным для него». Именно последнее неверно, как дальше будет показано. Сам же Бердяев правильно говорит, что «философия истории Хомякова выросла в атмосфере мирового романтического духа начала XIX-го века». [403] Необходимо еще указать на чрезвычайную близость Хомякова (особенно в вопросах гносеологии) к Якоби; о знакомстве Хомякова с «философом веры» нет никаких данных, но если принять во внимание чрезвычайный интерес к Якоби среди русских академических богословов и философов (см. об этом главу VII-ую), то можно считать более чем вероятным, что Хомяков взял кое-что у Якоби, — читатель сам это увидит, когда мы будем излагать гносеологические построения Хомякова.

При уяснении генезиса различных построений Хомякова надо иметь в виду, что многие его

идеи кристаллизовались у него при разборе и критике чужих идей. Это — несомненный факт, бросающий свет на особенности ума Хомякова, склонного к диалектике и в известном смысле вдохновлявшегося диалектическим противопоставлением своих взглядов чужим. В этом смысле не случайно то, что почти все философские (и богословские) статьи и этюды Хомякова написаны «по поводу» чьих-либо чужих статей или книг. Некоторая вялость философского темперамента была, очевидно, присуща Хомякову, и потому он так нуждался во внешнем возбуждении, чтобы сесть за писание философских статей.

Обратимся теперь к изучению построений Хомякова.

7. Мы уже говорили о том, что у самого Хомякова мы не находим хотя бы и сжатого, но систематического очерка его философских идей; собираясь предложить читателю такой очерк «системы» Хомякова, не ступаем-ли на путь «реконструкции» и вольных дополнений? Мы уже говорили о непригодности метода «стилизации», всех попыток, представить славянофильство, как единое течение... Но всячески избегая такой стилизации, мы должны, — если, конечно, для этого есть основания в творчестве изучаемого мыслителя, — вскрыть внутреннюю связанность его мысли.

Первая основная особенность философского творчества Хомякова состоит в том, что он исходил из церковного сознания при построении философской системы. Это было сознательным принципом для него, ибо в Церкви он видел полноту истины, в Церкви видел источник того света, который освещает нам и все тварное бытие. Не от изучения мира и его философского истолкования шел он к свету веры, а, наоборот, — все светилось для него тем светом, какой излучает Церковь. Хомяков в подлинном смысле «христианский философ», ибо он исходил из христианства. Конечно, это является «предпосылкой» его философских анализов, но не следует забывать, что в самой вере своей — твердой, но всегда просветленной разумом, точнее говоря, всегда зовущей к разумности, — Хомяков был исключительно свободен. Ни тени ханжества или «слепой» веры не имел он в себе, и Церковь, как увидим дальше, не была для Хомякова, авторитетом, а была именно источником света. В самом внутреннем мире Хомякова приоритет принадлежал именно вере, которая не была для него «объектом» мысли, «предметом» обсуждения, а была основной первореальностью в его духовном мире. Исходя из христианского своего сознания, Хомяков видел основу его в Церкви, — но понятие Церкви берется Хомяковым не так, как у Чаадаева. Для Чаадаева Церковь есть сила, действующая в истории, строящая на земле Царствие Божие; для Хомякова же основное и главное в понятии Церкви, как первореальности, заключено в факте духовной жизни. Вокруг этого понятия развивается вся богословская доктрина Хомякова, но оно же является основным для его философских построений.

Церковь, по учению Хомякова, есть «духовный организм», воплощенный в видимой («исторической») своей «плоти», но самая сущность Церкви, ее основа, есть именно духовный организм — «единство благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Она — «многоипостасна», но все члены Церкви органически, а не внешне, соединены друг с другом. В единстве двух моментов (духовности и органичности) заключена сущность Церкви, как «наследия духовной жизни, унаследованного от блаженных апостолов», [404] — поэтому она не есть просто «коллектив» («собирательное существо», по выражению Хомякова), [405] не есть и некая «идея», отвлеченная или скрытая во внешней жизни церковной, а целостная духоносная реальность, обнимающая в живом и конкретном единстве видимую и невидимую свою сторону. «Даже на земле, пишет Хомяков, [406] Церковь живет не земной человеческой жизнью, но жизнью божественной и благодатной... живет не под законом рабства, но под законом свободы». Как единый и целостный организм, Церковь не может быть разделяема на видимую и невидимую, — это «не две Церкви, но одна и та же под различными видами». Именно потому Церковь, как богочеловеческое единство, и есть целостный организм.

Существенно в этом богословском построении Хомякова то, что «видимая Церковь

существует (как Церковь, а не как „учреждение“, В. З.), только поскольку она подчиняется Церкви невидимой (т. е. Духу Божию, В. З.), и, так сказать, соглашается служить ее проявлением».[407] Здесь заложено основание учения Хомякова — очень смелого и яркого — о том, что «Церковь не авторитет..., ибо авторитет есть нечто внешнее для нас; Церковь не авторитет, а истина»... «Крайне несправедливо думать, читаем в другом месте, что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания, — напротив, она гнушается того и другого: в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Отсюда, из отрицания «авторитета» в Церкви, вытекает у Хомякова решительное отрицание всякого «главы Церкви», кроме самого Христа. Но Хомяков менее всего может быть заподозрен, на основании этого учения о свободе Церкви, — в анархизме: взаимоотношение отдельной личности и Церкви таково, что свобода церковная вовсе не есть функция индивидуализирующая или дарованная отдельному человеку. Свобода принадлежит Церкви, как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности. «Если свобода верующего не знает над собой никакого внешнего авторитета, пишет Хомяков, то оправдание этой свободы — в единомыслии с Церковью».[408] Вне Церкви отдельный человек не то, что он же есть в Церкви: «каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве иди точнее — находит в ней то, что есть совершенного в нем самом».[409] Не будем входить дальше в детали учения Хомякова о Церкви — мы коснулись его лишь постольку, поскольку Хомяков опирается на него в своих философских построениях. В его учении одинаково отвергается и спиритуализм в понятии Церкви, и слишком сильный акцент на видимой, исторической стороне Церкви. Церковь есть первореальность — и в приобщении к ней впервые и отдельная личность открывается самой себе, — и не в случайных эмпирических проявлениях, а в своем подлинном и глубоком начале.

8. Переходя к философским взглядам Хомякова, остановимся прежде всего на его антропологии, которая является у Хомякова посредствующей между богословием и философией дисциплиной и которая служит базой его гносеологии. Из учения о Церкви выводит Хомяков то учение о личности, которое решительно отвергает так называемый индивидуализм. «Отдельная личность, пишет Хомяков,[410] есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад». Лишь в живой и морально здоровой связи с социальным целым личность обретает свою силу, — и если Чаадаев, как мы помним, связывает личность с «мировым сознанием», то для Хомякова личность, чтобы раскрыть себя в полноте и силе, должна быть связана с Церковью. Хомяков решительно отвергает теорию среды (как «совокупности случайностей, обставляющих человеческие личности»),[411] отвергает и индивидуализм, изолирующий и абсолютирующий отдельную личность. Лишь в Церкви, т. е. в свободном, проникнутом братской любовью к другим людям единении во имя Христа, — только здесь личность обретает все свои дары, всю полноту ее личного богатства. Разум, совесть, художественное творчество хотя и проявляются в отдельном человеке, но на самом деле они являются функцией Церкви, — т. е. и разум, и совесть, и художественное творчество вне Церкви реализуют себя всегда частично и неполно. Хомяков был восторженным почитателем русской «общины» как раз за то, что в ней так ясно был выражен примат социального целого.

Любопытно учение Хомякова о двух коренных типах личности, положенное им в основу его историософии: в отдельной личности всегда идет борьба двух противоположных начал, преобладание одного из которых образует один или другой тип. Начала эти — свобода и необходимость: «свобода и необходимость, пишет в одном месте Хомяков, составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека». Это значит, что свобода есть такой дар, которым владеть нелегко, в силу чего дух наш может уходить от свободы. Хомяков называет (в своих «Записках по всемирной истории») тот тип, в котором господствует искание слободы, — иранским, а тот, в котором господствует подчиненность необходимости, — кушитским; для него вообще вся история движется под

знаком этих двух типов. Но это, так сказать, «естественная» типология; она не есть нечто неизменное и абсолютное, однако, преодоление рабства необходимости невозможно в порядке естественном. Одно искание свободы (в иранском типе) еще не раскрывает ее в полноте, — и только на почве христианства, в частности, лишь в Церкви, как благодатном организме, в котором действует Дух Божий, торжествует дар свободы. Тут в антропологии Хомякова 'есть существенный пробел, — у него нет учения о том, что есть зло в человеке, и откуда оно. Он хорошо видит то, что непросветленная свобода носит в себе начало хаоса, но почему и как начало свободы оказалось близким к путям зла, — этого Хомяков нигде не касается.

В антропологии Хомякова с особой силой выдвигается учение о

целостности в человеке. Это учения, глубже и сосредоточеннее развитое Киреевским, образует у Хомякова как бы основное ядро его антропологии, — и от него он выводит разные построения, как в гносеологии, так и в философии истории.

Целостность в человеке есть иерархическая структура души: существуют «центральные силы нашего богообразного разума», вокруг которого должны располагаться все силы нашего духа. [412] Эта иерархическая структура — неустойчива: тут 'есть противоборство центральных и периферических сил души; особенное значение Хомяков придает уходу от свободы, который обуславливает тот парадокс, что, будучи призваны к свободе, будучи одарены этой силой, люди вольно ищут строя жизни, строя мысли, в котором царит необходимость. В этом весь трагизм человеческой жизни — нам дано лишь в Церкви находить себя, но мы постоянно уходим из Церкви, чтобы стать рабами природной или социальной необходимости. Дело здесь не в «страстях», как обычно думают, а в извращении разума. «Разумом все управляется, обронил мысль однажды в письме Хомяков, но страстью все живет». Беда поэтому не в страстях, а в утере «внутренней устроенности» в разуме и неизбежной потере здоровой цельности в духе.[413]

Таковы основные линии в антропологии Хомякова. Обратимся к изучению его гносеологии, которая наиболее привлекала его внимание.

9. Гносеологические воззрения Хомякова вскрывают очень сложную и даже запутанную борьбу в его духовном мире. С одной стороны, он строит гносеологию, исходя из того, к чему его зовет церковное сознание, — но в то же время Хомяков (этого он и сам не замечал в себе, да и исследователи его философии не обратили на это внимания) находится под обаянием трансцендентализма, преодолеть или сбросить который ему не удалось. Его настойчивая, иногда придиричавая и в то же время существенная критика Гегеля (чем заполнены его философские статьи) определяется его глубоким противлением идеализму новейшей немецкой философии, — и здесь Хомяков убежденно и твердо прокладывает дорогу для онтологизма в учении о познании. Но система его гносеологических идей, в частности все учение о роковых ошибках так называемого «рассудочного познания», связана не только с терминологией, но и самим духом трансцендентализма. Здесь есть не только незаконченность и недоговоренность в гносеологии Хомякова, но и очень глубокая несогласованность, доходящая до внутреннего противоречия.

Хомяков вдохновлялся, конечно, теорией религиозного познания, которая у него ясно связана с самим существом его учения о Церкви, но позже (вероятно, не без влияния И. В. Киреевского) он распространил свои идеи на все познание и пришел к учению о «живом знании», которое стадо семенем разнообразных и плодотворных построений в русской философии. Из учения о Церкви вытекало для Хомякова основное положение его гносеологии о том, что познание истины и овладение ею не является функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви. Это положение не есть просто социологическое понимание познания, — ибо дело идет не о том, чтобы восполнять индивидуальное сознание тем, что дает социальная среда, а о том, чтобы искать

восполнения индивидуальности в Церкви, как благодатном социальном организме. «Истина, недоступная для отдельного мышления, пишет Хомяков,[414] доступна только совокупности мышлений, связанных любовью». Это значит, что только «церковный разум»[415] является органом познания всецелой истины. Но прежде, чем мы выясним понятие «целостного разума», которое является основным в гносеологии Хомякова, обратим внимание на то, что раз «всецелая» истина доступна лишь «церковному разуму», то, значит, индивидуальный, обособленный разум осужден лишь на частичные, неполные знания, — и здесь «полуправда» легко обращается в неправду. Эти частичные истины, как достояние индивидуального разума, должны быть возводимы, собственно, не к «разуму», — ибо разум должен быть «всецелым» и иным не может быть. Обособленное индивидуальное сознание, не восполненное Церковью, признается ведь связанным не с разумом, а с «рассудком». Это ходячее тогда понятие рассудочного познания противопоставляется у Хомякова целостному духу, — и отсюда надо объяснять то, что тема о «рассудочном познании» (взятая из популярных тогда построений) так завладела Хомяковым. Идея рассудочного познания действительно оказалась в центре критики Запада, критики западной культуры.

Заметим тут же, что определение западной культуры, как торжества «рационализма», обвинение в этом всего Запада, возникло в XVIII-ом веке на Западе же, в эпоху «преромантизма» (как во Франции, так и в Германии) и перешло к русским мыслителям, как «сама собой разумеющаяся истина». Но решающее значение здесь имело то гносеологическое различие «рассудка» и «разума», которое положил в основу всей системы своей Кант (в различении *Verstand*, как функции чисто-логических операций, и *Vernunft*, как источника идеи). После Канта, главным образом благодаря влиянию Шиллера, [416] в трансцендентализме Фихте, Шеллинга, Гегеля это различие продолжает сохранять фундаментальное значение. У русских же мыслителей произошло отождествление рационализма, как явления общекультурного характера, с рассудочным познанием. При несомненной близости к Якоби (популярность которого, как было упомянуто, уже с конца XVIII-го века стала расти в кругах Духовной Академии в Москве и не могла не обратить на себя внимания мыслящих людей, так или иначе связанных с церковными кругами) понятно, что противопоставление рассудочного знания «всецелому разуму» слилось с противопоставлением рассудочного знания — «вере». Это движение мысли тем более было естественно, что именно у Хомякова и Киреевского главным объектом их критики была религиозная сторона в культуре Запада. Отождествление западного христианства со всей системой рационализма произошло, по-видимому, очень рано именно у Хомякова, — и, раз сложившись, оно повлияло на весь ход философской работы и у него и позже у Киреевского. Так надо, на наш взгляд, понимать генезис гносеологии обоих мыслителей. Обратимся теперь к систематическому анализу учения о познании у Хомякова.

Итак, высшие истины открыты нам для их разумного овладения только в Церкви, — но при условии, что в Церкви хранится свобода, что она не подменяется авторитетом. Это значит, что истина, открывающаяся нам в Церкви, сияет нам именно как истина, а не навязывается нам Церковью. Утверждая это положение, Хомяков имеет в виду преодоление «латинства», которое требует от индивидуального сознания покорности и послушания Церкви, не развивает в индивидууме познавательной работы и даже подавляет ее. Но утверждая все права свободного исследования, Хомяков с неменьшей силой отвергает и индивидуализм, к которому склоняется протестантизм, объявляющий индивидуальный разум вполне правоспособным к познанию истины. Для того, чтобы достичь истинного знания, нужно «соборование» «многих», нужна общая, согреваемая и освещаемая любовью познавательная работа. Эта «соборность», необходимая для того, чтобы достигнуть истинного знания, была впоследствии кн. С. Трубецким истолкована, как свойство всякого акта знания (даже в его ошибочных утверждениях). Во всяком случае, для Хомякова дело идет не о том, чтобы возвысить коллективный труд познания над индивидуальным, а о том, чтобы было налицо «общение любви», свидетельствующее о соучастии в познавательной работе моральных сил души. Необходима целостная обращенность души к теме знания: «для уразумения истины,

пишет Хомяков, самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира..., в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Поэтому все глубочайшие истины мысли доступны только разуму, внутри себя устроенному, в полном нравственном согласии со всесущим разумом».[417] Для Хомякова имеет значение поэтому не психологическая целостность, создающая субъективное единство в познающем духи, а целостность объективная, т. е. связанная с моральными требованиями, исходящими от «всесущего разума». Мы позже увидим, что главный упрек латинству, посылаемый Хомяковым в связи с церковным разделением XI-го века, как раз заключается в том, что Западная Церковь, принявшая новый догмат (*filioque*) (без соглашения с Восточной Церковью), нарушила моральные условия познания и потому и оторвалась от истины, подпала под власть рационализма. Ярче всего эту идею выразил Самарин в предисловии к богословским сочинениям Хомякова: «рационализм, пишет он, есть логическое знание, отделенное от нравственного начала».[418] Это вполне отвечает основному учению Хомякова и, вместе с тем, показывает нам, насколько гносеологические взгляды Хомякова в этой части определялись религиозной критикой западного христианства...

Целостность духа нужна, по Хомякову, не только для преодоления односторонности рассудочного познания, — она нужна и в самых первых ступенях познания, — в тех первичных актах, которыми начинается процесс познания. Эти первичные акты Хомяков называет верой, — и понятие веры, как начальной стадии познания, берется у Хомякова в том же широком смысле, как и у Якоби, — т. е. не в смысле одной лишь религиозной веры, а в смысле всецелого «непосредственного» приобщения к реальности. Хомяков здесь чрезвычайно близок к Якоби, хотя общая философская полиция их различна в очень многих отношениях: Якоби был защитником иррационализма и гносеологического эмоционализма, был слишком связан со всей эпохой немецкого преромантизма. Но как раз у Якоби находим мы острую борьбу с рассудочным познанием, резкий антиномизм жизни и рассудка. Хомяков же, это надо иметь в виду, противопоставляет веру именно рассудочному познанию, но не разуму: вера, по его мысли, сама есть функция разума (целостного). «Я называю верой, пишет Хомяков,[419] ту способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка». Данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все наше знание; эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию» — они образуют «жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах».[420] Это первичное «знание веры» «не отрешено от сознаваемой действительности, оно проникнуто ею..., оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно понимает связь сознаваемой действительности еще непроявленного первоначала..., оно не похищает области рассудка, но именно оно снабжает рассудок всеми данными для ей) самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством, — оно знание живое в высшей степени и в высшей степени неотразимое».[421] Это «живое знание», пишет в другом месте Хомяков,[422] «требуется постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека». Само по себе это «живое знание» — «еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецелости объемлет, сверх того, и всю область рассудка»,[423] — иначе говоря, «всецелый разум» есть вершина познавательного процесса, который начинается в вере, продолжается в работе рассудка и находит свое завершение во «всецелом разуме». Имея в виду, что вера есть функция этого всецелого разума, мы поймем и такую формулу Хомякова: «разум жив восприятием явления[424] в вере и, отрешаясь от себя (т. е. от своей „всецелости“, В. З.), самовоздействует на себя же в рассудке». Из этих цитат ясно прежде всего, что та цельность, которой «требуется» «живое знание», очевидно, не совпадает с завершительным уже «всецелым разумом»: цельность, необходимая для первичных актов веры, очевидно, не может колебаться тем, что разум может как бы отделиться от моральной сферы. Первичные акты веры, как мы видели, еще не отделяют субъект познания от познаваемой действительности, — и в этой онтологичности первичных актов веры и заключена цельность разума в этой стадии. Кстати сказать, сам Хомяков чувствует неудобства термина «вера» в отношении первичных актов знания: ведь понятие «вера»

одинаково прилагается и к высшим состояниям разума, когда он обращен к миру невидимому. В одном месте[425] Хомяков предлагает применять понятие веры к высшим состояниям, а к первичным актам знания надо, по его мысли, прилагать термин «внутреннего знания» или «живознания».

После того, как душа овладевает первичным материалом знания, начинается работа рассудка. Тут у Хомякова терминология не всегда достаточно выдержана, — и прежде всего это относится к соотношению понятий «рассудка и сознания». «Логический рассудок, пишет он, составляет одну из важных сторон сознания».[426] Логический анализ как бы неотъемлемо входит в понятие сознания. Во всяком случае, Хомяков учит о различных видах сознания, — сначала это просто «наслаждение» предметом,[427] а затем идут в восходящем порядке высшие степени. Хомяков рекомендует в одном месте[428] «глубже вникнуть в отношение сознания к разуму», но сам он этого не делает. «Сознание есть разум в его отражательности или страдательности или, если угодно, в его восприимчивости», — таково определение, которое мы находим в последней философской статье Хомякова.[429] Заметим кстати, что, по учению Хомякова, воля в человеке принадлежит «области до-предметной» и потому сама не может быть познаваема, — но это она отделяет в сознании то, что «от меня», и то, что «не от меня», т. е. проводит основоположное разграничение субъективного и объективного мира.[430]

В первоначальной (низшей) стадии своей сознание неотделимо от «действия», — хотя оно может и отделиться от него. Такое сознание (слитно связанное с вытекающим или сопутствующим действием) Хомяков называет «полным сознанием»,[431] — и как раз в нем еще не выступает функция рассудка. В этом и состоит та «цельность», которая нужна актам «живознания»: здесь сознание не отделяет себя от того, на что оно направлено. В этом смысле, Хомяков говорит: «сознание не сознает явления», т. е. «явление недоступно сознанию, как явление»: «сознание может понять. его закон, его отношение к другим явлениям, даже его внутренний смысл», — но не больше. Что это значит? Это значит прежде всего, что разум в стадии «живознания» или восприятия еще не отделен от воли, неотделим и от объекта и даже от того, что стоит за объектом (что Хомяков называет «непроявленным первоначалом»). Это есть основное положение онтологизма, (которое Хомяков со всей силой противопоставляет идеализму, отрывающемуся от реальности. Но поскольку Хомяков дальше характеризует логический анализ так, что этот анализ имеет дело уже с «явлением», то уже в самой терминологии этой Хомяков отступает от коренного онтологизма познания и становится на линию идеалистической, в частности трансцендентальной гносеологии. Действительно, с момента, когда начинает действовать рассудок, появляется впервые противоположение субъекта и объекта, объект уже (будто бы) отрывается от «непроявленного первоначала» и становится «явлением» с его мнимой самостоятельностью, с его чистой феноменальностью и потому утерей реальности в явлении. При такой характеристике рассудочного познания остается непонятным разрыв его с реальностью в нем, — между тем, этот тезис, это учение, что (в рассудочном анализе мы уже имеем дело с «явлением», а не реальностью, — составляет основу всей критики рационализма, столь нужной Хомякову в его богословских рассуждениях. Вот его точные слова: «познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого; то, что в нем мы познаем, уже не содержит первоначала в полноте его сил».[432] Но почему? Почему изначальная онтологичность познания (в первичных актах «живознания») испаряется, как только начинает действовать рассудок? В системах идеализма, начиная с Декарта, это было последовательно, ибо и первичные акты знания они понимали феноменалистически, т. е. не онтологично. Но Хомяков, с такой силой утверждающий онтологичность первичных актов — «живознания», усваивает затем терминологию идеализма, не замечая того, что он покидает почву установленной им самим онтологичности знания. Понятно, что эта онтологичность должна где-то вновь появиться, — так же без оснований, как без оснований она исчезала в рассудочном анализе. Это есть уже знакомая нам стадия «всецелого разума» с его уже синтетической функцией.

Такова основная непоследовательность у Хомякова (в его гносеологии. С одной стороны, он первый в русской философии выражает позицию онтологизма в гносеологии, начиная работу познания актами веры («живознания»), в которых познание не отделено от познаваемого бытия. С другой стороны, желая вскрыть уже в сфере гносеологии ту коренную ошибку западного рационализма, которая восходит к религиозным корням (т. е. особенностям «латинизма»), Хомяков усиленно подчеркивает дефектность рассудка, который создает из данных веры (еще не отделившихся от бытия) «явление». Хомяков не замечает, повторяем, странности того, что в работе рассудка почему-то утрачивается связь с реальностью; такой характеристикой функции рассудка он всецело движется в линиях трансцендентализма. Ведь противопоставление рассудка разуму не только исторически расцвело в трансцендентализме, но именно в нем, в только в нем, и получает серьезный смысл. Между тем, в поисках новой философской позиции, которая отразила бы духовные преимущества Православия (и в богословском, и в культурно-философском отношении), Хомяков хотел показать философскую неприемлемость трансцендентализма (в особенности гегелианства), который для него является проявлением и венцом рационализма. Онтологизму Хомякова естественно было отвергать идеализм всех трансценденталистов и в особенности Гегеля, но беда в том, что Хомяков не смог выпутаться из сетей трансцендентализма. Хомяков постоянно восхваляет Гегеля за его стройные схемы,[433] но ему надо было вскрыть внутренний порок всей системы Гегеля, показать, что Гегель «достиг в феноменологии до самоуничтожения философии». Эта мысль Хомякова вытекала из самой глубины его духа, — из его онтологизма, из учения о соборности в познании,[434] из отталкивания от богословского и философского рационализма. Но, стремясь показать внутренний порок идеализма, Хомяков сам становится на почву трансцендентализма, — во всяком случае, характеристика «рассудочного» познания у Хомякова близка к аналогичным утверждениям трансценденталистов.[435] Поэтому учение Хомякова о рассудочном познании двоятся: с одной стороны, он признает, что рассудочное познание есть неизбежная и необходимая стадия в развитии познания,[436] а, с другой стороны, роковая порочность рационализма заключается именно в рассудочном познании, в его отрыве от бытия и создании из объекта «явления». Правда, Хомяков часто говорит о том, что рассудок получает роковой смысл, когда он «разрывает связь между познанием и внутренним совершенством духа». Но тогда порочной является не сама по себе функция рассудка, а ее изоляция от «духовной целостности», — а упрекать в последнем Гегеля не приходится. Критика Гегеля требовала преодоления трансцендентализма, как такового, чего не дает Хомяков именно потому, что он характеризует рассудочное познание согласно как раз трансцендентализму. В этом смысле, в гносеологии Хомякова есть несомненная непоследовательность; если бы учение об онтологичности познания проведено было им до конца, тогда оказалось бы, что рационализм, с которым так настойчиво борется Хомяков во имя основных мотивов его богословия, вовсе не есть продукт рассудочного познания. Рационализм, как роковой продукт западной духовной жизни, западной культуры, связан действительно не с господством рассудка и отходом от целостного духа, а с болезнью последнего. Это хорошо понимали не раз и на Западе, когда осознавали дефектность рационализма. Утверждать, как это делал Хомяков, пользуясь формулой Киреевского, что «философии рассудка доступна только истина возможного, а не действительного», [437] — это значит защищать онтологизм (как устремление к познанию реального быта), — но с помощью анти-онтологических положений трансцендентализма (который перетолковывает материал знания в смысле того, что он обнимает «явления», т. е. «тень» бытия, его «закон», а не «действительность», его логическую структуру, а не реальность).

Вскрывая борьбу двух направлений в гносеологических взглядах Хомякова, мы отнюдь не имеем в виду умалить ценность тех трех основных его положительных идей, которые были выработаны им. Учение об общей онтологичности всего познания и отвержение идеализма в гносеологии, характеристика первичных актов знания («живознания») как актов «веры», наконец, утверждение соборной природы познания, — все это построения высокой ценности, плодотворно отразившиеся в дальнейшем развитии русской гносеологии. Но тем ярче

выступает перед нами зависимость Хомякова от трансцендентализма, которая привела к его придирической критике рассудочного познания. Несмотря на ряд ценнейших замечаний Хомякова о Гегеле, приходится признать, что критика Гегеля не была у него удачной, и прежде всего потому, что, отвергая идеализм Гегеля, Хомяков не сумел сам выйти за пределы трансцендентализма. Во всяком случае, гносеология Хомякова есть бесспорно большой, ценный вклад его в развитие чисто-философского умозрения в России.

10. Коснемся кратко того, что высказал в своих статьях Хомяков по другим философским темам, — и прежде всего по вопросам онтологии и космологии. Хотя все это высказывалось кратко и аргументов не менее все это очень интересно, — напр. Хомяков отказывается признать исходным пунктом онтологии материю, так как ее придется в таком случае мыслить бесконечной, как основу «всего». Но понятие «бесконечного вещества» внутренне противоречиво, потому что вещество дробимо, измеримо, всегда конечно. Отвергая материализм, как учение о природе бытия, должно признать, что «субстрат» бытия, который необходимо мыслить бесконечным, тем самым, перестает быть вещественным: «все вещество, говорит Хомяков, является отвлеченностью невещественной, не имеющей характера вещества».[438] Динамизм бытия, так сказать, поглощает вещественность, и мир приходится мыслить в терминах силы. Если при первом приближении «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени», то в дальнейшем вещественность перестает быть изначальным понятием и становится функцией силы. «Время есть сила в ее развитии, говорит Хомяков, пространство — сила в ее сочетаниях».[439] «Разум дает общее название „силы“ началу изменяемости мировых явлений», говорит, дальше Хомяков; он признает, однако, справедливым замечание Тена (который верно в данном случае выражает тенденцию новейшего естествознания), что «сила не имеет самостоятельности, а всегда обозначает свойство чего-либо другого». Еще дальше Хомяков приходит к выводу, который в его время и несколько позже с большой силой выразил Lotze (в своем *Mikrokosmos*), что бытия каждого явления заключается во «всем».[440] Но это «все» не есть сумма, не есть итог явлений, по мысли Хомякова, который подходит здесь к чрезвычайно важным для космологии темам: «частное не итосжится в бесконечное „все“, — и, наоборот, начало всякого явления заключается именно в этом „все“».[441] Таким образом, «все» (как целое), первичнее частных явлений, оно является корнем всего отдельного, ибо всякое явление есть нечто «выхваченное из общего». Сущее лежит — не только в порядке познавательного анализа — за пределами анализа; оно онтологически первичнее явлений — «сущее осталось перед нами свободным от явлений». И далее: «явление, как реальность, не может быть признано фактором в движении „всего“. Что же такое сущее? Оно обладает свободой (ибо необходимость присуща лишь явлениям, а не их „корню“),[442] оно разумно, — оно есть „свободная мысль“, „водящий разум“». Хомяков совершенно определенно склоняется в онтологии к волюнтаризму, — и здесь он во многом предвосхищает построения Эд. Гартмана. Конечно, нет никакого сомнения, что волюнтаризм Хомякова относится к космосу, к тварному бытию, т. е. не ведет нас к абсолютированию мира, т. е. к пантеизму. Но высказывания Хомякова остаются здесь недоговоренными, и если он в своих космологических идеях вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX-ом веке обозначили себя, как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков), то все же у самого Хомякова его космологические идеи остаются фрагментарными.

11. Мы уже приводили мысль Хомякова об иерархическом строе души.[443] по этот строй не является устойчивым. Здоровье души требует того, чтобы она прибывала в «общении любви» с другими душами; отчего же происходит уклонение от этой нормы? На этот вопрос у Хомякова ответа нет. Его учение о двух типах духовной структуры («иранский» и «кушитский» тип) имеет силу, лишь как обобщение исторических наблюдений, но не разработано с точки зрения антропологии. Если возможно преодоление тенденции к поклонению необходимости, то это означает наличность некоей единой основы в человеке; как и почему все же и отдельные люди, и целые народы дают нам картину раздвоения единой духовной основы, этого вопроса не ставит и не разрабатывает Хомяков. Любопытно отметить, что он никогда не

касается темы зла; это тем более странно, что Хомяков глубоко ощущал свободу в человеке, считал реальной случайность в бытии, а в историософских построениях никогда не умалял момента ответственности. Между тем, все эти моменты существенно связаны с проблемой зла.

Мы не будем излагать высказываний Хомякова по вопросам эстетики, — они слишком беглы, но и они всецело связаны с его учением о примате социального целого над индивидуальностью. Обратимся к последнему отделу в философской мысли Хомякова — к историософии. Надо заметить, что Хомяков совсем по-иному подходит к проблеме истории, чем Чаадаев. И он, как Чаадаев, всю жизнь размышлял на темы историософии, — свидетельством чего являются «Записки по всемирной истории» и отдельные статьи на эти темы. Но Хомяков прежде всего признает естественную закономерность в историческом бытии. Это не исключает действия Промысла в истории, но провиденциализм у Хомякова несравнимо более скромный, чем у Чаадаева. Уже одно его обобщение о двух типах исторического развития (одно утверждает во всех областях начало необходимости, другое — начало свободы) указывает на самостоятельную духовную природу исторического бытия. Для Хомякова в истории творится «дело, судьба всего человечества», а не отдельных народов; хотя каждый народ «представляет такое же лицо, как и каждый человек». Но именно (обычное в то время) сближение народного целого с индивидуальным существованием подчеркивает то, что в история действует «естественная закономерность», возможны «законы» исторического движения. Это вносит ограничения в систему провиденциализма во имя свободы и ответственности людей в их самоустроении. Известны превосходные стихи Хомякова, написанные перед Крымской войной и обращенные к России:

Но помни: быть орудьем Бога

Земным созданиям тяжело;

Своих рабов он судит строго,

А на тебя, увы! так много

Грехов ужасных налегло.

Молись молитвою смиренной

И раны совести растленной

Елеем плача исцели!

Провиденциализм в истории не только не ослабляет ответственности людей, а, следовательно, и их свободы, но, наоборот, он на свободу людей как раз и опирается. Именно потому история движется свободой и противоположной силой — свободным устремлением к оковам необходимости. Поэтому исторический процесс по своему существу есть духовный процесс, а основной движущей силой истории является вера, т. е. религиозные движения в глубине народного духа. Бердяев утверждает о философии истории Хомякова, что «в ней есть религиозно-нравственные предпосылки, но нет провиденциального плана».[444] Это утверждение слишком далеко заходит, но некоторые основания для такого вывода Хомяков действительно дает. Если процитировать, например, такую мысль Хомякова: [445] «до сих пор история (как наука, В. З.) не представляет ничего, кроме хаоса происшествий», — то с первого взгляда можно подумать, что это цитата из Герцена с его утверждением алогизма в истории. Но достаточно вчитаться в контекст, из которого взята

указанная фраза, чтобы убедиться, что Хомяков упрекает лишь историческую науку зато, что она не умеет за «хаосом происшествий» вдуматься в «судьбу человечества» (которое как раз и есть субъект всемирной истории). В другом месте Хомяков пишет:[446] «логика истории произносит свой приговор над духовной жизнью Западной Европы».

В свете этой мысли понятно, что в истории действительно совершается (по логике исторического развития) суд над свободным творчеством народов и всего человечества. Здесь Хомяков ближе, конечно, к Гегелю, чем к Чаадаеву; философия истории у Хомякова формальна и по духу весьма близка к гегелианским схемам. Содержание же истории, конечно, мыслится Хомяковым иначе, но учение о «логике истории», об имманентной истории закономерности совершенно соответствует принципам гегелианства. Даже диалектический метод применяется Хомяковым к истолкованию исторического процесса.

Мы не будем входить в изучение конкретных историософских построений Хомякова — критики Запада и противопоставления Западу России. Это очень важная и творческая тема всего славянофильства, но философски здесь важно не конкретное содержание критики Запада, а лишь ожидание — напряженное и даже страстное, — что Православие через Россию может привести к перестройке всей системы культуры. «Всемирное развитие истории, утверждает Хомяков,[447] требует от нашей Святой Руси, чтобы она выразила те всесторонние начала, из которых она выросла». «История призывает, читаем в той же статье, [448] Россию стать впереди всемирного просвещения, — история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал».

Хомяков, называвший Запад «страной святых чудес», написавший очень вдумчивое письмо об Англии, побывавший сам за границей, не был «ненавистником» Запада, но у него было очень глубокое сознание не только особого пути России, но и всемирной задачи России. Эта всемирная задача состояла в том, чтобы освободить человечество от того одностороннего и ложного развития, какое получила история под влиянием Запада.[449]

Социальная философия Хомякова покоится тоже на принципе «органичности» — отсюда культ «общины» и борьба с индивидуалистическими тенденциями современности, но отсюда же горячая защита свободы. Идеал социальной жизни дан в Церкви, как единство в свободе на основе любви, — и это определяло изнутри стойкое и непоколебимое исповедание свободы у Хомякова. Из органического понимания социальной жизни вытекает у Хомякова и отношение к государству. У него нет никаких даже намеков на анархическое отвержение государства, но у Хомякова есть нечто аналогичное учению Руссо о народном суверенитете. Для Хомякова в порядке исторической реальности народ — значительнее и существеннее государства; сама верховная власть покоится на том, что народ признает ее властью: «повиновение народа», писал Хомяков, есть «un aide de souverainete». Народ, будучи источником власти, вручает эту власть царю, который и несет «бремя власти». Себе же народ оставляет «свободу мнения».

12. Подводя итоги всему сказанному, отметим прежде всего, что Хомяков не на словах, а на деле, стремился к построению «христианской философии» — для всей его мысли живое чувство Церкви и понимание ее смысла имели решающее значение. Хомяков уже целиком стоит вне тенденций секуляризма — он сознательно и без колебаний пытался исходить из того, что открывалось ему в Церкви. Однако, дух свободного философского исследования ни в чем не был стеснен у него, — само церковное его сознание было пронизано духом свободы; именно эта внутренняя свобода, ненужность в Церкви авторитета и определяют духовный тип Хомякова, определяют и основные линии его мысли.

Хомяков выводит из своего церковного сознания невозможность остаться на позиции индивидуализма — он начинает первый разрабатывать антропологию в духе «соборности». Можно, конечно, сказать, что то, что в учении Хомякова усваивается Церкви, совершенно аналогично трансцендентальной «сфере» в немецком идеализме, в котором ведь тоже

личность «находит себя», — и в познании, и в морали, и в творчестве, — лишь восходя к трансцендентальным началам. Здесь, конечно, есть формальная аналогия, но есть и то существенное различие, что Церковь для Хомякова есть «первореальность». Принцип «соборности», преодолевающий индивидуализм и в гносеологии, и в морали, и в творчестве, по самому существу онтологичен, — и именно потому, что «соборность» не есть «коллектив», а Церковь, т. е. первореальность, уходящая своими корнями в Абсолют. Гносеологический онтологизм, как он раскрывается у Хомякова, неотделим от Церкви, как «богочеловеческого единства», — и это очень существенно отличает онтологизм Хомякова от аналогичных построений в позднейшей русской философии.

Та внутренняя раздвоенность, то совмещение онтологизма и трансцендентализма, которое мы видим у Хомякова в его пристрастном отношении к «рассудочному» знанию, показывает, что не все в его философии вытекало из его сознания Церкви. Хомяков сам в себе не замечал скованности его мысли началами трансцендентализма, не до конца понимал, насколько в последней своей глубине трансцендентализм глубочайше связан с религиозной трагедией Запада. Хомяков остро это чувствовал и потому и верил, что на основе идеи Церкви возможна совсем другая установка в философии, чем на Западе. Но в критике Запада он ставил ударение на его «рационализме», рационализм связывал с «рассудочным» познанием, и этими своими характеристиками лишь запутывал и затемнял проблему, перед которой он стоял. Основная тема Хомякова была в том, чтобы извлечь из идеи Церкви (в православном ее понимании) основы философии и всей культуры, — но на этом пути он незаметно сошел с церковной почвы и стал на почву чужой ему секулярной системы (в идеях трансцендентализма, который вообще есть высший продукт секулярного сознания). Внутренняя незаконченность построений Хомякова не должна, однако, ослаблять в наших глазах тот огромный шаг в разработке философской проблематики, который был им сделан.

ГЛАВА IV

И В. КИРЕЕВСКИЙ. Ю. Ф. САМАРИН. К. С. АКСАКОВ

1. Та идея, которая была руководящей в философском творчестве А. С. Хомякова — построение цельного мировоззрения на основе церковного сознания, как оно сложилось в Православии, — не была ни его личным созданием, ни его индивидуальным планом. Как до него, так и одновременно с ним и после него, — вплоть до наших дней, — развивается рядом мыслителей мысль, что Православие, заключая в себе иное восприятие и понимание христианства, чем то, какое сложилось на Западе, может стать основой нового подхода к темам культуры и жизни. Это рождало и рождает некое ожидание, можно сказать, пророческое устремление к новому «зону», к «эпохальному» пересмотру всей культуры. Отсюда неисцелимая двойственность всего этого направления, — оно ищет нового пути творчества потому, что считает изжитым старый его путь: положительная задача не может быть здесь оторвана от критической оценки прошлого «зона». Пафос нового построения неотделим здесь от пафоса разрушения старого; впрочем, власть старого часто проявляет себя и после его торжественных похорон. Это «старое» ярче всего проявило себя в свое время в общем духе секуляризма, который с такой силой господствовал в Западной Европе; борьбой с этим всем строем мысли и жизни и заняты, в первую очередь, проповедники «православной культуры». Уже у Хомякова борьба с духом секуляризма переходит в борьбу с тем духовным миром, внутри которого это движение секуляризма развилось, — т. е. в борьбу с западным христианством. А метод борьбы заключается в том, чтобы показать внутреннюю неизбежность появления секуляризма, благодаря особенностям западного христианства; разрыв с Востоком расценивается здесь как следствие болезни Запада. Мы уже внаем ее наименование: это — рационализм. В этой точке, как мы уже указывали, и переходит критика

прошлого «зона» (через преодоление рационализма) в опыт построения нового «фундамента» не для одной философии, но и для всей системы культуры. Но характерно здесь особое внимание именно к философии; по словам Киреевского, «судьба философии делается судьбою всей умственной жизни», [450] всей культуры.

Та группа, главой и вдохновителем которой был Хомяков, получила свое именование «славянофилов» по случайному признаку. «Славянофильство» вовсе не было присуще всем основоположникам его, а Киреевский однажды в письме очень серьезно даже отгородился от него, [451] предпочитая характеризовать свое направление, как «Православно-Словенское» или «Славянско-Христианское». [452] Еще правильнее и точнее было бы назвать это направление «православно-русским». В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся.

К «старшим» славянофилам, кроме Хомякова, относятся И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков. К философии преимущественно были обращены искания И. В. Киреевского, — с изучения его мы и начнем настоящую главу.

2. Судьба И. В. Киреевского, наиболее философски одаренного во всей группе, сложилась очень печально — можно сказать, даже трагически. Обладая живым литературным дарованием, он почти был лишен возможности печатать свои статьи: три раза пытался он начать литературную работу, и три раза журнал, в котором он печатался, закрывали, — из-за его статей. Это действовало на Киреевского угнетающе, он по целым годам не писал ничего или ограничивался набросками. Между тем, в нем созрела и требовала своего выражения потребность «найти новые основания для философии», о которых он фактически мог высказаться лишь *en passant*. «Что за прекрасная, сильная личность Ивана Киреевского, пишет в своем дневнике Герцен: [453] сколько погибло в нем и при том развитого. Он сломался так, как может сломаться дуб. Он чахнет, борьба в нем продолжается глухо и подрывает его». Творческая работа в нем, однако, не угасала до самой его смерти.

Скажем несколько слов о его биографии. Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) родился в высоко-культурной семье. Отец его был очень образованным человеком, близко стоял к масонским кругам XVIII-го века. [454] За ним утвердилось репутация «чудака», но в действительности он просто выделялся своей разносторонней умственной пытливостью, имел, между прочим, интерес и к философии. Он был страстным противником Вольтера и однажды сжег у себя в имении все его сочинения... Умер он, когда И. В. был еще мальчиком; воспитание детей (у И. В. был младший брат Петр, известный «собирателем» народного творчества, исключительно чистый и цельный человек, — и сестра) было в руках матери — женщины замечательной по религиозности и силе характера. Она была в тесной дружбе с родственником ее, известным нам поэтом Жуковским, и под влиянием его была горячей поклонницей немецкого романтизма. Оставшись вдовой, она вышла вторично замуж за Елагина — поклонника Канта и Шеллинга (последнего Елагин даже переводил на русский язык). В такой среде, насыщенной умственными и духовными интересами, рос Иван Васильевич. Когда семья переехала в Москву, Иван Васильевич стал брать уроки на дому, прекрасно изучил древние и новые языки, слушал публичные курсы профессоров Университета (в частности, шеллингианца Павлова). По выдержании экзамена, Киреевский поступил на службу в Архив Мин. Ин. Дел, где встретил ряд талантливых молодых людей (особая дружба связывала его с А. Н. Кошелевым), вместе с которыми, как мы внаем, основал «Общество Любомудров». В этом философском кружке занимались почти исключительно немецкой философией. По закрытии кружка (в 1825-ом году), Киреевский, продолжая свои занятия по философии, начинает печатать свои статьи (литературно-критического характера), которые обращают на себя общее внимание. В этот период Киреевский горячо интересуется всей культурой Запада, с известным правом можно даже говорить об увлечении его в это время Западом. [455]

В 1831-ом году Киреевский предпринимает поездку в Германию, слушает лекции Гегеля (с

которым знакомится лично), Шлейермахера — в Берлине, потом едет к Шеллингу в Мюнхен. Известие о появлении холеры в Москве и тревога о своих близких заставляют Киреевского покинуть Германию и вернуться в Россию. Здесь он предпринимает издание журнала под очень характерным названием «Европеец», где ставит себе задачу содействовать сближению и взаимодействию русской и западной культуры. Это пора увлечения той идеей универсального синтеза, которая одушевляла ранних немецких романтиков.[456] Но журнал Киреевского был закрыт властями как раз за его статью «XIX-ый век»; самого Киреевского не постигла кара только благодаря энергичному заступничеству Жуковского, который был в это время воспитателем наследника (будущего Александра II). На двенадцать лет после этого Киреевский замолчал... В 1834-ом году он женился; жена его была человеком не только глубоко-религиозным, но и очень начитанным в духовной литературе (кстати сказать, она была духовной дочерью преподобного Серафима Саровского, скончавшегося в 1833-ем году). У Киреевского начинают завязываться связи с русскими церковными кругами в Москве, а в своем имении он был в семи верстах от замечательной Оптиной Пустыни, где в это время цвело так называемое «старчество».[457] У Киреевского развивается глубокий интерес к Св. Отцам, он принимает участие в издании их творений, предпринятом Оптиной Пустыней. В 1845-ом году он на короткое время возвращается к журнальной работе, становится фактическим редактором журнала «Москвитянин», но вскоре отходит от журнала, вследствие разногласий с издателем (проф. М. П. Погодиным). В эти же годы Киреевский сделал попытку занять кафедру философии в Московском Университете, но из этого ничего не вышло. В 1852-ом году Киреевский напечатал статью «О характере европейского просвещения и его отношении к просвещению России» в так называемом «Московском Сборнике». За эту статью, признанную «неблагонадежной», дальнейшие выпуски «Московского Сборника» были запрещены. Хотя это снова тяжело отозвалось на Киреевском, но творческие замыслы в нем не умолкают. В том же 1852-ом году он писал Кошелеву: «не теряю намерения написать, когда можно будет, курс философии... пора для России сказать свое слово в философии».[458]

После смерти Николая I в Москве стал выходить журнал «Русская Беседа» (под редакцией Кошелева, близкого друга Киреевского); в первом же номере появилась статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии». Статья эта оказалась уже посмертной — Киреевский еще до выхода ее в свет скончался от припадка холеры.[459]

Коснемся в нескольких словах вопроса о тех влияниях, какие испытал Киреевский. Прежде всего надо сказать о влиянии немецкого романтизма — проводниками этого влияния были мать Киреевского и Жуковский. В одном из самых ранних писем Киреевского (к Кошелеву — в 1827-ом году)[460] читаем любопытные строки совсем в духе того универсального синтеза, которым так увлекались немецкие романтики: «мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью („Schone Seele“, В. 3.), глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». В юных мечтах Киреевского характерно именно это искание синтеза — некое предварение центральной его идеи в более поздние годы о «цельности» духа. В дневнике Герцена (ноябрь 1844-го года) [461] читаем между прочим: «Киреевский — славянофил, но хочет как-то и с Западом поладить — вообще он и фанатик и эклектик». Конечно, суждение Герцена о Киреевском, как эклектике, совершенно неверно, но стремление к всеобъемлющему синтезу в духе немецких романтиков у него действительноросло из самой глубины его существа. С романтизмом Киреевского связывает и высокая оценка чувства; еще в 1840-ом году, в замечательном письме Хомякову,[462] совершенно в стиле романтиков, он защищал «невыразимость» чувства: «чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя..., чувство, вполне высказанное, перестает быть чувством». Здесь слышатся отзвуки того культа чувства, который был столь влиятелен у романтиков; надо только иметь в виду, что когда позже Киреевский создает учение о «внутреннем средоточии души», то в это учение перелывается многое из того, что залегло у него от раннего влияния романтизма.

О влиянии Шеллинга на Киреевского говорить трудно — исследователи с достаточным основанием отвергают это влияние,[463] но надо прежде всего отметить чрезвычайное преклонение Киреевского перед Шеллингом.[464] По мысли Киреевского, последняя система Шеллинга «может служить самой удобной ступенью от заимствованных систем к самостоятельному любомудрию». Во всяком случае, Киреевский очень внимательно изучал Шеллинга и вдумывался в него. С таким же вниманием, изучал Киреевский и Гегеля. Рекомендую своему отчиму выписать «Энциклопедию» Гегеля, он пишет: «здесь вы найдете столько любопытного, сколько не представляет вся новейшая, немецкая литература, вместе взятая. Ее трудно понять, но игра стоит свеч». Киреевский вообще очень внимательно следил за немецкой философией,[465] вдумывался в самые различные ее течения, — но не она вдохновляла его, не она подняла творческие силы в его душе. Таким источником вдохновения были для Киреевского творения Св. Отцов, которых он изучал с чрезвычайным вниманием; с глубокой горечью отмечает Киреевский то обстоятельство, что «духовная философия Восточных Отцов Церкви» осталась «почти вовсе неизвестной» западным мыслителям.[466] Сам же Киреевский, признавая, что «возобновить философию Св. Отцов в том виде, как она была в их время, невозможно», [467] все же исходит именно от них, ими вдохновляется в своих философских идеях.[468] Некоторые его мысли, высказанные по этому вопросу, остались совсем нераскрытыми; другие выражены в слишком конспективной форме. Но в целом собственные построения Киреевского действительно стремятся философски раскрыть и осветить данными современности основные идеи Св. Отцов о человеке и мире. Идея синтеза церковного сознания с высшими и ценнейшими итогами современного просвещения, завещанная романтизмом, осталась дорогой Киреевскому до конца жизни. В этом отношении Киреевский целиком примыкает к идее православной культуры, которая должна сменить культуру Запада. России необходимо, писал он, чтобы «православное просвещение[469] овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирской мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума».[470]

3. Киреевский в еще большей степени, чем Чаадаев или Хомяков, может быть назван «христианским философом». Он был подлинным философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума, но понятие разума, как органа познания, у него всецело определялось тем углубленным его пониманием, какое сложилось в христианстве.

Войдем сначала в изучение религиозного мира Киреевского.

Киреевский вырос, как мы знаем, в семье чрезвычайно религиозной; мать его была человеком искренней религиозности, — не без оттенка пиетизма. Не менее искренно и глубоко — и тоже с оттенком пиетизма — был религиозен и Жуковский, имевший несомненно немалое влияние на духовный строй Киреевского. Но в юные годы Киреевский, невидимому, не жил активной религиозной жизнью, — во всяком случае, она не стояла в центре его духовной работы. Интересные данные об этом находим мы в записке под названием «История обращения И. В. Киреевского», найденной среди бумаг Киреевского[471] и составленной, по-видимому, со слов жены Киреевского его другом, А. И. Кошелевым. Когда Киреевский женился, между ним и его женой начались столкновения по религиозным вопросам, — горячая и сосредоточенная религиозность жены, невидимому, вызывала

я Киреевском неприятные чувства. Они условились между собой, что при жене Киреевский не будет «кощунствовать» (!). Когда Киреевский предложил жене почитать Вольтера, она сказала ему, что готова, читать всякую серьезную книгу, но насмешки над религией и кощунства не выносит. Позже они стали вместе читать Шеллинга, — и здесь жена Киреевского чрезвычайно поразила его указанием, что мысли, которые были выражены у Шеллинга, «давно ей известны — из творений Св. Отцов». Постепенно, под влиянием жены, Киреевский стал сам читать творения Св. Отцов, — а затем у него завязались близкие отношения с духовными лицами. Особое значение имела близость имения Киреевских в Оптиной Пустыне. У Герцена находим любопытный рассказ, записанный им, несомненно, со

слов самого Киреевского, — о том чувстве, которое он пережил в часовне, стоя у чудотворной иконы:[472] «икона эта, говорил ему Киреевский, целые века поглощала потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой..., она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми..., я пал на колени и стал искренно молиться...».

Киреевский в своей религиозной жизни жид действительно не только религиозною мыслью, но и религиозным чувством; вся его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный опыт, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной Пустыне. В этом смысле, Киреевского надо считать, более чем кого-либо другого, выразителем того, что хранило в себе церковное сознание. Если Хомяков брад более из глубины его личного церковного сознания, то Киреевский преимущественно опирался на то, что находил он у старцев, в монастырях. Киреевский, в каком-то смысле, ближе к Церкви, чем Хомяков, — он находился в постоянном общении с церковными людьми, особенно со старцами Оптиной Пустыни. И если у Хомякова центральным понятием (не только в богословии, но и в философии) является понятие Церкви, то для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие духовной жизни. Отсюда исходил Киреевский в своих философских размышлениях; в известном смысле, его главные построения базировались именно на понятии духовного опыта. Но это не были конструкции, надуманные, продиктованные работой одного ума; вся бесспорная значительность идей Киреевского в том и заключается, что они растут из реальности, которая стоит за ними. Этим я не хочу утверждать, что эти идеи адекватны той реальности, из которой они растут, но важно то, что их никак нельзя целиком признать простыми «конструкциями». Уходя своими корнями в подлинный духовный опыт, они все же претворялись в дальнейшем в некое построение: я имею в виду то, что Киреевский (как и Хомяков) осознавал данные духовного опыта в навязчивом противопоставлении их западному христианству, которое для обоих мыслителей целиком укладывалось в систему рационализма. Мы уже упоминали, что в первый период деятельности Киреевского (т. е. до женитьбы) он был глубоко погружен в темы и идеи Запада, — можно сказать без преувеличений, что в нем самом жило западное просвещение. Не случайно в своей последней статье Киреевский говорил о необходимости «освободить умственную жизнь православного мира от искажающих влияний постороннего просвещения».[473] Он носил их сам в себе, как а Хомякове, например, оставались черты трансцендентализма, — но Киреевский шире и глубже носил в себе стихии Запада, чем Хомяков. Конечно, для внутреннего преодоления духа секуляризации, — что и стояло на пороге построения «христианской философии», — это было очень кстати: Киреевский не с чужих слов, не извне, а изнутри, знал «искажающие влияния» Запада.

Противопоставление подлинно-христианского просвещения и рационализма является действительно осью, вокруг которой вращается мыслительная работа у Киреевского. Но это не есть противопоставление «веры» и «разума», — а именно двух систем просвещения. Киреевский вообще не отделял в самом себе философского сознания от богословского (до решительно разграничивал откровение от человеческого мышления),[474] — никакого дуализма веры и разума, Церкви и культуры Киреевский не принимал: он искал духовной и идейной целостности. Эта идея целостности была для него не только идеалом, но в ней он видел и основу для построений разума. Именно в этом плане Киреевский и ставил вопрос о соотношении веры и разума, — только их внутреннее единство было для него ключом к всецелой и всеобъемлющей истине. Но для этого необходима была переработка обычного философского понятия о разуме, — и это Киреевский нашел в ясных и вдохновляющих указаниях святоотеческой литературы. Гносеологические выводы из этого нового учения о разуме не были основой этого учения, — это были только выводы, самое же учение о разуме Киреевского имеет самостоятельный, основной характер. Поэтому для правильного понимания всего учения Киреевского надо начинать именно с его антропологии.

4. Уже у Хомякова мы встретили — правда, без всяких деталей — учение об иерархическом строе души, о «центральных силах» души. Хомяков не определяет ближе, что он имеет в виду в этом учении и что это за «центральные» силы души. У Киреевского же это учение связано со святоотеческой антропологией. В основу всего построения Киреевский кладет различие «внешнего» и «внутреннего» человека, — это есть исконный[475] христианский антропологический дуализм. Вот как формулирует Киреевский это учение: «в глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого».[476] Несколькими строками выше говорит Киреевский о необходимости «поднять разум выше его обыкновенного уровня» и «искать в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

Гершензон, который впервые обратил внимание на это учение Киреевского о «внутреннем средоточии духа», толкует это учение в терминах эмоционализма.[477] Это, на наш взгляд, неверно и не может быть принято. В действительности центральным понятием в антропологии Киреевского является понятие духа, а вовсе не понятие «чувства», — и здесь Киреевский просто продолжает традиционное христианское учение о человеке, — с основным для этого учения различием «духовного» и «душевного», «внутреннего» и «внешнего». Когда Киреевский говорит о «скрытом общем средоточии для всех отдельных сил разума», то под этим «внутренним ядром» в человеке (как удачно характеризует это учение тот же Гершензон) надо разумеать всю духовную сферу в человеке. Если выразить мысли Киреевского в терминах современной психологии, то он различает «эмпирическую» сферу души с ее многочисленными «отдельными» функциями от глубинной сферы души, лежащей ниже порога сознания, где центральную точку можно назвать «глубинным „я“». Эмпирическая, сфера души действительно есть совокупность разнородных функций, начало же цельности — то начало, которое таит в себе корень индивидуальности и условие ее своеобразия, — скрыто от нас; его надо искать в себе, чтобы от него питаться. Дело идет не о «метафизической» стороне в человеке, а о тех силах духа, которые отодвинуты вглубь человека грехом: внутренний человек отделен от внешнего не в силу онтологической их разнородности. В

этом отношении обе сферы не отделены одна от другой, и потому можно и должно «искать» в себе свое «внутреннее содержание». Закрыт же внутренний человек, в силу власти греха, — и потому познавательная жизнь в человеке имеет различный характер, в зависимости от того, властвует ли грех в человеке или нет. В совершенном соответствии со святоотеческой терминологией, Киреевский видит путь к обретению утраченной цельности, т. е. путь к господству в нас «внутреннего средоточия», — в «собрании» сил души. Задача восхождения к своему средоточию, поставление его в центре всей эмпирической жизни, «достижимо для ищущего», как говорит Киреевский,[478] — но здесь нужен труд, нужна духовная работа над собой, неустанная работа над «естественными» склонностями человека во имя тех духовных задач, которые открываются лишь внутреннему человеку. Антропология Киреевского поэтому не статична, а динамична, — человек не исчерпывается и даже не характеризуется тем, что он «есть». В своем эмпирическом составе, он может и должен в работе над собой подниматься над этим его эмпирическим составом и подчинять эмпирическую сферу внутреннему центру, «глубинному „я“». В одном месте Киреевский так выражает свое понимание человека:[479] «главный характер верующего мышления заключается в стремлении[480] собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность все первоизданной неделимости». В этом замечательном отрывке, кстати сказать, чрезвычайно близком к святоотеческой мысли, Киреевский устанавливает, что «внутреннее средоточие в человеке» таит в себе неповрежденное грехом единство, — нужно только связать эмпирическую сферу души с этим внутренним центром».[481] Это, между прочим, дало

(мнимый) повод Гершензону утверждать, что здесь у Киреевского выступает явный натурализм, так как он, будто бы, нигде не связывает учения о цельности духа с Христом. [482] Выходит, что Киреевский, будто бы, просто устанавливает наличность духовных сил в человеке, скрытых в глубине человека, — по типу того, что говорит современная антропософия. Это, однако, является совершенно неверной интерпретацией антропологии Киреевского, — она у него, можно сказать, насыщена христианским взглядом на человека. Вся статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии» построена на исследовании соотношения веры и разума, — она имеет в виду развитие православное учение в противовес западному христианству. Вместе с тем, Киреевский связывает все свои построения со святоотеческой мыслью: согласно его учению, «глубокое, живое и чистое любомудрие Св. Отцов представляет зародыш высшего философского начала: простое развитие его, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления».[483]

Любопытны мысли Киреевского о контрастирующих движениях души. В письмах Хомякову Киреевский развивает мысль о том, что «развитие разума находится в обратном отношении к развитию воли».[484] В отношении воли к разуму, замечает тут же Киреевский, «есть некоторые тайны, которые до сих пор не были постигнуты». В другом письме (очень раннем) Киреевский высказывает мысль, которой держался и позже, что «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее, точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством».[485] Но особенно важно учение Киреевского (тоже выражающее святоотеческие идеи) об особом значении моральной сферы в человеке. Это не есть «одна» из сфер духа; иерархический примат моральной сферы в человеке выражается в том, что от «здоровья» моральной сферы, в первую очередь, зависит здоровье всех других сторон в человеке. Моральное же здоровье уже утеряно там, где не идет борьба с «естественным» разъединением душевных сил. Киреевский упрекает западную культуру, в том, что там «просвещение, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека». Он отмечает при этом, что при такой разъединенности познавательных сил от моральных «просвещение не возвышается и не падает от внутренней высоты или низости».[486] Это очень любопытная мысль: но Киреевскому «внеморальность» просвещения сообщает ему своеобразную устойчивость ('которая связана с утерей того динамизма духа, который создает зависимость души от сферы морали). «Просвещение же духовное, пишет тут же Киреевский, напротив, есть знание живое (и потому неустойчивое, В. 3.): оно приобретает по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы». В «неустойчивости» духовного просвещения заключается причина того, почему оно может утрачиваться. Киреевский чувствует во «внеморальной» установке «автономного» разума игру. «Мышление, отделенное от сердечного стремления (т. е. от цельности духа), читаем в „Отрывках“, [487] есть развлечение для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее в сущности делает оно человека».

От «естественного» разума надо 'вообще «восходить» к разуму духовному. «Главное отличие православного мышления, пишет Киреевский, [488] в том, что оно ищет того, чтобы поднять самый разум выше его обыкновенного уровня». «Вся цепь основных начал естественного разума... является ниже разума верующего».[489] «Естество разума..., испытанного в самом высшем развитии внутреннего, духовного созерцания, является совсем в другом виде, чем в каком является разум, ограничивающийся развитием жизни внешней». «Разум — един, читаем мы в той же статье, [490] и естество его одно, но его образы действия различны, так же, как и выводы, — смотря по тому, на какой степени он находится, и какие силы движутся в нем и действуют».

Мы подошли уже вплотную к гносеологии Киреевского, но нам необходимо остановиться еще на одной теме в антропологии Киреевского — на его учении о связи личности с социальной

сферой.

«Все, что есть существенного в душе человека, пишет Киреевский,[491] вырастает в нем общественно». В этом тезисе Киреевский присоединяется столько же к Хомякову, сколько и к Чаадаеву, а через него, к французской социальной романтике (Ballanche прежде всего). Но Киреевский только мельком развивал эту тему. В «Отрывках» находим такие афоризмы: «добрые силы в одиночестве не растут — рожь заглохнет меж сорных трав». И еще: «каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже торжество для всего христианского мира; каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира».[492] Это сознание духовной связанности всех людей, несомненно, вытекало у Киреевского из идеи Церкви. В тех же «Отрывках» Киреевский высказывает мысль, что, когда отдельный человек трудится над своим духовным устройством, то «он действует не один и не для одного себя, — он делает общее дело всей Церкви». Из этого положения Киреевский извлекал такой вывод: «для развития самобытного православного мышления не требуется особой гениальности..., развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих».[493] Здесь Киреевский подходит совсем близко к тому учению о соборности, о котором у нас шла речь при изучении Хомякова.

5. Киреевский, как и Хомяков, посвятил много внимания проблеме познания этого требовала их позиция в отношении к философии, к культуре Запада. Оба они были, можно сказать, почтительны к философии Запада, а в то же время очень глубоко и остро сознавали, что русская мысль, духовно совсем иначе укорененная в христианстве, чем это имело место на Западе, имеет все данные, чтобы выдвинуть «новые начала» в философии. Это совпадало с общей для многих русских людей того времени идеей, что «XIX-ый век, как выражался Одоевский, принадлежит России», т. е., что созданием новой идеологии и новых начал философии Россия откроет новую эпоху в развитии христианского мира. Могучие построения немецкого идеализма их тревожили, — и для обоих зачинателей «самобытной» русской философии было очень существенно критически преодолеть эти построения, а, с другой стороны, показать их внутреннюю связанность со всей системой культуры Запада.

Киреевский (как и Хомяков), видел главный порок западной философии, точнее говоря — основную болезнь ее в ее идеализме, в утере живой связи с реальностью, в воззрении, согласно которому «все бытие мира является призрачной диалектикой собственного разума, а разум — самосознанием всемирного бытия».[494] Киреевский видит свою задачу в том, чтобы освободиться от сетей идеализма, т. е. найти точку опоры для построения такого учения о познании, которое не отрывает нас от реальности. Такой точкой опоры для гносеологических разысканий Киреевского (как и Хомякова) является онтологизм в истолковании познания, т. е. утверждение, что познание есть часть и функция нашего «бытийственного» вхождения в реальность, что не одной мыслью, но всем существом мы «приобщаемся» к реальности в познании. Главное условие того, чтобы охранить близость к бытию в познании, заключается в связи познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке, т. е. в цельности в духе; как только ослабевает или утрачивается эта цельность в духе, как только познавательная работа становится «автономной», — рождается «логическое мышление» или «рассудок», уже оторвавшийся роковым образом от реальности. «Раздробив цельность духа на части и предоставив определенному логическому мышлению высшее сознание истины, мы отрываемся в глубине самосознания от всякой связи с действительностью», пишет Киреевский.[495] Этот разрыв совершается, как видим, «в глубине самосознания»,[496] т. е. во внутреннем средоточии человека. Это значит, что приобщение к реальности есть функция не мышления самого посева, а личности в ее целом. «Для отвлеченного мышления существенное вообще недоступно, ибо только существенность может прикасаться к существенному».[497] Это значит, что, поскольку логическое мышление обретает независимость от других сфер души, то уже в самой личности происходит ущербление ее «существенности». «Только разумно свободная личность одна обладает

существенностью в мире», пишет Киреевский, — и только «из внутреннего развития смысла (в) цельной личности может открыться смысл существенности». В этих несколько неясных словах формулирована в сущности основная идея онтологизма в познании. Отрыв от реальности в познании предворяется неким болезненным процессом в самой личности, распадом в ней коренной цельности. «Сила» познания, возможность «овладения» реальностью определяется не познанием, как таковым, а свечением смысла, его осуществлением во «внутреннем средоточии» человека. Когда мы отрываемся от изначальной связи с действительностью, то не только мышление становится «отвлеченным», опустошенным, но «и сам человек становится существом отвлеченным». В нем уже утрачивается то взаимодействие с бытием, в котором он изначально пребывал. Ярче всего и трагичнее всего эта роковая болезнь поражает область «веры» — т. е. таинственной связи человеческого духа с Абсолютом. По формуле Киреевского, «в основной глубине человеческого разума (т. е. во „внутреннем средоточии личности“, В. 3.), в самой природе его, заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу», т. е. веры. Вера покоится на глубоком единении личного духа и Бога, но духа в его цельности. Поэтому «вера не относится к отдельной сфере в человеке..., но обнимает всю цельность человека. Поэтому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные, части души в одну силу». Это значит, что приобщение к реальности, как функция личности, дано «верующему мышлению». Почему так? Потому, что «тот смысл, которым человек понимает Божественное, служит ему и в разумению истины вообще».[498] Познание реальности есть функция Богопознания, — и разрыв с реальностью начинается в области веры, означает

ее заболевание. Это значит, что возникновение «отвлеченного мышления», логического рассудка, вообще всей системы «рассудочного» мироотношения, есть уже вторичный факт — первичный же факт имеет место глубже. «Логическое мышление, отделенное от других познавательных сил, составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности».[499] Первое ущербление цельности духа было связано с грехопадением, но вера, будучи проявлением цельности, поскольку последняя сохранилась во «внутреннем средоточии духа», восполняет естественную работу ума, — «она вразумляет ум, что он отклонился от своей нравственной цельности».[500] и этим вразумлением помогает нам подниматься над «естественным» ходом мышления. При наличности веры, в мышлении верующего происходит «двойная деятельность: следя за развитием своего разума, он, вместе с тем, следит и за самым способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором он мог бы сочувствовать вере. Внутреннее сознание или иногда только темное чувство этого искомого, конечного края разума присутствует неотлучно при каждом движении его разума».[501] Сила, присущая «верующему разуму», проистекает от того, что в самом разуме есть побуждение восходить к высшей своей форме. Здесь не происходит никакого насилия над «естественной» работой ума, уже поврежденного отрывом от «первоестественной цельности», ибо вера открывает нам изнутри, что «развитие естественного разума служит только ступенями» к высшей деятельности. Таким образом поврежденность нашего ума, в силу отхода от «первоестественной цельности», восполняется тем, что вносит в наш дух вера. Вот почему, «находясь на высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно (! В. 3.) может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и, вместе с тем, относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием».

Так решается основной вопрос гносеологии у Киреевского — о внутреннем согласовании веры и разума в самых истоках мысли, о признании недостаточности «естественного» хода мысли и о восхождении к духовному разуму. Познание качественно неоднородно и неодинаково (по своей ценности, по способности приобщаться к реальности) в низшей («естественной») и высшей форме мысли. Не в том дело, чтобы подчинить разум вере и стеснить его, — это не дало бы простора духовному зрению, а в том, чтобы изнутри поднять

мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другому. В восхождении к цельности духа исчезает опасность отрыва от реальности, опасность идеализма, — правильно развивающееся познание вводит нас в реальность и связывает с ней.

Но как тогда объяснить возникновение идеалистической гносеологии в западном мире, который изначально жил верой? По Киреевскому, здесь имело место повреждение в самой вере,[502] «из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия в и е веры». Эта схема ложится в основание всей критики западной культуры у Киреевского: то, что Западная Церковь подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии (когда самовольно, без согласия с Востоком, изменила Символ веры), привело к «рациональному самомышлению» — к рационализму, т. е. к торжеству «автономного» разума. Высшую точку этого самодостаточного разума являет трансцендентализм, в котором вся реальность уже растворена в диалектическом самодвижении разума. От «логического» знания надо поэтому отличать «гиперлогическое знание», где мы не отрешены от реальности, а погружены в нее. Идеализм вскрывает неправду всего рационализма, внутри которого он неизбежен, ибо логический рассудок сам по себе оставляет нас в пределах имманентной сознанию сферы (живя логическим мышлением, «мы живем на плане, — вместо того, чтобы жить в доме, — и, начертав план, думаем, что построили самое здания»).[503] «Весь порядок вещей, пишет Киреевский в „Отрывках“[504] (возникший с торжеством рационализма) влечет наше мышление к отделенности логического мышления. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустил ниже своего первоестественного уровня». «Конечно, человек мыслящий должен провести свои познания через логическое иго», замечает Киреевский,[505] т. е. нам нужно не отвергать, а преодолевать современную мысль, — и путь русской философии лежит не в отрицании западной мысли, а в восполнении ее тем, что раскрывается в высшем духовном зрении. Живой опыт «высшего знания», где достигается вновь цельность духа, утраченная в грехопадении, затем ущербленная в западном христианстве торжеством логического мышления, — живой опыт «духовного разумения» и составляет основное положение гносеологий Киреевского. Логическое мышление не вводит нас в действительность, а только вскрывает логическую структуру бытия, — истинное же знание, как и вера, соединяет нас с действительностью.

Такова гносеология Киреевского.

6. Нам остается коснуться взглядов Киреевского на проблемы историософии.

Киреевский хорошо был знаком с философией истории у Гегеля — быть может наиболее увлекательной частью его системы — и так же, как Хомяков, восставал против мысли, что в истории действует имманентный ей разум. «Мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления, если бы отделили ее от влияния случайности», пишет Киреевский.[506] «Нет ничего легче, как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости; ничто так не искажает настоящего понимания истории, как эти мнимые законы разумной необходимости». Не отрицая причинности в истории Киреевский выдвигает на первый план свободную волю человека. Отрицая историософский рационализм, Киреевский отрицает и абсолютный провиденциализм — опять же во имя свободы человека и несколько раз предостерегает от смешения божественного и человеческого начала.[507] Киреевский признает не только свободу человеческого начала, но и внутреннюю связанность в истории;[508] он признает подчиненность этой имманентной причинности «невидимому... течению общего нравственного порядка вещей».[509] признает Промысел в истории. Киреевский подчеркивает, что «смысл» истории охватывает человечество, как целое: «просвещение каждого народа, писал он в ранней статье, измеряется не суммой его познаний..., но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития».[510] Характерны мысли Киреевского о

преимстве всемирно исторической мысли: каждый народ, в свое время, выступает на первый план истории. И хотя «прогресс добывается только совокупными усилиями человечества», но народы имеют свою фазу исторического цветения, перенимая «на ходу» (как удачно характеризует Милюков[511] это учение Киреевского) результаты жизни других народов.

Гораздо существе-инее и интереснее взгляды Киреевского на проблемы конкретной философии истории. Особое значение здесь имеет то ожидание нового исторического «эона», новой эпохи, — которое вообще было очень развито в романтизме,[512] которое стало часто встречаться и в русской литературе. Киреевский здесь не был оригинален, он просто был здесь «созвучен» всей этой установке, которая и у него, как и у других русских мыслителей, соединялась с глубоким убеждением, что этот новый «эон» будет связан с прославлением «русской идеи». Но наступление нового «эона» означает конец прежнего. Для Киреевского, как и для многих его современников это казалось «само собой разумеющимся»; искренняя любовь к Западу и даже идея синтеза европейской культуры с русскими началами сочетались у Киреевского с суровой критикой Запада, с признанием, что Запад зашел духовно в «тупик». Но критика Запада у Киреевского своя — не с чужих слов, а во имя той идеи «цельности», которая была его заветной мечтой, росшей из романтического корня и окрепшей под влиянием святоотеческого понимания человека. «Европейское просвещение достигло ныне,[513] пишет Киреевский, полноты развития:... но результат этой полноты было — почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... Это чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей именно потоку, что самое торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений.... что при всех удобствах наружных усовершенствовании жизни самая жизнь была лишена своего существенного смысла. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что его собственные коренные начала (т. е. христианство) сделались для него посторонними и чужими... а прямой его собственностью оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего кроме себя и личного опыта, — этот самовластвующий рассудок — эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека». Итак, согласно этой, ставшей знаменитой тираде, источник всех бед и тяжелой духовной болезни Запада есть уже знакомый нам рационализм и неизбежный распад духовной цельности. «Западный человек, читаем в другом месте той же статьи[514] раздробляет свою жизнь на отдельных стремления: в одном углу его сердца живет религиозное чувство... в другом — отдельно силы разума... в третьем — стремления к чувственным утехам и т. д. Разум обращается легко в умную хитрость, сердечное чувство в слепую страсть, красота — в мечту, истина — в мнение, существенность — в предлог к воображению, добродетель — в самодовольство, а театральность является неотвязной спутницей жизни... как мечтательность служит ей внутренней маской». «Раздвоение и рассудочность — последнее выражение западной культуры...» Это одностороннее и во многом несправедливое понимание западной культуры в сущности имеет в виду все время философию Запада, ее безрелигиозность или отход от христианства. «Трудно понять, писал в своей последней статье Киреевский,[515] до чего может достигнуть европейская образованность, если в народах не произойдет какой-нибудь внутренней перемены... Одно осталось на Западе серьезное для человека — это промышленность, для которой уцелела физическая личность... Можно сказать, что последняя эпоха философии и неограниченное господство промышленности только начинается (сейчас)...» Киреевскому осталась, как видим, совершенно чужда социально-экономическая проблематика Запада (что хорошо понимал, как мы видели, Одоевский). Поэтому и новый «эон», который должен начаться с расцветом православной культуры, рисуется Киреевским преимущественно в терминах «образованности» и восстановления «цельности». Необходимо, думает он, «чтобы православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел от всей прежней умственной жизни человечества».

7. Мы уже говорили о тех стеснениях, какие несколько раз поражали Киреевском) в его

литературных выступлениях, но они не были, конечно, пагубны для его мыслительной работы. Однако все же приходится считаться с скудностью материалов, оставшихся после него, крайней сжатостью изложения. Во всяком случае бесспорно не только подлинное философское дарование Киреевского, но бесспорна и ценность его построений при всей краткости и сжатости в их выражении. Эта ценность удостоверяется тем, как проросли у последующих мыслителей идеи Киреевского — конечно, лишь в областях антропологии и гносеологии. Учение об иерархическом строе души, о «внутреннем средоточии» в человеке, как истинном его центре, в котором восстанавливается коренное единство человеческого духа и преодолевается раздробление духа в эмпирической сфере, учение об особом значении (в устремленности к «внутреннему средоточию») моральной сферы, все учение о двух «ступенях» (а не только формах) жизни духа («естественный» и «духовный» разум) и вытекающий отсюда принципиальный динамизм в антропологии — все это не раз потом оживало в русской философии. С учением же о цельности духа связаны и гносеологические построения Киреевского — и прежде всего его борьба с «автономией» разума, борьба за восстановление цельности, как условие реализма в познании. И даже более — для Киреевского реализм познания неотделим от онтологического его характера, чем определяется принципиальное утверждение веры, как основы всего познавательного процесса. Богопознание есть внутренняя основа миропознания для Киреевского — и потому познание действительности должно быть того же типа, какой присущ вере: познание истины должно быть пребыванием в и с1 ин е, т. е. должно быть делом не одного лишь ума, но всей жизни. Познание есть функция личности как полого, а не только одного ума, — и отсюда исходят у Киреевского его недоверие к чистому рассудочному познанию, которое законно лишь в составе целостного приобщения к истине, как первореальности. Нельзя отрицать у Киреевского (как и у Хомякова) элементов утопизма в их упованиях на восстановление целостности: это не натурализм (как думал Гершензон), а именно утопизм в гносеологии. Восстановление целостности и торжество онтологического момента в познании, т. е. не одно умовое усвоение истины о бытии-есть преобразование философии в мудрость, есть торжество того всеобщего «восстановления», которое мыслится в Царстве Божием. Увлекаемых критикой рационализма и остро подчеркивая его антитезу в «православном просвещении», т. е. в грядущей православной культуре, Киреевский (и Хомяков) движутся именно в линиях исторнософского утопизма (в применении к сфере познания). Романтическая мечта об универсальном синтезе превращается здесь в утопию целостной православной культуры, в которой собственно уже не должно быть места для развития, для истории. Оба мыслителя, будучи очень трезвы в своем религиозном сознании (хотя каждый очень индивидуально), оказываются романтиками в своем гносеологическом утопизме, в своем пламенном преклонении перед «полостным духом», силою которого устраняется «раздробленность» современной культуры. Во всяком случае у обоих мыслителей — нет места духу секуляризма — они самую Церковь понимают, как утверждение свободы, как подлинное благовестие о свободе. Церковное сознание у обоих мыслителей притязает на то, чтобы охватить все темы, все искания духа, открывая полный для них простор, но изнутри просветляя их через освобождение от «века сего» в аскетической работе, в жидом погружении в Церковь. Просветление духа есть уже действие благодатных сил Церкви — поэтому истина достижима лишь «церковно» — т. е. в Церкви, с Церковью, через Церковь. В этом пафос построения обоих мыслителей, но отсюда же обольщение «гносеологической утопией» и несколько поспешное осуждение «рационализма». Вообще мы лишь на пороге «христианской философии», хотя оба мыслителя по истине — христианские философы.

Любопытно отметить и ту общую черту обоих мыслителей, что им обоим чуждо то «теургическое беспокойство», которое мы отмечали у Чаадаева. Мы увидим проростание его в русском радикализме, начиная с Герцена (см. главу VI). И Хомяков и Киреевский чужды теургическому беспокойству, а К. Аксаков, как мы сейчас увидим, обл'ек это даже в знаменательную формулу аполитизма, к чему не раз позже склонялась русская мысль.

Киреевский действует почти неотразимо, как писатель, как человек глубокой мысли; если и

можно считать его «неудачником» за то что ему так много мешали внешние условия проявить себя, то все же то, что излучалось от его мысли, от его духовного мира, оказалось настоящим семенем, которое дало позже свой плод.

Нам остается рассмотреть философские взгляды двух соратников Хомякова и Киреевского — Н). Самарина и К. Аксакова.

8. Юрий Федорович Самарин (1819–1876), как и К. С. Аксаков вводят нас уже в изучение русского гегелиаизма — оба они, почти не испытав влияния Шеллинга (что мы находим у других гегельянцев того же времени), отдали свою «первую любовь» Гегелю, который оплодотворил их первые философские искания. Хотя у обоих Гособенно у Самарина) это влияние Гегеля позже почти совсем ослабело, тем не менее они действительно принадлежат к другому типу философствования, чем все те, кто прошел через влияние Шеллинга. Характерно в этом отношении полное выпадение проблем натурфилософии, доминирующее значение историзма в их работах. Тем не менее и Самарин и Аксаков существенно связаны с тем, что именуется «славянофильством»: в жизни, и развитии обоих исключительное значение принадлежало Хомякову, гораздо менее — Киреевскому.

Самарин получил тщательное воспитание дома, 15-ти лет поступил в Московский Университет, по окончании которого стал готовиться к магистерскому экзамену. В это время он стал очень близок к Константину Аксакову, под влиянием которого он совершенно освободился от влияния французской культуры, очарование которой в ранние годы владело Самариним. С 1840 г. начинается сближение Самарина с Хомяковым и Киреевским — и прежде всего в защите идеи русского своеобразия. Национальное сознание вообще всегда было очень ярким и сильным у Самарина — человека страстного, но глубокого. В эти же годы Самарин писал свою диссертацию, посвященную истории русского богословия — о Ст. Яворском и Феофане Прокоповиче. Находясь именно в годы писания диссертации под влиянием Гегеля, Самарин, с присущей ему решительностью и радикализмом, утверждал, что «'вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля».[516] «Только приняв науку (т. е. философию Гегеля) от Германии, бессильной удержать ее, только этим путем совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом», читаем в том же письме (к Попову).[517] Это было время, когда Самарин очень тщательно изучал все произведения Гегеля, о чем свидетельствуют сохранившиеся конспекты. Хомякову Самарин писал: «вне философии Гегеля православная Церковь существовать не может». «Мы родились в эпоху борьбы религии с философией — и нас самих совершается эта борьба... Вскоре должно определиться отношение философии к религии: религия, которую признает философия, есть Православие и только Православие».[518]

Эта оригинальная идея обоснования (!) Православия с помощью философии Гегеля скоро начинает терять в глазах Самарина свою ценность — несомненно под влиянием Хомякова. Самарин начинает выходить постепенно на путь самостоятельной философской работы, мечтает о занятии кафедры философии в Московском Университете. Под давлением отца, однако, он должен был отказаться от ученой деятельности и поступил на службу в Петербург, откуда был послан в Ригу, где впервые столкнулся с проблемой национальных меньшинств в России и с крестьянским вопросом. Со всей страстностью, присущей Самарину, он отдается изучению этих вопросов, пишет больше записки и доклады. Самарин резко расходился с курсом политики, принятой тогда в отношении Прибалтики, о чем он очень откровенно писал своим друзьям в Москву. Письма эти, написанные тем ярким, сильным слогом, который вообще отличал Самарина, производили сенсацию, расходились по рукам; Самарин вскоре был арестован, посажен в Петропавловскую крепость. но очень скоро был освобожден и вновь принят на службу. Несколько позднее Самарин принял очень близкое участие в работах по подготовке освобождения крестьян от крепостной зависимости. В последние годы он снова вернулся к теоретической работе, памятником чего являются различные его

статьи.[519] Он сам писал (за три недели до смерти): „мысль бросить все и поднять с земли нить размышлений, выпавших из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала“.[520] Но планам этим осуществиться не было дано.

В истории русской философии нельзя пройти мимо Самарина, хотя, в силу малого объема его писаний на философские темы, ему принадлежит здесь скромное место. В истории русской науки это место гораздо значительнее — его диссертация, его работы по национальным проблемам в России до сих пор сохраняют ценность. Кстати упомянем и о его выдающемся даре полемиста, как это ярче всего сказалось в его замечательных письмах (о. Мартынову) об иезуитах. За его диалектический дар его особенно ценил Герцен, который в этом отношении ставил его выше даже Хомякова.[521]

9. Под влиянием Хомякова Самарин стал подлинно православным мыслителем. Самое замечательное, что он написал в этом направлении, — это его знаменитое предисловие ко II тому Сочинений Хомякова (предисловие к богословским его сочинениям),[522] которое не менее интересно для понимания и самого Самарина, его религиозного мира. Самарин говорит о Хомякове, что он дорожил верой, как истиной».[523] — но это характерно и для самого Самарина, религиозный мир которого был источником и философских его взглядов. В особенности это надо сказать о той философской дисциплине, в разработке проблем которой больше всего потрудился Сахарин — о философской антропологии. Именно у Самарина (яснее чем у Киреевского) антропология предваряет гносеологию и метафизику — и это связано, конечно, как с общей онтологической установкой в учении о познании, так и с тем строем мыслей, который уже в XX в. провозглашает себя «экзистенциальной философией».

Самарин очень настойчиво отделяет понятие личности (основное понятие философской антропологии) — как органа сознания, — от того понятия личности, которое превращает личность в мерило оценки.[524] Пользуясь современной терминологией, это коренное для Самарина различие можно выразить, как противопоставление персонализма индивидуализма. Самарин является резким противником индивидуализма и часто говорит о его «безсилии», о неизбежности «скорбного признания несостоятельности человеческой личности».[525] Христианство, по мысли Самарина, зовет в отречение от своей личности и безусловному ее подчинению целому. Надо сказать, что и в гегельянский период этот мотив был силен у Самарина: «личность, писал он в своей диссертации, есть та прозрачная среда, сквозь которую проходят лучи вечной истины, согревая и освящая человечество».[526] Над индивидуальностью возвышается высшая инстанция — «община», общинный же строй весь основан на «высшем акте личной свободы и сознания-самоотречении».[527] Таким образом преодоление индивидуализма осуществляется в акте свободного самоотречения — изнутри, а не извне. «Общинный строй... основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия».[528] Это значит, что личность в ее глубине и творческой силе раскрывается не на путях замыкания в самого себя, а лишь на путях общения с другими и подчинения себя высшему целому — во имя высших начал, а не во имя самой себя. Иными словами — та сила, которая помогает личности сбросить с себя путы своего природного самообособления, заключена в религии, как высшей силе. Начало «личное», пишет Самарин[529] есть начало разобщения, а не объединения; в личности, как таковой, нет основы для понятия о человеке — ибо это понятие относится к тому, что соединяет всех, а не обособляет одного от другого. «На личности, ставящей себя безусловным мерилем всего, может основаться только искусственная ассоциация — но абсолютной нормы, закона обязательного для всех и каждого нельзя вывести из личности логическим путем — и ее выведет его и история». Самоограничение же личности, будучи свободным ее актом, возводит нас к высшему принципу, который возвышается над личностью и даже противодействует индивидуализму. Такое высшее начало, которому личность может себя свободно и целиком отдать — есть начало религиозное.

Связь личности (каждой личности) с Богом есть первичный и основной в ее бытии факт, непосредственное ощущение Божества изначально и невыводимо — это есть «личное

откровение, освещающее душу каждого человека».[530] Каждый человек приходит в мир, неся в душе этот свет, который исходит от Бога именно к нему; только при признании такого в точном смысле индивидуального отношения Бога к каждому отдельному человеку можно понять, думает Самарин,[531] отчего в нашей самоопенке всегда есть искание «смысла», есть искание «разумности» в жизни. Если отвергать эту предпосылку индивидуального Промысла, то на место Промысла ставится миф о некоей магической «необходимости», которая будто бы определяет ход жизни человека... Мало этого — на основе этого изначального духовного фонда (т. е. Богообщения) строится и осмысливаются и весь внешний опыт — «на каком то неугасающем огне (внутренней работы) весь материал, приобретаемый извне, растопляется»[532] и получает новую форму, слагаясь в систему знания.[533]

Лишь при наличности индивидуального «Откровения» или индивидуального — первичного и основного — религиозного опыта, т. е. непосредственного общения каждой души с первоисточником жизни можно истолковать неистребимое в человеко-сознание свободы и ответственности — и даже более: факт сознания себя, как «личности». С другой стороны без признания религиозного опыта, в котором все в душе человека освещается Богом, невозможно охранить цельность души, без чего возникает то неправильное представление о душе, которое неизбежно вырождается в ложную систему индивидуализма.

Учение о целостности духа составляет, как мы знаем, центральную точку в антропологии Киреевского; более, чем уместно здесь допустить решающее влияние Киреевского на Самарина.[534] Но у Самарина это учение окончательно освобождается от того привкуса утопизма, который есть у Киреевского. Самарин учил, что «создание цельного образа нравственного человека есть пата задача».[535] Два момента обращают на себя внимание в этой формуле: прежде всего, если «цельный» образ должен быть создаваем, то значит, что целостность не дана, а задана, т. е., что ее нет в реальности (даже в «внутреннем средоточии», говоря в терминах Киреевского), что ее нужно в себе осуществлять. Тот динамизм в антропологии, который, мы находим у Киреевского, выражен здесь еще с большей определенностью. Конечно, залог цельности дан в религиозной сфере души (в «образе Божиим»), но это только залог. С другой стороны «духовная цельность» у Самарина еще сильнее, чем у Хомякова и Киреевского, иерархически подчинена моральному началу в человеке, которое и образует основной центр личности. У Хомякова и Киреевского с большой силой подчеркнуто значение морального момента лишь для познавательной работы, у Самарина же сфере морали усваивается вообще центральное место в личности. Самарин без колебаний связывает тему о моральном начале, его независимости от внешнего мира, о его творческой силе с верой,[536] с изначальной религиозностью души. С особой силой подчеркивает Самарин дуализм в личности, связанный именно с самобытностью морального начала, в своей любопытнейшей полемике с К. Д. Кавелиным (по поводу книги его «Задачи психологии»). Кавелин, о котором будет у нас речь в другой главе, принадлежал по своим взглядам к полупозитивистам: он защищал этический идеализм, с философской наивностью считая, что идеализм может быть обоснован позитивно. Самарин с полной ясностью раскрыл [537] всю существенную неоднородность этих рядов мысли — но особой четкости эти мысли Самарина достигают в замечательном письме к Герцену. Когда то в Москве они были друзьями, но в сороковых годах, когда окончательно определилось расхождение западников и славянофилов, они разошлись. Незадолго до своей смерти, Самарин (эта инициатива исходила от него), бывший за границей, захотел повидаться с Герценом, который искренно обрадовался предложению Самарина. Свидание бывших друзей, продолжавшееся три дня, было очень сердечным, но с каждым днем, с каждой беседой сознание пропасти, их разделявшей, все возрастало. Уже после разлуки Самарин написал Герцену большое письмо, замечательное по глубине и силе. Герцен, как и Кавелин, был тоже полупозитивистом, но еще более ярким и талантливым, чем Кавелин. Самарин с чрезвычайной четкостью вскрывает внутреннее противоречие у Герцена, соединявшего культ свободы, этический идеализм с чисто натуралистическим пониманием личности. Самарин

подчеркивает, что личность не может быть понята надлежаще вне отношения к Абсолюту, что при чистом натурализме в учении о личности сознание свободы и вся моральная сфера не могут быть истолкованы и приняты серьезно.

10. Проблемы антропологии одни только освещены подробно у Самарина — в иных областях философии он высказался лишь мимоходом и недостаточно. По вопросу об источниках познания Самарин решительно и очень удачно критикует сенсуализм, развивая учение о непосредственном познании «невещественной среды» — это относится и к социальному познанию и еще более к познанию[538] высшей реальности (религиозной, моральной, эстетической). С большой силой Самарин доказывает реальность религиозного опыта а — лучше сказать доказывает, что религиозная жизнь покоится на опыте.

Следуя Киреевскому, Самарин настаивает на том, что реальность (и высшая и чувственная одинаково) не может быть «доказана», т. е. не может быть рационально дедуцирована: всякая реальность открывается нам лишь в опыте, как живом и действенном общении с предметом познания. Это относится и к чувственному и духовному миру,[539] при чем Самарин обе формы опыта называет «внешними». Еще в диссертации Самарин выдвигал положение, что «только в благодатной жизни исчезает разрыв познаваемого с познающим». [540] Разрыв же этот означает, что тождество бытия и познания, утверждаемое в рационализме, не только на самом деле не существует, но именно благодаря рационализму этот разрыв и имеет место. Значительно позднее (в 1846 г.)[541] Самарин вновь повторяет мысль о разрыве — но уже о «разрыве жизни и сознания», причем из контекста легко заключить, что здесь имеется в виду то утверждение о зависимости самосознания от социальной жизни, которое в те же годы развивал Хомяков. Поэтому у Самарина мы не находим дальнейшего развития онтологического истолкования познания, — он просто всецело принимает здесь позицию Хомякова и Киреевского, особенно выдвигая «непосредственность» общения души с Богом. Именно здесь, в Богообщении — познание неотделимо от живого отношения к Богу, как объекту познавательного устремления; только сохраняя в себе религиозные движения, мы вообще остаемся в живом (не отвлеченном) общении и с реальностью мира. Если о религиозном опыте надо сказать, что «сердцевина понятия о Боге, заключает в себе непосредственное ощущение Его действия на каждого человека», [542] то то же верно и относительно внешнего опыта. Отсюда у Самарина принципиальный реализм познания — в отношении и тварного и Божественного бытия.[543] Реальность чего бы то ни было не может открываться нам через работу разума — наоборот всякая реальность должна быть дана раньше, чем начнется мыслительная работа о ней. Повторим еще раз слова Самарина: «„реальность“ факта можно только воспринять посредством личного опыта».[544] Самарин не только не исключает при этом критицизма, но прямо утверждает возможность, что органы восприятия (чувственного и нечувственного) «могут видоизменять объективно фактическое и доводить до нашего восприятия мнимое фактическое»[545] и очень остроумно показывает; что реализм в познании может быть в первую очередь[546] принципиально утверждаем лишь в отношении Бога.

По инициативе одного друга Самарин начал в 1861 г. новую философскую работу — «Письма о материализме». Работа эта осталась однако совсем незаконченной; она очень интересна и можно только пожалеть, что Самарин бросил ее писать. «Мне представляется, писал он, в будущем огромная польза от строго последовательного материализма», [547] ибо раскрытие его лжи будет сопровождаться разложением «безцветного, бескостного, дряблого гуманизма» и выявит правду христианства. Самарин с большой силой вновь утверждает невыводимость и изначальность личности:

« в человеке есть сердцевина, как бы фокус, из которого бьет самородный ключ».[548] Персонализм, конечно; никак не может быть соединен с материализмом... «Письма о материализме», к сожалению, только намечают, а не развивают тему, которой они посвящены.

Философское наследие Самарина, как видим, не очень велико, но его учение о личности продолжает те построения в области антропологии и отчасти теории знания, которые развивали Хомяков и Киреевский. Персонализм, как отрицание индивидуализма, ведет к установлению внутренней связи личности с социальным целым. Несколько новых штрихов к разработке этой проблемы у Хомякова, Киреевского и Самарина привносит и последний из старых славянофилов — К. С. Аксаков.

II. Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860 г.) принадлежал сначала к кружку Н. В. Станкевича (см. о нем следующую главу), с членами которого он всегда сохранял дружеские отношения. Но еще в студенческие годы Аксаков знакомится с философией Гегеля и со свойственной ему восторженностью становится гегельянцем — но без дани его раннему шеллингианству. По словам Чичерина, Аксаков был в это время убежден, что «русский народ преимущественно перед всеми другими призван понять Гегеля», — т. е. дать простор в себе самосознанию Абсолютного Духа... Вместе с Самариным, в это время тоже гегельянцем, Аксаков проповедует гегельянство в славянофильском его истолковании и применении.

В своей диссертации (о Ломоносове) равно как и в исторических и филологических работах, Аксаков остается очень вдумчивым и оригинальным мыслителем, — особый интерес представляет учение Аксакова о языке.[549] Мы не будем входить: в изложение этого учения, в виду все же специального характера этих изысканий Аксакова, отметим лишь, что дух Гегеля действительно почил в исторических схемах и филологических размышлениях Аксакова. В различных его высказываниях мы выделим лишь то, что диалектически связано с основными темами русской философской мысли. Я имею в виду проблему личности — т. е. вопросы антропологии; хотя Аксаков здесь не внес ничего нового сравнительно с другими славянофилами, но у него есть свой собственный подход к этим вопросам. Так же, как и Самарин, Аксаков видит пагубную двойственность в начале личности — она может идти путем самообособления, который будет вместе с тем путем саморазрушения, но может идти путем самоограничения, во имя высшего целого. Такой высшей инстанцией является уже община (русская), пламенным поэтом которой был Аксаков: «личность в русской общине, писал он, не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре». Эта «хоровая» жизнь личности открывает перед ней особый путь (т. е. охраняет своеобразие личности, дает ему простор), но подчиняет ее целому, как в хоре каждый певец поет своим голосом, но подчиняясь задачам, которые выполняет хор в целом. Защищая свободу личности в пределах жизни целого (общины), Аксаков очень четко противопоставляет социальную сферу государственной; если первая есть ценное и подлинное восполнение личности, то второе наоборот чуждо внутренней жизни личности. С этой именно точки зрения Аксаков критикует западную культуру, в которой чрезмерное развитие государственности было связано с тем, что «правда», как начало внутреннее, выразилась в законе. «Запад потому и развил законность, писал Аксаков, что чувствовал в себе недостаток правды». «На Западе, писал он, душа убывает, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения — регламентом...» Аксаков тем горячее защищал свободу человека, что идея свободы имела и для него не внешний смысл, а была связана с религиозным началом.

12. Согласно высказанной в предыдущей главе мысли о неправильности рассматривать славянофильство, как целое, мы не будем поэтому и давать общей философской оценки славянофильства, — лишь два момента, общих для всех его деятелей и не раз отмеченных нами, хотим мы вновь подчеркнуть, чтобы ясно держать в сознании диалектическую связь старших славянофилов с основными темами русских философских исканий.

Прежде всего в славянофильстве с чрезвычайной силой возвращается русская мысль к религиозной, даже больше — к церковной установке. Сознвая всю внутреннюю логику секуляризма на Западе, славянофильство с тем большей настойчивостью утверждает

положение, что неизбежность секуляризма на Западе была связана не с самой сущностью христианства, а с его искажениями на Западе. Отсюда горячее и страстное стремление найти в Православии такое понимание христианства, при котором не только отпадала бы возможность секуляризма, но наоборот все основные и неустранимые искания человеческого духа получали бы свое полное удовлетворение и освящение. Отсюда идет утверждение того, что весь «зон» западной культуры внутренне кончается, что культура отныне должна быть перестроена в свете Православия. Руководящую творческую силу для этого все славянофилы видят в России.

Но не одна потребность вернуться к церковному мировоззрению определила построения славянофилов, — сюда привходит и многое из того, что зазвучало с полной силой именно в западном секуляризме. Позиция славянофилов в этом отношении не только не сливалась с традиционным церковным мировоззрением (как оно закрепилось в XVII — XVIII в.), но с полным сознанием она открывала новые пути в самом православном сознании. Это г. се связывалось с подлинной святоотеческой традицией, но в то же время и со всем тем ценным, что созрело в науке, в философии. вообще в культуре нового времени. Новый «'эон» мыслился не как синтез Православия и западной культуры, но как построение нового культурного творческого сознания, органически развивающегося из самых основ православной церковной установки. Не без оттенка утопизма славянофилы жили верой, что все подлинные ценности Запада окажутся «уцелевшими», хотя и своих корнях они окажутся связаны совсем иной духовной установкой.

Возврат к церковной установке и ожидание новой культуры на ее основе и является тем. важнейшим, что внесли славянофилы в работу русской мысли. Но прежде чем мы обратимся к тому, как всходили эти семена, посеянные славянофилами, нам нужно еще изучить другие проявления русской мысли в это же время. Обратимся, прежде всего, к изучению первых проявлений русского гегельянства.

ГЛАВА V

ГЕГЕЛЬЯНСКИЕ КРУЖКИ. Н. В. СТАНКЕВИЧ

М. А. БАКУНИН. В. Г. БЕЛИНСКИЙ

1. Мы переходим теперь к тому течению русской мысли, которое в 30-е и 40-е годы, т. е. одновременно с славянофилами, развивалось вне церковной идеи и стремилось укрепить и утвердить эстетический гуманизм, как основу всего мировоззрения. Этот, если угодно, воскресший эстетический гуманизм приобретает новую творческую силу, обнаруживает бесспорную живучесть, как основной принцип русского секуляризма. В этом его движущая и вдохновляющая сила, — и в этом же притягательность его для тех русских мыслителей, которые движутся в линиях секуляризма и решительно отделяют религиозную сферу от идеологии, от философской мысли. У многих представителей этого течения мы встречаем подлинную и глубокую личную религиозность, которая кое у кого сохраняется на всю жизнь, — но это не мешает им вдохновляться началами автономизма, развивать свои построения в духе секуляризма. В этом смысле не случайно, что почти все защитники секуляризма оказываются в то же время «западниками», — т. е. открыто и прямо примыкают к западной секулярной культуре и стремятся связать пути русской мысли с проблемами Запада. Другой характерной чертой этого течения является социально политический радикализм, в котором по новому воскресает и своеобразно углубляется «теургическое беспокойство» — чувство ответственности за историю и искание путей к активному вмешательству в ход истории. Все эти черты вместе образуют идеологию русской внецерковно мыслящей интеллигенции,

замыкающейся, по верному выражению одного писателя, в своеобразный «орден» — с прочной традицией в путях мышления, с своеобразной психологией секты — фанатической и нетерпимой.

Все это очень неблагоприятно, конечно, было для развития философии, как таковой. Ряд бесспорных философских дарований (Бакунин, Герцен, Чернышевский, позже Михайловский) отдают свое вдохновение не философии, а философской публицистике (достаточно ярко представленной и в Западной Европе). Мы увидим далее, что это в известной степени было связано с некоторыми принципиальными моментами, — в частности с идеей непосредственного перехода работы мысли в действие, в конкретную историческую деятельность. Это явление не случайное для русской мысли, — в нем по новому выступает мотив целостности, уже знакомый нам. Даже те мыслители, которые от трансцендентализма переходят к позитивизму, даже они по существу остаются «полупозитивистами», так как привносят в свое мировоззрение элементы идеализма, невыводимые из позитивного материала, а просто присоединяемые ими — явно или тайно — к своему позитивизму.

В развитии русского западничества, русского социально-политического радикализма по разному влияет немецкая или французская мысль, — но над всем этим возвышается, все объединяет эстетический гуманизм. На путях секуляризма и построения «независимой» и автономной системы мысли последней заветной идеей является вера в «правду» и «красоту», но не столько в форме, какую этому придал Шиллер (. Schone Seele!), а в несколько иных тонах (хотя по существу это остаются шиллерианством). Шеллинг и Гегель оба вдохновляют русскую мысль в рамках шиллерианства (как и сами в начале вдохновлялись Шиллером). И, конечно, при изучении всего этого течения важны не только отдельные мыслители, но и та духовная атмосфера, в которой они жили. Это была атмосфера философской культуры; в широких кругах русского общества интересовались и жили философскими вопросами. Об этом много пишет Герцен в своих мемуарах «Былое и думы», об этом много рассказывает Тургенев (напр. в «Рудине» или «Гамлете Щигровского уезда»). Очень интересно с этой точки зрения погрузиться в изучение семьи Бакуниных,[550] с которыми были связаны столь многие выдающиеся люди этого периода.

Философские кружки (преимущественно в Москве),[551] собирали, главным образом, молодежь, но их влияние не ограничивалось только периодом юности, а переходило в дальнейшие годы. О кружках, с которыми были связаны Чаадаев и Хомяков. Киреевские, Самарин и К. Аксаков, нам уже приходилось говорить. Сейчас мы переходим к двум другим кружкам, — один из них возглавлялся Н. В. Станкевичем, другой Герценом, но оба кружка были очень связаны между собой персонально. Обратимся сначала к изучению кружка Н. В. Станкевича, к которому одно время принадлежал и К. Аксаков и в который входили М. А. Бакунин, В. Г. Белинский, В. П. Боткин и другие. На изучении их «лидера», наиболее яркого и замечательного в краске человека — Н. В. Станкевича — остановимся теперь.

2. Николай Владимирович Станкевич (1813–1840) писал очень мало за свою недолгую жизнь, — наиболее существенной (как и у других мыслителей этого времени) является его переписка.[552] Но и она не дает достаточного представления о Станкевиче — нужно вчитаться в переписку Бакунина, Белинского, в различные воспоминания из того времени, чтобы почувствовать всю значительность этого человека и понять его исключительное влияние.

Первоначальное образование Н. В. Станкевич получил в Воронеже в так наз. «Благородном пансионе»: 17-ти лет он поступил в Московский университет, а жил у известного нам шесплингянца. проф. Павлова. Здесь Станкевич целиком погрузился в мир немецкой романтики — и особенно залегло в его душе эстетическое мировоззрение Шиллера. «Искусство для меня делается Божеством», писал в эти годы Станкевич, а к концу его жизни эта формула, сменилась несколько иной: «искусство есть первая ступень познания Бога». Все это созвучно тому примату эстетического начала, который столь глубоко связан с

романтизмом, — Станкевич, конечно, во всю свою недолгую жизнь был романтиком,[553] хотя в нем с чрезвычайной силой стала развиваться позже строгая мысль. Во всяком случае у Станкевича (как у всех русских мыслителей того времени) чувство интимнейше связано с работой мысли, и это и делает его неисправимым романтиком.

Станкевич обладал поэтическим даром (небольшого калибра), но его личности было присуще постоянное одушевление, которое неотразимо действовало на всех окружающих людей. Он был весь проникнут своеобразным поэтическим оптимизмом; его любимой фразой было изречение: «Es herrscht eine allweise Gute ?ber die Welt». Его вера в «премудрую благость», царящую в мире, это живое ощущение гармонии и благообразия в мире вытекали из самой глубины его души и определяли тот эстетический гуманизм, изящнейшим представителем которого был он сам. Надо заметить, что в Станкевиче к этому присоединялись удивительная доброта и очень глубокая и живая религиозность, — что и придавало личности Станкевича исключительное очарование.

Под влиянием Павлова и еще более профессора словесности Н. И. Надеждина Станкевич увлекается Шеллингом, но затем под влиянием М. Бакунина, с которым он знакомится, он увлекается Фихте, а вслед затем Гегелем. К этому времени философские интересы у Станкевича решительно выступают на первый план. Он едет в Германию (этого требовало и его пошатнувшееся здоровье), слушает в Берлине лекции. Еще в Москве Станкевич носился с мыслью об магистерском экзамене по философии; в Берлине он углубляет свои занятия, но здоровье становится все хуже и хуже; он едет в Италию, где не бросает своих занятий. Летом 1840 г. жизнь его оборвалась, философские замыслы остались незаконченными...

Философски Станкевич прежде всего испытал влияние Шеллинга, на которого он, по его словам, «напал нечаянно». Любопытно, что сам Станкевич считает,[554] что Шеллинг «опять обратил меня на прежний путь, к которому привела было эстетика». Именно Шеллинг вернул Станкевича к целостному восприятию мира и жизни: «я хочу полного единства в мире моего знания, пишет он вслед за упоминанием о влиянии Шеллинга[555].... хочу видеть связь каждого явления с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии одной идеи». У Шеллинга (по свидетельству самого Станкевича) он научается понимать единство истории и природы, научается связывать разные стороны бытия в живое целое. Вместе с тем у того же Шеллинга Станкевич берет его трансцендентализм,[556] его концепцию космоса. В отрывке «Моя метафизика» (написанном до знакомства с Гегелем), еще очень юном, мы встречаем перепевы шеллингианства, — но есть существенное и важное отличие между Станкевичем (этого периода) и напр. кн. Одоевским в его период шеллингианства — у последнего натурфилософские мотивы и эстетический идеализм выдвигается на первый план, у Станкевича же гораздо сильнее интерес к трансцендентализму, как таковому. Ярче всего это обнаруживается в том, что после Шеллинга Станкевич издает — Канта! Любопытно тут же отметить нотки имперсонализма у Станкевича в этом периоде: он хотел бы исходным пунктом считать не трансцендентальное Я, а Разум («Разум предшествует всему» пишет он). [557] Если и можно исходить, по Станкевичу, из трансцендентального Я, то лишь потому, что «я в своей безначальности современно разумению», (это все написано до изучения Фихте). Наконец отметим еще один момент в раннем шеллингианстве Станкевича: поставление религии и а д философией. «Выше (системы Шеллинга) возможна, только одна ступень, пишет он, — проникновение этой системы религией: она может развиваться (!) в чистое христианство». Несколько позже Станкевич скажет иначе: «упрочить религию может одна философия» (писано в 1835 г. — за год до изучения Гегеля), но перед этой формулой резче выступает мысль об иерархическом примате религии: «только для души, примиряющейся с Богом... вся природа обновляется; тяжелые нравственные вопросы, неразрешимые для ум а, решаются без малейшей борьбы, жизнь снова становится прекрасной и высокой».[558] «Слепая апанке тяготит над бытием»[559] для того, кто верит в мудрую Благость. Станкевич и в эти годы признает «автономию» разума, но констатирует недостаточность автономного разума (т. е. философии quand t te) в отношении проблем, которые может решить только

религия.

От Канта Станкевич (под влиянием М. Бакунина — см. о фихтеянстве последнего в § 4) переходит к беглому изучению Фихте. Справедливо была отмечена[560] недостаточность этого изучения Фихте — но и у Станкевича и Бакунина и Белинского краткое их увлечение фихтеянством отразилось в том нримате ЭТики, потребность и правду которого они носили в себе. Этический радикализм Фихте, вообще этический мотив, столь доминирующий в его системе, был дорог им всем, как второй основной момент в эстетическом гуманизме. Во всяком случае Станкевич, а Белинский, в особенности, через всю жизнь проносят моральный патетизм, — уже у них в сущности выступает то тяготение к «панморализму», которое с исключительной силой проявится позже у Толстого и (по иному) у Н. К. Михайловского... В фихтеянстве для Станкевича и его друзей была очень дорога идея личности и притом в ея укорененности в трансцендентальной сфере — что открывало для них всех возможность освобождения от романтического субъективизма.

Именно этот момент объясняет нам тот парадокс в диалектики развития всей группы Станкевича, что к Гегелю они приходят от Шеллинга через фихтеянство. Но все это менее парадоксально, чем может показаться сразу. Шеллингом увлекались у нас раньше в его натурфилософии и эстетике; группа же Станкевича, хотя и увлекалась (слегка) натурфилософией Шеллинга и связыванием истории с природой, — а также и эстетикой, но больше всего его

трансцендентализмом. С другой стороны учение о личности, вообще очень слабое у Шеллинга, не могло' быть развито на почве Шеллингианства — в силу чего Станкевич в этот период и возвышал над философией религию. В Фихте же с его исключительным моральным пафосом, Станкевич и его группа, нашли то, чего не могли найти у Шиллинга — идею личности. В одном позднем письме[561] Станкевич пишет Бакунину: «действительность есть поприще настоящего человека — только слабая душа живет в Jenseits». Это, конечно, уже влияние Гегеля, но к утверждению реальной, конкретной личной жизни Станкевич и его друзья шли через Фихте. Этот мотив фихтеянства сохранился и в период увлечения Гегелем и в свое время привел к критике Гегеля. Особенно сильно «то было выражено Белинским, но и у Станкевича мы встречаем протест против растворения индивидуальности во всеобщем. [562]

Гегеля Станкевич изучал внимательно и с большим подъёмом — он глубоко чувствовал всю силу синтеза у Гегеля. Он перевел очень недурную статью Вильма о Гегеле:[563] кроме сочинений самого Гегеля он изучает произведения его последователей — в том числе Фейербаха[564] и Цешковского (польского гегельянца, о котором будем еще говорить в главе о Герцене). Станкевич написал сам статью на тему „О возможности философии как — науки“, но статья почему то не была напечатана, а рукопись ее утеряна.

Еще изучая Фихте, Станкевич увлекался идеей философии, как строгой науки, но сам же писал в письме к своему другу Неверову: „Фихте сумел так тонко, так удовлетворительно превратить весь мир в модификацию мысли, что самую мысль сделал модификацией какого то неизвестного субъекта... построил из законов ума целый мир призраков и из ума сделал призрак“... „Из Фихте, добавляет он, я уже провижу возможность другой системы“. В Гегеле Станкевич как раз и нашел эту новую систему, над изучением которой он очень много работал.[565] Справедливо было указано Чижевским,[566] что Станкевич был совершенно свободен от тех недоразумений в истолковании одного из основных понятий Гегеля — „действительности“, вокруг которого (мы увидим это при изучении Белинского) было не мало этих недоразумений. 'Действительность, в смысле непосредственного, внешнего бытия — есть случайность, писал Станкевич: действительность в ее истине есть разум, дух». Очень тонко и верно (в смысле следования Гегелю) Станкевич оценивал значение государства,

вообще истории.

Высказывания Станкевича в его переписке, конечно, отрывочны и не могут нам позволить восстановить построения Станкевича, которые у него слагались. Но из переписки Станкевича мы убеждаемся в том, что в лице Станкевича русская философия потеряла бесспорно одаренного человека, философское творчество которого могло бы много дать. Но значение Станкевича все же велико именно тем, что он был живым, одушевленным вождем целой группы молодых мыслителей. Его духовное влияние и его преданность философии не должны быть забыты при изучении истории русской мысли. И все же в нем еще важнее его значение в утверждении эстетического гуманизма, как основной черты новой секулярной идеологии у русской интеллигенции. Сочетание веры в прогресс с энтузиастическим поклонением красоте и искусству сообщает русской интеллигенции тот оптимизм и действенный идеализм, который насыщает и умеряет ее «теургическое беспокойство». «Вера в человечество, писал однажды Станкевич, — одно из сладчайших моих верований».[567] — и это упоение красотой будущей жизни характерно отражает те новые формы секуляризма, которые сложились под воздействием романтизма во всей Европе.

3. Переходим к изучению М. А. Бакунина. Философское творчество его, незначительное по объему и преимущественно заключенное в письмах,[568] имеет все же большое значение для правильного понимания диалектики развития философской мысли в России. Если у Станкевича его гегельянство, достаточно близкое к первоисточнику, остается в мирном и гармоническом сочетании с основной линией эстетического гуманизма, то у Бакунина гегелианство воспринимается всецело, как учение об историческом бытии, о диалектике абсолютного духа в его историческом самопроявлении. Именно в этой точке гегелианство получает в русской мысли чрезвычайное и творческое влияние, — и как раз Бакунин является здесь пионером и застрельщиком. Его личная позднейшая эволюция к проповеди всеобщего разрушения, к пламенной защите анархизма и нигилизма на основе философского материализма не до конца еще понята и истолкована, но в Бакунине и бакунизме мы находим уже много «семян» того, что впоследствии развернулось с чрезвычайной силой, например, в философии Ленина и его последователей. Поскольку, однако, нас здесь интересуют философские идеи и построения Бакунина, мы должны пройти мимо его революционной деятельности, его скитаний и авантур, — но, чтобы понять в Бакунине то, что является философски-существенным, нам необходимо все же коснуться его биографии.

Михаил Александрович Бакунин (1814–1875) родился в очень культурной и зажиточной семье,[569] в настоящем «дворянском гнезде». Отец М. А. был очень образованным для своего времени человеком (он учился в Италии в Падуанском Университете), с некоторым поэтическим талантом. Вся семья (в ней было 11 детей) жила культурными интересами; село Премухино, в котором жили Бакунины, долго было местом, куда съезжалась талантливая молодежь того времени (Станкевич, Белинский, Боткин и др.). Четырнадцать лет юноша Михаил поступил в военную школу в Петербурге, окончив которую (в 19 лет) Михаил Бакунин был выпущен офицером. Спасаясь от «тоски и апатии», которых он испытывал, по его словам, на военной службе, Бакунин уходит в напряженную умственную работу. Уже в эти ранние годы основные черты его характера — чрезвычайное развитие фантазии, потребность экзальтации, экстремизм, «одержимость» какой-либо идеей, склонность к отвлеченному мышлению — проявлялись в полной силе. Он очень скоро бросает военную службу, тайком от отца едет в Москву, где пробует устроиться самостоятельно. В Москве происходят решающие в жизни Бакунина встречи с Станкевичем, Белинским, Герценом. Бакунину живется в это время (ему было уже 22 года, когда он приехал в Москву) очень тяжело в материальном отношении, но он переносит это довольно легко. Еще до переезда в Москву Бакунин познакомился со Станкевичем, который убедил его заняться изучением Канта («Критики чистого разума»), а в Москве Бакунин изучает Фихте и становится на время горячим и страстным проповедником его учения, заражая, со свойственным ему стремлением к прозелитизму, и своих друзей (особенно Белинского) интересом в Фихте. Справедливо было

отмечено[570] чрезвычайное влияние стиля и терминологии Фихте (его сочинения «Anweisung zum seeligen Leben») на стиль Бакунина. В следующем (1837) году Бакунин впервые изучает Гегеля, отчасти — Шеллинга (к изучению которого он еще раз вернулся, когда попал в Берлин). Вообще в эти годы Бакунин читает чрезвычайно много, как по философии, так и по истории, по богословию, даже по мистике (например, С. Мартена, Эккартсгаузена). Его тянет за границу, — и после долгих мытарств он, наконец, (благодаря материальной помощи Герцена) попадает, в 1840-ом году (26-ти лет!), в Берлин. Сначала Бакунин много занимается, затем сближается с левыми гегелианцами и в 1842-ом году печатает в их журнале яркую статью «Реакция в Германии», под псевдонимом Жюдь Элизара. Статья эта, написанная очень сильно и ярко,[571] произвела очень большое впечатление в международных кругах,[572] и она действительно очень важна для понимания диалектики в философском развитии не одного Бакунина. Именно в этой статье находится известная фраза Бакунина: «радость разрушения есть творческая радость».

Полонский[573] верно заметил, что «Бакунина гнала на Запад романтическая тоска по каким-то необычайным свершениям». Бакунину нужна была экзальтация, страстное горение, — и когда он убедился в торжестве «реакции» (о смысле этого см. дальше) в Германии, его потянуло из нее. Как раз в это время ему попала книга L. Stein, *Die Sozialisten in Frankreich*, оставившая очень сильное впечатление в Бакунине и впервые познакомившая его с социальными течениями во Франции.[574] Бакунин переехал затем в Швейцарию, а оттуда — в Бельгию. Начались «годы скитаний». Не будем рассказывать о бурной политической деятельности Бакунина до 1848-го года, о его участии в славянском съезде в Праге (1848-ой год), об его аресте и заключении в крепость, о выдаче его русскому правительству, заключении в Петропавловской крепости (где и была написана его «Исповедь») с 1851-го по 1854-ый год и затем в Шлиссельбургской крепости (до 1859-го года), откуда его сослали в Сибирь. Не будем говорить о бегстве Бакунина в Америку (1861-ый год) и его дальнейших скитаниях уже в Европе. За это время Бакунин от экзальтированной религиозности перешел к атеизму, от планов всеславянской федерации — к анархизму. В этой эволюции есть кое-что важное и для понимания судеб философских исканий в России — об этом скажет позже.

Обратимся к изучению философских идей Бакунина в разные периоды его жизни.

4. Бакунин был настоящим романтиком, — вне этого нельзя понять ни очень сложной и достаточно путанной его натуры, ни всей переполненной авантюрами его жизни, ни, наконец, его философского развития. Романтизм его был всю жизнь (даже в период принципиального атеизма) окрашен религиозно, но в религиозности Бакунина, даже в период самой пламенной обращенности его души к Богу, не было ни грамма церковности. Чижевский не совсем неправ, когда говорит о религиозности Бакунина, как «псевдоморфозе христианской мистики», [575] — но они не до конца прав. В Бакунине мы находим своеобразное (очень яркое и творческое) проявление того, что можно назвать «секулярной религиозностью», — религиозностью, развивающейся вне Церкви. В мистических высказываниях Бакунина (ими можно было бы заполнить десятки страниц!) есть очень много сходного со средневековой «спекулятивной мистикой» (хотя последняя и была церковна, но чистая спекуляция, чистая. мысль была здесь главным источником построений). В этом смысле верно наблюдение К. Аксакова (в его «Воспоминаниях») над Бакуниным (30-ых годов), что «главный интерес его была чистая мысль». Однако, религиозность Бакунина не была только голодной, она захватывала все его существо, заполняла его подлинным горением и страстным чувством, только была она всецело в линиях религиозного имманентизма (в чем и состоит тайна «секулярной, внецерковной религиозности»).

Чрезвычайное влияние оказал здесь на Бакунина, как мы говорили уже, Фихте своим «Anweisung»... «Цель жизни, пишет Бакунин в 1836-ом году, — Бог, но не тот Бог, Которому молятся в церквях, но тот, который живет в человечестве, который возвышается с возвышением человека». Этот мотив религиозного имманентизма еще нередко сочетается у Бакунина с проповедью христианства (например, в письмах к сестре Варваре Ал.),

проповедью страдания и самопожертвования.[576] Однако, мотивы имманентизма вытесняют постепенно терминологию христианскую. «Человечество есть Бог, вложенный в материю», и «назначение человека — перенести небо, перенести Бога, Которого он в себе заключает, на землю... поднять землю до неба» (письмо 1836-го года). «Я чувствую в себе Бога, я ощущаю рай в душе», пишет в это же время Бакунин, — и достаточно вчитаться в его переписку в это время, чтобы понять, что это есть выражение подлинного переживания — хотя бы и в тонах экзальтации. «Друзья мои», читаем в письме 1836-го года: «земля уже не есть наше отечество, счастье наше — небесное... религия наша — бесконечна... все освящается ею, все должно проявлять бесконечное приближение божественного человечества к божественной цели»... «Проповедь Бакунина (в эти годы) дала ему страстных поклонников не только в ведрах его семейства», замечает Корнилов.[577]

От фихтеянства залегло в Бакунине не только мистическое истолкование имманентизма, но и принципы персоналистической этики. «Все великое, таинственное и святое заключается единственно лишь в том непроницаемом простом своеобразии, которое мы называем личностью. Общее, взятое абстрактно, само по себе остается... мертвым. Только лично проявившийся в откровении Бог, только бессмертная и Духом Божиим просветленная особенность и своеобразие личности человека есть живая истина».[578]

Но вот Бакунин ознакомился с Гегелем и постепенно увлекся той мощью философского вдохновения, которым насыщены произведения Гегеля, — однако, Бакунин вкладывает пока в термины и понятия гегелианства прежнее содержание. И если об изучении Бакуниным Фихте исследователи говорят, что оно было весьма «недостаточным», [579] то тем более это надо сказать об изучении Гегеля (пока Бакунин был в Москве). С присущей Бакунину страстностью и склонностью к прозелитизму он насаждает гегелианство (как он его тогда знал) среди близких ему талантливых писателей и журналистов; в этом смысле, в истории русского гегелианства ему принадлежит очень большое место. Бакунин очень много работает над Гегелем, но не заканчивает своего изучения, потом вновь возвращается к нему, только в Берлине он до конца входит в систему Гегеля, но, вместе с тем, как увидим дальше, тут-то и кончается его гегелианство (в точном смысле слова).

Гегель пленяет Бакунина прежде всего строгим единством системы, последовательным имманентизмом, глубоким ощущением конкретного бытия и его идеалистическим истолкованием, — но еще важнее то, что с Гегелем в Бакунине окончательно оформляется «теургическое беспокойство», ответственное отношение к «тайне истории».[580] «Мое личное „я“ (писано в 1837-ом году), пишет Бакунин, ничего не ищет ныне для себя, его жизнь отныне будет жизнью в абсолютном... Мое личное „я“... обрело абсолют... моя жизнь в известном смысле отождествилась с абсолютной жизнью». Это поистине мистическое, религиозное освещение своего внутреннего мира светом Абсолюта, по существу, продолжает мистическое истолкование Фихте. У Бакунина исчезает совершенно противоположение добра и зла, столь существенно связанное с этической установкой: «нет зла, все — благо», читаем в одном письме: «все сущее есть жизнь духа, нет ничего вне духа». «Жизнь полна ужасных противоречий..., но она прекрасна, полна мистического, святого значения, полна присутствия вечного, живого Бога».[581] В это же время он ставит вопрос о «новой религии», которая всецело будет имманентна, — «о религии жизни и деятельности... это будет новое откровение».[582] «Случай есть ложь, призрак, — в истинной и действительной жизни нет случая, там все — святая необходимость». «Конечный человек отделен от Бога, — для него действительность и благо не тождественны, для него существует разделение добра и зла... но через сознание человек возвращается из конечности к своему бесконечному существу». «Для религиозного человека нет зла; он видит в нем призрак, смерть, ограниченность, побежденную откровением Христа. Благодать... рассеивает туман, отделявший его от солнца».

В этой «новой» религии борются между собой откровение и рассудок, — а 'между ними действует мысль, которая «преображает рассудок в разум, для которого нет противоречий^ и

для которого все благо и прекрасно». «Ежедневность есть самый страшный призрак, оковывающий нас ничтожными, но сильными, невидимыми цепями». В освобождении от «ежедневности» заключается путь к истинной действительности, и в первое время (еще в России) Бакунин полон мистического восторга о русской «действительности»: «должно сродниться о нашей прекрасной русской действительностью и, оставив все пустые претензии, ощутить в себе, наконец, законную потребность быть действительными русскими людьми». Отзвуки этих мыслей мы еще встретим у Белинского.

К этому же времени (1840-ый год) относится теоретическая статья Бакунина «О философии» (в журнале «Отечественные Записки»), [583] — в этой статье, чисто-теоретической, выступают те же мотивы, которые мы сейчас отметили в религиозной установке Бакунина. Истина состоит в «разумном единстве всеобщего и особенного, бесконечного и конечного, единого и многообразного», «отвлеченного конечного и неотвлеченного бесконечного». Познание должно «объяснить тайну реализации», — выводить единичное и особенное из всеобщего, «из единой в всеобщей мысли» чрез «развитие мыслей, независимо от опыта». Завскаса гегелианства начинается действовать и в отношении проблемы познания, — еще сильнее сказывается это во второй теоретической статье Бакунина, [584] в которой он излагает «феноменологию духа» Гегеля. Статья несамостоятельна, но в ней еще ярче высказана основная идея Гегеля, что единичное самосознание движется «всеобщей сущностью». В переписке Бакунина находим приложение к антропологии этих общих положений. «Смерть — совершенное разрушение индивидуальности, — писал он, — есть высшее исполнение личности..., поэтому смерть присутствует... в самых высших минутах жизни». [585] «Индивидуальность должна пройти, исчезнуть для того, чтобы стать личностью», — в глубине индивидуальности каждого человека действует «коренящийся в ней Бог». [586] Однако, «личность Бога, бессмертие и достоинство человека могут быть поняты только практически, только путем свободного дела..., природа дела в том (ведь) и заключается, что оно утверждает Бога внутри самого себя». [587] Это уже новый мотив (общий ряду русских мыслителей, — подробнее см. в главе о Герцене), который вполне последовательно превращает человека в «инструмент» Духа и потому вне «дела» (т. е. «реализации» всеобщего в конкретной действительности) нельзя мыслить подлинности жизни Духа в единичном человеке. К этому времени относится и мысль Бакунина, что «новая религия» «должна быть в области жизни („дела“), а не теории». «Жизнь (т. е. „дело“) полна мистического смысла, полна присутствия вечного, живого Бога». Во всем этом уже налицо симптомы нового периода в философском развитии Бакунина, — у него начинается уже определенный уклон от Гегеля, который скоро кончится разложением гегелианства. Этот процветание слишком характерен для развития секуляризма на русской почве, чтобы пройти мимо него.

5. Новые мотивы в философском развитии Бакунина диалектически связаны с его основными идеями в историософии, но они имели, несомненно, и свои чисто-психологические корни. Когда он писал в своей статье: «позвольте же нам довериться вечному Духу, который лишь для того разрушает и уничтожает, что Он есть непостижимый и вечно творящий источник всякой жизни», [588] то, конечно, в этом обороте мысли он продолжал — хотя и односторонне — гегелианский подход к «тайне истории». Но он сам очень верно сказал о себе в «Исповеди»: «в моей природе была всегда любовь к фантастическому, к необыкновенным, неслыханным приключениям, к предприятиям, открывающим горизонт безграничный». [589] Там же он писал: «мой политический фанатизм жил более в воображении, чем в сердце», [590] сам о себе говорил, как о «Дон-Кихоте». [591] Действительно, личные особенности Бакунина — потребность экзальтации и крайнее развитие воображения — сыграли свою роль, но их значение здесь инструментальное. «Суть», т. е. подлинный, глубокий сдвиг, происшедший в Бакунине, — помимо идейной диалектики и личных отмеченных свойств, — был связан с внутренним движением секулярного духа в сторону утопизма. С утопизмом мы уже встречались не раз на русской почве — уже в XVIII-ом веке, — и там он явно выступает как суррогат религиозного понимания истории, — но до Бакунина мы имеем дело с утопизмом

чисто-теоретическим. У значительной части русских мыслителей дух утопизма остается и доныне чисто-теоретическим, кабинетным, так сказать, литературным, но у Бакунина впервые выступает утопизм с чертами революционного динамизма. У некоторых декабристов, правда, уже прорывался революционный утопизм, но по-настоящему он впервые проявляется именно у Бакунина, — и с тех пор он не исчезает у русских мыслителей и время от времени вспыхивает и пылает своим жутким пламенем. У Бакунина это связано с идейной диалектикой, — и потому его революционный утопизм входит в историю русской философии. [592] Обратимся поэтому в беглому ознакомлению с эволюцией историософской мысли Бакунина.

Дело идет не о чисто-философской, а именно историософской эволюции у Бакунина. Справедливо отметил Чижевский, [593] что «путь к абсолютной истине философии Гегеля оказался для Бакунина путем к Богу, но его Богу». Это верно: основная линия мысли Бакунина остается не только фразеологически, но и по существу религиозной (в линиях религиозного имманентизма). Уже в 1841-ом году Бакунин писал: «жизнь — блаженство, но такое, в котором играет буря и носятся черные тучи, чтобы объединиться в высшей гармонии». [594] Бакунин начинает строить мистику отрицания и борьбы — он не только принимает положение Гегеля о диалектической ценности и внутренней неизбежности отрицания, но начинает склоняться к мысли о первенстве отрицания, которое одно становится носителем творческого начала духа. Он видит целостность именно в противоречии, т. е. в отрицании положительного начала (ибо в отрицании «заключено» то положительное, на которое оно направлено, как отрицание); «энергия всеобъемлющей сущности (противоречия) как раз состоит в неустанном самосожигании положительного на чистом огне отрицательного». Это своеобразное возвеличение отрицания соединяется с отмеченной уже мыслью о значении «дела», как перехода мысли в «действительность». «Боже, избави нас от всякого жалкого миролюбия», пишет он (1841-ый год), — он жаждет «действительного дела», которое «возможно только при действительном противоречии». «Долой, пишет он позже (1842-ой год), логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном; такие вещи можно схватить только живым делом». Это необычайно характерно в устах человека, именно склонного к фантазированию, к преувеличениям, — «философия дела» рисовалась Бакунину, как выход в подлинную реальность. К этому присоединялась вера в свою провиденциальную миссию. Неудивительно, что у Бакунина начинает развиваться критика «чистой» философии: «философия только теоретична и развивается только в рамках познания». В этом ее граница и ограниченность: «философия нового времени», писал Бакунин в 1843-ем году, «сознала единство теории и практики, но этим она дошла до своего предела, ибо по ту сторону предела начинается... вытекающее из божественной сущности первобытного равенства и общения свободных людей посягательство на осуществление того, что составляет божественную сущность христианства». В последних словах с удивительной прозрачностью выступает религиозный имманентизм, принимающий форму утопизма.

Тургенев в романе «Рудин», в котором в лице Рудина без сомнения зарисованы черты Бакунина, очень удачно характеризует красноречие Рудина, как «нетерпеливую импровизацию». У Бакунина его поистине «нетерпеливое вдохновение» толкало на самые неожиданные шаги. Он уже видит наступление нового зона, угадывает в событиях его времени признаки его приближения. «Целый мир, писал он в 1843-ем году, страдает родами нового прекрасного мира. Великие таинства человечности, которые были открыты вам христианством и сохранены им для нас, несмотря на все его (т. е. христианства, В. З.) заблуждения..., ныне будут реальной истиной». [595] Именно к этому времени относятся слова его (в письме к Руге), приведенные уже нами, о «тайне вечной силы, порождающей из недр своих новую эпоху».

Бакунин принимает решение не возвращаться в Россию («я испорчен для нее, думает он, а здесь (в Западной Европе) я еще могу действовать»); [596] Бакунин посвящает свои силы

отныне всему, что способствует «рождению новой эпохи». Не стоит нам погружаться в «годы его странствий», — но должно остановиться на том, к чему привело его погружение в революционную деятельность. Он отдается ей с такой страстью, с таким неукротимым темпераментом, что недаром Косидьер (парижский префект во время революции 1848-го года) говорил о нем: «в первый день революции это — клад, а на другой день его надо расстрелять».[597] Упомянем только о сближении Бакунина с Прудоном (в 1847-ом году), которому Бакунин изъяснял тонкости гегелевской диалектики.[598]

В статье о «Реакции в Германии», которая является поворотным пунктом[599] в философском развитии Бакунина, он воспекает «отрицание» и «уничтожение». «Вечная противоположность свободы и несвободы, утверждает он.... ныне дошла и поднялась до своей последней и наивысшей вершины; мы накануне нового зноа». «Дух, этот старый крот, уже закончил свою подземную работу и вскоре явится, как судья действительности. Доверимся же вечному Духу, так заканчивает Бакунин свою статью, который только потому разрушает, что он есть неисчерпаемый и вечно созидающий источник всякой жизни. Радость разрушения есть в то же время творческая радость». В последних словах, так ярко выражающих новое настроение революционного утопизма, проповедь «философии отрицания» доходит до своего конца. Отметим кстати в этой же статье один мотив, который несколько позже с чрезвычайной силой зазвучал у Герцена, а через несколько десятилетий — у К. Леонтьева. Пророчествуя о наступлении нового зноа (демократии),[600] Бакунин говорит: «торжество демократии будет не только количественным изменением, — подобное расширение привело бы только ко всеобщему опошлению, — но и качественным преобразованием — новым, живым и настоящим откровением, новым небом и новой землей, юным и прекрасным миром, в котором все современные диссонансы разрешаются в гармоническое единство».[601] Боязнь «всеобщего опошления», нашедшая столь яркое выражение у Герцена и Леонтьева (а раньше у Гоголя), вскрывает эстетический мотив у Бакунина, сравнительно редкий вообще у него. Вообще в это время Бакунин горячо защищает персонализм (против коллективизма).[602]

Утопическая установка, по самому существу, — религиозной природы, и у Бакунина, с типичной для него религиозной фразеологией, это особенно ясно. «Мы накануне великого всемирного исторического переворота..., он будет носить и е политический, а принципиальный, религиозный характер... Речь идет не меньше, чем о новой религии, о религии демократии..., ибо не в отдельном лице, а только в общении и присутствует Бог».[603] «Вы ошибаетесь, писал он в 1849-ом году, если думаете, что я не верю в Бога, но я совершенно отказался от постижения Его с помощью науки и теории... Я ищу Бога в людях, в их свободе, а теперь я ищу Бога в революции». Это своеобразное «искание Бога через революцию» не есть пустая реторика — для Бакунина революция, пробуждение скрытых творческих сил есть откровение Духа. «Долой все религиозные и философские теории, еще в 1845-ом году писал Бакунин: истина не теория, но дело, сама жизнь... познавать истину не значит только мыслить, но жить, и жизнь есть больше, чем мышление: жизнь есть чудотворное осуществление истины». Когда мы познакомимся (во 11-ом томе) с «Философией Общего дела» Н. Ф. Федорова, мы увидим те же мотивы своеобразной прагматической гносеологии. Но У Бакунина его жизнь постепенно уже просто отвергает всякую «теорию». В очень острых словах (в позднем произведении — 1873-й год — «Государство и анархия») Бакунин говорит о Гегеле и что последователях, что их «мир висел между небом и землей, обратил самую жизнь своих рефлектирующих обитателей в непрерывную вереницу сомнамбулических представлений». Этот поворот в сторону онтологизма в познании, уже знакомый нам по Хомякову, Киреевскому, Самарину, тонет, однако, у Бакунина в неожиданном повороте его к материализму и атеизму.[604] Революционная деятельность настроила Бакунина остро враждебно к Церкви, — и его внецерковная религиозность стремительно перешла в атеизм. Massarvk[605] довольно удачно называет аргументацию в защиту атеизма у Бакунина «онтологическим доказательством атеизма». «Если Бог существует, утверждал Бакунин, то у человека нет

свободы, он — раб; но если человек может и должен быть свободен, то значит Бога нет». «Святая необходимость», которая в гегелианский период не мешала свободе личности, теперь уже ощущается, как отвержение свободы. Бакунин ищет базы уже не в трансцендентализме (который он остро высмеивает, утверждая, что мир в трансцендентализме «висит между небом и землей»), а в материализме и в позитивизме. В одной из поздних статей («Антителеологизм»)[606] Бакунин пишет: «существование Бога логически связано с самоотречением человеческого разума, оно является отрицанием человеческой свободы». Основная сущность мира для него теперь (беру из той же статьи) есть «вечная и всемирная видоизменяемость...», что есть чистое отрицание Провидения». Мистика природы занимает место религиозной мистики («всемирная причинность... есть вечно творящая и творимая»...).[607] Защищая анархизм, «всеобщее разрушение», Бакунин набрасывает основы я «новой этики». Так как из материалистического детерминизма вытекает отрицание свободы воли, то падает и обычное понятие ответственности, из которого общество выводит право наказания. Этика, которую строит Бакунин (если ее можно считать «этикой»), по справедливому замечанию Massarvk'a,[608] является чудовищным сочетанием софистики и иезуитизма, она принципиально маккиавелистична.

6. На этом мы можем закончить изложение построений Бакунина. Идейная его эволюция и ее различные этапы не являются чем-то исключительным, лишь Бакунину присущим, — наоборот, эта эволюция чрезвычайно знаменательна, предвосхищая различные диалектические «девиации» в русской мысли. Было бы неверно целиком относить эту эволюцию к духу секуляризма на русской почве, но исходным основанием ее все же была секулярная тенденция. В Бакунине жила несомненная религиозная потребность, как основа всех его духовных исканий; о его революционной деятельности не раз высказывалась мысль, что она была проникнута своеобразным (славянофильским) мессианизмом.[609] Он был и всю жизнь оставался романтиком (даже в период, когда, под конец жизни, склонялся к убогой программе «просвещения»), — но его романтизм коренился в религиозности, в потребности жить «бесконечным», [610] Абсолютом. Только ведь Абсолют всегда мыслился и переживался (не одним Бакуниным, но и вообще в секуляризме) имманентно и внецерковно. В русском радикализме мы не раз еще будем встречаться с тем, как страстная (именно страстная, легко переходящая в фанатизм и сектантство) религиозная потребность, за отсутствием церковного питания, переходит в утопизм — иногда кабинетный, а иногда — революционный. Для Бакунина определяющим моментом в его обращении к революционизму было гегелианство, на почве которого он (заостряя и односторонне толкуя Гегеля) находил творческую силу лишь в отрицании. «Дух нового времени говорит и действует только среди бури», писал он однажды. В ожидании нового (во всем нового) зона, Бакунин хоронит не только государство, но и «буржуазную» науку («наука должна погибнуть вместе с миром, которого она есть выражение»)[611] — поэтому не пустой фразой является «искания Бога в революции». Эта мистика революционизма диалектически связана с историософским и религиозным имманентизмом; философия «дела», своеобразная «прагматическая» гносеология уводит из кабинета в жизнь, от теории к практике, но тут-то она неожиданно подчиняет личность объективному потоку истории, отдается в плен детерминизму. Сочетание утопизма с детерминизмом является очень типичным вообще для умственных течений XIX-го века не только в России, но и в Западной Европе.[612]

Обратимся от Бакунина к его близкому (в эпоху гегелианских кружков) другу, В. Г. Белинскому.

7. Вокруг имени В. Г. Белинского в русской исторической литературе давно идет горячий, доныне не замолкший спор — преимущественно по вопросу об оценке его значения в истории русской мысли. Еще недавно Чижевский в своей большой работе «Гегель в России» высказался в том смысле, что у Белинского репутация его совершенно «не заслужена».[613] Конечно, нельзя отрицать того, что Белинский был прежде всего публицист — и даже больше публицист, чем литературный критик, но его публицистика не только исходила из

философских идей, но и была пронизана ими. При изучении Белинского нужно, в первую очередь, изучать его письма, где он свободно излагал свои мысли и искания, — в статьях же, всегда ограниченных рамками и задачами журнальной работы, да еще в цензурных условиях его времени, он не весь перед нами. Попробуйте изучать Бакунина, Чаадаева, всех славянофилов вне их переписки, — как беден и часто неясен остается их духовный мир. С другой стороны, историкам русской мысли не следует забывать, что к группе философов-публицистов относятся не только такие крупные деятели русской мысли, как Герцен, Бердяев, но и мыслители меньшего калибра, как Чернышевский, Михайловский, Мережковский. Отчасти и Вл. Соловьев, позднее Струве, о. Сергей Булгаков и много других мыслителей отдали немало своих творческих сил именно философской публицистике. Если у Бакунина переход философии к «делу», к живому историческому действию постепенно увлек его от философии, то у других мыслителей мы наблюдаем тот же захват «конкретной» жизнью, который суживает их «чистый» философский интерес.

На Западе у таких писателей, как Ницше, Гюйо, Шелер, и у многих других не только трудно, но и неправильно отделять их «чисто» — философские построения от их «публицистики». Это есть особый тип философствования, — несомненно «связанного», несвободного, в виду «давления» тем конкретной жизни, но все же тип философствования. Среди русских мыслителей такая «девиация» встречается очень часто, — редко кто из русских мыслителей совершенно свободен от нее. Философия здесь не *ancilla*, но и не вполне свободная «госпожа», — и поскольку вообще философская работа (в России XIX–XX вв. особенно) связана с явной или тайной борьбой с Церковью или, наоборот, хочет опереться на Церковь, постольку полной и подлинной автономии мысли мы и в Европе (не могущей тоже отойти от тем, заданных миру христианством) нигде не находим. Я не хочу писать апологию философской публицистики, а имею в виду только подчеркнуть, что, поскольку публицистика действительно связывает себя с философской мыслью и ею питается, постольку она и входит в историю философии. Во всяком случае, в истории русской философии, которая все время занята темой Церкви и ее благовестия о свободе, темой о Царствии Божием (хотя бы эта тема трактовалась в линиях религиозного имманентизма), почти у всех мыслителей переход «чистой» мысли к конкретным проблемам наблюдается на каждом шагу. И еще подчеркнем одно: в русской философской публицистике (Белинский, Герцен, Чернышевский, Михайловский, Бердяев) играет огромную роль «теургическое беспокойство» — проблема непосредственного влияния на жизнь, на ход событий, проблема ответственности за историю. Этот момент, как мы видели, входил существенным ингредиентом в церковное мировоззрение XVI-го и XVII-го веков. С падением этого церковного мировоззрения и очищением церковного сознания от ложных теократических построений, теургический мотив не исчезает в церковной мысли, но растворяется в общей идее Церкви, — в чистом же своем виде он всплывает уже в XIX-ом веке (и лишь отчасти и редко в XVIII-ом веке) в движении русской секулярной мысли. У Белинского и Герцена именно этот теургический мотив образует, так сказать, основной нерв их философской публицистики. Мы останавливаемся на всем этом именно при изучении Белинского, от которого впервые с полной уже определенностью теургический мотив входит в движение русской секулярной мысли, русского социального политического радикализма.

Если нужно сближать Белинского со знакомыми уже нам русским мыслителями, — то больше всего с Чаадаевым — по напряженности и страстности их исканий всецелой и безусловной правды, — «единой на потребу». У Белинского, как и у Чаадаева, искание Царствия Божия и правды: его является центральным его исканием. Оба они (и к ним нужно присоединить Герцена) — главные и основные представители русского «западничества» и строители культуры на путях, проложенных Западом. Но их всех объединяет страстная, придиричая и суровая, но и горячая любовь к России.

8. Виссарион Григорьевич Белинский (1810–1848) прожил короткую жизнь.[614] Дед его был

священником, отец — морским врачом; рос Белинский в условиях крайней бедности, в тяжелой семейной обстановке в глухой провинции. Уже в детстве проявился его главный интерес — к литературе, которая привлекала его не столько своей художественностью, сколько тем, что она всегда занята человеком, — его внутренним миром, его судьбой. Ум Белинского имел вненаучный, но тем не менее философский склад[615]

, — но только в философии ему была совершенно чужда и ненужна ее формальная сторона. Его интересовала правда о человеке, изучение его души в свете общего мировоззрения: для такого конкретного философствования литература была особенно ценным подспорьем.

После окончания гимназии Белинский едет в Москву в Университет. Студентом он пишет драму (в романтическом стиле), посвященную критике крепостного права. Здесь очень сильно сказывается влияние Шиллера, который вообще оставил глубокий след в исканиях Белинского, в том эстетическом гуманизме которому он, за вычетом краткого периода, служил неустанно. В эти именно годы Белинский входит в кружок Станкевича, об увлечениях которого Шиллером мы знаем. Но тут Белинского постигает тяжкий удар — его изгоняют из Университета (за радикализм в драме, написанной им). Белинский становится журналистом, и в 1834 году появляется в журнале «Молва» его первая статья «Литературные мечтания». [616] Написанная блестяще и с большим знанием русской литературы, она навсегда определила литературную форму творчества Белинского — все его статьи (за очень редким исключением) посвящены литературе, но освещают ее темы на основе общих философских идей. Так и в основу «Литературных мечтаний» положена поэтическая натурфилософия Шеллинга, но это не есть популяризация идей Шеллинга (которые излагаются недостаточно верно), а своеобразная переработка шеллинговской натурфилософии с преимущественным ударением на человеке, на его внутреннем мире, на «нравственной жизни вечной идеи» (в человеке) и той борьбе добра и зла, которая заполняет жизнь отдельного человека и человечества в целом. Вся программа, весь пафос эстетического гуманизма, вдохновленный призыв к добру и творчеству заполняют общую часть этой статьи, доныне пленяющей своей непосредственностью и горячим лиризмом.

В 1836-ом году Белинский подпадает под влияние Бакунина и увлекается этическим идеализмом Фихте (которого ему изъясняет Бакунин, как позже он и другие изъясняли Белинскому Гегеля: сам Белинский немецкого языка не знал). Белинский отходит от шеллингианства и всецело уходит в проблемы персонализма (в бакунинской редакции фихтеянства). Вместе с тем, он (как и Бакунин) отрывается от эмпирической действительности для мира «идей». В 1837-ом году Бакунин с присущей ему склонностью к прозелитизму посвящает Белинского в тайны системы Гегеля; как раз к этому периоду (точнее — в конце 1839-го года) относится переезд Белинского в Петербург; отрыв от кружка Станкевича делает его более самостоятельным. Еще в Москве он впадает в крайний историософский мистицизм на основе знаменитой и вечно плохо толкуемой формулы Гегеля «все действительное — разумно». Однако, обращение к реальной исторической жизни было для Белинского освобождением от мечтательного и отвлеченного идеализма прежнего периода, — это было начало поворота к философскому я общему реализму, к трезвому признанию эмпирической сферы в индивидуальной и исторической жизни. Правда, это значение исторической эмпирии определяется в гегелианстве тем, что в эмпирии воплощается и раскрывается диалектическое движение Абсолютного духа, но мотив реализма, живое, интуитивное тяготение к конкретному бытию (в его живой связанности эмпирического и абсолютного моментов) есть основная и решающая особенность Гегеля. Для Белинского увлечение Гегелем было именно отрезвлением, возвратом к исторической реальности; с присущей ему склонностью к крайнему заострению Белинский впадает в своеобразную романтику гегелевского реализма, — мы увидим дальше характерные подробности. Но скоро Белинский достаточно разбирается в том, что в системе Гегеля нет подлинной оценки личности; имперсонализм Гегеля (хотя эта характеристика огрубляет учение его о личности) отталкивает Белинского, и он категорически и решительно порывает с

формулой «все действительное — разумно». Для Белинского проблемы персонализма выдвигаются на первый план, — и здесь надо искать ключа к его последующему увлечению социализмом.

В Петербурге Белинский женится, но долгие годы полуголодного существования и необеспеченность кладут тяжелую печать на его здоровье — он заболевает туберкулезом. Его отправляют лечиться за границу, но лечение не дает ничего, и Белинский возвращается домой, где вскоре (1848-ой год) на 38-ом году жизни умирает.

9. Белинский, конечно, не был философом в полном и точном смысле слова, но и отделить его от русской философии тоже невозможно, — и, конечно, не за то, что в своих работах он опирался на философские течения его времени, а потому, что у него есть свое и при том значительное место в диалектике русских философских исканий. Эти искания — мы не раз подчеркивали это — могут быть правильно истолкованы лишь как проявление духа секуляризма или как борьба с ним. Религиозная тематика — во всей полноте идей, внесенных в мир христианством, — все время определяет основные искания русской мысли, но, поскольку эти искания имеют философский, а не чисто-религиозный смысл, они строят систему идеологии. Здесь бился (и бьется донине) пульс философских исканий в России, что, конечно, вовсе не исключает и не зачеркивает других философских проблем, выступавших лишь косвенно, но все же в силу системности самих идей, связанных с этими исканиями.

Белинский (как и Станкевич и Бакунин, равно как и Герцен, о котором идет речь в следующей главе), был натурой глубоко и подлинно религиозной, но религиозные запросы его не питались из Церкви; он, как и многие представители русской интеллигенции (еще по заветам «внутреннего христианства») настойчиво отделял христианство от Церкви. Секуляризм (как везде) направлялся преимущественно против Церкви и не только не исключал «внутренней» религиозности, но как раз от нее и питался. Но именно в силу этой внецерковности тема «Царства Божия» в русском (да и не только русском) секуляризме трактуется всецело в линиях имманентизма, переходя в «утопию земного рая», осуществляемую через исторический прогресс. Религиозно это построение движется «теургическим беспокойством».

В первый период в творчестве Белинского (1834–1836 годы)[617] мы находим у него сочетание шиллеровской эстетической морали с шеллинговской натурфилософией и его же философией искусства. «Весь беспредельный прекрасный Божий мир, — так начинает Белинский свою первую статью („Литературные мечтания“), — есть дыхание единой вечной идеи, мыслей единого вечного Бога. Для этой идеи нет конца, она живет беспрестанно». «Все миры связаны между собой электрической цепью любви..., вся цепь сознания есть восходящая лестница познания бессмертного и вечного Духа, живущего в природе..., человек есть орган сознания природы»... В этих положениях натурфилософская концепция Шеллинга выступает в антропоцентрическом аспекте, — а поэтическая окраска всей концепции явно отражает романтическое умонастроение. «Не умом, а сердцем, — замечает Венгеров,[618] — воспринимали юные философы шеллинговский пантеизм». Для идеологии эстетического гуманизма, которая уже царила в русском секуляризме и над дальнейшей обработкой которой немало потрудился как раз Белинский, характерно возвышенное отношение к человеку, как высшей ступени природы: это — первые начатки философского персонализма.

Некоторые исследователи видят в прославленной статье Белинского «Литературные мечтания» влияние Надеждина (проф. Московского Университета), о влиянии которого на Станкевича мы уже говорили. Можно считать этот вопрос уже достаточно исследованным — и о влиянии Надеждина надо говорить утвердительно.[619] Белинский горячо отдался своему поэтическому восприятию мира, своей вере в человека, — конечно, более всего под влиянием Станкевича,[620] но в нем был и свой собственный источник морального вдохновения. Отчасти это была его глубокая (хотя и не церковная) религиозность, отчасти — моральный склад его натуры.[621] Надо всем вое же в душе его царил эстетический момент, — и оттого ранний период у Белинского так отмечен влиянием Шиллера. Позже Белинский

называл это время периодом «абстрактного героизма». Пыпин[622] отчасти прав, отвергая обвинения в «эстетическом квиетизме», будто бы царившем в это время во всем кружке Станкевича, но все же «абстрактный героизм» действительно уводил всю энергию души ввысь и отъединял от эмпирической жизни.

Когда в 1836-ом году Белинский познакомился с Бакуниным и вместе с ним увлекся идеализмом Фихте, то его «абстрактный героизм» еще более усилился. «Идеальная жизнь, — пишет он в это время, — есть именно жизнь действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота». Но этот отрыв от эмпирической жизни усиливает в Белинском его религиозность, возбуждает в нем порывы морального вдохновения. Однажды он написал близкому своему другу, В. П. Боткину, такие слова: «Дух вечной истины, молюсь и поклоняюсь тебе и с трепетом, со слезами на глазах предаю тебе судьбу мою: устрой ее по своей разумной воле». Несколько позже Белинский писал в одной статье: «есть книга, в которой все сказано, все решено, книга бессмертная, святая, книга вечной истины, вечной жизни — Евангелие». Достаточно вчитаться в письма Белинского этого и следующего периода, чтобы почувствовать всю серьезную искренность этих слов Белинского. Во всяком случае, «абстрактный героизм», принявший в период фихтеянских настроений более напряженную и систематическую форму, оставил очень глубокий след в дальнейших исканиях Белинского.

В 1837-ом году Бакунин знакомит Белинского с Гегелем, и это открывает новую страницу в его духовной жизни. Плеханов справедливо отметил, что когда Белинский освободился (в 1841-ом году) от своего безраздельного увлечения Гегелем, то остался все же во многом верен ему.[623] Действительно, Гегель очень прочно завладел мыслью Белинского, и он сам не раз и очень патетически рассказывал о том, что дало ему знакомство с системой Гегеля. Не раз Белинскому ставили в упрек,[624] что он не читал самого Гегеля, а знал его с чужих слов, иногда по специально сделанным для него эксцерптам. Система Гегеля, однако, захватила Белинского, — она его резко и бесповоротно оторвала от абстрактного идеализма и направила к философскому реализму:[625] в этом главное значение гегелианства у Белинского. Ему нелегко дался этот отрыв от «абстрактного» идеализма, — Белинский признается в письме к Бакунину, что он «горько плакал», отрываясь от прежних построений. Он задумал написать (план остался, однако, невыполненным) «Переписку двух друзей», — «переписку „прекрасной души“ (Schöne Seele) с духом», где Белинский ставит «прекраснодушью» («абстрактному героизму») в упрек нечувствие момента борьбы и страдания в исторической реальности. Его влечет и волнует подлинная, а не «идеальная» действительность: «я гляжу на действительность, — пишет он (в 1837-ом году), — столь презираемую мною прежде, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность». [626] Тогда же он писал Бакунину:[627] «ты показал мне, что мышление есть нечто целое, нечто одно..., что в нем все выходит из одного общего лона, которое есть Бог, Сам. Себя открывающий в творении». Религиозная интерпретация понятия Духа (абсолютного) у Гегеля облекает новые идеи в знакомых религиозных понятиях: «воля Божия, — пишет он в письме Бакунину, — есть то же, что необходимость в философии, — это „действительность“». Отчасти (но лишь отчасти) прав Иванов,[628] когда говорит, что Белинский «хотел (в этот период) подменить науку религией, знание — созерцанием, исследование — откровением, человеческую жизнь и историю — диалектикой развивающейся идеи». Действительно, для Белинского «ощущение бесконечного», ощущение в ежедневной реальности пульса абсолютной идеи становится ключом к постижению мира и человека. «Теперь, когда я нахожусь в созерцании: бесконечного, — пишет он в одном письме,[629] — я глубоко понимаю, что всякий прав и никто не виноват, что нет ложных, ошибочных мнений, но все есть моменты духа». В этих словах очень верно передано чисто философское ощущение той действительной сращенности конечного и бесконечного, той пронизанности конечного бесконечным, которая есть основная загадка бытия, завещанная нам еще античной философией и через Николая Кузанского, Лейбница, Гегеля переходящая в новейшую философию. По-новому освещается для Белинского все эмпирическое бытие, — и он очень

смело (но по существу верно) пишет однажды:[630] «самая чувственность, выходящая из полноты жизни, представляется мне таинственной». Не будем умножать цитат этого рода, — они могут быть бесчисленны для этого периода мысли Белинского. Белинский стад (с помощью Гегеля) перед всей глубиной тайны реальности:[631] «приятие» им мира, «приятие» всей истории и эмпирической действительности и даже толкование формулы Гегеля «все действительное — разумно» (при отождествлении «действительности» с «существующим») гораздо глубже схватывает самую суть гегелианства, чем это обычно полагают. Для Гегеля (как в свое время еще для Парменида), конечно, остается наиболее загадочным все «призрачное», «случайное» (но «недействительное») в существующем. Белинский неверно толковал Гегеля в смысле знания его системы, но верно формулировал центральную идею Гегеля о неисследимой сращенности конечного и бесконечного. Прав, конечно, Чижевский, когда высмеивает у Белинского его «наивные» «переложения» диалектического метода Гегеля, его гносеологии,[632] но эти насмешки над неуклюжестью философского языка у Белинского могут-ли закрыть его бесспорную философскую проницательность (при всей скудости философского образования у него)?

«Для меня нет выхода в Jenseits» — писал еще в 1839-ом году Белинский,[633] — и, конечно, религиозный имманентизм, и ранее уже увлекавший религиозное сознание Белинского, в гегелианский его период получает новую силу. «Благодать Божия, — пишет он, — не дается нам свыше, но лежит, как зародыш, в нас самих». И этот религиозный имманентизм с особой силой проявляется не в отношении к современности, а к историческому бытию. Белинский впадает в «примирительный консерватизм», как выражается Пыпин, но потому, что все историческое сложившееся бытие он ощущает в его логосе, в его «священности» (любимый термин у Белинского). Ярче всего, — и здесь Белинский доходит до крайностей в своем логическом развитии идей Гегеля,[634] — это сказалось в учении о государстве, которое тоже объявляется во всей своей реальности священным. Белинский неожиданно подымает тему, завещанную XVI-ым и XVII-ым веками, — о «священном» значении царской власти.[635] Очень метко выражает свои мысли Белинский, когда противопоставляет царскую власть республиканскому строю: «президент Соединенных Штатов есть особа почтенная, но не священная»... Белинский с трепетом и смирением всматривается в тайну исторического процесса вообще,[636] но особенно остро выдвигает он проблему личности и общества, — проблему, которая в ее развитии вызывает у него постепенное разложение гегелианской историософии и переход к социализму. Белинский утверждает пока примат общества, однако, тема индивидуальности его беспокоит в эту эпоху. В одной статье этого периода Белинский пишет: «человек есть частное и случайное по своей личности, но общее и необходимое по духу»; для него человек есть «живая часть живого целого», но чуть позже (в одном письме)[637] он уже пишет: «великая и страшная тайна личность человека». В этом пункте Белинский тоньше и глубже других преодолевает Гегеля.

10. В разгар своего прямолинейного гегелианства Белинский писал: «или мир есть нечто отрывочное, само себе противоречащее, или он есть единое целое». В этих словах упрямо-логично выражена идея монизма; Белинский даже высмеивает в одной из статей тех, кто признает случайность в бытии (не как призрачное в бытии, но как границу необходимости).[638] Постепенно, однако, живая действительность в своей не только «алогичности», но и антиморальности, начинает отрезвлять Белинского. «Объективный мир — страшен», признается он в одном письме. А когда приходит известие о смерти Станкевича, Белинский переживает особенно трагически именно проблему индивидуальности.[639] «Вопрос о личном бессмертии, — думает теперь Белинский, — альфа и омега истины... Я не отстану от Молоха, которого философия называет „Общее“, и буду спрашивать у него, куда она дела его» (Станкевича).[640] Этот мотив постепенно выдвигается у Белинского на первый план, — и вопрос метафизического обоснования персонализма приобретает для него первостепенное значение. «Что мне в том, — пишет он несколько позже, — что живет общее, когда страдает личность». И в другом месте: «для меня теперь человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества». «Общее, это — палач человеческой

индивидуальности; оно опутало ее страшными узами». «Сам Спаситель сходил на землю и страдал за личного человека». Но наиболее острое и сильное выражение весь этот строй мысли получил в знаменитом письме Боткину (1-111 1841-го года):[641] «Субъект у Гегеля не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего... Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... и гегелевской Allgemeinheit. Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... Кланяюсь покорно, Егор Федорович (Гегель)[642]..., но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усадительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своей участью идею дисгармонии...».

Начиная с этого момента, в котором утверждение абсолютной ценности личности выражено с полной силой, хотя и слишком патетически, в Белинском развивается постепенно новое мировоззрение, в котором еще очень много есть отзвуков гегелианства,[643] но основной акцент которого лежит в утверждении персонализма. Именно темы персонализма склоняют мысль Белинского к социализму, — конечно, утопическому, ибо другого тогда и не было, да к другому Белинский и не мог бы пристать. «Утопия земного рая», как верно характеризует все социалистические построения XIX-го века. П. И. Новгородцев в своей книге «Об общественном идеале»,[644] влекла к себе Белинского так же, как она влекла в это время Герцена, Боткина и др. Во имя личности, во имя ее нормального развития и обеспечения «каждому» возможности этого развития, стоит Белинский за социалистический идеал. Человек метафизически не прочен, — в этой мысли, удивившей Белинского от системы Гегеля, заключался первый новый шаг в его мысли («разве рождение и гибель человека не случайность?» — спрашивает Белинский в одном письме; «разве жизнь наша не на волоске ежечасно и не зависит от пустяков? Мертвая и бессознательно разумная природа... поступает с индивидуумом хуже, чем злая мачеха»). Но если природа безжалостна, то тем более оснований для людей бережно заботиться о каждом человеке. Справедливо указывает Анненков, что уже у славянофилов (в их воспевании «общины») есть зачатки «русского социализма»;[645] но социалистические упования стали захватывать русскую мысль уже с 20-ых годов.[646] Движущей силой всего этого движения в русской мысли XIX-го века была забота о «каждой» личности, т. е. мотивы персонализма, — и в Белинском, после его отрыва от «примирительного консерватизма», социалистический утопизм развивается именно во имя освобождения личности от гнета современного строя. Неудивительно, что довольно скоро социализм Белинского оказывается либерализмом с уклоном в сторону социальных реформ. Белинский вместе с Герценом является основателем русского либерализма, соединяющегося часто с исканием «социальной правды»; во всяком случае, базой нового мировоззрения Белинского является защита личности. Он не углубляется больше в метафизику, после того, как радикально отверг имперсоналистический момент в метафизике Гегеля: вся работа мысли Белинского уходит в сферу этики. Отсюда надо объяснять смягчение социального радикализма у него. «Я знаю, — писал он (в последние годы жизни), — что промышленность — источник великих зол, но она же — источник и великих благ. Собственно, она только последнее: зло — во владычестве капитала, в его тирании над трудом».[647] Чисто этический характер персонализма Белинского вырождается постепенно в просвещенский гуманизм, — Белинский начинает восхвалять Вольтера и отворачивается от Руссо и даже от веры в «*souverainete du peuple*»: «где и когда народ освободил себя?», — спрашивает он: «всегда и все делалось через личности». «Бакунин и славянофилы сильно помогли мне, — признается Белинский в одном письме, — сбросить мистическое верование в народ». Элементы просвещения начинают сильно окрашивать историософские взгляды Белинского. В 1845-ом году он писал Герцену: «в словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут». Самым ярким выражением просвещенских идей у Белинского является знаменитое письмо его к Гоголю по поводу известных уже нам «Выбранных мест из переписки». «Церковь, — писал он в этом

письме, — была и остается поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми». Белинский не только сам впадает в атеизм, но утверждает, что русский народ — «глубоко-атеистический народ». Письмо Белинского Гоголю — настоящий манифест грядущей эпохи русского просвещения; публицист в Белинском окончательно отодвигает в нем запросы философского характера, — точнее говоря, его философские взгляды ныне становятся упрощенным материализмом (как и у Бакунина в последний период).[648]

Анненков писал о Белинском: «моральная подкладка всех мыслей и сочинений Белинского была той силой, которая собирала вокруг него пламенных друзей». С Белинским более, чем с кем-нибудь другим, в развитии русского философского сознания связан принципиальный этицизм. Тот эстетический гуманизм, который строился русскими мыслителями, подхваченными духом секуляризма, у Белинского принимает некоторые новые черты, — и именно в последний период его деятельности, период реализма. Белинский выдвигает на первый план проблему личности, — в свете этой проблемы он рассматривает философские темы его времени. Этот персонализм вырождается в гуманизм, элементы просвещения подтачивают далее эстетический момент, который в последние годы попадает у Белинского в несколько подчиненное отношение к центральным идеям гуманизма. Но именно в этом значение Белинского в диалектике развития русской мысли — вырождение персонализма в гуманизм, служебное положение искусства, гневные нападки на Церковь и переход к атеизму, — а, вместе с тем, горячая и страстная защита «каждого», пламенный призыв к преобразованию социальных отношений: все это не случайная, а типическая (для одного направления русской мысли) позиция. Секуляризм становится вдохновителем мысли... По-иному, но в том же направлении, развивалось творчество и Герцена, к изучению которого теперь мы перейдем.

ГЛАВА VI

А. И. ГЕРЦЕН (1812–1870)

1. Русское раннее гегелианство, каким мы видели его до сих пор, было связано с кругами, находившимися под влиянием немецкой культуры, — но в лице Герцена, мы встречаемся с другим типом русского гегелианства, — примыкающего ве к немецкой, а к французской культуре. Правда, Герцен в юности пережил чрезвычайное влияние Шиллера, о чем он много раз напоминает в своих мемуарах («Былое и Думы»); немецкая романтика и даже мистика тоже не была чужда ему. Тем не менее основные черты духовного строя Герцена слагались под влиянием французской литературы, как XVIII-го, так и XIX-го века. Общая революционная установка, религиозно-утопическое устремление к устройению правды на земле, социалистический мечты — все это слагалось у Герцена под французским влиянием. Не случайно в этом смысле и то, что разочарование в западной культуре, заострившее «душевную драму» Герцена, связано как раз с французскими впечатлениями его и должно быть относимо в своем существенном содержании именно к французской культуре. Острое отвращение в буржуазной («мещанской») психологии, которую с такой неподражаемой силой рисует Герцен в произведениях заграничного периода, вызвано главным образом его французскими впечатлениями.

Русское раннее гегелианство, как мы видели в предыдущей главе, почти совсем не касалось общих положений философии Гегеля и сосредоточивалось на вопросах философия истории. Однако, особенное внимание к проблеме личности выводило мысль за пределы исторического бытия и побуждало ставить вопросы обще-философского характера. Так было у Бакунина, еще ярче — у Белинского, так было в последний год жизни и у Станкевича, — но

по существу мы найдем то же и у Герцена. И для Герцена философия истории получает сначала первостепенное значение, но для него критическое отношение и частичное преодоление гегелианства тоже связано с проблемой личности. Все это очень типично для путей русской философии, — она постепенно

вбирает в себя те или иные элементы из построений западных философов, опирается на них, но затем уходит в проблемы, которые сосредоточивают на себе все внимание, все творческие искания. Что касается Герцена, то его оригинальное философское творчество, его особый подлинный «философский опыт» были сосредоточены, как на теме личности, так и на социально-этической теме. Герцен получил в юности очень солидное естественно-научное образование, в известном смысле его даже можно считать родоначальником русского позитивизма (с его основной ориентировкой на естествознание), но основные философские искания Герцена — антропоцентричны. В этом смысле Герцен близок к огромному большинству русских мыслителей.

В то же время Герцен движется по путям русской секулярной мысли, он — один из наиболее ярких и даже страстных выразителей русского секуляризма. Но та мужественная правдивость, которая проходит через все годы исканий Герцена, ведет к тому, что в Герцене ярче, чем в ком-либо другом, секуляризм доходит до своих тупиков. Мы увидим, что именно отсюда объясняется та печать трагизма, которая легла на все идейное творчество Герцена в заграничный период его жизни.

Блестящее литературное дарование Герцена, ставящее его в группу первоклассных русских писателей, помогло ему найти свой особый герценовский стиль, свою особую манеру изложения и развития своих мыслей. Но для историка философии эта манера писать более затрудняет, чем помогает. Герцен действительно постоянно, — даже при развитии наиболее отвлеченных положений, — от чистого анализа обращается к художественной манере письма, прерывает свои рассуждения живым, почти всегда очень ярким и удачным диалогом с кем-либо, превращая рассуждения в «обмен мнений». Философские идеи Герцена часто высказываются им *«en passant»* и их надо собирать, систематизировать, за него иногда формулировать общие положения. Заметим кстати, что уже у Герцена с полной силой выступает (как отчасти было до него у кн. Одоевского) частая у русских людей внутренняя неотделимость философского и художественного мышления, — что мы найдем позже у Толстого, Достоевского и даже у Вл. Соловьева, не говоря о *dii minores*, как Розанов, Леонтьев и др. В Герцене художник постоянно врывается в работу мыслителя и обращал, так сказать, в свою пользу то, что было добыто в работе чистой мысли. Хотя художественное дарование Герцена никогда не подымалось до тех высот, до которых поднялось творчество Толстого и Достоевского, но все же Герцен был несомненно настоящим художником, как о том свидетельствуют его повести и особенно его мемуары «Былое и Думы». И у Герцена, как и у других мыслителей того времени, много ценнейшего материала заключено в его переписке.[649]

2. Личная жизнь Герцена была очень сложна, как во внешней, так и внутренней ее стороне, — и ключ к его философским идеям лежит прежде всего в его биографии. То, что называют «душевной драмой» Герцена,[650] и что глубочайше связано с диалектикой философских исканий не одного Герцена, не может быть надлежаще понято вне биографии Герцена. Обратимся поэтому к параллельному изучению внешней и внутренней жизни его.

Александр Иванович Герцен был сыном (рожденным вне законного брака) богатого и знатного русского барина, И. Я. Яковлева. Отец обожал своего сына, когда он был малышом, но позже стал охладевать к нему; мальчик рано начал сознавать двусмысленность своего положения, как «незаконного» сына. Под влиянием французской литературы, которая была в библиотеке его отца, он рано начал склоняться к политическому и социальному радикализму.[651]

Ранний республиканизм сочетался у молодого Герцена с ранним же острым чувством неправды крепостного права.[652] В очень романтической обстановке 15-летний Герцен сближается с талантливым подростком Огаревым, с которым на всю жизнь остался в теснейшей дружбе. Совсем в духе романтической эпохи, Герцен лелеет идеал дружбы и до конца своих дней остается верен этому идеалу... 18-ти лет Герцен поступает в Московский Университет на естественный факультет, — и тут начинается его первое философское увлечение, пробуждение философских запросов — под влиянием известного нам шеллингианца проф. Павлова. Еще до этого Герцен (вместе с Огаревым) увлекался Шиллером, о котором он во все годы и во все периоды творчества вспоминает с энтузиазмом. И от Шиллера и позже от Шеллинга Герцен вбирал в себя этический идеализм, философский подход к пониманию природы и человека, — а в тоже время и основные черты секулярной мысли. Герцен рос религиозным ребенком; он сам свидетельствует об этом, в своих воспоминаниях. «В первой молодости, пишет он,[653] я часто увлекался вольтерианизмом, любил насмешку и иронию, но не помню, чтобы когда-нибудь я взял в руки Евангелие с холодным чувством». Церковная жизнь проходила, однако, мимо юного Герцена,[654] не затрагивая его души, но религиозный строй его души не погас, а позже, под влиянием его невесты, Н. А. Захарьиной, расцвел очень ярко.

В эпоху студенчества Герцен свел знакомство с рядом талантливых студентов; у него образовался кружок, параллельный кружку Станкевича, но отличавшийся от него социально-политическими интересами. Герцен в то же время усердно занимался в университете; при окончании его, он представил сочинение (о системе Коперника), однако, не был удостоен золотой медали по причине того, что в сочинении было «слишком много философии». По выходе из университета, Герцен продолжал научные занятия, но неожиданно был арестован. Когда арестовали его друга Огарева (за близость к студентам, обвиненным в пении революционной песни), то у Огарева нашли письма Герцена — достаточно острые и сильные, и Герцена тоже арестовали (1834-ый год). После продолжительного пребывания под арестом, Герцен был присужден к высылке из Москвы — сначала в Пермь, потом в Вятку, а через два года — ближе к Москве, в г. Владимир. Высылка окончательно закрепила его оппозицию тогдашнему строю России, но на эти же годы: падает яркое развитие романа с его будущей женой — Н. А. Захарьиной. Она была по натуре очень религиозна и даже склонна к мистицизму (тоже внецерковному, в духе романтической религиозности эпохи). Своей религиозной экзальтацией она пробудила родственные движения у Герцена, и кое-что из этого периода осталось у Герцена на всю жизнь. Замечательная переписка Герцена (в годы его высылки) справедливо была названа «одним из самых замечательных памятников русского романтизма»[655]

. В это же время очень ярко стал развиваться литературный талант Герцена.

Когда (в 1836-ом году) Герцену было разрешено вернуться в Москву, куда он приехал уже женатым, он сразу занял выдающееся положение среди самых ярких людей этого «замечательного десятилетия», по удачному выражению Анненкова. В это именно время Герцен стал заниматься изучением Гегеля; благодаря знанию немецкого языка, а, главное, благодаря хорошей философской подготовке, Герцен лучше и глубже других усвоил основные принципы философии Гегеля. Из Москвы он переехал в Петербург, но пребывание здесь было скоро прервано (он был обвинен в распространении неблагоприятных для правительства слухов); Герцена перевели в Новгород. Уже в то время Герцен стал усиленно добиваться разрешения выехать за границу; когда он попал туда, то оставался там уже до конца жизни. Еще до отъезда из России Герцен пережил много тяжелого (у него умерло трое детей, и это отразилось очень остро не только в общем настроении Герцена, но внесло трещину в его гегелианский «панлогизм»), но все же он ехал за границу с большими ожиданиями. Романтический радикализм этой эпохи лучше всего характеризуется одной фразой, позднее высказанной Герценом: «слово „республика“, писал он впоследствии о своем переезде за границу, имело тогда для меня нравственный смысл». Действительно с

понятием республики было связано у Герцена (и, конечно, не у него одного) представление не только об определенном политическом строе, но еще больше — о наступлении, если не идеального, то, во всяком случае, стоящего на пути к идеалу социального строя. Собственно, уже в это время у Герцена ясно выступает примат социального момента в его радикализме; хотя всю жизнь Герцен занимался политикой, но политика имела для него инструментальное значение. Герцен ехал в Западную Европу с глубокой верой в нее, в ее смелое и искреннее стремление к установлению социального идеала. Но как только он попал за границу, в душу его стали забираться мучительные сомнения, которые стали постепенно разрастаться — особенно, когда вспыхнула революция 1848-го года. Герцен поспешил из Италии, где он был в это время, в Париж. Весть о революции чрезвычайно взволновала Герцена, уже порывавшего с сентиментальной идеализацией Западной Европы,[656] но когда Герцен попал в Париж и пережил там июньские дни, им овладело глубокое отвращение к европейской буржуазии, которое довело Герцена до отчаяния, — он почувствовал себя «на краю нравственной гибели».[657] Это был последний удар по всему тому, чем жил Герцен в своем романтическом идеализме. Надо иметь в виду, что еще в начале 40-ых годов Герцен отошел от религиозного мировоззрения, которое расцвело у него в период ссылки под влиянием невесты. Правда, некоторые элементы христианской веры, особенно серьезное отношение к Евангелию, сохранились у Герцена на всю жизнь;[658] мы увидим дальше, что решающие основы его позднейшего мировоззрения до конца определялись христианскими идеями. Тем не менее, Герцен отошел по существу от религиозного мировоззрения и всецело принял построения атеистического натурализма. Прочным и устойчивым оказался только этический идеализм, но он был теснейшим образом связан с принципиальным имманентизмом, со всецелым погружением в мир «посюсторонний». Именно потому социально-политический радикализм стал единственным выражением этического идеализма Герцена. Этот этический идеализм — мы это увидим дальше, подробнее — не имел теперь под собою никакого принципиального основания и держался всецело на утопической вере в прогресс и западно-европейскую борьбу за свободу и социальную правду. Вот почему крушение веры в Западную Европу привело Герцена «на край нравственной гибели».[659] Отказаться совершенно от веры в идеал и его правду значило для Герцена утратить всякий смысл в личной и исторической жизни; от «нравственной гибели» его спасла, по собственному признанию, «вера в Россию». Творческие силы Герцена уходили в страстное обличение духовного строя, духовного мира Западной Европы, — и в его часто придиричливой критике Западной Европы с особенной силой зазвучал, рядом с требованиями морального идеала, эстетический мотив. Этот мотив — мы увидим это подробнее дальше — всегда звучал в душе Герцена, но его борьба с мещанством Западной Европы, его страстное обличение моральной ограниченности и духовного ничтожества мещанства определялись главным образом именно эстетическим отвращением. В этом пункте Герцен тоже глубочайше связан с целым рядом русских мыслителей, — прежде всего с Гоголем, а затем — К. Леонтьевым, Н. К. Михайловским, отчасти Достоевским, в новейшее время — Бердяевым. В Европе ныне, по выражению Герцена, «распоряжается воем купец»; подмена духовных ценностей ценностями коммерческого характера есть симптом глубочайшего духовного оскудения для Герцена, мировоззрение которого отныне принимает трагический отпечаток. Ему все же нужно 'верить во что-либо большое и светлое; в той «переоценке ценностей», которая определилась разочарованием в Западной Европе, единственной ныне точкой опоры явилась для Герцена защита личности. Уже в замечательной книге «С того берега», которая вместе с «Письмами из Франции и Италии» запечатлела внутренний перелом, «душевную драму» Герцена, — это выступает с полной ясностью. Персонализм и принципиальный алогизм в историософии соединяются у Герцена в своеобразную трагическую философию, в которой он по-прежнему является романтиком. Позиция трагического смирения, оставшаяся у Герцена после крушения веры в европейскую цивилизацию, определялась, с одной стороны, мотивом правдивости («из страха истины себе я не солгу»), а, с другой стороны, пессимистическим восприятием всего космоса, в котором случаю принадлежит, по мысли Герцена, огромное и страшное место. Но именно это «неразумия» бытия самого по себе еще ярче выдвигает право человека, на независимость от мира. Идеальные запросы

человеческого духа стоят в непримиримом разногласии со слепотой природы и властью в ней случайностей, но эта оторванность духа человеческого от природы и определяет собою нежность у Герцена к человеку и его исканиям и запросам, а, вместе с тем, создает какую-то меланхолическую любовь к красоте и искусству. Слова, которые Герцен написал однажды о современности (...«мир живет кое-как... и ищет не устроиться, а забыться»)[660] относятся прежде всего в нему самому. «Искусство, писал он в позднюю эпоху,[661] вместе с зарницами личного счастья единственное благо наше». Перед нами все тот же эстетический гуманизм, у которого согревают свои души русские мыслители, порвавшие с Церковью, но не могущие заглушить в себе идеальных запросов.

Мы видели, что Герцена «спасла от нравственной гибели» вера в Россию. Конечно, здесь сказалась горячая любовь к России, которая всегда была присуща Герцену, но и вера в Россию (как раньше вера в Западную Европу) гораздо больше определялась социальными исканиями, чем национальным чувством. Герцен возлагал все свои социальные упования на русскую общину (в этом смысле Герцен, — даже более, чем славянофилы, — является создателем так называемого народничества, (см. об этом ниже, в гл. VIII). Вместе с Толстым, Достоевским, Леонтьевым, Герцен отрекается от прежнего «зона» истории (т. е. от европейской ее эпохи) и отдается мысли о «новом зоне». Критика европейской культуры у Герцена постепенно освобождается от придирчивости и всецело определяется лишь раздумьем над ошибками и неправдами прошлого. Литературная деятельность Герцена целиком уходит в публицистику, но это публицистика философская, вся пронизанная общими (новыми) взглядами на историю, на проблему прогресса. В последний период своей деятельности Герцен причисляет себя к «нигилистам»,[662] но в истолковании, которое не приближает его к современному ему Базаровым, а, наоборот, отдаляет от них. Разрыв с новым поколением очень омрачал последние годы жизни Герцена, — тем более, что он имел за собой и достаточное основание. Новое поколение, — мы будем о нем говорить в главе VIII-ой, посвященной Чернышевскому, — защищало реализм (в его достаточно примитивной форме), — Герцен же, хотя и был позитивистом, хотя и тяготел к философскому реализму, но всегда был и до конца оставался романтиком. Духовные установки у обеих сторон, при всей близости в отдельных пунктах мировоззрения, были глубоко различны, и не один Герцен болезненно переживал вытекавший отсюда разрыв.

Вся заграничная эпоха жизни Герцена (1847–1870) была посвящена журнальной работе — Герцен издавал один за другим журналы свободной русской мысли. Он был близок ко всем выдающимся политическим деятелям того времени, стоял в самом центре международной революционной деятельности. Об этом он сам бесподобно рассказал в томах «Былого и Дум». Обладая значительными средствами, Герцен охотно субсидировал издания радикального характера. Одно время был он близок к Прудону, книги которого были высоко ценимы Герценом, еще когда он был в России. Впрочем, дружба с Прудоном скоро оборвалась....[663] В личной жизни Герцена было тоже много трудного и тяжелого, о чем он с большой откровенностью поведал сам в «Былом и Думах». В 1870-ом году Герцен скончался.

3. Переходя к анализу философских взглядов Герцена, заметим прежде всего, что он сам никогда не приводил в систему свои философские взгляды (хотя их внутренняя связность и единство не подлежат сомнению).[664] Герцен был очень цельной натурой, к цельности в сфере идей он постоянно стремился, не щадя самых дорогих своих убеждений, но то обстоятельство, что Герцен от чистой философии перешел (уже за границей) к философской публицистике, мешало ему в приведении в систему его философских построений. Задача историка заключается здесь в том, чтобы выделить основное в высказываниях Герцена, не следуя педантически хронологии его творчества, но, конечно, и нигде не переходя за пределы того, что мы находим у самого Герцена.

Философские взгляды Герцена были обследованы до сих пор только двумя авторами — Плехановым и Шпетом (отчасти еще Massaryk-ом). Но Плеханов в сущности все время занят тем, чтобы показать, что Герцен «развивался в направлении от гегелианства к

материализму».[665] а Шпет не хочет говорить о философии Герцена в точном смысле слова, а лишь о «философском мировоззрении» его. Но это противопоставление философии и философского мировоззрения, не оправдываемое по существу, характерно лишь для самого Шпета, а не для Герцена, который не раз выдвигал идею философии, «как науки», т. е. в строгом и точном смысле системы основополагающих идей.[666] То обстоятельство, что Герцен во вторую половину жизни ушел в философскую публицистику, связано теоретически с его «философией деяния» (что равносильно бакунинскому уходу в «дело», в живое претворение идей в жизнь). В этом отношении очень любопытен один философский термин, который постоянно встречается у Герцена (он не привился в русской философской терминологии): «одействование», «одействовать», — вероятно, перевод немецкого термина «Verwirklichen». Этот переход к воплощению в жизнь идей лежал на пути развития гегелианства, как это ярче всего выразил польский гегелианец Цешковский (Cieszkowsky) в своей книге «Prolegomena zur Historiosophie» (1838-ой год).[667] Это движение мысли от теории к практике, от идеи к ее воплощению теснейшим образом связано с тем, что мы уже не раз встречали выше, — с «онтологизмом» в понимании познания. В свое время мы остановимся на этом при изучении Герцена. Был еще один существенный в философском смысле мотив в обращенности Герцена к публицистике — неразрывная для него связь чисто-теоретического и оценочного момента в понимании бытия. Герцену действительно чужда идея «чистого» познания, — он везде в познание привносит оценочный момент, и в этом смысле Герцен является одним из предтеч того «субъективного метода», который расцвел в построениях Н. К. Михайловского и близких ему мыслителей. Герцен часто утверждает о «неподкупном разуме», о необходимости принимать факты, как они есть, но в действительности он никогда не мог освободиться от оценочных суждений, страстных и часто пристрастных. Не оттого-ли его взгляды могли показаться Шпету скорее «философским мировоззрением», чем философией? Но это ведь, если угодно, одна из коренных особенностей русской мысли вообще — сплетение теоретического и аксиологического (оценочного) подхода к бытию. Герцен с мучительной болью переживал несовпадение этих двух «установок», но не менее остро переживал он и их глубочайшую неразрывность. Конечно, это есть лишь выражение того, что Герцен всю жизнь по существу был религиозным мыслителем,[668] ибо для религиозной установки (и только для нее) и характерна внутренняя неотделимость теоретического и аксиологического момента в понимании бытия. Потому-то и надо в изучении Герцена и реконструкции его идей исходить из анализа его религиозного сознания и религиозных идей.

В одном письме к своей невесте[669] Герцен пишет: «до 1834-го года у меня не было религиозных идей; в этот год, с которого начинается другая эпоха моей жизни, явилась мысль о Боге; что-то неполно, недостаточен стал мне казаться мир». Мы имеем, однако, достаточные свидетельства того, что Герцен и до этого мыслил религиозно. В письме Огареву (19. VI. 1833)[670] Герцен, увлекавшийся Сен-Симоном и его мыслями о «новом христианстве», писал: «мы чувствуем, что мир ждет обновления..., надо другие основания положить обществам Европы». В том же письме находим и комментарии к этим словам: «возьмем чистое основание христианства, — как оно изящно и высоко, но посмотри на последователей его — мистицизм темный и мрачный». Из этих строк ясно, что Герцен недоверчиво относился к церковному христианству, — и, действительно; за исключением краткого периода перед свадьбой, реальной близости к Церкви у Герцена никогда не было. Его увлекали христианские темы, он в сущности ими только и жил все время, как мы будем много раз убеждаться в этом; но так называемое «историческое христианство» (Церковь) его отталкивало. Любя Евангелие, Герцен в то же время несомненно еще в ранней юности, впитывал в себя духовное наследие XVIII-го и начала XIX-го веков с их романтической религиозностью, в которой Евангельские идеи сплетались с оккультизмом, мистицизмом (от С. Мартена) и «внутренним» христианством,[671] — что мы уже достаточно видели выше у русских масонов и мистиков XVIII-го и начала XIX-го веков. Когда Герцен попал в ссылку, он испытал сильное влияние экзальтированной Захарьиной (невесты) и знаменитого Витберга (автора проекта храма Христа Спасителя в Москве), в свое время входившего в Лабзинский

кружок. От Сен-Симона Герцен заимствовал идею «нового зона» («обновление мира»),[672] а от мистиков заимствовал истолкование этого «нового зона». Из Вятки Герцен писал друзьям о присылке ему сочинений Сведенборга, Парацельса, Эккартсгаузена.[673] Герцен становится в это время защитником принципиального дуализма; в письме от 27. IV. 1836-го года он пишет: «теперь меня чрезвычайно занимает религиозная мысль — падение Люцифера, как огромная аллегория, и я дошел до весьма важных результатов».[674] Через несколько месяцев (письмо друзьям 22. IX. 1836-го года) Герцен запальчиво пишет: «все теории о человечестве — вздор. Человечество есть падший ангел... (отсюда) в нас два противоположных течения, которые губят, отравляют нас своей борьбой — эгоизм.... мрак — прямое наследие Люцифера, и любовь, свет, расширение — прямое наследие Бога». Герцен думает, что «Откровение высказало это нам», [675] — тогда как в действительности это есть прямое выражение мистической антропологии, расцветшей в Европе в XVIII-ом веке. Человек, как «бывший ангел», [676] томится на земле: «ангелу не хочется быть человеком», [677] «Тело в смысле материальном, эгоизм в смысле духовном — вот орудие, которым действует Люцифер против воплощенного Слова». Несколько позже пишет Герцен: «мне жаль павшего брата, я вижу на челе его не совсем стертую печать красоты Люцифера... Как хорош был Люцифер до своего падения».[678] Весь космос светится для Герцена тем же двойным светом: «посмотри на эти горы, утесы, разбросанные камни, пишет он Н. А. Захарьиной, [679] это изнеможенное тело непокорного сына, — но вот отовсюду ко взору Отца стремится жизнь, — деревья, мох и это усилие жизни, кончающееся цветком, — в цветах уже стерта печать отчаяния (!), в них радость бытия. И между взором Отца и трупом сына есть мысль и чувство, облеченные... в плоть павшего ангела — человека. Ему дано узнать изящное вселенной, он умеет радоваться небом, морем, взглядом подруги, и он не должен прежде уйти с земли, пока не постигнет все изящное в ней». В выделенных нами словах легко усмотреть что это истолкование — в духе мистических течений XVIII-го века (о «восстановлении первоизданного бытия») и шеллингианского эстетического идеализма. «Очищая любовно душу, прижимая к груди всю вселенную, мы восполняем цель человека», пишет тут же Герцен, а несколькими строками ниже пишет о «собирании изящного повсюду...».

Как вообще в XVIII-ом и в начале XIX-го века в западном христианстве (в обоих исповеданиях) к основным христианским идеям прилеплялись идеи оккультной натурфилософии, так и в религиозных идеях Герцена в эту пору врезаются в чистую мелодию христианства двусмысленные тона оккультизма. Герцен, еще недавно увлекавшийся сен-симонизмом и «реабилитацией плоти», пишет невесте (17. VI. 1837): «ты права — тело мешает. Простор, простор, и я наполню все беспредельное пространство одной любовью. Прочь тело!».[680]

Не будем умножать выписок — и приведенного достаточно для оценки ранней религиозности Герцена. Вслед за романтиками Франции и Германии, Герцен прикасается не к одному чистому христианству, но и к мутным потокам оккультизма. Существенно здесь именно то, что христианство, религиозный путь открывается Герцену не в чистоте церковного учения, а в обрамлении мистических течений, идущих от XVIII-го века. Неудивительно, что еще в первом своем произведении «О месте человека в природе» Герцен, отчасти под влиянием шеллингианства, отчасти в духе мистицизма, резко отбрасывает материализм (который он называет «ужасным», «бледным»).[681] Шеллингианство навсегда вошло в душу Герцена своим утверждением метафизичности красоты («природа полна жизни и изящного», читаем в той же статье), — и этот эстетический мотив постоянно повторяется у Герцена — в 1837-ом году он пишет Захарьиной о «собирании изящного отовсюду», [682] и до конца дней Герцен останется верным эстетическому подходу к жизни, заимствованному сначала от Шиллера, потом — от Шеллинга. Но в ранний период это спаялось с его экзальтированной, мистически окрашенной религиозностью. «Почему мне открылось это место (Эккартсгаузена), пишет он

невесте.[683] Случай? Взор! Нет случая! Это — нелепость, выдуманная безверием». Эта мысль Герцена (в письме 1836-го года) тем более любопытна, что, с падением религиозного мировоззрения, категория случайности станет одной из основных в философии Герцена. В том же письме Герцен следует мистическим идеям XVIII-го века и в другом (впоследствии очень характерном для Герцена) высказывании (с прямой ссылкой на Эккартсгаузена): «не мышление, не изучение надобно — действие, любовь, — вот главное». Обратим внимание на то, что это учение о том, что познание должно непременно переходить в «действие» (уже знакомое нам в философии Бакунина), имеет у Герцена, как видим, корни в мистике XVIII-го века. «Одной литературной деятельности мало, писал Герцен своей невесте позже,[684] в ней недостает плоти, реальности, практического действия». Так же, как мистики XVIII-го века от теоретического вживания в «тайны природы» и истории стремительно переходят к «магическим» упражнениям, к «действиям», — так и у Герцена от того же оккультизма, который вообще является псевдоморфозой религиозной жизни, легла потребность «действия», «деяния», невозможность остановиться на одном теоретизировании.

Мы потому подчеркиваем зависимость темы «деяния» у Герцена от оккультизма, что мы много еще раз будем встречать рецидивы темы «деяния» на почве оккультизма (ярче всего у Н. Ф. Федорова) (см. 11-ой том, гл. V).

Любопытно отметить, что уже в этот период Герцена беспокоит тема индивидуальности и ее судьбы. Утверждая (в соответствии с мистической натурфилософией), что «вся природа есть возвращение от падения», Герцен считает бесспорным лишь «общий закон», — но «частность закона — тайна Бога». Герцен тут же спрашивает, какой смысл в существовании тех, кто никогда не мог раскрыть своих «возможностей», и кончает так: «но не тщетно же их существование. Я твердо верю в строгую последовательность и отчетливость Провидения».[685]

Герцен еще до отмены ссылки женился на Н. А. Захарьиной; когда он, уже женатый, встретился через некоторое время с ближайшим своим другом Огаревым, который был тоже женат, — мистическое религиозное настроение охватило всех. В комнате Герцена висело Распятие, — и все они четверо опустились перед ним на колени, в благодарной молитве... Но скоро это религиозное настроение стало спадать у Герцена.[686] Еще в 1839-ом году он пишет перед рождением сына: «Бог поручает мне это малое существо, и я устремлю его к Богу»,[687] но уже через год он чувствует иначе. В письме к Огареву, утешавшему его (у Герцена было много тогда тяжелого в семье — преждевременные роды, смерть ребенка, тяжелая болезнь жены) тем, что это — «частный случай», не нарушающий общей гармонии бытия, Герцен пишет: твои утешения — «одно из проявлений ложной монашеской пассивности».[688] Впрочем религиозное разрешение тяжелых дум о страшной силе смерти все еще звучит у Герцена: «дух здесь же — при смерти побежден, безумные стихии берут верх над жизнью. Да, тут религия, одна религия несет утешение. Философия еще. не овладела идеей индивидуума». Это сказано, конечно, по адресу Гегеля, но беспокойство о тайне человеческой судьбы охватывало Герцена постоянно. Когда же умерло у него трое детей, у Герцена начался настоящий бунт. В дневнике (апрель 1842-го года) уже читаем ироническое замечание о «детски-религиозных людях»: «я даже завидовать им не могу, хотя удивляюсь великой тайне врачевания безвыходного горя — суеверным мечтательным убеждением». В сентябре того же года читаем в Дневнике сильные строки о «давящей грусти, которая растет, растет, — и вдруг сделается немая боль, и так станет ясно все дурное, трагическое нашей жизни... готов бы умереть, кажется». Мы вступаем явно в эпоху крайнего духовного кризиса, который унесет не только благодушный панлогизм Гегеля, но и религиозную веру. Острое ощущение трагедии бытия со всех сторон охватывает Герцена, — и в это время и складывается его собственная философская позиция. Здесь ключ ко всему позднему мировоззрению Герцена, к той «философии случайности», которая подкопала

его прежние взгляды. Но прежде, чем «философия случайности» до конца овладела мыслью Герцена, он очень глубоко и сильно пережил влияние Гегеля. Остановимся на этом периоде у Герцена.

4. Герцен очень основательно изучал Гегеля — об этом особенно красноречиво говорят записи в его Дневнике, но его рецепция Гегеля довольно своеобразна. Чижевский[689] признают, что Герцен, «исходя из гегелевских предпосылок, почти нигде не переживает гегелевских формулировок и гегелевских схем». Плеханов[690] постоянно упрекает Герцена в одностороннем понимании Гегеля, хотя и признает, что у Герцена не было «пренебрежительного отношения» к Гегелю. Внимательное изучение Герцена убеждает, действительно, прежде всего в том, что он вовсе не был «гегелианцем» в

точном смысле слова, — он не только «свободно» относился к системе Гегеля, но и брал из нее не все, а лишь то, что ему было нужно. Система Гегеля заполнила для Герцена прежде всего ту пустоту, которая образовалась у него после падения религиозного мировоззрения. Религиозный имманентизм, к которому Герцен имел внутреннюю склонность (от ранней «секулярной религиозности»), получил в учении об Абсолютном Духе, живущем в мире и через мир, новую формулировку. Это очень живо и даже поэтично раскрыто в первой статье «О диллетантизме в науке». «Субстанция влечет к проявлению, бесконечное — к конечному, пишет здесь Герцен: в вечном движении, в которое увлечено все сущее, живет истина... в этом всемирное диалектическое биение пульса жизни». Герцен очень благодушно принимает пока то понимание личности, которое соответствует системе имманентизма. Философия развивает в человеке «всеобщий разум, освобожденный от личности...

Разум не знает личности этой, — он знает одну необходимость личности вообще... Личность погибает в науке, но это есть процесс становления из непосредственно-естественной в сознательную, свободно-разумную личность». Это совсем в духе Гегеля, но тут же рядом находятся замечания, которые то ограничивают эту общую позицию, то иногда очень существенно ее меняют. В понимании природы Герцен, хотя и восхваляет Гегеля,[691] но он гораздо ближек Шеллингу, чем к Гегелю. Правда, терминология у Герцена носит гегелианский характер, развитие природы движется у него «только логическим движением понятия», что, конечно, не отвечает реализму в натурфилософии Шиллинга, но гегелианская трактовка есть лишь оболочка, под которой бьется пульс шеллинговского витализма. Сам Герцен пишет об этом:[692] в учении о развитии природы «Шеллинг предупредил Гегеля, но Шеллинг не удовлетворил наукообразности»; действительно, чисто шеллинговское восприятие природы Герцен ныне облачает в гегелианскую терминологию, связывает с диалектическим пониманием процессов в природе. Впрочем, можно отнести к влиянию Гегеля и настойчивые мысли Герцена о том, что «в науке природа восстанавливается, освобожденная от власти случайности, — в науке природа просветляется в своей логической необходимости». Это, конечно, навеяно идеей) что развитие не знает «никакой другой агенции, кроме логического движения понятия». В духе же Гегеля написаны и те частые мысли у Герцена (в статьях «О диллетантизме в науке»), что разум «не знает личности этой, а знает лишь необходимость личности вообще». Но общая характеристика природы и места человека в природе не выходит за пределы шеллинговского витализма. Природа для Герцена есть живой, неиссякаемый в своей энергии поток бытия, до конца неисследимый; натурфилософский иррационализм все время прорывается у Герцена под оболочкой гегелевского натурфилософского рационализма. И как раз в той точке, где под рационализмом бьется пульс иррационального начала, начнет кристаллизоваться основная для Герцена идея случайности. «Внимательный взгляд, — читаем в первой статье из серии „Писем об изучении природы“, — без особенного напряжения увидит во всех областях естествоведения. какую-то неловкость..., каждая отрасль естественных наук приводит к тяжелому сознанию, что есть нечто неуловимое, непонятное в природе». Последняя мысль решительно несоединима с натурфилософским рационализмом. Несколько дальше читаем еще более ясные строчки:

«все сущее во времени имеет случайную, произвольную закраину, выпадающую за предел необходимого развития, не вытекающую из понятия предмета». Именно это представление о природе, оказавшееся под оболочкой «логического движения понятия», и уцелело, в итоге того кризиса, который был вызван сознанием огромного значения случайности в бытии. В произведениях Герцена, начиная с книги «С того берега», идея случайности неустраима не только для истории, но и для природы, которая ныне признается простым потоком бытия, не определяемым никаким «движением понятия». Когда Герцен пишет, что «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума», [693] или когда он в той же книге пишет, что «разум вырабатывается, и вырабатывается трудно — его нет ни в природе, ни вне природы, его надобно достигать», [694] то в этом натурфилософском иррационализме уже нет и следа гегелианского восприятия природы. Учение о слепой игре сил в природе соответствует именно тому чувству природы, которое вообще было сильно в романтизме и нашло свое выражение у Шеллинга. «Жизнь, пишет все в той же книге Герцен, [695] есть цель, и средство, и причина, и действие... это есть вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие, чтобы снова потерять его». Это, как ясно само собой, совсем не материализм, [696] тут нет и намека на него, это — виталистическое восприятие природы в духе Шеллинга (и в духе Evolution Creatrice Бергсона). «Много знают натуралисты, пишет в Дневнике Герцен, [697] а во всем есть нечто, чего они не знают, — и это нечто важнее всего того, что они знают».

Еще яснее малое значение Гегеля в развитии мыслей Герцена, если остановиться на его антропологии. Под влиянием Гегеля, Герцен видит долго основную функцию личности в том, что она служит Абсолютному Духу — именно через познание, которое «возводит все сущее в мысль», как гласит гегелианская формула у Герцена в «Письмах об изучении природы». Но место человека в природе было уже темой студенческой работы Герцена, когда он знал только Шеллинга. И теперь царит в мысли Герцена общая концепция Шеллинга, но уже в одеянии гегелианских терминов. Вот в духе Шеллинга слова у Герцена (в серии «Письма об изучении природы»): «все стремления и усилия природы завершаются человеком, к нему они стремятся, в него впадают, как в океан». «Разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе». А дальше идут формулы уже в духе гегелианской натурфилософии: «мышление освобождает существующую во времени и в пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания». Совершенно уже под влиянием Гегеля, Герцен видит в историческом бытии, как таковом, центральную суть бытия: «история связует природу с логикой»; «ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического бытия». Можно говорить о овоеобразном онтологическом примате исторического бытия с этой точки зрения, — историософия должна быть в свете этого центральной философской дисциплиной. Так оно и было у Герцена, но не в рамках гегелианства развернулось собственное историософское мышление Герцена, но в противопоставлении гегелианству. Это противопоставление, точнее — существенная поправка к гегелианству вносится как раз философией деяния. На эту тему написана статья о «буддистах в науке», о которых зло говорит Герцен, что «их калачем не заманишь в мир действительной жизни». Тема деяния, как мы видели выше, стояла перед Герценом уже в ранний период его творчества, — но тогда она была связана с религиозными идеями и при том в их оккультистском обрамлении. В этом обрамлении «деяние» в сущности равносильно магии, — и под этой формой развивалось и «теургическое беспокойство» — тот, уже секуляризованный, оторвавшийся от былой (XVI-ый век) идеи «священного царства» мотив, который ставил вопрос об ответственном участии в историческом процессе. У Герцена больше, чем у кого-либо другого, это преобразуется в утопию, насыщенную историософским м агизмом. Мы слышали уже его собственное свидетельство, что слово «республика» имело для него «нравственный» смысл, — точнее, это был идеал, заключающий в себе «магические» силы. Здесь лежит корень той безоглядной веры в магию всяческого прогресса, в магию революционного «деяния», которая от Бакунина и Герцена (в раннюю пору) продолжает доныне зажигать русские сердца. Вообще тема о «деянии», которую обычно связывают с влиянием идей Цешковского, [698] имеет у Герцена, подчеркнем еще раз, свои собственные корни и внутренне связана с верой в «магическую»

силу исторических форм («республика»): эта тема до-гегелианская у Герцена, в гегелианский же период она, наоборот, кристаллизует вокруг себя все, что не укладывалось в схеме гегелианского характера. Мы узнаем,[699] что «современная наука имеет иные притязания (кроме отвлеченного знания), — она хочет со своего трона сойти в жизнь. Ученые ее не удержат, — это не подвержено сомнению». Далее читаем: «человек призван не в одну логику, но еще и в мир социально-исторический»; «в разумном, нравственно-свободном и страстноэнергическом деянии человек достигает действительности своей личности». Правильно понятая, эта мысль заключает в себе бунт против гегелианства, и это с полной ясностью выступает в том понимании человека, которое впервые до конца договаривает Герцен в книге «С того берега».

«Целые миры поэзии, лиризма, мышления дремлют в душе каждого», пишет здесь Герцен [700] о том богатстве, которое есть в «каждом», но которое стоит в и е природы и над ней. Судьба этого богатства случайна, по своей внутренней силе именно оно возвышает человека и над слепым потоком природного бытия, и над слепым ходом истории. Герцен приходит к выводу, что «человек свободнее, нежели обыкновенно думают..., большая доля нашей судьбы лежит в наших руках».[701] «Нравственная независимость человека, пишет тут же Герцен, такая же непреложная истина и действительность, как его зависимость от среды». «Вне нас все изменяется, все зыблется; мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается..., и мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной (!) свободы, нашей самодержавной независимости...» Это — уже своеобразный апофеоз личности, гимн человечности за возможность противопоставлять себя всякому бытию. Понятно, что личность становится выше и исторического (тоже ведь слепого, ибо бесцельного) бытия, — и Герцен пишет даже такие слова: «подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее есть продолжение человеческих жертвоприношений»...

Гегелианство с его подчинением личности путям Абсолютного Духа проваливается в ту новую концепцию жизни, которая вырастает у Герцена из философии случайности. Если гегелианство сильно чувствуется в некоторых гносеологических высказываниях Герцена (в статьях «О диллетантизме в науке» и в «Письмах об изучении природы»), если в Дневнике Герцена мы находим много выражений глубокого преклонения перед Гегелем, то это все не ослабляет того факта, что гегелианство почти целиком пропадает у него. Наоборот, принципиальный алогизм возвращает Герцена к прежним, в духе Шеллинга построенным учениям.

5. Когда-то Герцен запальчиво говорил, что «случая нет». В панлогизме Гегеля случайное в бытии занимает очень низменное место, оно не входит в «действительность». Но у Герцена рано выступает мысль о роковой силе случайности. Тут надо прежде всего отметить умножившиеся встречи со смертью, от холодного дыхания которой сердце исполнялось ужаса. «Тайна — грозная и страшная тайна», — записывает Герцен в Дневнике (октябрь 1842-го года) по поводу смерти его друга, В. Пассека: — «как тут становится видно, что Jenseits — мечта, что только в теле и с телом мы — что-нибудь». Смерть собственного ребенка (декабрь 1842-го года) потрясает снова Герцена, и он пишет в Дневнике: «какая оскорбительная власть случайности». Алогизм, вместо разумности, — вот что ныне Герцен находит в бытии: «отсутствие разума в управлении индивидуальной жизнью очевидно для меня». Загадка и тайна человеческой судьбы, однако, пока не делают еще загадочным все бытие. В марте 1843-го года он записывает, «грустно, тяжело... неужели вся жизнь должна быть пыткой и мучением. Человек по песчинке, несчетным трудом, потом и кровью копит, а случай хватит и одним глупым ударом разрушает выстраданное». В 1844-ом году (август) по поводу неожиданной болезни старшего сына Герцен пишет: «что это за страшный омут случайностей, в который включена жизнь человека. Я сознаю себя бессильным бороться с тупой, но мощной силой, во власти которой личность и все индивидуальное». Еще позже: «шаткость всего святейшего и лучшего в жизни может свести с ума» (ноябрь 1844-го года). Через месяц формулы Герцена приобретают более широкий характер: «не только блага

жизни, сама жизнь-шатка; малейшее неравновесие в этом сложном химизме, в этой отчаянной борьбе организма со своими составными частями — и жизнь потухла. Жизнь в высшем проявлении слаба, потому что вся сила материальная была потрачена, чтобы достигнуть этой высоты». Еще позже (в «Былом и Думах»)[702] Герцен уже обобщает свои мысли в такой форме: «нас сердит нелепость факта... как будто кто-то обещал, что все в мире будет изящно, справедливо и идти как по маслу. Довольно мы удивлялись отвлеченной премудростью (! В. З.) природы и исторического развития; пора догадаться, что в природе и истории много случайного, глупого, неудавшегося, спутанного». В этих словах уже отчетливо формулирован алогизм Герцена; случайное в природе и в истории, если не отрицает, то со всех сторон

ограничивает разумный порядок, гармоническую слаженность в них. Убеждение в реальности случайности ве делает пока Герцена скептиком *quand même*, но до конца разрушает не только построения Гегеля с их панлогизмом, но и более скромные положения научной и философской мысли, — и, конечно, совершенно разрушает религиозное восприятие жизни. Когда Герцен (еще до поездки за границу) познакомился с книгой Фейербаха («Das Wesen des Christentums»), это только подвело итоги тому разрушительному процессу, который шел в Герцене в его религиозном мире...

Но именно потому, что бессмысленная случайность занимает такое огромное место во всем, Герцен, верный романтической установке духа, укрепляется в своем антропоцентризме. Этот антропоцентризм окрашен трагически, ибо построен на философии случайности, но он освобождает мысль Герцена от «фактопоклонства», от самоотречения во имя «законов природы». «У человека вместе с сознанием развивается потребность нечто свое спасти из вихря случайности..., это есть чувство своего достоинства и стремление сохранить нравственную самобытность своей личности», писал Герцен в 1848-ом году.[703] В этих словах ясно выступает «субъективный идеализм» (в моральном смысле) Герцена: вопреки «вихрю случайностей», на руинах, создаваемых этим вихрем, человек может и должен утверждать свою «нравственную самобытность». С позитивистическим взглядом на познание, который к этому времени утвердился у Герцена, никак нельзя связать это гордое противопоставление «нравственной самобытности» — вихрю случайностей:[704] утверждение этой «нравственной самобытности», конечно, должно было лишь сильнее подчеркивать то, что в мире царит «вихрь случайностей». Вера в бессмертие совершенно пропала у него: «мы знаем, — писал он позже,[705] — как природа распоряжается с личностями, — ей все равно, она продолжает свое. Выхода нет..., я был смущен и несчастен, когда эта мысль (об отсутствии личного бессмертия) начала посещать меня, я хотел бежать от нее, но все вело меня к смирению перед истиной, к самоотверженному принятию ее». Мы видели, что уже в период Гегелианства Герцен ищет «спасения» начала личности — в «деянии». «У человека не одна способность понимания, но и воля, которую можно назвать разумом творящим». Проблема личности теперь становится центральной: «личность — вершина исторического мира, — писал Герцен в 1848-ом году:[706] — к ней все примыкает, ею все живет».

Персонализм, утверждение «нравственной самобытности» и свободы в личности, утверждение независимости личности остается все же у Герцена лишь программой, для этого утверждения нет у Герцена никакой объективной основы. В потоке природного бытия личности не на чем утверждаться; как бы ни было значительно и глубоко ее внутреннее богатство, но она будет унесена и снесена слепым потоком. Против этого Герцен может выставить лишь этическую ценность личности: «с человеком, идущим добровольно на смерть, нечего делать, он неисправимо человек», — писал он однажды,[707] — и там же читаем: «свободный человек сам создает свою нравственность», то есть сам восходит на ту вершину, которая этически (не метафизически) возвышает его над слепым потоком. Расхождение реального бытия и сферы ценностей остается все же непримиренным у Герцена; выход из этого невыносимого дуализма, возможный лишь на почве религии, остается закрытым для него. Герцен не впадает ни в этический релятивизм, ни в

мечтательный идеализм, он остается всегда на высоте этического сознания. По дуализм бытия и ценностей, раз он не разрешен, ведет к бездне, к трагическому бездорожью, к крайнему пессимизму. Ни проститься с натурализмом, с учением о слепоте природы, ни расстаться с категорическими императивами морального сознания не хотел Герцен, и это изнутри обрекало его на бесплодное стояние у бездны. Антропоцентризм Герцена не развернулся из этической сферы в план метафизики, — он ведь по-прежнему хотел объяснять человека из природы, а не природу из человека. Все это достигает предельной резкости в историософии Герцена — крушение гегелевского логизма здесь наиболее глубокое.

6. От раннего провиденциализма, при котором Герцен, как мы видели, совершенно отвергал возможность случайности, Герцен в 40-ые годы прямо перешел к гегелианскому пониманию истории, как самораскрытия Абсолютного Духа. Природа и историческое бытие, при всем существенном их различии, едины в этой «субстанциональной» своей основе, — они мыслятся Герценом в живой их непрерывности и существенной связности. Несмотря на то, что у Герцена все настойчивее выступает мысль о «вихре случайностей» (не только в природном, но и в историческом бытии), он все еще защищает идею «разумности» в истории. Он писал убежденно, что «наука (сюда входит и история)... развила истину разума, как надлежащей действительности: она освободила мысль мира из событий мира, освободила все сущее от случайности... раскрыла вечное во временном, бесконечное — в конечном и признала их необходимое существование». В этой формулировке, излагающей пути научного (в том числе и исторического) познания в духе Гегелианства, нет еще безоговорочного поклонения фактам («факты..., взятые во всей случайности бытия, несостоятельны против разума, светящего в науке»), но тут во всем

есть тот «фанатизм рационализма» (как выразился сам Герцен позже), [708] тот «панлогизм», который пока всецело определяет мышление Герцена. Когда различные сомнения приведут Герцена к признанию алогизма в истории, то это случится вследствие того, что «случайность», которая раньше признавалась лишь для «фактического» бытия, но исчезала в философской переработке фактов, станет для мысли Герцена уже подлинной реальностью. Именно на этом и совершается крушение «панлогизма» у Герцена, — и тем пунктом, где это ярче всего предстанет перед ним, явится, как мы уже видели, судьба человека, где «оскорбительная власть случайностей» сказывается на каждом шагу. «Человек менее всего может сдружиться, — писал (в 1845-ом году) Герцен, — с чрезвычайной шаткостью, непрочностью всего лучшего, что у него есть». [709] «К моему обычно светлому мировоззрению, — писал Герцен своему другу Огареву еще в 1843-ем году, — привился всеразрушающий скептицизм... ничтожные по наружности события сделали эпоху внутри». [710] Медленно подтачивалось историософское мышление Герцена, но уже в 1847-ом году он остро пишет о «противоречиях в сознании современного человека..., которые исказили весь нравственный быт». Эти противоречия состоят в том, что есть «желание сохранить науку со всеми ее правами, с ее притязаниями на самозаконность разума, на действительность ведения», и есть «романтические выходки против разума, основанные на неопределенном чувстве, на темном голосе». [711] Мы уже приводили выше заключение Герцена (это уже в 1848-ом году) о «потребности спасти нечто свое из вихря случайностей», — и больше всего это относится к историческому бытию, в котором «вихрь случайностей» является постоянным и неизменным. В письме к друзьям в Москву (тоже 1848-ой год) [712] Герцен довольно еще сдержанно говорит, что случайность — «элемент несравненно более важный в истории, нежели думает германская философия», и еще через год он пишет Грановскому: «история отделяется от природы только развитием сознания, ноне имеет цели». [713] Это уже бунт против Гегеля, — и в книге «С того берега» уже *en toutes lettres* развивается философия алогизма. Даже о жизни природы здесь говорится в приведенном уже раз тексте: «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума». Но главные удары падают на учение об истории. «Будущего нет, его образует совокупность тысячи условий, необходимых и случайных, да воля человеческая... История импровизируется... она

пользуется всякой нечаянностью, стучится

разом в тысячи ворот...» «Доля всего совершающегося в истории покорена физиологии, темным влечениям», — читаем тут же. Герцен еще верит здесь в «законы исторического развития»[714] и твердо верит в «независимость природы», но постепенно скепсис проникает дальше. В итоге, у Герцена складывается очень своеобразный, историософский мистицизм, смешанный с натуралистическим воззрением на «поток» исторического бытия; его новое понимание истории очень напоминает формулу одного новейшего философа, что история есть «внесение смысла в бессмысленное бытие». История движется загадочным «*elan historique*»; историческое бытие «течет», движется, ноне распадается на отдельные и независимые «куски». Эта целостность исторического бытия остается у Герцена загадочной, необъясненной, — здесь сохраняется в сущности гегелианское восприятие истории, как целостного потока, только у него отнята связь с Логосом. Мысль Герцена, уже решительно признавшая силу случайности, продолжает, таким образом, по существу, двигаться в линиях романтической натурфилософии и историософии. Как природа есть некое целое, так и историческое бытие есть некий связно-загадочный в своей целостности, но слепой поток. Герцен пишет: «Ни природа, ни история никуда не ведут и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это возможно». В этих словах главная мысль герценовского алогизма: «история не имеет цели», «никуда не идет», — то есть в ней нет «логоса», а масса случайного. В статье «Концы и начала» Герцен пишет о «вулканической работе под землей (в истории)», — это эквивалентно работе «крота» Гегеля. Герцен не щадит слов, чтобы обличить алогичность исторического потока, он любит говорить о «растрепанной импровизации истории». Но почему, собственно, держится Герцен так за романтические категории и с такой жесткостью упрекает историческое бытие, что в нем царит «импровизация»? Потому, что с этим связана вся тайная религиозная мечта Герцена, его мечта об идеальном строе, имеющем осуществиться в истории, то есть здесь, на земле. Религиозный имманентизм — который совершенно вытеснил для Герцена христианство — им, конечно, мыслится в категориях Гегелианства, — и оттого так мучительно переживает свое разочарование в «логичности» истории Герцен. Его историософский алогизм пробил слишком большую брешь в религиозном мире Герцена, но отказаться от религиозного имманентизма он не смог, — и потому его философские построения остались незаконченными, Герцену оставалась только трагическая остановка на констатировании «растрепанной импровизации» истории. В одном месте в «Былом и Думах» Герцен делает любопытное признание: «сознание бессилия идеи, отсутствие обязательной силы истины над действительным миром огорчало нас. Нами овладевает нового рода манихеизм, мы готовы верить в разумное (то есть намеренное) зло, как верили раньше в разумное добро». Вот это «сознание бессилия идеи» и вскрывает затаенную установку Герцена, — он все ищет «разумности» хотя бы во зле, то есть ищет гегелианского логоса в истории.

Нельзя не обратить внимания на смысл того, что означает исторический алогизм у Герцена. Это не только разложение Гегелианства, это есть уже кризис секулярной идеологии. О. С. Булгаков справедливо считает Герцена «религиозным искателем», [715] каким он остался и тогда, когда стал атеистом. Основная тема Герцена — об утверждении личности в Абсолюте, ограждающем ее от власти смерти и «вихря случайностей», — есть тема религиозная, которую Герцен пытается разрешить на основе секуляризма, то есть отвержения Церкви. Гегелианство было все же некоторым решением основной темы Герцена, поскольку оно связывает личность с Абсолютным Духом, усматривает в человеке раскрытие Абсолютного начала. Но так как судьба личности здесь находит лишь мнимое решение, то Герцен должен был это признать. Как Белинский, как впоследствии Толстой, — так и Герцен не смог связать с религиозным имманентизмом Гегелианства факт смерти; разложение Гегелианства есть неудача самого подхода к философии, развивающейся в линиях секуляризма... Страхов прав, когда утверждает, что Герцен «дошел до полной безнадежности еще до революции 1848-го года», [716] — и самое разочарование Герцена в западной культуре, отразившееся впервые с чрезвычайной силой в его книге «С того берега», — лишь завершило передом в

религиозных и философских исканиях Герцена, прежде всего.

7. Критика западной культуры: у Герцена везде отмечена пристрастием и даже озлоблением. С. Н. Булгаков справедливо пишет, что Герцен «не удовлетворился бы никакой Европой и вообще никакой действительностью. ибо никакая действительность не способна вместить идеал, которого искал Герцен». Нам незачем входить в подробности этой критики Запада у Герцена,[717] но мы должны остановиться на том, к чему пришел Герцен в итоге того идейного крушения, которое он пережил и которое он с такой мужественной правдивостью выразил в своих произведениях. Сам он характеризует свою общую позицию, как нигилизм, но слово «нигилизм» имеет в устах Герцена совсем не тот смысл, какой в него обычно вкладывают. Под нигилизмом Герцен понимает[718] «совершеннейшую свободу»: «нигилизм, это- наука без догматов, безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий». Это есть отвержение всякой метафизики, отказ от безусловной нравственности, принципиальный релятивизм, — и в то же время страстное искание хотя бы частичного смысла, хотя бы временного торжества над бездной, перед которой себя видит зрелый человек. Это есть философия отчаяния, безнадежности и безверия, — романтический бунт против тусклой действительности, против мещанского упоения внешними благами, — бунт, диктуемый последними остатками религиозного сознания, которое только в Царствии Божием, только в Боге и могло бы найти себе покой...

Кое-что все же и при этом бунте осталось — те элементы, из которых в лучах живой религиозности могла бы развиться творческая сила. Это предчувствовал и сам Герцен, но для обоснования такой позиции в его системе не хватало основного — укоренения мысли в Трансцендентном... Герцен настойчиво ищет того, чтобы отвоевать для личности твердую точку в бытии, но не может выйти за пределы внутреннего мира человека. Он мог бы успокоиться на утверждении «трансцендентальности» высших сторон в человеке, но для этого он был слишком реалистом. Герцену остается лишь защищать права «самобытной нравственности», без надежды ее обосновать. Действительно, как мы видели, Герцен договаривается до учения о «беспредельной свободе» человека, хотя сам уже подчеркивает «оскорбительную власть случайности». В той же книге «С того берега» читаем:[719] «я не советую браниться с миром, а советую начать самобытную независимую жизнь, которая могла бы в себе самой найти спасение даже тогда, когда весь мир, окружающий нас, погиб бы». А вот другая формула там же: «остановить исполнение судеб до некоторой степени (!) возможно: история не имеет того строгого, неизменного пред назначения, о котором проповедуют философы; в формулу ее развития входит много

изменяемых начал, — во-первых, личная воля и мощь». Среди «вихря случайностей» Герцен, как за соломинку, хватается за категорию возможности, чтобы удержаться на ней. Эта категория «возможности», по существу связанная с философией случайности, помогла Герцену построить учение о том, что Россия «может», минуя фазу капитализма, перейти прямо к социальному идеалу. Здесь Герцен от крыл для русской мысли очень плодотворную и творческую основу для разных утопических и теоретических построений (у Михайловского и его группы), хотя сам он мало использовал «категорию возможности» для общей философии.

Таковы итоги философских исканий Герцена. Они скудны, они по существу — крайне пессимистичны, — и из этого трагического тупика он сам выхода не нашел. Релятивизм, скептицизм и всегда его сопровождающий расплывчатый мистицизм, иррационализм и Алогизм — все это разрушило гармонический строй в понимании природы и открыло простор для философии случайности. Эта философия случайности дала, правда, простор для категорического утверждения прав личности на «самобытную нравственность», но не более. Моральный мир оказался не имеющим никакого отношения к действительности, он как раз потому и противостоит ей, что от нее независим. Герцен в философии случайности нашел базу для утверждения «беспредельной свободы» человека и для абсолютности его этического идеализма. Но философия случайности, конечно, достаточно зыбкое основание

для такой возвышенной антропологии; с другой стороны, именно она позволила Герцену вскрыть основную проблематику личности. Духовные запросы личности суть «непреложный факт», по мысли Герцена, — и здесь он не уступил позитивизму ни пяди земли. Оттого его общая позиция заключается в «полупозитивизме», в парадоксальном сочетании позитивизма в учении о бытии и отрицании позитивизма в учении о «независимости» духовного строя человека от реального бытия. Прибавим к этому, что пламенная защита свободы и безупречное следование требованиям морали соединялись у Герцена с глубоким эстетическим чувством. В красоте Герцен искал не одного эстетического наслаждения, но и ответа на романтические искания души. В этом Герцен по-новому строил тот самый эстетический гуманизм, в котором русская секулярная мысль искала и раньше замены религиозной правды. В лице Герцена сильная и глубокая мысль еще раз сделала попытку, сохраняя тему христианства, отбросить «потусторонний» мир, пробовать в пределах религиозного имманентизма найти разрешение данных христианством тем. Неудача Герцена, его «душевная драма», его трагическое ощущение тупика — все это больше, чем факты его личной жизни, — в них есть пророческое предвещение трагического бездорожья, которое ожидало в дальнейшем русскую мысль, порвавшую с Церковью, но не могшую отречься от тем, завещанных христианством...

ГЛАВА VII

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ВЫСШИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX-го ВЕКА. ГОЛУБИНСКИЙ, СИДОНСКИЙ, КАРПОВ, АВСЕНЕВ, ГОГОЦКИЙ, ЮРКЕВИЧ и др.)

1. Мы видели в одной из предыдущих глав (ч. 1, гл. II) что в обеих Духовных Академиях (Киев, Москва), существовавших в России в XVIII-ом веке, философская культура развивалась безостановочно. В XIX-ом веке было открыто еще две Духовных Академии (Петербург, позже — Казань), которые, естественно, зависели в своем преподавательском составе от старейших Академий. Действительно, и в Киеве и в Москве в Духовных Академиях создается своя философская традиция, очень близкая по существу к тому, чем вдохновлялась философия в Западной Европе в Средние века. С одной стороны, православная догматика, святоотеческая литература определяли основные грани и пути размышлений, с другой стороны, богатая философская литература Западной Европы создавала возможность выбора между теми или иными философскими направлениями при построении «христианской философии». Вместе с тем, как мы это уже видели при изучении Сковороды, именно в Духовных Академиях впервые возникает идея своей национальной философии, опирающейся на учение Церкви, и в то же время в свободном синтезе использующей идеи западно-европейской философии. Мы знаем, что к началу XIX-го века в Духовных Академиях циркулировали переводы новейших произведений философской литературы (например, Канта, Шеллинга и др.). Общепринятым и, так сказать, официально одобренным и церковно-надежным считался тот тип философии, который был создан Вольфом и который нашел свое выражение в бесчисленных школьных руководствах в Германии. Однако, это ставшее традиционным вольфианство вовсе не заграждало пути для изучения иных философских течений. Больше всего импонировало философам Духовных Академий Якоби с его критикой рационализма и принципиальным утверждением веры, как особой формы опыта и «непосредственного» знания, но и Кант и весь вообще трансцендентализм оставил глубокий след в их исканиях. Проблема веры все же стояла на первом месте, определяя основную установку в философских исканиях; вопрос о соотношении веры и разума получал здесь такое же решающее значение для всех построений, какое он имел на Западе в Hochscholastik. Но у нас проблема «православной философии» все время ставилась все же в противопоставлении западному христианству, для чего нередко материалы находили в самом

же западном христианстве (у протестантских мыслителей и богословов — против католицизма, у католических — против протестантизма). Все это не должно, однако, закрывать глаза на ту бесспорную самостоятельность, которая присуща целому ряду академических философов, хотя они часто еще философски стоят лишь на пороге систем, — как это, впрочем, было характерно и для всей русской философии того времени, как мы это видели.

Выше всех, по силе философского дарования, стоит Ф. А. Голубинский (проф. Московской Духовной Академии, создавший школу и, в лице его даровитого ученика, В. Д. Кудрявцева-Платонова, давший первый яркий опыт философской системы). На втором плане стоят философы, вышедшие из Киевской Духовной Академии (В. Н. Карпов, арх. Феофан Авсенов, С. С. Гогоцкий, И. Д. Юркевич). Позже образовалась своя традиция, если не школа, в Петербургской Духовной Академии (Сидонский, а также сменивший его, питомец Киевской Академии, вышеупомянутый В. Н. Карпов, еще позже — Владиславов, высоко даровитый М. И. Каринский и другие).

Остановимся прежде всего на изучении творчества Ф. А. Голубинского.

2. Федор Александрович Голубинский (1797–1854) был сыном псаломщика, впоследствии — священника в городе Кострома. По окончании Костромской семинарии, где юноша Голубинский выделялся своими дарованиями и знаниями, он был послан (17-ти лет) в Московскую Духовную Академию, где царил в эти годы (1814-ый год) большое умственное возбуждение. Одним из проявлений его было, между прочим, создание студентами «ученых бесед», секретарем которых состоял как раз Голубинский. Любопытно отметить, что это было за несколько лет до возникновения известного уже нам «Общества, Любомудров», которое было, как мы знаем, первым проявлением философских исканий в русском обществе в XIX-ом веке. Уже в студенческие годы Голубинский основательно познакомился с Кантом, Шеллингом, а также Якоби (в этом отношении он был многим обязан тогдашнему профессору философии в Московской Академии — В. И. Кутневичу). Голубинский, знавший хорошо языки, перевел несколько руководств по истории философии (Таннемана, Брукера и других авторов). В 1827-ом году Голубинский, ставший по окончании Академии преподавателем философии в ней же, женился, а в 1828-ом году принял сан священника. Зрелость и ясность мысли Голубинского рано снискали ему славу, и он получил скоро предложение занять кафедру философии в Московском Университете, но Голубинский не захотел покидать Академии и отклонил это предложение. До конца своих дней Голубинский преподавал философию в Академии.[720]

Голубинского часто характеризуют как платоника, и это, конечно, справедливо, но платонизм Голубинского окрашен святоотеческой рецепцией. Голубинский хорошо знал и нео-платоников, особенно Прокла, не был чужд духовным течениям XVII–XVIII веков, — в частности Poiret, Bohme, St. Martin.[721] Шпет без всяких оснований характеризует Голубинского, как вольфианца,[722] хотя он же признает несомненное влияние Якоби на него. Влияние французского религиозного мыслителя Bautain выдвигает С. Глаголев.[723] Внимательно изучал Голубинский Баадера, любил Шуберта (особенно восхищался его книгой *Ansichten von der Nachtseite d. Natur*) и других шеллингианцев (Стефенса, Мейера).[724] Изучал Голубинский внимательно и Гегеля, у которого особенно ценил истолкование различных течений в истории философии.[725]

Философская эрудиция Голубинского была действительно очень широка и основательна; он смело брал у всех мыслителей то, что находил правильным, но меньше всего он напоминает эклектика. Наоборот, мысль Голубинского очень цельна, в ней очень ярко выступает внутреннее единство; он стремился к синтезу свободной философской мысли и данных Откровения.[726]

Перейдем к изучению его мысли.

3. У Голубинского есть одна центральная идея, которая является для него основной при кристаллизации всех идей, является опорной точкой при построении системы философии (план которой ясен из материалов, оставшихся после него). Это — идея Бесконечного Бытия; как некое основное видение, как основная интуиция, она освещает Голубинскому самые запутанные вопросы, сопровождает его, как Ариаднина нить, в исследованиях, какие он производит в лабиринте мировых загадок. Нетрудно видеть, что эта центральная идея генетически связана с религиозным сознанием, но, раз поднявшись до формы разумности, она стала для него исходной основой для философских анализов. С исключительной ясностью, путем тщательного и строгого анализа, показывает Голубинский наличность и неустранимость этой идеи в уме человека,[727] но по своему происхождению эта идея Бесконечного решительно необъяснима из психической жизни человека. Действительно, идея Бесконечного, как показывает Голубинский,[728] логически предваряет всякое частное познание. Именно потому она не может быть ни из чего выводима,[729] она «прирождена» человеку;[730] благодаря ее «доопытной» наличности в нашем духе возможно самое познание, как восхождение от конечного к Бесконечному, от условного к Безусловному. Действительно, вся деятельность познания движется в нас замыслам познания «безусловного» и всецелой истины, — и этот замысел, составляющий живую силу и являющийся двигателем всего познавательного процесса, не может быть, конечно, выведен из чувственности. Даже больше: мы бы никогда не смогли в составе наших восприятий отделить себя, как «субъекта» восприятий, от объективного их содержания, если бы у нас не было устремленности к Безусловному.[731] Почему? Потому что в самой чувственности (то есть в составе восприятия) субъективное и объективное («я» и «вещи») слиты в неотделимой координации, — наличность же устремления к Безусловному отделяет, бесспорно, условное («наше „я“») от того, в чем перед нами предстает Безусловное, как противолежащий нам объективный мир. С другой стороны, в функциях разума, который перерабатывает материал чувственности по категориям,[732] тоже не может быть корня для устремленности к Бесконечному, так как сами по себе категории, в приложении к чувственному материалу, не освобождают его от признака случайности и условности. Вообще категории лишь в свете идеи Бесконечного становятся уже проводниками принципа безусловности. Таким образом, устремление нашего духа к безусловному познанию (формирующее самый замысел познания) объяснимо лишь при признании «того первоначального закона, по которому наш дух стремится к Бесконечному».[733]

Как же можно понять наличность и действенность в нас идеи Бесконечного? Конечно, она не могла бы ни возникнуть, ни тем более обнаружить свое действие и силу, если бы Бесконечное не предстояло бы нашему уму (== духу) со всей непосредственностью. В этом пункте Голубинский целиком приближается к Якоби с его учением о «непосредственном» знании («вере»), имеющем место в нашем духе. «Истинное познание, — учит Голубинский, — должно быть познанием живым — таким, чтобы силы познаваемого предмета усвоились духом познающего», чтобы в познающем было живое «ощущение», было бы «объятие познаваемого всем существом — не только разумом, но и волею и чувством».

Голубинский высказывается категорически в пользу гносеологического реализма и решительно отвергает гносеологический идеализм. Он внимательно и очень сильно критикует аргументы гносеологического идеализма, начиная с Локка, и очень убедительно отстаивает реальность внешнего мира, как он предстает нам в чувственных восприятиях. Вместе с тем, Голубинский очень подробно и очень тщательно анализирует проблему пространства и времени, раскрывает их реальность, а в то же время защищает положение, что «пространство, в действительности наполненное материей, не беспредельно».[734]

4. Что касается проблем онтологии, насколько об этом можно судить по записям лекций Голубинского, то отметим прежде всего, что Голубинский учил о мире (по-иному, чем Шеллинг, приближаясь скорее к витализму стоиков), как живом целом. «Во всей природе,

читаем в „Лекциях“, [735] всегда есть жизнь, которая проявляется в различных процессах, и бытие о о объятые смертью не могло бы существовать... бытие же и есть действие сил». К этому присоединяется учение Голубинского о том, что в каждом конечном бытии есть свой «центр». «В каждом органическом бытии, читаем в „Лекциях“, должно быть внутреннее средоточное начало, постоянное при всех внешних явлениях, — это и есть субстанция или начало внутреннее, само из себя действующее, на котором держатся все явления». [736] И в другом месте читаем: [737] «конечные существа имеют собственное и произвольное действие в силах своих». Это внешне напоминает Лейбница, но для Голубинского неприемлемо учение последнего о материи, как *phenomenon* (хотя и *bene fundatum*); Голубинский близок в своем учении лишь к стоической концепции *o-yoi*

тмo1 . Любопытно тут же отметить одно замечание, брошенное Голубинским вскользь, о «всеобщей силе жизни», [738] которая, на этом настаивает он, «не есть Бесконечное существо». Но, значит, она все же «есть», как «всеобщий» факт. Здесь Голубинский приближается, в сущности, к той софиологической концепции мира, которую развивают русские метафизики XX-го века, и которая, как не раз будем убеждаться, все время влекла к себе русских мыслителей в XIX-ом веке. [739] Приведем один отрывок из лекции Голубинского о бытии (больше в духе Лейбница, чем Шеллинга). «Нельзя решительно говорить, что в царстве минеральном действуют только силы механические и химические, чтобы в нем не было своих организмов... Силы притяжения и отталкивания держат в однообразном порядке все небо... не должно-ли быть в центре некоторое общее начало деятельности каждой планеты, каждой звезды? Если и в травке есть постоянный центр, который удерживает и даже воспроизводит одинаковую форму этого растения, то и в огромных (небесных) телах не должны-ли быть внутренние начала, постоянно пребывающие, на которых бы держались и основывались прочие частные силы? В так называемом неорганическом царстве, например, на земле, нельзя не видеть организма...». [740]

Антропологией Голубинский, насколько можно судить по лекциям, специально не занимался, но у него всюду рассеяны отдельные суждения по вопросам антропологии (в духе святоотеческой мысли). Для Голубинского — и здесь он сознательно противился трансцендентализму — «самосознание души не является первоначальным»; источник того, что душа сознает себя единым и отличает себя от окружающего, заключен в Богосознании. «Умом», как мы видели, Голубинский как раз и называет высшую силу в духе человеческом, создающую возможность непосредственного общения со сферой Божества. «Ум один приемлет Бесконечное», — пишет Голубинский: [741] «ум в человеке, — читаем тут же, [742] — есть высшая сила, в которой все прочие способности находят свое основание; в нас содержится живой образ Существа Бесконечного». От «ума» Голубинский отличает ниже стоящую силу разума, как способности образования понятия, — но деятельность разума направляется как раз умом. Так же действует наш ум, с его устремленностью к Бесконечному, и на нашу волю и чувства. «Голод и жажда нашего духа могут насытиться только в Бесконечном».

Нельзя отказать Голубинскому в стройности и внутренней законченности его построений. Для него, как и для всей школы Голубинского (имеем в виду В. Д. Кудрявцева-Платонова, Еп. Никанора и Алексея И. Введенского) [743] типичен онтологией, укоренение всех духовных движений человека в Боге) как «Бесконечном Существо». Второй особенностью построений Голубинского, последовательно вытекающей из первой, является учение о непосредственном восприятии Божества нашим духом. По форме, это учение очень связано с влиянием Якоби, идеи которого очень помогли Голубинскому и его ученикам освободиться от трансцендентализма, но по своей сущности учение Голубинского и его школы связано с его изначальным онтологизмом: здесь корни учения о непосредственном восприятии Божества.

5. Младшим современником Голубинского был прот. Ф. Ф. Сидонский (1805–1873), воспитанник Тверской семинарии, учившийся затем в Петербургской Духовной Академии. По окончании Академии он стал там же преподавать английский язык, а затем вскоре получил

кафедру философии. В 1833 г., уже будучи священником, Сидонский выпустил книгу «Введение в науку философии» (книга эта была удостоена Академией Наук полной Демидовской премии). Сидонский очень много писал как по богословским, так и философским вопросам; ему пришлось, однако, покинуть кафедру философии в Духовной Академии, но эта кара, им не заслуженная, не приостановила его научной работы. В 1856 г. Академия Наук почтила его званием академика, в 1864 году Петербургский Университет присудил ему степень доктора философии *honoris causa* и пригласил его на кафедру философии.

Сидонский несомненно находился под влиянием немецкого идеализма,[744] но в его построениях всегда отводится большое место опыту, что дало повод считать Сидонского — без достаточных оснований — последователем английского эмпиризма. Сидонский действительно понимает философию, как «эмпирическую метафизику» (что приближается к современному понятию «индуктивной метафизики»). Философия должна исходить из опыта (в частности — из внутреннего опыта), но от опыта она должна восходить к разуму. На этом пути («эмпирической» метафизики) нет оснований, по мысли Сидонского, бояться разногласий с истинами веры, так как откровению и разум одинаково имеют своим источником Бога. «Проверка» религии знанием никогда не может, по его мнению, расшатывать истин разума. Самое стремление в монизму, характерное для разума, определяется устремлением к Богу, как всеобъемлющему единству.

Сидонский различает в философии три основных темы: 1) космологическую, 2) моральную, 3) гносеологическую. Центральное положение занимает, по его мнению, космология; гносеология же является только пропедевтикой для космологии. Но не внешний опыт должен быть основой философии, ибо внешний опыт определяет «содержание» бытия, но не его «источник». Разум, чтобы действовать, должен быть в «таинственном единении с сущим (то есть природой. В. В.) и Первосущим». «Философия, думает Сидонский, хочет встретиться с Божеством; в разуме есть некоторое предчувствие того, что мы находим в Откровении и потому разуму и надлежит искать свою опору в Откровении. От отвлеченного мышления разум должен восходить к религиозному созерцанию (мышление тогда становится, по выражению Сидонского, „подразумевающим“, — и тогда разум может постигать „таинственный образ бытия и происхождения предметов“). За этими достаточно туманными словами нетрудно все же увидеть отражения трансцендентализма. Сидонский его своеобразно перерабатывал, — учил о „переходе разума в жизнь предмета“;[745] разум есть „сокращение жизни вселенной в бытии идеальном“. Впрочем, Сидонский постоянно возвращается к мысли о „проверке“ построений разума в опыте.

У Сидонского был бесспорный философский талант, была большая философская эрудиция, но он внес очень мало в философскую литературу в России в первой половине XIX в.

6. Иван Михайлович Скворцов (1795–1863), сын псаломщика, впоследствии священника, в г. Арзамасе Нижегородской губ. До 18 лет Скворцов обучался в Нижегородской семинарии, после чего был послан в Петербургскую Духовную Академию, по окончании которой был назначен профессором Киевской семинарии (Академия в Киеве в эти годы была закрыта). Когда Киевская семинария была преобразована в Академию в 1819 году, Скворцов (уже священником) занял в ней кафедру философии. Скворцов написал очень много работ по истории философии (древней и новой),[746] но по существу проблем высказывался мало — не без оттенка скептицизма. И для него первая ступень познания дана в вере, как „непосредственном чувстве истины“, но это учение высказано у него в таких общих и расплывчатых чертах, что нельзя сделать никакого заключения о гносеологических взглядах Скворцова. Философия, по его мысли, должна приводить от „естественного“ (непосредственного) разума к христианству, но она заранее не свободна в своих путях...[747]

7. Гораздо талантливее и оригинальнее был его ученик В. Н. Карпов (1798–1867),

заслуживший почетную известность своим переводом всех произведений Платона (кроме „Законов“ [748] на русский язык. Карпов родился в семье священника в Воронежской губ. По окончании Воронежской семинарии (где философию преподавал шеллингианец Зацепин) Карпов поступил в Киевскую Духовную Академию, окончив которую (в 1825 г.), стал преподавателем сначала семинарии, а потом Академии. В 1833 г. он был приглашен в Петербургскую Духовную Академию, где занял кафедру философии, оставшуюся вакантной по удалении Сидонского. Главный труд Карпова — перевод Платона, выполненный им с большой любовью и тщательностью; до сих пор этот перевод остается единственным полным переводом Платона на русский язык. Ко всем диалогам Карпов дает введения, кратко излагая и анализируя содержание диалогов. Пробовал Карпов дать характеристику и анализ „нового рационализма“ (как озаглавлены его статьи об этом), — имея в виду Канта и позднейший трансцендентализм, но эта работа Карпова осталась незаконченной. [749] Приведем одну цитату из этого труда Карпова: „Человек с точки зрения Кантовой „Критики чистого разума“ есть существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по степеням категорической его паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени, из которых не только выступить, но и взглянуть не может, а между тем сознает, что ему, несмотря на бесконечную расширяемость этих форм, в них до крайности тесно, неловко, как птице в клетке“. [750] Нельзя отказать Карпову ни в удачной образности, ни в существенной меткости его критики, — но что же стоит у Карпова самого за этой критикой? При изучении его интересного „Введения в философию“ (1840), его Логики (1856), чтений по психологии (1868) становится ясным, что у Карпова была довольно цельная система. Вне всякого сомнения стоит то, что Карпов испытал влияние трансцендентализма, [751] но значительно переделал его в сторону чистого психологизма. Во всяком случае исходным пунктом философских построений Карпов считал сознание, „взятое конкретно“, в полноте его содержания. По учению Карпова, органом познания истины „служат все силы души, сосредоточенные в вере и ею просветленные“, „ум и сердце не поглощаются одно другим“. „В человеке можно найти законы всего бытия, подслушать гармонию жизни, разлитой во всей вселенной, и созерцать таинственные символы связей, соединяющих все мироздание“. Преображение трансцендентализма в антропологизм очень ясно у него, [752] но Карпов свободен от крайностей эмпирического метода. „Психология должна начинать свое поприще исследованием человеческого бытия, а не деятельности“, утверждает Карпов. Он в несколько наивном энтузиазме уверен, что „беспристрастное исследование человеческой природы“ достаточно, чтобы освободить наш ум от заблуждений, связать мысль с положениями веры, — так как человек находит в себе живое отношение не только к миру внешнему, но и к миру высшему. Эту часть психологии Карпов называет феноменологией — и здесь он устанавливает ряд интересных различий, иногда напоминающих анализы Гуссерля. В человеке открывается путь не только к внешней реальности, не только к метафизической среде, которая является „сверхчувственной“ и которая познается посредством „идеи“, но человек связан (через религиозную жизнь) с „духовной сферой“, которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия. Над „идеал-реализмом“ познания [753] возвышается область, уже недоступная познанию — здесь уже действует „духовное созерцание“, „око души, просветленное верою“. Лишь при наличии веры, связывающей нас с Богом, философия не уклонится от истины.

Таким образом, как в человеке есть три пути вхождения в мир (внешние ощущения, связывающие нас с чувственной реальностью, „идеи“, связывающие с метафизической-„мыслимой“, по терминологии Карпова — сферой бытия, и духовное созерцание, связывающее с Божеством), так и сам мир должен быть различен в трех „ярусах“ — чувственного, метафизического и Абсолютного бытия. Лишь при гармоническом сближении трех начал в душе человека „все сложится в одну беспредельную космору, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему“. [754]

В этой главе „философского синтетизма“, как выражался Карпов, самый мир (чувственный и „мыслимый“, то есть метафизический) должен предстать в единстве чувственной и идеальной

своей стороны, как единое целое: должен быть найден „закон гармонического бытия вселенной“. Мы уже при водили слова Карпова о „таинственных символах связей, соединяющих все мироздание“ — здесь ударение стоит на символическом смысле единства тварного бытия, — ибо „подлинное“ бытие — уже за пределами мира. Карпов решительно отвергает „абсолютный“ характер человеческого сознания, то есть отвергает принципиальный имманентизм Гегеля, да и всего немецкого идеализма. „Мыслящий человеческий дух отнюдь не есть существо безусловное, и мышление его не есть абсолютное, творческое“. Поэтому Карпов — и здесь он очень близок к Хомякову и Киреевскому — уверен, что „философия, развиваясь в недрах христианства, не может сделаться философией рационалистической“. Если же на Западе все же развился рационализм, то это нельзя объяснить иначе, как только тем, что в христианстве утвердился вновь языческий взгляд...

На этом мы закончим изложение взглядов Карпова.[755]

8. Петр Семенович Авсенева, в монашестве архим. Феофан (1810–1852), сын священника Воронежской губ. По окончании Воронежской Духовной семинарии поступил в Киевскую Духовную Академию (1829), по окончании которой был оставлен при ней для преподавания философии в Киевском Университете. В 1844 г. принял монашество, в 1851 по болезни перестал преподавать в Академии и уехал в Италию, где стал настоятелем русской церкви в Риме, но скоро (1852 г.) скончался.

В Авсеневе была, по словам его слушателей, удивительная „гармония мысли и веры“ — и его лекции по философии снискали ему славу далеко за пределами Академии и Университета. [756] Его эрудиция была исключительно обширной, а его философские идеи тяготели в сторону шеллингианства, в частности в сторону построений известного шеллингианца Шуберта. В духовной Академии смотрели косо на Авсенева за его философские идеи, за его симпатии к Беме, к шеллингианцам, — и о некоторых его идеях мы узнаем, например, только из переписки его слушателя еп. Феофана Затворника — в частности о его учении о мировой душе.[757] Авсенева писал очень мало, а из его лекций кое-что (преимущественно по психологии) было напечатано в юбилейном Сборнике Киевской Духовной Академии. Из этих лекций видно, что Авсенева защищал положение, что душа человека „может сообщаться с внешним миром непосредственно“, то есть и помимо органов чувств. Это уже не Якоби, а скорее предварение учения об. интуиции, как оно развилось в конце XIX века. Наша душа — учил Авсенева — принадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу. Эта открытость души для духовных воздействий извне удостоверяет реальность всего, что выходит за пределы „дневной жизни души“ (ясновидение, лунатизм и т. д.). К сожалению, лишь очень немногое из того, что созревало в мысли Авсенева, так или иначе сохранилось в напечатанных им статьях.

9. Учеником Авсенева был Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813–1889). Он был сыном священника, учился первоначально в Подольской Духовной Семинарии, 20 лет поступил в Киевскую Духовную Академию, где, по окончании, остался преподавателем. Позже он получил степень магистра философии при Киевском Университете, где и стал преподавателем философии. Гогоцкий писал очень много; особого упоминания заслуживают его работы о Канте, о Гегеле, очерк истории новой философии, наконец, пятитомный „Философский Лексикон“. [758] Очень много писал Гогоцкий и по вопросам педагогики.

Гогоцкого обычно причисляют к русским гегельянкам, но это верно лишь отчасти. Он высоко ценил связывание отдельных явлений (в человеке) с целостным историческим процессом, в котором есть своя историческая диалектика, осуществляющая действие Божественного начала в человеческой воле. Но историческая диалектика не может быть отождествляема с чистым логосом — невозможно в истории видеть самораскрытие Абсолютного Духа, который стоит за пределами истории, хотя и действует в ней. В силу этого Гогоцкий отвергает принципиальный имманентизм Гегеля и утверждает теизм. Но диалектический метод не вводит нас в тайну индивидуального бытия — он вскрывает лишь сущность, а не бытие, не

индивидуальную энергию субъекта. Таким образом диалектика и сверху и снизу (в Боге и в индивидуальном человеке) ограничена, что не ослабляет, впрочем, ее силы в анализе исторического процесса.

Гогоцкий очень ценил Канта и его книгу *Kritik der Urtheilskraft* считал „почти пророческой книгой“ за то, что она связывает мир явлений с сферой безусловного бытия, устанавливает принципы телеологического истолкования бытия. Однако, коренную ошибку Канта Гогоцкий видел в его теории познания, которая ограничивает силу познания лишь миром явлений. „Разум у Канта остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей — без способности быть понятой“. Гогоцкий потому и ценил высоко Гегеля, что он преодолевает этот разрыв бытия и познания, что самая сущность мира им трактуется, как Дух, как живое Начало, вносящее жизнь в мир.

К Киевской школе принадлежали еще

И. Г. МИХНЕВИЧ, ставший преподавателем лицея в Одессе, давший очень ясное изложение Шеллинга, склонявшийся отчасти к Гегелю. К этой же школе надо отнести и более плодovitого О

. М. НОВИЦКОГО (тоже преподавателя философии в том же лицее), развившего учение о разуме, как способности созерцания (в идеях) сверхчувственного бытия. Эти созерцания разума усваиваются сердцем и в этой стадии становятся чувствами, — откуда через работу фантазии они переходят в 'ведение' рассудка, строящего понятия. В этой стадии созерцания разума становятся „вразумительными“, но еще яснее выступает тогда их неспособность охватить то Бесконечное Бытие, созерцание которого было исходным. „Безусловное остается недоступным для знания“ — в силу чего духу нашему нужно Откровение, которое и связывает нас с подлинным основанием бытия — с Богом.[759]

10. Переходим к самому крупному представителю Киевской школы — Памфилу Даниловичу Юркевичу (1827–1874). По окончании Полтавской Семинарии Юркевич поступил в Киевскую Духовную Академию (1847), где еще слушал Авсенева. По окончании Академии (1851) был оставлен при Академии для преподавания философии. Его отдельные статьи, особенно статья „Из науки о человеческом духе“, посвященная критике этюда Чернышевского (см. о нем следующую главу) „Антропологический принцип в философии“ — равно как яркая статья Юркевича „Против материализма“, обратили на себя внимание. В 1861 г. он был приглашен занять кафедру философии в Московском Университете, где и оставался до конца своих дней.[760]

Юркевич написал не очень много, но все его работы очень значительны. Упомянем, прежде всего, о его статье „Сердце и его значение в жизни человека“, затем отметим статьи „Материализм и задачи философии“, „Из науки о человеческом духе“, „Идея“, „Разум по учению Платона и опыт по учению Канта“. Несколько статей и книг Юркевича были посвящены вопросам воспитания. Критика материализма у Юркевича, кстати сказать, вызвала резких и грубые статьи и заметки в русских журналах; имя Юркевича в русских радикальных кругах долгое время поэтому было связано — без всяких оснований — с представлением о „мракобесии“ и мешало усвоению замечательных построений Юркевича. Между тем, критика материализма у Юркевича сохраняет свою силу и в наши дни, — так она глубока и существенна. „Философия, писал он, может сделать больше нежели только определить достоинство, значение и границы опыта“. Юркевич здесь великолепно показывает, что материализм вовсе не охватывает подлинной сущности бытия. Юркевич не отвергает реальности материальной сферы, но справедливо подчеркивает, что вокруг ее изучения возникает часто, как он говорит, „новая мифология“. „Не миф-ли, спрашивает он, то, что в вещах количественное переходит в качественное?“ Это замечание Юркевича попадает бесспорно в самую больную точку всякого материализма.

Коснемся прежде всего антропологии Юркевича, которой он посвятил свой замечательный этюд о сердце. Юркевич исходит из библейского учения о сердце, как средоточии жизни человека, и пытается по-новому осветить это учение данными науки. Юркевич решительно восстает против одностороннего интеллектуализма нового времени, который видит в мышлении центральную и основную силу души, — в то время, как сам язык (русский) устанавливает нечто „задушевное“, то есть такую глубину, которая стоит „позади“ души, как системы психологических процессов, в том числе и мышления. Эта глубина, для которой возникает мышление, и есть сердце, как средоточие духовной жизни; мышление, вся работа ума питается из этого духовного средоточия. Сердце, как физический орган, тоже является средоточием в человеке, потому что в нем соединяются центральная нервная система с симпатической, — сердце обращено и к центру и к периферии человека, является, таким образом, залогом целостности человека, а вместе с тем и его индивидуальности, его своеобразия, которое, ведь, и выражается не в мысли, а именно в чувствах и реакциях.

„Не древо познания есть древо жизни“, говорит Юркевич, и не мышление образует „сущность“ человека, а именно жизнь его сердца, его непосредственные и глубокие переживания, исходящие от сердца. Если разум есть свет, то можно сказать, что жизнь духа зарождается раньше этого света — в темноте и мраке души, в ее глубине; из этой жизни возникает свет разума — и отсюда понятно, что ум есть

вершина, а не корень духовной жизни. Глубокие слова ап. Петра о „сокровенном сердца человека“ правильно отмечают наличность скрытой, но основной жизни духа, из которой питается и которой одушевляется „верхнее“ сознание. Именно в силу этого ключ к пониманию человека, к уяснению важнейших и влиятельнейших движений его души лежит в его сердце.

В статье „Из науки о человеческом духе“ Юркевич развивает дальше свои глубокие размышления о душе человека, чтобы показать всю неосновательность материализма. „Объяснять духовное начало из материального нельзя уже потому, — пишет здесь Юркевич, — что само это материальное начало только во взаимодействии с духом таково, каким мы его знаем в нашем опыте“. Отвергать нематериальное начало потому, что его „нигде не видно“, значит не понимать, что такое самонаблюдение, которое есть подлинный внутренний опыт. Эта статья Юркевича, которая была написана против работы Чернышевского „Антропологический принцип в философии“ вы звала целое движение, — не в чести, впрочем, русской философии, так как поверхностный материализм проявил себя в этой полемике особенно плоско.[761]

Очень интересна и богата мыслями работа Юркевича „Разум по учению Платона и опыт по учению Канта“. Из трансцендентального идеализма Канта Юркевич делает решительный шаг в сторону метафизического идеализма в духе Платона, — но признание мира идей недостаточно, по его мысли, чтобы от бытия мыслимого перейти к бытию „сущему“. Действительность не обнимается всецело логической идеей — то „начало“, которое полагает эту действительность, есть уже не „сущность“, а „сущее“: откровение, данное нам в идеях, не может ввести нас в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверх сущего, Которое переводит то, что

может быть (идею), а то, что

есть (т. е. действительность). Вот еще одна замечательная мысль Юркевича, которая нам встретится в другой редакции у В. Д. Кудрявцева (см. ч. III, гл. III): „то, что может быть (= идея) переходит в то, что есть (= действительность)

посредством того, что должно быть“.

Весьма интересна и существенна мысль Юркевича о том, что „философия есть дело не человека, а человечества“ (эту мысль мы уже видели у И. Киреевского).

Юркевич, конечно, был далеко выше своего времени и не даром он имел влияние на Вл. Соловьева. Можно только пожалеть, что замечательные работы Юркевича почти совершенно недоступны для читателя — они никогда не перепечатывались. Бели придет когда-нибудь время, когда философские работы Юркевича будут собраны и перепечатаны, его глубокие воззрения вновь оживут для русской мысли. Особенно хотелось бы отметить у него 'его построения в духе конкретного идеализма,[762] который позднее развивал кн. С. Трубецкой (ч. IV, гл. II).

II. Дальнейшие проявления философского творчества в Духовных Академиях относятся уже ко второй половине XIX в. В них мы уже имеем проявление философских систем, изучение которых мы относим ко 2-му тому. Но нам надлежит ознакомиться еще с творчеством одного из даровитейших и оригинальнейших деятелей в Московской Духовной Академии — я имею в виду архим. Феодора Бухарева, с именем которого связана самая глубокая и творческая постановка вопроса о „православной культуре“. Секуляризм, как мы видели, раскалывал русскую мысль, а в то же время и содействовал острой постановке вопроса о соотношении христианства и культуры. Все время росла в русском сознании настойчивая попытка оторвать культуру от Церкви, то есть чистый секуляризм; одновременно развивалась то наивная, то более глубокая попытка найти мир между Церковью и культурой. Но уже со времени Гоголя в самих глубинах церковного сознания начинает выдвигаться положительная оценка культуры во имя Христа. Эта христианская рецепция культуры, пророчески намеченная Гоголем, дала сравнительно малые и не очень влиятельные построения системы „православной культуры“, — и среди этих построений исключительное место принадлежит Архим. Ф. Бухареву.

Александр Матвеевич Бухарев, в монашестве архим. Феодор (1824–1871),[763] родился в семье диакона в Тверской губ., по окончании Тверской Семинарии поступил в Московскую Духовную Академию, которую окончил 22 лет. Незадолго до окончания Академии Бухарев принял монашество — не без колебаний. В Московской же Духовной Академии Бухарев профессорствовал (по кафедре Свящ. Писания), но с 1854 г. занял кафедру догматики в Казанской Академии и одновременно состоял инспектором Академии. Через четыре года из-за трений с ректором Академии он покидает профессию и получает должность в Комитете духовной цензуры в Петербурге и в это время развивает очень большую творческую работу, как по чисто богословским, так и по общим вопросам.[764] Особенно много работал он над книгой по истолкованию Апокалипсиса. Но над ним уже сгустились новые тучи, — его жизнь была омрачена совершенно неприличной и резкой полемикой, которую вел против него некий Асоченский, сам прошедший Духовную Академию (в Киеве) и ставший издателем журнала „Домашняя Беседа“.[765] Когда Бухарев издал отдельной книгой ряд своих статей под общим заглавием „О Православии в отношении к современности“ (Петербург 1860 г.) — об этой книге скажем ниже — то это вызвало исключительно яростную критику со стороны Асоченского, который заявил, что всякий человек „ратующий за Православие и протягивающий руку современной цивилизации — трус, ренегат и изменник“. Эта полемика имела печальные последствия для архим. Феодора — ему пришлось оставить должность цензора, духовные журналы стали отказываться печатать его статьи, а когда архим. Феодор задумал печатать свою книгу об Апокалипсисе, то, по доносу Асоченского, Синод запретил издание этой книги. Это было последней каплей, переполнившей чашу его терзаний, и он решил оставить монашество — за невозможностью для его сознания исполнить первый монашеский обет — послушания. Во имя духовной свободы он вышел из монашества (в 1863 г.), вскоре женился и прожил в очень тяжких условиях еще 8 лет, так же пламенно защищая свои идеи, как и раньше. Жизнь его оборвалась на 47 году.

Мы не будем входить здесь в общую характеристику богословских взглядов архим. Бухарева и остановимся лишь на его отношении к проблеме „мирской“ культуры. Самое замечательное у Бухарева то, что, твердо исповедуя существенное различие Божественной сферы и „мирской“ стихии (в греховном ее состоянии),[766] Бухарев вместе с тем глубоко ощущал Божий свет всюду в мирской жизни. Противопоставление Церкви и культуры здесь по

существу уже выпадает, как мнимое или нарочито раздуваемое: поскольку деятелями культуры являются христиане, постольку здесь не может быть действительного противоположения. Это противоположение преувеличивается именно затем, чтобы затемнить лучи христианской силы и правды в культуре. „Должно стоять за все стороны человечества — писал Бухарев[767] — как за собственность Христову... и подавление и стеснение, а тем более отверженце чего бы то ни было истинно человеческого есть уже посягательство на самую благодать Христову“. „Православию надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений“.[768] Потому Бухарев и вооружается против стремления установить житейские и гражданские дела в совершенной отдельности от христианских начал».[769] Бухарев высказывает интересную и глубокую мысль о «нынешнем арианстве, которое не хочет видеть во Христе истинного своего Бога... во всей области наук, искусств, жизни общественной и частной».[770] Бухарев резко бичует эту «пугливость перед Божественным».[771] это нежелание видеть, что «творческие силы и идеи есть... не что иное, как ответ того же Бога Слова». Он упрекает в этом именно церковных людей, — тех, в ком «духовное сознание истины в одном Христе связывается с какой-то страшливостью и беспощадностью относительно всего, не носящего открыто печати Христовой».[772] Бухарев сам глубоко ощущал эту «скрытую теплоту» Христовой Церкви именно там, где по внешности ничто не говорило о Христе, и его задачей было восстановить «принадлежность Христу» этих мнимо внехристианских явлений. Он говорит (явно о себе) об «одном человеке, входившем в темные глубины мысли, извратившей Христову истину в новейшей философии», — и этот человек «был поражен обилием Христова света, открывшегося здесь верующей мысли».[773] Суть в том, чтобы именно «верующей мыслью» взглянуть на современную культуру, — и тогда откроется «скрытая теплота» Христова дела даже там, где как будто не осталось и следа христианства. У Бухарева есть один отрывок,[774] в котором он истолковывает развитие мысли от Фихте до Гегеля, как одностороннее, и потому неверное утверждение учения о Богочеловечестве, — мысль эту впоследствии, хотя и по-другому, развил о. Сергей Булгаков в своем выдающемся труде «Tragodie d. Philosophie». Потому Бухарев не боится высказать мысль, что «Христос, как Агнец Божий, взял на себя и философские грехи».[775] не боится высказать интересную богословскую мысль о «тайне Христовой благодати относительно человеческой мысли».[776]

В этих положениях дано основание не только для принятия современной культуры, но и для уяснения того, как христианину действовать в условиях современности. Тот дух свободы, который с исключительной силой чувствовал сам Бухарев, выбивает всякую почву у всякого секуляризма, противопоставление Церкви и культуры сознается, как мнимое и лишь нарочито раздуваемое. Всякое стеснение свободного творчества в культуре Бухарев изображает как «прекращение богослужения мысли и сердца»[777]... Не нужно видеть во всем этом какой-то бладушный оптимизм, который хочет усмотреть христианский смысл в том, что совершенно ему чуждо. Наоборот: основная установка Бухарева со стоит в усмотрении именно скрытого христианского смысла новейшей культуры, — а ее внехристианской поверхности он не отрицает. Бухарев внутренне свободен от психологии секуляризма, — и в этом вся вдохновляющая сила его идей. Он верит,[778] что «будет время, когда мысленные и нравственные борения нашего времени будут выясняться и раскрываться совершенно на тех же живых основаниях, на каких свв. Отцы низлагали древних еретиков, и когда многое, мнящее себя православным, окажется более сродным с неправославным». Для Бухарева «язвы и струны общественные, обнажение которых составляет у нас ныне обычный предмет слова и письменности, в сущности своей суть язвы и струны той духовной проказы, которой больны сами христиане».[779] И беды и радости современности восходят в своей подлинной основе к христианским началам современности: беды происходят от уклонения от этих начал, радости от принятия и следования им. Истинная человечность раскрывается в нас лишь при верности Христу: «если человек выдерживает правую сообразность и верность Сыну Божию Христу, то он верен и своему человеческому достоинству».[780]

Бухарев был противником высокомерного отношения к западному миру: «для нас самих было

бы всего опаснее и бедственнее для того отказаться от братства с западными народами, чтобы не хотеть ничем и попользоваться от этих народов».[781] «И само Православие, которым мы обладаем..., дано нам для всего мира... Оно делает нас

должниками перед прочими народами». С этой верой во «всемирный» смысл Православия [782] Бухарев имел смелость подходить к западному христианству.

Флоровский очень сурово оценивает построения Бухарева, упрекает его в том, что у него много сентиментальности, что он был утопистом, что в нем было много «несдержанного оптимизма», наконец, что он «не мог решить той задачи, которой занимался всю жизнь».[783] Упреки эти звучат очень странно и необоснованно. То, что называет Флоровский сентиментализмом, у Бухарева было на самом деле глубоким прозрением «скрытой теплоты», исходящей от Церкви и согревающей современную культуру. Если Гоголь был «пророком православной культуры», то Бухарев дает уже положительное раскрытие православного восприятия современности. И, конечно, ценнейшие течения последующей русской религиозной мысли (Влад. Соловьев в части своих построений, особенно о. Сергей Булгаков), даже у тех, кто, как Розанов, всегда оставались лишь «около церковных стен», являются прямым продолжением того «богословия культуры», которое строил Бухарев. Строил у нас богословие культуры и Чаадаев, — но строил его, вдохновляясь западным христианством и под влиянием французской философии «традиционалистов». Богословие же культуры у Бухарева изнутри связано с Православием, — и в преодолении секуляризма изнутри и заключается то главное, за что всегда будет поминаться имя Бухарева.

ГЛАВА VIII

ПЕРЕЛОМ В РУССКОЙ ЖИЗНИ (ЭПОХА АЛЕКСАНДРА II). НАЧАТКИ ПОЗИТИВИЗМА И МАТЕРИАЛИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (ЧЕРНЫШЕВСКИЙ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ). ДАЛЬНЕЙШАЯ ЭВОЛЮЦИЯ РАДИКАЛИЗМА В 70-ые ГОДЫ. (Н. В. ЧАЙКОВСКИЙ И «БОГОЧЕЛОВЕКИ»)

1. Со смертью Николая I в русской жизни совершается великий перелом — внешний и внутренний. Последние годы царствования Николая I отличались мучительной беспросветностью, — тут уже была перейдена та граница терпения и выносливости, до которой сердце может еще срастаться с жизнью и «примиряться с ней». В удушливой атмосфере полицейского режима, когда не только были закрыты кафедры философии в университетах, но само Евангелие возбуждало у цензуры сомнения в возможности его повсеместного допущения, — в атмосфере политической сдавленности и мучительной напряженности окончательно кристаллизовались основные направления русской мысли и жизни. Как раз в последнее десятилетие царствования Николая I получает последнюю закалку русский радикализм (политический и идейный), который, с переменой режима, выступает на сцену с полной отчетливостью и решительностью. Но и другие течения жизни и мысли являют все признаки внутренней зрелости и психологически очень близки к радикализму в своей категоричности. Идеологические искания еще продолжаются, их диалектика еще не закончена, но они уже настолько зрелы и отчетливы, что почти все готовы развернуться в форме системы. Это и происходит чуть-чуть позже (в 70-ые годы), но по существу это вообще эпоха систем, — и если 60-ые годы еще не дают завершенных идеологических позиций, то основы для них уже налицо.

Основным водоразделом остается все та же религиозная тема, которая сохраняет и ныне свое центральное значение. Русский секуляризм, над выработкой которого трудились русские мыслители с середины XVIII-го века, имеет все ту же форму эстетического гуманизма, какую

он получил в первой половине XIX-го века. Но еще в 40-ых годах в русский секуляризм входит идея социализма, — и ныне она станет секулярным эквивалентом религиозного мировоззрения. В соответствии со сдвигом русской жизни в сторону демократизации (освобождение крестьян

в 1861-ом году), секуляризм усвоит черты «просвещенства», но русское просвещенство так и не нашло своего чистого выражения, какое оно имело в свое время в Европе. За исключением течения либерализма, никогда не имевшего в русской жизни серьезного успеха, различные секулярные течения, хотя и защищают идею просвещенства, none в этом их движущая сила, их творческий смысл.[784] Этот смысл связан совсем не с элементаризирующим просвещенством, а с напряженными утопическими исканиями, с потребностью удовлетворить религиозные запросы, — без христианства, или, во всяком случае, без Церкви. Секуляризм становится либо богоборчеством, либо богоискательством, — и даже те, кого принято называть «нигилистами», если и ударяются в атеизм, то непременно буйствующий и страстный, переходящий в фанатическое сектанство. За Герценом, за его трагическим уклонением от религиозной темы, не идет никто... Религиозная тема не только не теряет своей центральности в духовных исканиях русских мыслителей, но, наоборот, властно подчиняет себе русские умы. Один за другим выступают светские богословы; два величайших писателя в России второй половины XIX-го века — Толстой и Достоевский — своими страстными речами возбуждают религиозно все русское общество, а русские художники, ярче других послужившие упрощенному просвещенству, постоянно напоминают обществу о Христе (Крамской, Ге, Polenov и др.).

2. Обратимся прежде всего к изучению радикального течения, которое кладет свою печать на всю эпоху. Оно уже сложилось по существу в последние годы царствования Николая 1, — достаточно указать на кружок «Петрашевцев», который увлекался Фурье и другими французскими социалистами, к которому принадлежал среди других Достоевский. Кроме кружка «Петрашевцев», уже формировались другие группы молодежи, — и когда неудачная война 1854–1855 гг. всколыхнула все русское общество и вызвала целое движение самообличения, эта молодежь заговорила языком, которого до сих пор не слышали в России. К этому поколению принадлежали Достоевский и Толстой, но к нему же принадлежали и те, кто не приобрел всероссийской известности, но кто скоро выступил на сцену, как представители радикального и даже революционного настроения.

Характерными чертами этого поколения (имевшего к 1855-му году, году перелома, от 20-ти до 30-ти лет) является резкая оппозиция предыдущему поколению, борьба с его «романтизмом», с любовью к отвлеченному мышлению, с культом искусства. Новое поколение защищает «реализм», ищет опоры в точном знании, — отсюда преклонение (часто принимающее формы религиозного благоговения) перед «точными» науками (то есть перед естествознанием). Культ искусства пропадает, на место него выдвигается требование от искусства, чтобы оно указывало пути жизни; этой морализирующей тенденции соответствует вообще некое засилие морали, которая сама, впрочем, трактуется преимущественно в терминах утилитаризма. Однако, верховным принципом морали да и всего мировоззрения становится вера в личность, вера в ее творческие силы, защита «естественных» движений в душе и наивная вера в «разумный эгоизм». Все это слагается в некое психологическое единство и переживается, как отличие «новых людей» от предыдущего поколения. Этот духовный склад слагается с необыкновенной быстротой и очень скоро создает действительную пропасть между новой и предыдущей эпохами. Идейным вождем и ярким представителем всего этого умонастроения был Н. Г. Чернышевский, который в своей личности, в своих идеях, в самой манере письма чрезвычайно ясно выразил то, что действительно отличало все течение русского радикализма в эти годы.

3. Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889) был сыном священника в г. Саратове. Отец предназначал его к духовной карьере, но, видя исключительные способности своего сына, дал ему домашнее (очень тщательное) воспитание, и только когда ему исполнилось 16

лет, отдал его прямо в старший класс духовной семинарии. Чернышевский поражал и учителей, и товарищей огромными знаниями — он знал очень хорошо все новые языки, а также латинский, греческий и еврейский. Начитанность его была совершенно исключительной и резко выделяла его из среды товарищей. По окончании семинарии, Чернышевский не поступил в Духовную Академию, — он, с согласия родителей, пошел в Петербургский Университет (18-ти лет) на историко-филологический факультет, каковой и кончил через четыре года. Уже в студенческие годы оформились философские и социально-политические убеждения Чернышевского; особо надо отметить его вхождение в кружок Иринарха Введенского (1815–1855), которого тогда называли «родоначальником нигилизма».[785] В кружке Введенского говорили преимущественно на социально-политические, иногда и философские темы, — и у Чернышевского уже в это время ясно определились его симпатии к социализму. Чернышевский следил очень внимательно — преимущественно за французской социалистической мыслью.[786] Уже в 1848-ом году он пишет в своем Дневнике,[787] что он стал «решительно партизаном социалистов и коммунистов». В 1849-ом году Чернышевский записывает в Дневнике: «Мне кажется, что я почти решительно принадлежу Гегелю..., я предчувствую, что увлекусь Гегелем», — но очень скоро он записывает там же: «Гегель — раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества... Его философия — философия, удаленная от буйных преобразований, от мечтательных дум об утопиях». Революционное настроение Чернышевского, разраставшееся от изучения социалистических утопий, отбрасывало его от Гегеля. Но в том же 1849-ом году Чернышевский прочитал «Сущность христианства» Фейербаха; книга не поколебала пока религиозных взглядов Чернышевского (о его религиозных взглядах см. дальше), но он продолжал изучать Фейербаха и скоро стал горячим и убежденным поклонником его антропологизма и материалистических его тенденций.[788]

Окончив университет, Чернышевский становится учителем гимназии в родном городе Саратове; в должности этой он пробыл несколько более двух лет, женился в это время и переехал затем в Петербург, где целиком уходит в журнальную, а отчасти и научно-философскую работу. Чернышевский выдержал магистерский экзамен (по кафедре русской литературы) и приступил к писанию магистерской диссертации на тему об «эстетических отношениях к действительности». Диспут состоялся в университете при большом стечении публики, защита была признана удовлетворительной, но, по доносу проф. И. Давыдова (того самого бывшего шеллингианца, о котором мы упоминали в главе 1-ой), министр не утвердил Чернышевского в звании магистра. Теперь выяснено,[789] что через три года новый министр все же утвердил Чернышевского в звании магистра, — но до последнего времени[790] это оставалось неизвестным даже близким родным, — к этому времени журнальная деятельность настолько поглощала все внимание Чернышевского, что он даже родных не осведомил об утверждении его магистром.

С 1853-го года Чернышевский стал сотрудничать в двух крупных журналах того времени — «Современнике» и «Отечественных Записках», но через некоторое время сосредоточился целиком в «Современнике»; его статьи за восемь лет заполнили впоследствии II томов его сочинений. Чернышевский очень быстро стал вождем радикальных и социалистических слоев русского общества. К этому времени относятся его знаменитые критические очерки, вышедшие потом под общим названием: «Очерки гоголевского периода русской литературы» (впервые изданные, как отдельная книга, уже после смерти Чернышевского, в 1892-ом году). К этому же времени относится большая философская статья Чернышевского: «Антропологический принцип в философии», [791] написанная по поводу философских очерков П. Л. Лаврова (см. о нем следующую главу), а также ответ Чернышевского на критику известного уже нам П. Д. Юркевича. Много писал Чернышевский по социальным и экономическим вопросам. В 1862-ом году Чернышевский был арестован (поводом для ареста послужила найденная при аресте некоего Ветошникова заметка Герцена: «мы готовы здесь или в Женеве издавать „Современник“ с Чернышевским» — («Современник» был в это время закрыт на восемь лет); развитие революционного движения в России становилось все более

значительным, а Чернышевского все считали его вождем и вдохновителем. Чернышевского судили — более всего за сочинения его (пропущенные в свое время цензурой). Суд признал Чернышевского невиновным в сношениях с Герценом, но признал его виновным в составлении прокламации к крестьянам, и присудил его к каторжным работам. Приговор суда произвел самое тяжелое впечатление даже в консервативных кругах, — не говоря уже о радикальной молодежи.[792] Чернышевский был сослан в Сибирь, в Якутскую область, откуда несколько раз, но всегда неудачно, хотели устроить его побег, — чем только ухудшали его положение. Наконец, в 1883-ем году ему было разрешено вернуться в Европейскую Россию, — ему было назначено жить в Астрахани; через шесть лет ему было разрешено переехать в родной город Саратов, но силы Чернышевского уже были на исходе. В октябре 1889-го года он скончался в Саратове.

4. Вопрос о том, под какими влияниями сложились философские взгляды Чернышевского, остается пока недостаточно ясным. Обычно основным считается влияние Фейербаха,[793] и для этого утверждения дает достаточно материала сам Чернышевский — особенно в письмах и статьях, относящихся ко времени ссылки и ко времени возвращения из ссылки. В письмах к сыновьям от 1887-го года он писал: «если вы хотите иметь понятие о том, что такое, по моему мнению, человеческая природа, узнайте это от единственного мыслителя нашего столетия, у которого были совершенно верные, по моему мнению, понятия о вещах. Вот уже 15 лет я не перечитывал его, — но в молодости я знал целые страницы из него наизусть... и остался верным последователем его».[794] В другом месте[795] Чернышевский, признавая желательным новое учение о человеке и познании, говорит: «Пока лучшим изложением научных понятий и так называемых основных вопросов человеческой любознательности является то, которое сделано Фейербахом».

Из приведенных слов можно, однако, сделать то заключение, что Чернышевский очень высоко чтит Фейербаха, но не больше. Мы увидим дальше, что в одном из основных начал его философии (в защите материализма) Чернышевский, по справедливому замечанию Массарика,[796] является представителем вульгарного материализма, — в то время, как материализм у Фейербаха — лишь предельный пункт его антропологизма.[797]

Не менее спорным является вопрос о корнях позитивизма у Чернышевского. Массарик[798] заявляет, что Чернышевский был позитивистом «в духе Конта». Сам Чернышевский в одной из ранних (политических) статей[799] писал о Конте, что «основатель положительной философии — единственной философской системы, верной научному духу, — один из гениальнейших людей нашего времени». Правда, несколько раньше (в 1848-ом году) Чернышевский в своем Дневнике решительно высказался против учения Конта о трех периодах в развитии мысли, но эта запись относилась лишь к 1-му тому «Положительной философии» Конта, — после чего Чернышевский читал другие томы. Все-таки приведенная выше цитата — очень красноречива. Но вот, в одном письме к сыновьям[800] от 1876-го года, Чернышевский пишет: «есть другая шкода, в которой гадкого нет почти ничего, но которая очень смешна для меня. Это — огюстоконтизм, Огюст Конт, вообразивший себя гением..., прибавил от себя формулу о трех состояниях мысли, — формулу совершенно вздорную». Эти слова не позволяют думать, что Чернышевский когда-нибудь увлекался Контом, — между тем, его позитивизм — беря его в существо — стоит вне сомнения.

Надо признать, что источники взглядов Чернышевского лежали в общей научно-философской литературе его времени, — и прежде всего в том

культе научности («сциентизме»), который вообще характерен для XIX века. Чернышевский (как отчасти и Герцен) стоял под влиянием французской духовной жизни, — отсюда шли те социалистические веяния, которые захватывали ум и сердце Чернышевского целиком. Конечно, социально-экономические идеи Чернышевского имели ясно выраженный этический корень;[801] примат этики над «чистой» научностью чрезвычайно существенно определял духовную установку Чернышевского. Это была настоящая вера в науку, в ее неограниченные

возможности, в ее познавательную мощь; это поддерживалось и тем реализмом, который вообще очень ярко стал проявляться в русской литературе с середины 40-ых годов, — в противовес «романтизму» «отцов».[802] Под знаком «реализма» шло вообще развитие русского радикализма, который с наивным обожанием тяготел к естественному знанию, как залогом истины и реализма, — во всяком случае, в 50-ые и 60-ые годы. Но было бы неверно думать, что романтизм совершенно выветрился у этого поколения, — под покровом реализма сохранилась настоящая и подлинная романтическая осnova. Оттого и «сциентизм» у наших радикалов был наивной верой в «мощь» науки... Но в последней своей основе этот неугасший романтизм проявил себя в той «секулярной религиозности», которая расцветала под покровом реализма и даже материализма. Справедливо заметил Котляревский, что «культ Фейербаха был для Чернышевского и его единомышленников поэтическим культом с оттенком религиозности». Справедливо и другое замечание Котляревского, что «книга Фейербаха („О сущности христианства“) была одной из канонических книг возникшей в начале XIX-го века особой „религии человечества“».[803] И у Чернышевского, например, мы находим все возрастающий культ человека и человечества.

Религиозная сфера у Чернышевского никогда не знала очень интенсивной жизни, — но, собственно, никогда и не замирала.[804] Действительно, при развитии у Чернышевского его позитивистических и материалистических воззрений, он не только очень долго соблюдает церковные требования, но даже долго сохраняет религиозные убеждения. «Что если мы должны ждать новой религии? — писал он в Дневнике (в 1848-ом году). — У меня волнуется при этом сердце и дрожит душа, — я хотел бы сохранения прежнего... Я не верю, чтобы было новое, — и жаль. очень жаль мне было бы расстаться с Иисусом Христом, Который так благ, так мил своей личностью, благой и любящей человечество». Когда Чернышевский очень сознательно стал развивать материалистические взгляды, он, конечно, стал отходить от религиозных идей, но не остался без предмета религиозного поклонения, — это был религиозный имманентизм, вера в «святыню жизни», в «естество», страстная преданность утопической мечте о водворении правды на земле. В этом отношении очень любопытно стихотворение Некрасова, посвященное Чернышевскому, под названием «Пророк». Последние стихи читаются так: Его послал Бог гнева и печали Рабам земли напомнить о Христе.

5. Обратимся к изучению философских взглядов Чернышевского. Его основная философская статья, носящая название «Антропологический принцип в философии», написана по поводу философских очерков П. Л. Лаврова. Написана она небрежно, очень невыдержана в отношении систематического развития основной мысли,[805] с презрением относится не только к Фихте (младшему), на которого ссылается Лавров, но даже к Шопенгауэру. Самоуверенность автора в том, что только в направлении, ему близком, есть истина, переходит постоянно у него в развязность, презрительное отношение ко всем инакомыслящим. В предыдущих работах Чернышевского, как в его диссертации, так и в статьях, собранных в книгу под названием «Очерки гоголевского периода русской литературы», было гораздо более уважения хотя бы к «отжившим» философским позициям. Теперь же Чернышевский становится нетерпимым, раздражительным, докторальный тон его становится невыносимым. Под именем «антропологического принципа» излагается лишь очерк «новой» антропологии — без всякого отношения к философии, точнее говоря, — без всякого анализа философских тем по существу. Учение о человеке, конечно, входит в систему философии, но лишь как часть, но для Чернышевского, с утверждением «новой» антропологии, в сущности, отпадает вся философская проблематика. Чернышевский наивно, но категорически, выдает свои построения за бесспорный «итог современной науки», — и отсюда у него та самоуверенность и бесцеремонное отношение к инакомыслящим, которое обычно свойственно тем, кому чужда критическая установка в науке.

Чернышевский страстно борется против «философского» усмотрения в человеке двойственности, против противопоставления «духа» природе. «На человека надо смотреть, как

на существо, имеющее только одну натуру, — пишет он,[806] — чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, и рассматривать каждую сторону деятельности человека, как деятельность или всего организма, или... в связи со всем организмом». Чернышевский тут же презрительно говорит о «большинстве сословия ученых, всегда держащемся рутины, которое продолжает работать по прежнему фантастическому (!) способу ненатурального дробления человека». Защищая единство человека, Чернышевский принципиально мыслит это единство в терминах биологизма, о с такими дополнениями в духе самого вульгарного материализма, которые очень близки к французским материалистам XVIII-го века.[807] Отлагая временно (Чернышевский позже, однако, не возвращался к этим темам) вопрос о «человеке, как существе нравственном», Чернышевский хочет говорить о человеке, «как о существе, имеющем желудок и голову, кости, жилы, мускулы и нервы».[808] Здесь Чернышевский излагает то упрощенное учение о человеке, которое в 50-ые — 60-ые годы с наивной развязностью провозглашало себя «достижением науки». Что бы сказал, например, Чернышевский, если бы дожил, например, до появления книги такого выдающегося физиолога, как Alex. Carrel (*L'homme cet inconnu*)? В его время «загадка» человека казалась такой простой, — читаем же мы, например, в том же этюде («Антропологический принцип...»):[809] «ощущение подобно всякому другому химическому процессу...». Я уже не говорю о том, что для него жизнь есть просто «многосложный химический процесс». Справедливо было отмечено историками,[810] что Чернышевский не затрудняет себя доказательством своих положений, а поучает читателей своими мыслями, излагая их, как «достижения новейшей науки». Все же в этюде «Антропологический принцип» Чернышевский стоит, собственно, на позиции материалистического биологизма, ноне материализма в точном смысле слова. Он считает то «научным направлением в философии», которое он противопоставляет всякой метафизике, — как «остаткам фантастического мирозерцания».[811] Позже у Чернышевского мысль стала отчетливо склоняться к материализму, и он заявляет, что «то, что существует, называется материей».[812] Иными словами, существует только материальное бытие... В этюде «Антропологический принцип» Чернышевский, правда, признает самостоятельное бытие психики и только подчеркивает подчиненность психики закону причинности,[813] но в письмах из Сибири[814] Чернышевский утверждает, что «цветовые впечатления суть те же колебания эфира, доходящие до головного мозга и продолжающие совершаться в нем». «Превращения» тут нет никакого, то есть психические процессы суть те же физические колебания... Об этом вульгарно-материалистическом взгляде Стеклов, сам последователь материализма, говорит, что здесь основные начала материализма «доведены до крайних логических выводов».

Для упрощенного биологизма, в котором застряла мысль Чернышевского, характерно утверждение наивного реализма. Чернышевский считает «иллюзионизмом» все течение трансцендентализма — и даже резче: это — «метафизический вздор» для него. Равным образом, Чернышевский очень резко высказывается против утверждения позитивистов, что все, что находится за пределами опыта, недоступно для познания. Чернышевский не хочет ставить никаких границ познанию, — и здесь он, конечно, остается верен духу «научного построения философии», защищая право науки на гипотезы. Позитивизм Чернышевского в том, что он подчиняет область «нравственного», то есть все вопросы духовного порядка, тем принципам, которые господствуют в сфере физико-химических процессов. Это есть упрощение проблематики мира, ведущее к упразднению всякой философии. В одном из писем из Сибири[815] Чернышевский говорит о себе: «я — один из тех мыслителей, которые неуклонно держатся научной точки зрения. Моя обязанность — рассматривать все, о чем я думаю, с научной точки зрения», а «научная точка зрения» представляется Чернышевскому, как подчинение в познании всего принципам, господствующим в сфере физико-химических процессов. Это БЕзоговорочное и не-критическое подчинение всех тем познания принципам, господствующим в самой низшей сфере бытия, по справедливости, было оценено однажды, как «алогизм».[816]

Сильной стороной позиции Чернышевского является, конечно, его реализм, стремление

исходить из «действительности» Впоследствии последователь Чернышевского, Писарев, выразил это в известной формуле: «слова и иллюзии гибнут, факты остаются». Это и есть то «фактопоклонство», которое в философской форме является позитивизмом — упрощенным, наивным, но отвечавшим общим тенденциям эпохи.

6. Мы уже говорили о центральности этики в духовной установке Чернышевского, — это была натура глубоко-моральная со склонностью к резонерству и радикальному принципиализму. Чернышевский рано[817] увлекся социализмом, его вдохновляла мысль о существенном изменении социального строя. Вслед за Герценом и славянофилами, он глубоко верил в русский общинный строй, — и его надо считать вождем русского социалистического народничества. Однако, теоретические воззрения Чернышевского в области этики не отличались ни оригинальностью, ни глубиной; он был поклонником этики утилитаризма, системы «разумного эгоизма» и видел в этой системе «научное обоснование морали». Это звучит чрезвычайно наивно, но Чернышевский (да и все течение русского радикализма) упрямо утверждает именно о «научном» обосновании этики, находя это «обоснование» в данных психологии. В следующей главе, посвященной русским «полупозитивистам», мы найдем повторение этих мыслей. У Чернышевского читаем:[818] «естественные науки уже развились настолько, что дают много материалов для точного (!) решения нравственных вопросов». Тут имеется в виду не только этика, но и все вопросы духовного порядка.[819] Так, после длинного рассуждения на чисто-этические темы,[820] Чернышевский горделиво заявляет, что «метод анализа нравственных понятий в духе естественных наук... дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое».[821]

Рассуждая «в духе естественных наук», Чернышевский прежде всего (и здесь было очень сильно влияние Фурье) горячо защищает полную свободу всего «естественного». Теорема Руссо о «радикальном добре человеческой природы» — и прямо, и через Фурье — очень глубоко засела у русских мыслителей, в частности, у Чернышевского (как раньше, у Герцена, несколько позже — особенно ярко у Писарева, — см. о нем дальше). В очень любопытной форме Чернышевский набросал однажды[822] образ «положительного» человека, — это есть «человек вполне», то есть цельный и внутренне-гармонический: «положительность» совпадает с отсутствием «болезненной фантазии» «и не ослабляет силы чувства и энергии требований».[823] Когда далее Чернышевский, следуя французским мыслителям XVIII-го века, уверяет, что корень всех движений в человеке — и корыстных, и бескорыстных — один и тот же (а именно «любовь к самому себе», «мысль о личной пользе»).[824] — то сейчас же добавляет, что эгоистический корень всех движений «не отнимает цену у героизма и благородства».[825] Это очень важно учесть для правильного истолкования этики Чернышевского: его «научное» объяснение этической жизни не устраняет автономии оценивающей силы духа. Как и Герцен, так и Чернышевский без колебаний признает ценность «героизма» и «благородства» — не с «научной», конечно, точки зрения (для которой, по Чернышевскому, все определяется эгоизмом), а с точки зрения чисто-этической, совершенно независимой от «науки». Это контрабандное использование чисто-этического критерия (более открытое, как мы уже видели, у Герцена) мнимо обосновывается у Чернышевского отождествлением добра и пользы. «Мы хотели показать, — пишет Чернышевский,[826] — что понятие добра не расшатывается, а, напротив, укрепляется, когда мы открываем его истинную натуру, когда находим, что добро есть польза». «Нравственно здоровый человек инстинктивно (!) чувствует, что все ненатуральное вредно и тяжело».[827] Эта ссылка на «нравственное здоровье» есть лишь прикрытие того этического идеализма, которым фактически жид Чернышевский, — и, недаром, у него совершенно выпадает в этике идея моральной ответственности. «Человеческой природы нельзя ни бранить... ни хвалить... все зависит от обстоятельств:... при известных обстоятельствах человек становится добр, при других — зол».[828] Но тогда выпадает возможность того этического пафоса, который все же никогда не угасал у Чернышевского. Стеклов[829] (вслед за Плехановым) думает, что ошибка Чернышевского — в рассудочности (при анализе моральной сферы), столь характерной для позиции «Просвещения», но дело, конечно, не в том, чтобы преодолеть

примитивный рационализм этики, основанной на «расчете», а в том, чтобы понять, что так называемое «научное» истолкование моральной сферы не может прикрыть того, что этическая оценка оказывается как раз «автономной», то есть вовсе необоснованной...

В действительности Чернышевский горячо и страстно защищал права личности на свободу; очень удачно выразился Котляревский о воем течении радикализма, что в основе его лежала «вера в почти чудотворную силу личности».[830] Этический пафос у Чернышевского определяется его горячей любовью ко всем, кто угнетен условиями жизни. Социализм и этический персонализм совершенно искусственно возводятся у Чернышевского к «новому» пониманию человека. Здесь Чернышевский как и Фейербах, по существу движется в линии идеализма, — и только гипнозом «сциентизма» нужно объяснять то, что этический идеализм облекается у Чернышевского в неподходящую сюда систему того плоского учения, которое считает итогом науки сведение всей активности человека к эгоизму...

7. Еще запутаннее и в то же время значительнее и интереснее выступает Чернышевский в своей эстетике. Влад. Соловьев, написавший небольшую, но очень ценную статью об эстетике Чернышевского,[831] назвал диссертацию Чернышевского «первым шагом к положительной эстетике». Сам же Чернышевский, в предисловии к предположенному 3-му изданию своей диссертации, писал, что свою заслугу он видел лишь в том, что «ему удалось передать на русском языке некоторые идеи Фейербаха», — хотя у Фейербаха нет почти ничего, относящегося к вопросам эстетики. Выходит, что сам Чернышевский недостаточно ясно сознавал принципиальную ценность его эстетических воззрений. Действительно, в том же предисловии Чернышевский пишет, что он «и тогда» (то есть когда писал свою диссертацию) «считал не особенно важным» именно эстетические идеи свои, а центр тяжести перелагал в «мысли более широкого объема», которые «все... принадлежали Фейербаху».

Чтобы разобраться во всем этом, необходимо уяснить центральную мысль в диссертации Чернышевского, — она заключается в отвержении идеалистической эстетики (которая усматривает высшую ценность в художественной идее) и в признании, что конкретная действительность выше искусства. Именно этот последний тезис и был так высоко превознесен Соловьевым, который тоже борется против идеалистической эстетики и защищает реальный смысл, реальную значимость красоты.[832] Превознося действительность в противовес идеализму, который видит ценность не в конкретном бытии, а лишь в той идее, которая в этом бытии выражена, Чернышевский в этом устремлении к живой реальности, конечно, был близок к Фейербаху, — но и только. Гораздо вернее было бы проводить параллель между взглядами Чернышевского на подчиненное значение искусства с тем возвратом к «естеству», который так остро выразил в свое время Руссо. Искусство — искусственно, действительность же и есть источник красоты и правды; в одном месте Чернышевский очень ядовито говорит о «принципе подстриженных садов», — противопоставляя этим «подстриженным садам» природу в ее свободе и естестве. Чернышевский не против мечты, а против эстетического сентиментализма; поскольку мечта и даже фантастические построения имеют место в реальной жизни, они обладают истинной ценностью, как живая часть реальности. Но поскольку мы культивируем мечты и их противопоставляем действительности, поскольку мы уходим в искусственный выдуманный мир, то есть уходим от действительности, постольку мы теряем связь с красотой. Это все есть перенесение мотивов руссоизма в понимание отношений искусства к действительности, — и от Фейербаха здесь так мало, что надо удивляться, что сам Чернышевский возводил к Фейербаху свои «мысли более широкого объема». Еще менее оснований имеют Плеханов [833] или Стеклов,[834] когда они усматривают в эстетике Чернышевского либо раскрытие принципов материализма (исторического), либо торжество «антропологического принципа». Конечно, Чернышевский, когда писал свою диссертацию, был уже поклонником Фейербаха и несомненно уже склонялся к материализму, но сама по себе

его диссертация — и по своей теме, и по ее внутренней диалектике — очень мало отразила все это. Она была новым и очень глубоким развитием того эстетического гуманизма, о.

котором нам не раз приходилось говорить в предыдущих главах, — только у Чернышевского этот эстетический гуманизм резко порывает с философским идеализмом и связывает себя с философским реализмом. Котляревский[835] удачно говорит, что «новая эстетика была создана в восхваление... человека..., который признается самым художественным созданием природы». Да, это верно, — и в гуманизме Чернышевского, и в его религиозно-бережном отношении к «естеству» человека, бесспорно, отразилось влияние Фейербаха. Но то, что выразил Чернышевский в своей диссертации, шире и глубже того религиозного культа человека, который был у Фейербаха.[836] Вл. Соловьев был прав в своей высокой оценке диссертации Чернышевского, хотя его философская позиция так далека от взглядов Чернышевского: эстетика Чернышевского, защищая реальность красоты или — точнее говоря — возвышая красоту реальности над красотой в искусстве, — открывает новые перспективы для философской эстетики. Эстетический гуманизм Чернышевского включил в себя те веяния религиозного имманентизма, которых дали богатые и яркие отражения в эстетических исканиях русских художников и мыслителей уже в XIX-ом веке, но эстетический гуманизм Чернышевского другими своими сторонами приближается к Достоевскому и к Соловьеву.

В эпоху Чернышевского раздавались речи о «разрушении эстетики» (Писарев — см. ниже), но Чернышевский вовсе не был разрушителем эстетики. Неправильно тоже думать, как это, например, находим у Массарика, что для Чернышевского «эстетика стала вспомогательной наукой для этики».[837] Не наоборот-ли? Гимн действительности, воспевание «естества», определяет эстетику Чернышевского, а сама этика, в свою очередь, определяется тем, в чем видит Чернышевский подлинную и существенную красоту.

8. Чтобы закончить характеристику философских взглядов Чернышевского, следовало бы остановиться на 'его понимании историософских проблем. Но в этой области, если и есть что интересное у Чернышевского, так только то, что он очень ясно и сильно выразил историософские идея Просвещения.[838] В работах Плеханова и Стеклова находим стилизацию взглядов Чернышевского под формулы экономического материализма, но это, надо признаться, не удастся им, — тем более, что у Чернышевского попадаются иногда формулы, явно носящие характер идеалистический.[839] Что очень существенно не только для Чернышевского, так это странное сочетание историософского детерминизма с учением о роли личности в истории. Кстати сказать, это связано с «бланкизмом» Чернышевского, его симпатиями к революционному динамизму.[840] Справедливо однажды было отмечено, что ни в одном русском духовном течении не выдвигалось так высоко значение личности, как в русском нигилизме,[841] — и Чернышевский, с которым генетически связан развязный нигилизм 60-ых годов, несомненно очень много сделал для того культа сильной личности, смелой и радикальной в защите своих «естественных» прав, который так характерен для этой эпохи.

Обозревая в целом философские взгляды Чернышевского, мы снова должны вернуться к указанию на центральное значение религиозной темы в диалектике русского философского развития. Русский секуляризм продолжал развиваться с чрезвычайной патетичностью и страстностью, вскрывая тем внутреннюю его неотрывность от религиозной темы. У Чернышевского еще ярче, чем у его предшественников, выступает «антропологический принцип». Дело не в том упрощенном психофизическом материализме, который развивал Чернышевский (хотя материализм от него надолго, до наших дней, вошел в некоторые течения русской мысли), а в том, что человек, поистине, становился здесь «мерю вещей». В этом отношении Чернышевский очень созвучен Фейербаху, с его «религией человекобожия», с его религиозным антропологизмом, — потому-то Чернышевский всегда поклонялся и поминал одного лишь Фейербаха с благоговением. Но, как в развитии своей эстетики Чернышевский, вдохновляясь общим тяготением к «действительности», вслед за Фейербахом, выдвигал идеи, явно связанные с иными тенденциями, так и все философское наследство Чернышевского не может быть уложено ни в линии чистого фейербахианства, ни, тем менее, в линии исторического материализма (как это, стилизуя, утверждают, например,

Плеханов и Стеклов). Не укладывается философское наследство Чернышевского и в линии «Просвещения», как хотят другие. Эстетический гуманизм его шире и глубже Просвещения, хотя «просветительные идеи» и занимают немалое место у Чернышевского. Он является прежде всего одним из виднейших представителей русского секуляризма, стремящегося заместить религиозное мировоззрение, сохранив, однако, все ценности, от крившиися миру в христианстве. «Скрытая теплота» подлинного идеализма согревает холодные и часто плоские формулы у Чернышевского, а в его эстетическом воспевании действительности неожиданно прорываются лучи того светлого космизма, который отличает метафизические интуиции Православия (как это мы уже видели у о. Бухарева). Чернышевского часто и охотно стилизовали различные течения русского радикализма, но сам он был шире тех рамок, в которые его вставляли. Мы не имели возможности, да в этом и не было надобности, излагать экономические идеи Чернышевского, но и здесь Чернышевский не укладывается в схемы экономического материализма, как это пытаются делать доныне. Он — шире своих упрямых утверждений, которые определялись так части его социальным утопизмом и политическим радикализмом. Даже в своем упрямом и упрощенном утилитаризме Чернышевский, как мы видели, иногда, вдруг, вопреки своим же принципам, защищает правду чисто-этической оценки. Секуляризм исказил и обеднил философское дарование Чернышевского, — и в этой внутренней дисгармонии, которая проходит через все творчество Чернышевского, быть может, надо видеть самое существенное, что мы находим у Чернышевского. Он стал основоположником русского позитивизма и материализма, послужив им, как мог, пожертвовав им своим философским дарованием, но внутренняя дисгармония в творчестве Чернышевского достаточно ярко говорит, что ему самому было тесно и неудобно в узких рамках позитивизма и материализма.

9. Не можем не сказать хотя бы несколько слов о Дмитрие Ивановиче Писареве (1840–1868) — высокоталантливом писателе, в котором философский радикализм принял боевые черты нигилизма.[842] Сам Писарев не любил слова «нигилизм», [843] называл свое направление «реализмом», воспевал идеал «критически мыслящей личности», но, конечно, веяние нигилизма сильнее всего и ярче всего выразил именно Писарев. Одна из блестящих (впрочем, очень ранних) статей его носит характерное заглавие — «Схоластика XIX-го века»; для него все отвлеченные вопросы — уже схоластика, так что, например, проблема «я» потому уже схоластика, что этот вопрос неразрешим, а потому является «праздной игрой ума». Тот поворот к реализму, к конкретной действительности, который был движущей силой в духовном мире Чернышевского, здесь доходит до своей крайности, до ограниченности работы ума только тем, что вызывается «непосредственной потребностью жизни».[844]

В юные годы Писарев увлекался «Перепиской с друзьями» Гоголя — книгой напряженных религиозных исканий и аскетической тревоги; Писарев вступает в «общество мыслящих людей», собирающихся «для благочестивых разговоров и взаимной нравственной поддержки». Один историк справедливо сближает настроение этого кружка с мистическими группами времени Александра I; [845] тут же стоит указать, что в эти годы Писарев переводит одну песнь «Мессиады» Клопштока... Очень скоро, однако, религиозная окраска этой религиозности отлетела, Писарев обратился к другой вере, которой отдался с таким же всепоглощающим увлечением (близким даже к фанатизму), с каким раньше он отдавался «благочестивым разговорам». Катехизис новой веры Писарева слагался из типичных для 60-ых годов в России секулярных мифологем — и прежде всего «всепоглощающей веры в естественные науки». Русский радикализм, вплоть до философии титанизма в официальном советском мирозерцании, сросся с этой наивной, поистине «мистической» верой в естественные науки, — хотя по своей сути русский радикализм (включая ставку на титанизм) глубоко спиритуалистичен... Неудивительно, что Писарев в своей новой вере становится безоглядно поклонником материализма (о котором он говорит часто с упоением, воспевая «здоровый и свежий (!) материализм»).[846] Через эту веру в материализм [847] русский радикализм примыкает к западному просветительству, — и Писарев, больше, чем кто-либо другой, защищал темы Просвещения. Его сочинения исполнены того историософского

оптимизма, который был классическим основанием теории прогресса; Писарев не устает звать к просвещению, к «разумному мирозерцанию». С Просвещением связан и этический пафос, исключительно сильный у Писарева. Однако, именно здесь прорывались у Писарева черты нео-романтизма, намечалось разложение просвещенства, — но ранняя смерть (Писарев утонул 27-ми лет, купаясь в море) прервала внутренний процесс, шедший в нем.

Этическая позиция Писарева, как и Чернышевского, является типичной для радикального крыла русского секуляризма: это есть прежде всего сведение всего поведения человека к эгоизму, привет всему «естественному» и, вместе с тем, вера в «естественное» благородство и доброту человека. Мотивы руссоизма очень сильны у Писарева, — и ни к кому так он духовно не близок, как к другому яркому гениальному нигилисту, каким был Лев Толстой. Кстати сказать, даже отношение к науке (узко утилитарное) одинаково у обоих: как Толстой отвергал все науки, кроме тех, которые заняты человеком и вопросами его наилучшего устройства, так и Писарев (например в статье «Схоластика XIX-го века») отвергает смысл тех научных исследований, которые не связаны с «жизненными потребностями». И, как Толстой, так и Писарев восстает против «духовного аристократизма»: «что за наука, которая по самой сущности своей недоступна массе? Что за искусство, которого произведениями могут наслаждаться только немногие специалисты?».[848] Это не мешает быть Писареву, — и это чрезвычайно характерно для всей эпохи — защитником крайнего индивидуализма (что дало повод Массарику сблизить его с Ницше). «Надо эмансипировать человеческую личность, — писал Писарев, — от тех разнообразных стеснений, которые на нее налагает робость собственной мысли, авторитет предания, стремление к общему идеалу и весь тот отживший хлам, который мешает живому человеку свободно дышать и развиваться во все стороны».[849] Таков манифест этого крайнего индивидуалиста, одинаково отвергающего и всякий «авторитет предания», и всякий общий (то есть не индивидуальный) идеал и бичующего «робость мысли». «Нигилизм» Писарева[850] есть следствие его радикального индивидуализма, его патетической защиты полной и всецелой свободы личности. Поэтому, будучи крайним материалистом,[851] Писарев, как Герцен и Чернышевский, защищает всецелую свободу человека, то есть независимость ее от всякой «необходимости», ее автономию, — он так же не замечает того противоречия, в какое он впадает здесь, как и все русские позитивисты и полупозитивисты. Этика Писарева есть именно этика свободного творчества в ее крайней форме; он строит ту же систему, какую впоследствии с таким же изяществом и так же непоследовательно развивал во Франции Guyot. «Понятие обязанности, — пишет он, — должно уступить место свободному влечению и непосредственному чувству».[852] С юной запальчивостью Писарев защищает этический импрессионизм[853] и в то же время неожиданно возвращается к идеалу цельной личности,[854] рецепируя по-новому искания славянофилов; цельность эту он понимает, впрочем, чисто-психологически, как отсутствие внутренней борьбы, как «самостоятельное и совершенно безыскусственное[855] развитие»: «старайтесь жить полной жизнью».

Призыв к этическому творчеству, не боящемуся даже сетей импрессионизма, соединяется у Писарева (как вообще в русском секулярном радикализме) с очень плоским рационализмом. «Критически мыслящая личность», о которой с большим вдохновением Писарев писал в одной из лучших своих статей («Реалисты»), «презирает все, что не приносит существенной пользы».[856] Стремление к идеалу он считает «стремлением к призраку», но уверяет нас, что «расчетливый эгоизм совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия».[857]

Писарев, конечно, философски наивен, но это нелогичное сочетание идеалистического пафоса с элементаризирующим материализмом, бескрылого позитивизма[858] — с поклонением свободе, безоглядного релятивизма[859] — с «сознательным человеколюбием», все это осталось типичным для русского секулярного радикализма...

У Писарева есть еще одно очень типичное и характерное для его эпохи (да и дальше)

противоречие: так называемое «разрушение эстетики» и в то же время страстное искание именно эстетической стороны в жизни, отвращение к пошлости, к мещанству. Под влиянием Чернышевского и того примата действительности над искусством, который он защищал, Писарев тоже вооружается против «чистого искусства». Один поклонник Писарева[860] уверяет нас, что Писарев вооружался не против искусства, а против его «социальных оснований». Отчасти он прав: в статье «Разрушение эстетики» читаем такие утверждения: «искусство с величайшей готовностью превращало себя в лакеев роскоши», или «чистое искусство есть чужеродное растение, которое постоянно питается соками человеческой роскоши»... Но все же основной акцент у Писарева лежит не в борьбе против обслуживания искусством богатых людей, — а в мотивах руссоизма, — в борьбе с искусственными, по существу неестественными проявлениями цивилизации. Сам Писарев очень высоко ценил гениальную лирику Гейне и призывал поэтов к тому, чтобы стать «титанами, потрясающими горы векового зла», — иначе, они станут «козявками, копающимися в цветочной пыли». По существу, Писарев был тоньше и глубже, чем Чернышевский, в его понимании искусства, — и его «разрушение эстетики» совсем не означает выпадения эстетического момента из идеологии русского гуманизма, а есть, наоборот, искание нового искусства, свободного от тлетворного дыхания несправедливого социального строя. И. в этом пункте к Писареву чрезвычайно близок Л. Толстой. Писарев доходил до крайних выводов в своей борьбе с искусством умиравшего барства, — например, в борьбе с Пушкиным, которого он развенчивал, — по существу же он защищал ту

человечность в искусстве, ту силу правды, которую должно нести в себе искусство. Здесь Писарев (гораздо глубже, чем Чернышевский), приближался к тому «теургическому» пониманию искусства, которое мы находим у Вл. Соловьева.

Впрочем, не забудем и того, что примитивный материализм и здесь подсказывал Писареву разные нелепости, вроде того, что «эстетика исчезает (ныне) в физиологии и гигиене» (!).

10. Русский секулярный радикализм в ближайшие годы после Чернышевского и Писарева дал довольно неожиданные плоды. С одной стороны, он стал развиваться в так называемое «активное народничество», [861] с другой стороны, выдвинул чрезвычайно интересное философское течение, в лице П. Д. Лаврова, Н. К. Михайловского и их последователей. Мы, естественно, опускаем чисто-политическое течение, развившееся из раннего радикализма, — в нем не было ничего ценного в сфере идеологии. [862] Оставляя изучение философского творчества П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского на следующую главу, выделим в русском народничестве то, что непосредственно связано с внутренней диалектикой идей, разобранных выше. Мы остановимся, хотя и очень бегло, на самом ярком представителе указанного течения — Н. В. Чайковском.

Николай Васильевич Чайковский (1850–1926)[863] еще в студенческие годы выделился, как руководитель кружка радикальной молодежи (в Петербурге), куда входило немало прославившихся впоследствии революционных деятелей. В целом, кружок «чайковцев» тяготел к «активному народничеству». В эти годы (1867–1870) еще сильно было влияние Писарева с его материализмом и защитой «разумного эгоизма», — как свидетельствует сам Чайковский; [864] под влиянием модного тогда увлечения естествознанием, Чайковский поступил в университет именно на естественный факультет... И в эту же пору Чайковский стал заниматься Ог. Контом) что совершенно соответствовало общему умонастроению радикальных кругов этого времени. В кружке усиленно занимались самообразованием, очень много читали (в том числе и Маркса), — но основное настроение кружка определялось сознанием «неоплатного исторического долга перед народом». [865] Это было общее в русских кругах того времени настроение «кающегося дворянина», вспыхнувшее не сразу после освобождения крестьян (1861), а уже к началу 70-ых годов; очень хорошо это настроение выражал Н. К. Михайловский (см. о нем следующую главу): «мы поняли, что сознание общечеловеческой правды... далось нам только благодаря вековым страданиям народа». Идея «расплаты» с народом, сознание долга перед ним не менее ярко выражал в

эти же годы П. Л. Лавров (см. тоже в следующей главе). Чуткая молодежь глубоко вбирала в себя сознание этого долга перед народом, — и отсюда родилось «хождение в народ», страстная жажда отдать свои силы на служение народу. Кружок «чайковцев», по свидетельству Чайковского,[866] стал своеобразным «рыцарским орденом» с ярко выраженным этическим идеализмом — при утверждении в то же время материализма и позитивизма.

Через несколько лет, однако, Чайковский вступил в период острого идеологического кризиса. В этом он не был совсем одинок, — с ним и за ним шли группы молодых искателей правды; но надо иметь в виду, что идеологический кризис, приведший Чайковского к религиозному мирозерцанию, не охватил все слои русских радикальных кругов, он даже скоро потонул в общем движении русского радикализма к утверждению материализма. Все же то, что пережил Чайковский, существенно потому, что вскрывает ту «подпочвенную» религиозную потребность, которая жила и живет в русском секуляризме.

В 60-ые годы атеизм и материализм были основными «догматами» у русских радикалов, — и это была настоящая вера (в науку, в прогресс). Более глубокие умы (к ним принадлежал и Чайковский) скоро поняли, что горячий энтузиазм и активное служение народу никак не вытекают ни из эгоизма, ни из материализма, — и тут вспыхивает почти одновременно у разных людей желание «создать новую религию».[867] Любопытно, что эта идея «новой религии» развивается все время (как в те же годы у Л. Толстого, — см. гл. X) в линиях религиозного имманентизма, как вера в человечество. Справедливо как-то заметил Г. П. Федотов,[868] что наше народничество «необъяснимо до конца, как всякое религиозное движение, это — взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением, религиозной энергии, почти незаметной в латентном состоянии». Некто Маликов создал секту «богочеловеков» (он проповедовал еще до Толстого «непротивление»),[869] — и как раз к нему и отправился Чайковский, когда затосковал о религиозном обосновании своего народничества. Он пережил несколько фаз в развитии его религиозных взглядов:[870] мы не будем следить за этим процессом и приведем лишь несколько выдержек из Чайковского, чтобы показать, куда устремлялась религиозная энергия в границах секуляризма. Говорим именно: «в границах секуляризма», так как о приятии Церкви здесь не могло быть и речи. «Теперь, когда моя 75-летняя жизнь приходит к концу, — пишет (в 1926-ом году) Чайковский в „открытом письме к друзьям“,»[871] — я ставлю вопрос: нашел-ли я цельное миропонимание, абсолютную Правду, абсолютное Добро и главное — абсолютную Любовь? И я отвечаю вам смело и решительно: да, я нашел... Нельзя жить одними условными полезностями в царстве кесаря, не имея царства Божия с Его абсолютным благом...» В изложении самого Чайковского[872] его богосознание может быть сформулировано так: «мир — единый, бесконечный и живой организм... человек — лишь часть этого организма, орган его — чувствующий и сознающий. Его душа — только часть мировой души... Когда душа в своем оживлении сливается с душой целой вселенной, тогда-то мы и слышим Бога — прежде всего в самих себе, потом и в других, и в природе, и в небе, то есть чувствуем и мыслим космос, как одно целое... Вселенная, это — живой Мировой Бог...»

Эволюция Чайковского не типична, но типичны его религиозные искания, вскрытие той религиозной жажды, которая была в глубине русского секулярного радикализма. Даже фанатически настроенные русские атеисты по существу одушевлены пламенным, чисто-религиозным энтузиазмом, — и история духовного кризиса Чайковского тем и замечательна, что она вскрывает эту скрытую религиозную энергию не в одном радикальном народничестве, но вообще в русском секуляризме.

ГЛАВА IX

ПОЛУПОЗИТИВИЗМ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX-го ВЕКА. К. Д. КАВЕЛИН, П. Л. ЛАВРОВ,

1. Русский секуляризм во второй половине XIX-го века достигает своего высшего напряжения и творческого влияния, — но в то же время сам он испытывает и чрезвычайный внутренний кризис. Не отказываясь от основной задачи создания цельного мировоззрения вне Церкви и вне ее коренного различия Царствия Божия и царства мира сего, — русский секуляризм сам оказывается до крайности насыщенным религиозными исканиями. Даже русский нигилизм с

его буйствующей стихией носит религиозную окраску; даже в тех течениях, которые принципиально исповедуют материализм, религиозные устремления выступают с полной силой (и это верно не только для XIX-го века, но верно до наших дней). Но с особенной отчетливостью прорастание религиозных исканий внутри секуляристических течений сказывается в целом ряде ярких, почти всегда очень талантливых построений, которые, по их основной двойственности, мы характеризуем, как полупозитивизм. Они все, с большей или меньшей ясностью, ориентируются на науку и ее позитивистические тенденции, они воодушевлены идеей «земной веси», по слову Герцена, то есть движутся в линиях религиозного имманентизма и потому почти всегда антиметафизичны, очень часто они прямо опираются на Конта и его последователей. Борьба с метафизическим идеализмом, упоение научным духом, безоговорочное исповедание научного релятивизма не мешают, однако, тому, что рядом с этим, часто в очень сознательном противопоставлении научному духу, моральное сознание заявляет свои права на абсолютное и безусловное значение. Вся сила религиозного одушевления, часто мистического пламенения находит для себя возможность проявления в этом «панморализме», в этом. страстном, всепоглощающем и вдохновляющем, победном явлении морального энтузиазма. Пафос свободы отбрасывает далёко идею необходимости, лежащую в основе научного постижения мира; апофеоз личности

, ее абсолютной ценности не считается с подчиненностью личности неумолимым силам природы. Это странное сочетание бескрылого позитивизма и вдохновенного этического энтузиазма создается очень часто с полной силой, но философствующая мысль готова примириться с таким внутренним диссонансом, — но лишь бы не уйти от секуляризма. Внутренний драматизм создается и поддерживается этой внутренней несвободой духа, кующего самому себе цепи, боящегося Церкви, а вот же время одушевленного темами христианства, и только ими, и только для них горящего творческим огнем. Мы увидим в ряде глав разнообразие индивидуальных построений всего этого течения, роковая внутренняя узость которого мешает столь многим мыслителям этой эпохи освободиться от «духа века сего».

Мы остановимся прежде всего на К. Д. Кавелине, в котором впервые с полной отчетливостью выступили черты «полупозитивизма». Они, собственно, уже проявились с достаточной ясностью у Герцена, но Герцен был все же очень связан с идеализмом, а в его трагическом построении не было того «сциентизма», который так много фальши внес в искания русских мыслителей. Творчество К. Д. Кавелина в области философии было невелико, но оно лучше других вводит в диалектику «полупозитивизма».

2. Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885) поступил (17-ти лет) в Московский Университет и был в юные годы близок к Киреевским и его родным, — но в то же время он был близок и к Белинскому, который был его домашним учителем. Влияние Белинского было решающим, и Кавелин на всю жизнь остался «западником». Чуть-чуть позже он сближается с Грановским и Герценом, пишет ряд замечательных статей по истории России, где уже выступает характерная для него защита идеи личности. Он становится профессором в Петербурге и скоро был приглашен в преподаватели Наследнику; связи его с высшими кругами особенно окрепли при Александре II, когда подготовлялось освобождение крестьян.

Кавелин был одним из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции, [873] в частности, русского либерализма. К философии он долгое время, казалось, не имел отношения, но уже в начале 60-ых годов он выступил с рядом этюдов, которые были потом собраны в две книги: «Задачи психологии» и «Задачи этики». [874] О первой книге мы уже имели случай упоминать, когда излагали идеи Ю. Ф. Самарина, который вступил с Кавелиным в научную полемику.

Философская позиция Кавелина определялась характерной уже в конце 40-ых годов реакцией против «отвлеченного» идеализма немецкой философии и решительным поворотом к «точному» знанию, к исследованию фактов. Кавелин не примыкает к Конту, но общий дух позитивизма всецело владеет им. Ему особенно импонирует принципиальный релятивизм, — он, можно сказать, на каждом шагу уверяет себя и читателя в том, что «в мире нет безусловных начал или принципов — все в нем условно и относительно». [875] Строгая и подлинная необходимость «верна лишь в отвлеченном мышлении», — пишет он, — в мышлении же конкретном, обращенном к реальности, нет места «безусловной» необходимости. [876] Как очень осторожный мыслитель, Кавелин против категорических утверждений научного позитивизма; [877] у него даже вырываются такие фразы: «единичный человек и природа — реальности, но, как они относятся между собой, — окружено непроницаемой тайной. Еще таинственнее те высшие силы, которые управляют судьбами единичного человека и всего мира». [878]

Эта осторожность в отношении категорических суждений о мире и человеке очень характерна вообще для полупозитивизма. Борясь с «метафизическими миражами», [879] Кавелин хочет твердо держаться фактов, — и он особенно верит в психологию, как науку, верит в то, что она снимет постепенно покров тайны, покрывающий человека. Конечно, для Кавелина очень типичен его антропоцентризм, — его интересует человек, и только чело век. Он наивен в своей несколько патетической вере в психологию и, конечно, он не избег опасности «психологизма». Одна ко, существенно для всей философской позиции Кавелина то, что он решительно признает реальность творческого начала в личности; [880] «самопроизвольность и свобода есть несомненный психический факт», — заявляет он. [881] Но, конечно, и свобода в человеке условна: «как нет ни безусловной необходимости в жизни, так нет и безусловной самопроизвольности». [882] Сознание свободы тем менее должно' быть отодвигаемо или умаляемо во имя необходимости, царящей в природе, что сама «объективность» мира является мнимой, ее источник лежит в психической жизни человека. [883]

«Знание возникает из человека, существует лишь в нем и для него. Пытаться объяснить, а тем более выводить психическую жизнь из физической и наоборот — значит попадать в заколдованный круг». [884] Для Кавелина также неприемлем материализм, как и спиритуализм, — бытие в его подлинной реальности остается эмпирически двойственным: «психическая и материальная жизнь — на одной общей почве». [885] Этой почвой является именно внутренний мир человека, и. потому «одна лишь психология может разрешить задачу, на которую не дает ответа ни философия, ни естествознание». [886] Кавелин готов идти до конца в этих утверждениях (близких к гносеологической позиции Маха), — для него теряет смысл различие субъективного и объективного. мира: «мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира». [887]

Эта философская позиция освобождает Кавелина от того слепого поклонения естествознанию, которое занимает столь значительное место в основных установках позитивизма. Для Кавелина открывается вся неустранимость и субъективная правда этической сферы человека. Правда, он наивно верит в «научное обоснование этики» [888] на том основании, что ныне, благодаря успехам психологии «доступны исследованию самые сокровенные тайны бытия», но фактически он нисколько не стеснен «научным исследованием» фактов этической жизни. Его очень высокое этическое вдохновение по существу самостоятельно и независимо. Его подчинение науке не идет дальше признания того, что «свобода возможна в человеке лишь при определенных условиях, что она не есть

нечто само по себе безусловное».[889] но, сделав эту оговорку, Кавелин затем уже свободно и смело строит этику идеалистического характера «Источник и причина идеальных стремлений человека, — успокаивает свою „научную“ осторожность Кавелин, — есть его сознание... оно имеет ведь дело не с реальными фактами, а с нашим внутренним состоянием». Этический идеализм будто бы достаточно обосновывается таким указанием... «Настоящая суть этики, — читаем в одном месте у Кавелина,[890] — субъективные идеалы, которые она ставит сознательной жизни и деятельности человека». То, что эти идеалы — «субъективны», это — реверанс в сторону научности, но право этического сознания ставить человеку свои задачи (независимо от внешней необходимости) для Кавелина бесспорно. «Нравственное развитие и деятельность составляют такую же настоящую практическую потребность людей, как и все другие стороны развития и деятельности».[891]

Если, с одной стороны, этика у Кавелина является «гигиеной духа», определяется «законами» психики, то, с другой стороны, Кавелин высоко ставит этическое вдохновение, чистоту и благородство морального сознания. На первом месте для него стоит «стремление к истине, правде и душевной красоте»:[892] кстати сказать, эстетический мотив, отвращение к пошлости и грубости определяют стиль его эстетического гуманизма. Однажды он писал: «мы не боимся больше вторжения диких орд, но варварство подкрадывается к нам в нашем нравственном растлении... Дерево (культуры) цветет, а корни его гниют».

Строгая моральная оценка действительности у Кавелина никак не может быть выведена из его «научной» этики, — на самом деле эта оценка вытекает у Кавелина из чисто-морального идеализма, то есть не связана ни по существу, ни в своем генезисе с его мнимо-научным построением этики.

3. Переходим к изучению философского творчества П. Л. Лаврова.

П. Л. Лаврову очень не повезло на русской почве. Высылка в Вологду, бегство его за границу, где скоро он стал во главе революционного издательства, членство в «Интернационале», — все это долго делало самое имя его в России запретным. Важнейшие произведения Лаврова, если появлялись в России, то лишь под разными чужими именами. Полное собрание его сочинений впервые стало выходить в свет уже после революции 1917-го года... Даже биографии Лаврова более или менее солидной не существует до сих пор. Философская оценка Лаврова очень долго была тоже неблагоприятной для него, многим его творчество представлялось совершенно неоригинальным, эклектическим. Только с появлением большого сборника о Лаврове (Петербург, 1922), где ряд авторов дал превосходные статьи о философии Лаврова, мнение о нем стало медленно изменяться. Однако, и до сих пор его творчество в целом остается неизученным.

Лавров развивался в тех же приблизительно духовных условиях, как и Чернышевский, — и для Лаврова, как и для Чернышевского, основным и определяющим принципом познания и творчества была «научность», научный критицизм. Но

Чернышевский очень рано ушел в публицистику, которая усилила в нем элементы острой и поспешной критики современности, отодвинув в сторону его (бесспорное) философское дарование. В Лаврове же его яркая революционная деятельность несколько не понижала его научной осторожности и вдумчивости. Лавров несомненно был подлинным философом, но его со всех сторон стесняла не публицистика, а именно его ученость, — при том ученым был он настоящим, с огромной эрудицией и разносторонними интересами. Его можно сближать с Г. Спенсером, с В. Бундтом по широте синтеза и основательности его познаний, — но в его «полупозитивизме» очень определенно выступает и 'его философский дар, стесненный, но не подавленный поклонением науке.

Что касается биографии Лаврова,[893] то, как уже было упомянуто, она остается донине неразработанной. Остановимся на наиболее важных событиях его жизни.

Петр Лаврович Лавров (1823–1909) родился в семье богатого русского помещика. Отец его был военным и сына тоже направил в военную школу — молодой Лавров поступил в Артиллерийское военное училище. Уже в эти ранние годы (Лавров окончил военное училище 19-ти лет) он отличался исключительной эрудицией; в это время интересы его склонялись преимущественно к изучению математики и естествознания, но он тщательно изучал и историю научной мысли. В 1844-ом году (21-го года) Лавров стал преподавателем математики в Артиллерийском училище, а через несколько лет стал профессором математики в Артиллерийской Академии. Научные и исторические занятия были глубоко связаны у Лаврова с моральными исканиями — в этом отношении Лавров, разделяя общую русским философам моральную установку, занимает одно из самых видных мест в истории русских этических исканий. Нет сомнения, что в духовном созревании Лаврова сыграло большую роль влияние Герцена;[894] во всяком случае, Лавров

близок к Герцену в целом ряде его основных идей (хотя Лаврову совершенно была чужда трагическая историософия Герцена). Принципиальный и психологический примат этики у Лаврова оставался всю его жизнь и составлял подлинный фундамент его секуляризма, резко и систематически выраженного Лавровым.[895]

Философские интересы очень рано проявились у Лаврова как раз в связи с изучением истории науки. Лавров всецело был захвачен общей атмосферой позитивизма, царившей в Европе с конца 40-ых годов, но он основательно изучал и немецкую идеалистическую философию, памятником чего являются прежде всего его статьи о Гегеле.[896] Очень спорным является вопрос, какое из влияний было решающим в философском развитии Лаврова. Сам Лавров в своей автобиографии говорит о серьезном влиянии на него Протагора, Конта, Фейербаха и А. Ланге, — но при изучении его взглядов становится ясным, что велико было влияние еще ряда философов — прежде всего Канта, затем Курно и Ампера,[897] Спенсера, Маркса.[898] Как видим, это все столь различные авторы, что, очевидно, перед нами или просто эклектик, или же, наоборот, человек с собственным оригинальным синтезом. В реальности именно последнего не приходится сомневаться, но где искать центра и руководящей основы оригинальных построений Лаврова, — это не легко установить. Но к этому мы еще вернемся позже.

Лавров был да и всю жизнь оставался ученым, но его живые симпатии к «прогрессивным» течениям в русской жизни фатально толкали его на сближение с русскими революционными движениями. Любопытно отметить, что Лавров все время печатал свои статьи не в органах русского радикализма, а в журналах более умеренных, чисто-либеральных. С Чернышевским, вождем русского радикализма, у него не было близости, несмотря на чрезвычайное сходство их во многих пунктах. Но Лавров держался несколько в стороне от Чернышевского, вообще радикального направления;[899] тем не менее, он был арестован в 1866-ом году (в связи с покушением Каракозова, к которому, впрочем, он не имел никакого отношения)[900] и был сослан в Вологодскую губернию. В 1870-ом году Лавров, потерявший надежду на освобождение, бежал за границу,[901] по-прежнему стремясь только к научной работе, которая была совершенно невозможна для него в условиях ссылки.[902] Заграницей он действительно до конца дней интенсивно занимался научной работой, но очень рано втянулся и в революционную деятельность. Дело в том, что во время пребывания в Вологодской губернии Лавров написал «Исторические письма» (вышедшие в свет под псевдонимом Миртова), которые имели (неожиданное для самого Лаврова) громадное влияние на радикальную русскую молодежь.[903] И вот, в 1872-ом году, группа почитателей Лаврова послала к нему в Париж своих представителей с просьбой и предложением издавать заграничный журнал и руководить социально-революционным движением. Лавров, до того времени воздерживавшийся от прямого участия в революционном движении (он все надеялся получить возможность вернуться в Россию для спокойной научной работы), под влиянием различных обстоятельств, принял предложение молодежи, основал журнал «Вперед» и тем навсегда закрыл для себя возможность возвращения в Россию.[904] Он, впрочем, продолжал

печататься в России, но всегда под чужим именем. Участие в Интернационале, активное участие в революционной работе делали самое имя Лаврова запретным для упоминания в русской печати, — и многочисленные произведения Лаврова чисто научного характера оставались для широких кругов русского общества неизвестными или забытыми... В 1900-ом году Лавров скончался.

4. Переходя к изложению построений Лаврова, прежде всего еще раз подчеркнем, что Лаврова никак нельзя считать эклектиком; то обстоятельство, что в его взглядах отразилось влияние Канта и позитивистов, Курно и Фейербаха, означает лишь широту его «критического реализма». Вообще исходное убеждение Лаврова определялось его верой в науку, его критицизмом, его отрицанием метафизики. Вся эпоха Лаврова жила теми же умонастроениями; Лавров без колебаний и сомнений присоединяется к тому духу секуляризма, которым был насыщен XIX-ый век. Эта основная секулярная установка оставалась у Лаврова до конца дней,[905] — он остался верен своему критическому рационализму. Позитивизм (как искание истины лишь в пределах опыта), углубленный построениями Канта, Курно, предопределил всю работу мысли Лаврова и наложил свою печать на его духовные искания. Но была у Лаврова одна сфера, в которой он не знал границ или стеснений, в которой его внутренняя работа шла свободно, независимо от его теоретических построений, — это была сфера этики. Если можно сказать, что в Лаврове был настоящий пафос познания, критического исследования, то с неменьшей силой, с истинным вдохновением в нем пылал этический пафос. Это была натура исключительной преданности идеалу; справедливо было однажды сказано о нем,[906] что «сознание нравственного долга сохраняло у него идеальную высоту религиозного культа до последней минуты жизни». Здесь мы имеем нечто большее, чем тот гуманизм, который нам уже много раз встречался, как основное содержание русского секуляризма. В Лаврове (как отчасти, но не с такой силой, в Михайловском) есть и нечто близкое к «панморализму» Л. Толстого. Уже у Герцена независимость и самобытность морального вдохновения полагают границы позитивистической установке ума; ту же черту мы отмечали и у Чернышевского. Но у Лаврова с особенной ясностью выступает примат этики, — и отсюда, и только отсюда, надо выводить его антропологизм (в котором сам Лавров видел самую характерную черту его системы). Водной из самых ранних его философских статей — «Три беседы о современном значении философии» — это выступает с полной ясностью; другие статьи того же времени все построены в тех же тонах. «Философия, — читаем в одной из статей,[907] — есть понимание всего сущего, как единства, и воплощение этого понимания в художественных образах и нравственных действиях». В этой формуле сразу ясно, что этическая (и эстетическая) сфера [908] здесь ставятся

рядом с познанием, как самостоятельная область духа. Мы увидим дальше, что этические мотивы в известном смысле предопределяют все основные построения Лаврова. Но сейчас подчеркнем, что ни гносеология, которой отводил Лавров первое место в системе философских изысканий, ни критическая история разума (что было излюбленной темой научных исследований Лаврова) не закрывали для него темы «воплощения» нравственных движений. Лавров поэтому считает основным и исходным понятие «цельного человека», что и определяет его «антропологизм». Эта идея «цельного человека» формально сближает Лаврова с Хомяковым, Киреевским, но у этих мыслителей она имеет совсем не тот смысл, что у Лаврова. Во всяком случае, Лавров рано сознает своеобразие этической жизни,[909] сознает и то, что только наличность этического идеала освещает нам ход истории. В этой независимости этической сферы, неразложимой, невыводимой из «фактов», заключается «полупозитивизм» Лаврова.

Но обратимся к более систематическому анализу его взглядов.

5. Сам Лавров выразил исходную позицию философского антропологизма в следующих трех принципах: 1) действительность личного сознания, иначе говоря, «личный принцип действительности»; 2) принцип реализма: «все, что мы сознаем, не находя противоречия при

этом сознании ни в самом понятии сознаваемого, ни в группировке вновь сознаваемого с прежним сознанием, и представляет нам реальное бытие», и 3) скептический (в отношении к метафизике) принцип: «процесс сознания (сам по себе) не дает возможности решить, есть-ли он сам результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт».[910] Но тут же Лавров делает характерное добавление: в практической философии (то-есть в этике) «скептическое начало не имеет места». «Отсутствие скептического принципа в построении практической философии придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий... В этом выражается независимость личности... Личность сознает себя свободной, желающей для себя и ответственной перед собой. Это — личный принцип свободы».[911]

Заметим тут же, что Лавров считает вопрос о свободе воля (в метафизической постановке) неразрешимым,[912] но с тем большей силой утверждает он реальность сознания свободы. «Нельзя устранить в человеке, — говорит он,[913] — явления само обязательности, суда над собой... Я исхожу из факта сознания свободы, факта создания идеалов и на основании этих фактов я строю связную систему нравственных процессов». В конечном итоге, после этого фундаментального добавления утверждению имманентизма в познании, вырастает имманентизм в этике. Этика сохраняет для Лаврова всю свою значимость независимо от вопроса о «метафизической» реальности свободы, — и это не есть плоский психологизм у Лаврова, а именно его антропологизм.[914] Только весь человек в целом явлении его жизни — истинный предмет философии, утверждает Лавров; а в цельной жизни личности ее творчество, всегда имеющее какие-либо цели, занимает выдающееся место. Мы только что видели, что для Лаврова к сфере этики неприменим скептический принцип. И если человек «есть единство бытия и идеала», если в отношении к познанию нельзя забывать о «скептическом принципе», то в этом цельном единстве человека центр тяжести, очевидно, заключается именно в. его этической сфере. «Философствовать, это — развивать в себе человека, как единое стройное существо», — говорит в одном месте Лавров, — и понятно, что прочным основанием такого развития является наличность морального сознания, способность загораться идеалом и, в соответствии с ним, направлять свою деятельность.

Антропологизм Лаврова сначала (в первых трех указанных принципах) кажется прямо примыкающим к критицизму и позитивизму (в сочетании идей Канта и Конта), но, в конце концов, он неожиданно освещается, как по существу этический имманентизм

. Только то и реально, в чем человеку дано действовать, и потому «история и есть существенный признак, отличающий род homo от других зоологических родов».[915] История начинается лишь там, где имеет место сознание свободы, — до этого мы имеем лишь «канун свободы»; сама реальность человека раскрывается лишь в движении истории.[916] Но если движущая сила истории есть творческая мысль человека, определяемая идеалом, то, значит, в сознании человека открывается простор для свободы, то-есть раздвигаются рамки простой необходимости, открывается область «возможного»[917] (без чего логически нельзя иметь сознания «свободы»). Таким образом становится ясным, почему тайна всего бытия сосредоточена в человеке и именно в его моральном сознании. Моральное сознание, начинаясь с простого «желания», создает идеал и движет творчество человека, вырывает человека из потока бессознательного бытия, создает историческую действительность. И если Лавров так суммирует свой антропологизм:[918] «человек есть источник природы (ибо из данных опыта человек воссоздает „природу“), источник истории (борется за свои идеалы, бросает семя в почву окружающего мира), источник собственного сознания (перестраивает свой внутренний мир)», то ясно, что человек здесь взят, как существо творческое, существо моральное.

Мы охарактеризовали выше антропологизм Лаврова, как этический имманентизм. И, действительно, все центральное значение человека определяется наличностью в нем этического начала,[919] но сама эта этическая сфера в человеке берется исключительно в пределах имманентизма[920] Трансцендентная сфера, реальное значение которой признавал даже Кант для этической сферы (в своем гениальном учении о «примате практического

разума» и о неустранимом при этом устремлении к «Безусловному»), — здесь совершенно отстраняется. Антиметафизическая позиция Лаврова помешала ему осмыслить тот капитальный факт основоположного значения моральной сферы, который он сам так глубоко вскрыл, — отсюда его «полупозитивизм». Лавров действительно здесь очень приближается к Ланге, но он остается совершенно самостоятельным и оригинальным в своем философском замысле.

Уяснив сущность антропологизма Лаврова, мы можем теперь надлежаще осветить его основные философские взгляды.

6. Принципиальный антропологизм Лаврова не внес, однако, ничего значительного в его понимание человека, — и этому, конечно, помешала его антиметафизическая позиция. Лавров всегда движется в узком кругу «сознаваемого», «критическое сознание» есть для него и ценнейший продукт, и творческая сила индивидуального и исторического движения. В этом смысле можно говорить об одностороннем интеллектуализме Лаврова. Если он любит говорить о цельной личности, то здесь понятие цельности относится к невозможности отделять или отрывать сферу морали от познавательного отношения к миру. Но в учении о внутреннем строе человека Лавров очень упрощенно глядит на него, не предчувствует и не учитывает того, что внес в антропологию Достоевский, вся школа Фрейда (Адлер, Юнг и др.): для Лаврова нет внутренней «запутанности» в человеке. Правда, он не раз говорит о «дикарях высшей культуры», но это выражение относится не к каким-либо стихийным движениям в человеке, а к тем людям, которые, принадлежа к народам, живущим исторической жизнью, сами выпадают из истории, оказываются вне истории. Участие в истории, по Лаврову, творится через приобщение нашего сознания к историческому движению (в форме «способности наслаждаться разлитием»); лишь «критически мыслящая личность» реально входит в историческую жизнь. «Личность» в человеке творится им самим, она не дана, а задана. Очень любопытна в этом отношении такая мысль Лаврова: «область нравственности не только не врождена в человека, но далеко не все личности вырабатывают в себе нравственные побуждения, — точно так же (1), как далеко не все доходят до научного мышления. Прирождено человеку лишь стремление к наслаждению, и в числе наслаждений развитой человек вырабатывает в себе наслаждение нравственной жизнью и ставит это на высшую ступень в иерархии наслаждений». Как видим, для Лаврова внутренний строй человека, в его основах, оказывается весьма упрощенным,[921] и если этицизм в построениях его получает, как было указано выше, такое сильное и вдохновенное выражение, то, очевидно, этические идеи Лаврова совсем не вытекали из его антропологии. В антропологии Лавров является релятивистом, он не знает ничего о «непроизводных функциях» в душе (к каким относится и сфера морали); лишь мысль человеческая является для Лаврова твердой, не релятивной, а, поистине, безусловной точкой опоры. В этом и состоит интеллектуализм Лаврова.[922]

Гораздо богаче и в известном смысле замечательно понятие личности, если брать это понятие уже в стадии моральной жизни личности. Собственно, только о человеке, в котором уже проявилась и окрепла моральная сфера, можно говорить, что личность есть «неделимое целое». В «дикарях высшей культуры», например, когда личность не участвует сознательно в историческом движении (то-есть не содействует «прогрессу»), нет моральной жизни, не может быть и цельности, ибо нет двух сфер (познавательной и морально оценивающей), неразрывная цельность которых так существенна. Но в личности, доросшей до моральной жизни, есть внутренний мотив цельности. Поэтому «цельность» в человеке есть не онтологическая, так сказать, а историческая категория. Ничем так не сказывается узость позитивистической установки у Лаврова, как в том, что он превращает и моральную сферу, и сам разум в продукты эволюции, в чисто-историческую категорию. Весь грандиозный замысел незаконченной работы его — «Опыт истории мысли» основан на этом. Само сознание, драгоценнейшее свойство личности, есть продукт (1) биологического развития для Лаврова;[923] впрочем, вот как противоречиво говорит он тут: «каков бы ни был физический

источник сознательности, явления сознания резко обособляются от всех явлений..., которые мы сводим или пытаемся свести на движение масс. Сознание невозможно свести к движению, — даже путем какой-либо гипотезы.[924] Как же тогда можно говорить о „физическом источнике сознательности“?» Такие противоречия проходят через всю антропологию Лаврова. Так, в психической эволюции человечества (очень вдумчиво и глубоко обрисованной в том же труде) влияние среды является решающим, а потом вдруг появляется творческая сила «я», опирающегося на сознание идеала (это — так называемое вторичное или идеальное «я», получающее характер «свободного агента»).[925] С одной стороны, нет в эволюции места свободе, здесь все — причинно, с другой стороны, пафос свободы в жизни личности получает характер огромной творческой силы, движущей и преобразующей и человека, и историю. В одном месте Лавров говорит, предвосхищая Vaihinger в его Philosophie des Ale ob: «исходной точкой (в истории) является постановка личностью себе целей, как если бы эта личность была автономной». И даже так: «нравственный идеал есть единственный светоч, способный придать перспективу истории», — то-есть только моральное в бытии и есть историческая действительность. Моральная сфера, с одной стороны, есть чисто-субъективное явление, человек ставит себе цели, «как если бы» он был свободным, а в то же время именно моральная сфера является фактором огромной творческой мощи, создавая историческое бытие.

Так противоречива антропология Лаврова, вытекающая из его «полупозитивизма», из сочетания автономного этицизма и догматической плененности научным детерминизмом. В человеке, в мнимой его свободе открывается уже не мнимый, а могучий и подлинно-творческий, реальный фактор бытия. Потому и строит Лавров (очень рано)[926] «теорию личности», чтобы показать, что в сознании свободы «живет неуничтожаемый факт творчества и ответственности (1) за свое творчество». Лавров выдвигает идеал «критически мыслящей личности», — и именно в этой идее он перестает быть исследователем, а становится «проповедником»[927] во имя этического идеала. Не только антропология, но и все философские построения окончательно осмысливаются в этой вершине этического действия, необходимость отступает перед свободой, позитивизм — перед «сознанием идеала». Такова система «этического им манентизма», страстно живущего идеалом творчества, но без религиозного и метафизического осмысления этого творчества. Секуляризм в Лаврове достигает предельной высоты, полный глубоких противоречий, но тем более непримиримый в своей основной установке.

7. Из этики Лаврова вытекает и его философия истории — она всецело определяется моральным сознанием. В частности, очень важной является идея «уплаты долга» народу, — эта идея впервые была развита Лавровым в «Исторических письмах»: «Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе. Если бы... вычислить, сколько потерянных жизней... приходится на каждую личность, ныне живущую человеческой жизнью, наши современники ужаснулись бы при мысли, какой капитал крови и труда израсходован на их развитие...». В приведенных словах, чрезвычайно характерных для идеологических исканий 70-ых годов, ярко выступает и сам Лавров в глубочайших мотивах его построений. «Я сниму с себя ответственность, — тут же писал он, — за кровавую цену своего развития, если употребляю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем». Отсюда напряженный утопизм в мышлении Лаврова; справедливо однажды было сказано об

аскетизме в его «проповедях».[928] Революционер в Лаврове подменяется, по выражению Овсяннико-Куликовского,[929] «подвижником-просветителем». Только «просветительная программа» и здесь не похожа на западное Просвещение, — она всецело здесь определяется этической установкой. В истории, кроме необходимости, открывается простор для «возможности», — и потому важно «отдать себе отчет», что должно вносить в исторический процесс. История есть творческое преобразование вне-исторического бытия, — и хотя существует внутренняя закономерность в истории, но она достаточно пластична для

того, чтобы творческое вхождение в историю было плодотворным, — тем более, что движущая сила истории, как мы знаем, заключена в человеческой мысли. Лаврову чужды элементы руссоизма, которые мы найдем у Михайловского: идеал истории для него впереди.

Социалистические убеждения Лаврова, очень глубоко и сильно жившие

в нем, подсказывались, конечно, моральным сознанием, но Лавров непременно хотел рационально обосновать свой социализм. Не следует забывать, что Лавров испытал сильное влияние Маркса, что он сам подчеркивал. В связи именно с этим надо толковать общий историософский рационализм у Лаврова, — в целом ряде пунктов у Лаврова находим отзвуки Гегелианства, — воспринятого и через Маркса, и независимо от него.[930] Безоговорочный детерминизм соединяется у Лаврова (как у Гегеля и всех его последователей) с прославлением свободы, как действующей силы истории. Это совпадение необходимости и свободы у Лаврова имеет особый характер, в связи с тем, что он вводит в рассуждение категорию «возможности», — что станет у Михайловского центральной историософской категорией. Но категория возможности для Лаврова связана с психологической реальностью свободного действия. Мы видели, что для Лаврова история начинается там, где «естественный» ход процессов осложняется тем, что вытекает из сознания свободы. И если Лавров принципиально признает принцип детерминизма в историософии, то через все его исторические книги и статьи проходит красной чертой призыв к свободному творчеству «критически мыслящей личности». Лавров гораздо более апостол свободы (и потому он и был вождем большой группы ищущей молодежи), чем истолкователь исторической необходимости прогресса... Пафос этицизма всей своей вдохновляющей силой обращен у Лаврова именно к свободной личности, и его пламенная и неустанная проповедь социализма носит на себе все черты утопического мышления. Овсяннико-Куликовский справедливо говорит о романтизме в мысли Михайловского и Лаврова.[931] В оболочке позитивизма проявляется у обоих мыслителей все та же романтическая устремленность к социальной правде, которая характерна для русских романтиков, — и да и только-ли русских?

8. Мы очертили наиболее существенные оригинальные черты в построениях Лаврова; нам необходимо сказать еще немного об общих философских воззрениях Лаврова, в которых он не был оригинален и в которых выражал общие идейные тенденции своей эпохи. Это прежде всего относится к гносеологическим взглядам Лаврова, в которых так ясно выступает влияния Канта и новейшего критицизма. Мы уже знаем «личный принцип действительности» у Лаврова, а также «скептический» принцип у него: нам доступно только то, что попадает в сознание. Хотя Лавров без колебаний стоит за реалистическое понимание мира, но скептический принцип не позволяет ему категорически утверждать реализм. Лавров спасается от расслабляющего релятивизма в познании в «историю разума», где он находит (мнимую, конечно, ибо здесь все у него движется в направлении *petitio principii*), ту твердость в признании реализма, которой он никак не мог извлечь из своего релятивистического антропологизма. Однако, Лавров сознает, что в познании уменьшается для нас объем бытия (так как отвлеченные понятия вытесняют живой материал знания). Кантовский феноменализм [932] рано привел Лаврова к антиметафизической установке, и он, еще до знакомства с Контом, учил о трех стадиях в развитии человеческой мысли (он их характеризовал, как: 1) «народные верования»; 2) «метафизический миф», и 3) «научное построение»).

Лавров был решительным противником и материализма,[933] и спиритуализма,[934] как построений метафизического характера, но мы уже отмечали непоследовательность Лаврова в вопросе о зависимости души от тела. «Непроизводность» сознания не мешала ему говорить о «физическом источнике сознательности».

Нам остаются закончить наше изложение общей характеристикой философии Лаврова.

Лавров был несомненно очень оригинальным умом; однако, та синтетическая задача, которую он осознал для себя очень рано, открывала простор для самых различных влияний

на него. Философские искания Лаврова были крайне сужены в то же время тем духом секуляризма, который безраздельно царил в ней, — и увлечение «научностью» закрыло перед его сознанием все те темы, которые диалектически связаны с философским осмыслением бытия. Единственная область, в которой Лавров ничем не был стеснен, была сфера этики, но и здесь Лавров упрямо хотел остаться в пределах этического имманентизма, отвержения всякой метафизики. Получилось вопиющее противоречие во всей системе, в которой Лаврову так хотелось достичь целостности. Вся этическая жизнь всецело определяется и вдохновляется сознанием свободы, но реальность этой свободы была для Лаврова лишь психологической. Этическое сознание у Лаврова было страстным, глубоким и категорическим, а философское осмысление было заранее ослаблено позитивистическим складом мысли. Лаврову не только не удалось достичь целостности, но ему не удалось (благодаря априорному отвержению всего «метафизического») даже с достаточной глубиной вскрыть тайну человека. Это сочетание категорического и страстного этицизма с принципиальным релятивизмом и обрекло Лаврова на «полупозитивизм». Если сам Лавров не ощущал внутренней неслаженности его системы, то потому, что вкус к историческому исследованию закрывал перед ним принципиальную дисгармонию в его системе. Превращение и тайны человека и тем смыслового порядка в «исторические категории», этот принципиальный релятивизм изнутри обессиливал позиции Лаврова. В его системе дух секуляризма явно лишь обедняет и суживает то, что несет с собой подлинное философское (в частности, этическое) вдохновение.

Тот же полупозитивизм, то же непоследовательное сочетание категорического этицизма с принципиальным позитивизмом находим мы и у второго крупного представителя «полупозитивизма» — Н. К. Михайловского, к изучению которого мы теперь и перейдем.

9. Николай Константинович Михайловский[935] родился в 1842-ом году в небогатой дворянской семье. Высшее образование он получил в Горной Академии, которую, впрочем, не кончил. Уже 18-ти лет он стал печататься в разных журналах. В эти годы на него очень влиял (в смысле интереса к биологии) молодой ученый Ножин (рано умерший). В 1869-ом году Михайловский становится постоянным сотрудником журнала «Отечественные Записки»; в этом журнале в течение 15-ти лет были помешаны главнейшие статьи его, привлекавшие к себе всеобщее внимание. Еще в 1873-ем году Лавров, когда он создавал журнал «Вперед» (см. об этом выше), звал Михайловского в эмиграцию, но Михайловский в это время был против революционной деятельности. Но позже он вплотную входит в революционную группу, становится идеологом группы социалистов-революционеров. С начала 90-ых годов, когда возникает журнал «Русское Богатство» (ставший органом указанной группы), Михайловский становится во главе этого журнала. В 1904-ом году Михайловский скончался.

Творческая мысль у Михайловского работала очень сильно — это был ум, способный к широкому обобщению, к смелым построениям, ум глубокий и философски одаренный. Но вся духовная атмосфера, которой с юных лет дышал Михайловский, была неблагоприятна для его научно-философского творчества. Будучи по природе натурой религиозной[936] (в психологическом смысле этого слова), он всецело разделял общую установку секуляризма; мы увидим дальше, что на этой почве созрел у Михайловского глубокий внутренний надлом. Как у всех религиозных натур, поверивших в правду секуляризма, и у Михайловского его религиозные движения искали выхода в этическом пафосе. Михайловский (как одновременно с ним Достоевский) стал одним из самых ярких и влиятельных проповедников персонализма; философское чутье не позволило ему остановиться на простом «исповедании» персонализма, — и отсюда выросли такие замечательные его статьи, как «Борьба за индивидуальность», «Записки профана»; отсюда выросли и его замечательные построения в социологии. Персонализм у Михайловского стремится стать мировоззрением, превратиться в философскую систему, но не следует забывать об этическом корне, основном этическом смысле его персонализма.

Из этого же этического корня растет и прославленный его «субъективизм». Михайловский, как

и Герцен и Лавров, существенно антропоцентричен; он вообще немало сделал для изучения «тайны человека», но на его антропологию, как и указанных выше мыслителей, в высшей степени обеспокоивающее влияние имели позитивизм и релятивизм его эпохи. Но, как Лавров, будучи принципиальным релятивистом, усвоил этической сфере черты безусловности и категоричности, так и Михайловский был неуступчив и категоричен в этическом сознании. В Михайловском мы снова (как и у Достоевского) находим бесспорное и глубокое влияние Шиллера, — и именно в его антропологии. Идеал внутренней целостности у Михайловского выражен гораздо конкретнее и ярче, чем у Лаврова. Сам Михайловский так и не смог выйти за пределы позитивизма, чтобы метафизически обосновать моральные искания человека, — и оттого построения Михайловского являются таким же выражением «полупозитивизма», как и воззрения Лаврова.

Войдем теперь в изучение построений Михайловского и начнем с изучения общих начал его этического персонализма, в котором ключ ко всем его построениям.[937]

10. Персонализм у Михайловского примыкает в русской литературе к тому, что писал у нас Герцен, Лавров; несомненно также и влияние Прудона,[938] но своеобразие Михайловского заключается в том, что рядом с основной этической точкой зрения он выдвигает с особой силой права личности в борьбе с давлением общества, связывает темы персонализма с

метафизикой природы. Личность носит в себе потребность целостности, она не хочет ослаблять или подавлять ни одну сторону в себе. «Личность никогда не должна быть принесена в жертву, — пишет Михайловский,[939] — она свята и неприкосновенна, и все усилия нашего ума должны быть направлены на то, чтобы самым тщательным образом следить за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать». Этот этический императив есть незыблемая и в то же время творческая основа всех идеологических исканий Михайловского, который при всяком разногласии теоретического и морального сознания «тщательно» следит за тем, чтобы защищать начала личности. При этом Михайловский убежден, что в своей глубине теоретическая истина никогда не может подкопаться под истину морального сознания, — и здесь в Михайловском воскресает и по-новому звучит мотив целостности в

человеке и целостности в духовной действительности самой по себе. Приведем известные слова Михайловского о последнем: «всякий раз, как приходит мне в голову слово „правда“, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда, — в этом огромном смысле слова, — всегда составляла цель моих исканий. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и

ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни... Все меня занимало и

ключительно с точки зрения великой двуединой правды».[940] «Михайловский — не без иронии замечает Бердяев,[941] — всю жизнь вздыхал по цельной правде и стремился к гармонии, но он не пришел к этой правде и никогда не знал гармонии» Это — верно, но тем знаменательнее, что Михайловский действительно искал всю жизнь двуединую правду, чем бесспорно удостоверяется, что искание целостности было творческой основой его исканий. Во всяком случае, ему надо было бояться не за «объективную правду», значение которой не может быть оспариваемо, ибо она предстает в форме неотменяемых фактов, а за правду субъективную, то-есть за правду моральную, от которой так легко отходит наше сознание. Так называемый «субъективизм» в социальном познании, на котором настаивал всегда Михайловский (см. об этом далее), как раз определялся охраной «двуединой» правды, то-есть, в первую очередь, правды моральной, значение которой при изучении социальной

жизни так часто забывается. И как раз «личность» и является угрожаемой со всех сторон, в силу этого забвения этического момента. Недаром, Михайловский говорит в одном месте: [942] «систему Правды (конечно, двуединой. В. З.) я представляю себе несколько шире философии». В философии, конечно, учитываются в ее синтезе принципы этики, — но они обычно подчинены пониманию действительности и из него дедуцируются, тогда как для Михайловского в этом уже есть ущемление этики, которая не должна быть «подчинена» теоретической истине, чтобы войти в систему «двуединой правды».

«Ум, привыкший к исключительному изучению явлений природы, — пишет по атому поводу Михайловский, [943] — склонен вносить идею железной необходимости, бессудности и в область этики». В этих словах отмечается самый основной и существенный пункт разногласия двух правд — в то время, как в области познания для Михайловского вне спора стоит идея необходимости, в сфере этики центральное значение принадлежит идее свободы. Но одним этим конфликтом (о его «разрешении» у Михайловского см. ниже) не ограничиваются трудности в охранении двуединой правды. На уверения Кавелина, что объединение теоретической и моральной сферы возможно именно на почве философии, Михайловский отвечает: [944] «я думаю, что это немножко мало. Философия, правда, объединяет представления о сущем и о должном..., но объединяет их только в мысли, а не в жизни. Она не сообщает той религиозной преданности идее, которая одна способна разрушить нравственную рыхлость». Кстати сказать, Михайловский сурово отзывался о разных новейших попытках «создать» «новую» религию: «в этих попытках, — пишет он, — нет существеннейшего признака религии — способности управлять человеческими действиями». [945]

То, что «рядом с потребностью познания становится потребность нравственного суда», [946] не может быть, по мысли Михайловского, до конца осмыслено в философии, — поэтому «двуединство» правды ведет, очевидно, к религиозному пониманию самой правды. Михайловский отчетливо сознавал истинный (религиозный) смысл своих исканий, но он слишком был скован началами секуляризма, чтобы безбоязненно принять церковное христианство. [947] Поэтому его религиозные искания переходят в абсолютирование личности, в безусловный и категорический персонализм: личность становится высшей ценностью, — но только в полноте и целостности жизни. В личности раскрывается ее подлинная и незаменимая сила, лишь когда она владеет всем, — отсюда Михайловский делает неожиданный скачек в сторону релятивизма: личность — абсолютна, все для нее, а не для себя, все ценно лишь в отношении к личности, которая становится истинной «мерой вещей». Эта позиция получила своеобразное выражение в той оригинальной переработке контовского учения о трех фазисах в развитии человечества, которое развил Михайловский: первая ступень по нему — «объективно-антропоцентрическая» (в которой человек наивно считает себя объективным центром мира), вторая — «эксцентрическая» (в которой центральное значение усваивается объективному миру, которому себя подчиняет человек) и третья — «субъективно-антропоцентрическая» (в которой человек и его этические искания ставятся в центр мира). «Человек может сказать: да, природа безжалостна ко мне, она не знает различия между мной и воробьем, — но я сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее, заставлю ее служить мне, вычеркну зло и создам добро, я-не цель природы..., но

у меня есть цели, и я их достигну... Ничто не создано для человека, но он сам, силой своего сознания, становится в центре природы». [948] Поэтому и отпадает понятие «истины в себе», — «нет абсолютной истины, — говорит Михайловский, — есть только истина для человека, — и за пределами человеческой природы нет истины для человека». [949] Понятие теоретического знания сжимается в этом антропологизме, но зато оно получает для человека уже абсолютное значение, — в виду абсолютного значения самого человека (в этической его сфере).

Персонализм Михайловского приводит его неизбежно к выделению человека из порядка

природы, к борьбе его с природой, с так называемым «естественным ходом вещей»[950] (который, по Михайловскому, имеется лишь там, где человек не вмешивается в природу). В этой борьбе с природой нужно до конца осознать не только права личности осуществлять свои цели, но и необходимость преодолеть то раздробление личности, которое создается во второй период истории. «Пусть кто хочет смотрит на меня, как на часть чего-то, стоящего надо мной..., но я не перестаю видеть в себе полного человека, цельную личность, я хочу жить всей доступной мне жизнью, — и только... туда войду сознательно и добровольно, где мне гарантирована цельность, нераздельность, полнота всей жизни».[951] «Благо человека есть его цельность, гармония».[952]

Персонализм расширяется у Михайловского в своеобразную метафизику природы, — в его замечательных этюдах, посвященных вопросу о «Борьбе за индивидуальность». Эту борьбу Михайловский находит в природе всюду в органическом мире, но в человеке эта борьба принимает, по мере развития истории, все более фатальный характер: общество угнетает личность, превращает ее в раба, в «штифтика», лишая ее полноты и цельности. Уже семья, — общее говоря — половая дифференциация, наносит ущерб цельности в личности; в ряде этюдов Михайловский показывает, как высшие формы индивидуализации поглощают низшие. Личность человеческая, будучи сама высокой формой индивидуализации, встречает уже в семье, а тем более в обществе высшие (в отношении к отдельной личности) формы индивидуализации. «Пусть общество прогрессирует, — пишет Михайловский, — но поймите, что личность при этом регрессирует... Общество, самым процессом своего развития, стремится

раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальные раздать другим, превратить личность из индивида в орган».[953] «Я объявляю, — пишет в другом месте Михайловский,[954] — что буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться». Этот мотив — борьба за цельность личности — получает особую остроту, когда дело касается современного социального строя, основанного на все развивающейся дифференциации труда: «тут топчется именно личность, индивид; личная свобода, личный интерес, личное счастье кладутся в виде жертвоприношения на алтарь правильно или неправильно понятой системы „наибольшего производства“...

„Я не могу радоваться, — читаем несколько дальше, — победе высшей (в отношении индивида) индивидуальности“.[955] Борюсь за целостность

в человеке — против специализации и „раздробления“ личности, Михайловский воспекает „профана“, то-есть человека, не успевшего еще растерять в себе цельности... „Профан, это — человек по преимуществу, — пишет он,[956] — и именно ему должна служить наука, если она хочет быть достойной своего имени“.

II. В борьбе за цельность и полноту личности, Михайловский опирается (как и Лавров) на довольно ординарную и неглубокую антропологию. В человеке он даже не ощущает его метафизику, его сокровенной глубины. Так, даже человеческая воля (носитель свободы и ответственности) для него просто „одно из звеньев целой цепи причин и следствий“.[957] Чистый эмпиризм в изучении человека несколько расширяется у Михайловского в его замечательных статьях по коллективной психологии[958] — особенно там, где он касается вопроса о функции воображения. Но тем неожиданнее выступает у Михайловского (как у всех полупозитивистов) признание свободы в человеке, как подлинной и реально-творческой силы. Это не просто констатирование того, что человеку „присуще сознание свободного выбора деятельности“, — это есть утверждение, что человек действительно может и должен бороться с „естественным ходом вещей“. „Не бороться с фатальным ходом вещей предлагают только те и в таких случаях, кому и в каких случаях такая борьба невыгодна“.[959] „В момент деятельности я сознаю, что ставлю себе цель свободно...

на этом только и держится. возможность личной ответственности и нравственности и нравственного суда..., а чувство ответственности, совесть и потребность нравственного суда есть вполне реальные явления психической жизни".[960] И дальше читаем тут же: „мы, профаны, считаем священным правом, которого у нас никто отнять не может, право нравственного суда над собой, право познания добра и зла, право называть мерзавца мерзавцем. Законосообразность человеческих действий есть великая истина, но она не должна посягать на это право“. Но почему не должна, если несколькими словами выше пишет Михайловский о свободе: „пусть это обман (!), но им движется история“?[961] Как видим, антропология Михайловского дает слишком шаткую почву для этических претензий его же. По спра ведливому замечанию Овсяннико-Куликовского, в Михайловском сидел романтик,[962] и этот романтизм как раз и прорывается в категоричности этических исканий и претензий. Но Михайловский пошел и дальше, он явился наиболее ярким выразителем так называемого „субъективного метода“ в социальном знании. Это учение надо поставить в параллель к огромному и плодотворному течению в немецком протестантизме и немецкой философии под названием „Problem d. Werturtheile“. [963] Самое название „субъективный метод“, конечно, неудачно, но, как верно заметил Massaryk[964] — это есть „неверное обозначение верной вещи“. Сущность „субъективизма“ заключается в признании того, что оценочный момент „конститутивно“, а не „регулятивно“, входит в познание человеческой деятельности. По формуле Михайловского, „в области явлений общественных наблюдение неизбежно и теснейшим образом связано с нравственной оценкой“. [965] В этой формуле, а не какойлибо иной, нужно видеть самую сущность „субъективного метода“, — дело идет о признании того, что чисто-теоретическое, то-есть безоценочное восприятия человека и его деятельности просто не дает нам всего того материала, который наличествует в социальных фактах. Оценка, — с точки зрения «интересов», «симпатий» или «идеала», — так же важна для «наблюдения», как вообще в «эмоциональном мышлении» (страх, зависть, вера, любовь и т. п.), впервые мы входим в те стороны в человеке, которые без этого непонятны. Это есть факт, признанный ныне значительным большинством психологов. Михайловский же выдвигал чисто-персоналистический момент в этом факте (по формуле: «я вполне удерживаю за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга»), [966] — выдвигал верховное право каждой личности жить и оценивать мир по своему сознанию идеала. По Михайловскому, важно именно вносить в понимание социального мира точку зрения «общественного идеала». То единство правды теоретической и моральной, которое столь существенно для Михайловского, сама оценка социальной сферы не должна быть в точном смысле субъективной, — она должна исходить из верховной двуединой правды «высшего» идеала. Но откуда у Михайловского этот высший идеал? Конечно, из его «народничества»; он сам очень хорошо выразил это

в словах: «сострадание живет во мне и жжет мне душу». [967] Ведь это Михайловский пустил в оборот слова «кающийся дворянин», — слова, эквивалентные формуле Лаврова об «уплате долга» народу. Справедливо говорит Струве, [968] что «Михайловский в своей нравственной доктрине — едва-ли не самый большой идеалист среди всех крупных публицистов 60 — 70-ых годов». Это верно выражает тот страстный этицизм, который составляет творческий источник исканий Михайловского. Перед нами та же характерная для столь многих русских мыслителей черта подлинного «примата этики». Недаром мы встречаем у Михайловского суждения, чрезвычайно близкие к тому крайнему «панморализму» (или этическому антропологизму), самое яркое выражение которого мы найдем у Л. Толстого. «Я только ту науку признаю достойной священного имени науки, — читаем в „Записках профана“, [969] — которая расчищает мне жизненный путь». Еще в первой большой своей статье — «Что такое прогресс» Михайловский отрицал допустимость «чистого» искусства; в другом месте он иронизирует над тем, что «мышление перестало быть средством и обратилось в Selbstzweck (самоцель)». [970] Еще дальше Михайловский, совершенно в духе учения о «классовой» природе разных идеологий, пишет, что то, что именуется «справедливостью», «красотой», есть не более, как замаскированное служение данному общественному строю. [971] Это есть иное выражение мысли о неустранимости субъективного элемента в суждениях о том, что

связано с человеком. Высшая стадия самосознания, как мы видели, характеризуется, по Михайловскому, «субъективно-антропоцентрической» точкой зрения. А в субъективизме оценок центральное значение принадлежит (для самого Михайловского) именно этическому моменту.

И так же, как пламенный персонализм соединяется у Михайловского с бедной, даже убогой антропологией, так же и его страстный этицизм соединяется с достаточно убогим пониманием этической сферы: у Михайловского всюду поразителен этот контраст между убогим позитивизмом и глубокими духовными исканиями. Он строил этику «совести» и «чести», — систему секулярной этики, не знающей религиозного корня, но категорической и непримиримой в своих требованиях. Он требовал слияния и единства теоретической и моральной правды, — и здесь этический пафос, этическая идея достигают у Михайловского исключительной чистоты и силы. Сознание свободы — основной творческий рычаг в человеке, основа его неустанного стремления ввысь («пусть это обман, но им движется история», — см. выше). Между тем, для Михайловского моральные идеи имеют «опытное» происхождение,[972] всякую метафизику в обосновании морали он «без рассуждений отбрасывает, считая, что «нравственный закон существует только в нашем сознании».[973] И именно из этого положения Михайловский делает вывод, позволяющий ему быть защитником (субъективного) этического абсолютизма: «так как природа не имеет цели..., то любой желающий может навязать природе любую цель». С таким шатким основанием этика превращается в род вольного «поэтического» (в смысле этого слова у Аристотеля) творчества, — и для абсолютизма здесь нет оснований.

12. Таковы противоречия полупозитивизма в наиболее глубокой его точке — в этике. Неудивительно, что в философии истории на том же шатком основании субъективизма выдвигаются очень существенные, этически ценные, но лишенные своего серьезного обоснования построения. Вся философия истории у Михайловского, как это было основательно показано Б. Кистяковским,[974] построена на категории «возможности», — причем самая возможность трактуется попрежнему в терминах чистого субъективизма. Категория «возможности» занимала значительное место в историософских построениях у Герцена (в учении, что Россия может идти в своем развитии иначе, чем развивалась Европа), — и от Герцена и надо вести, собственно, всю школу социологического (точнее, историософского) «субъективизма». Здесь перед нами пример внедрения в общеполитические построения историософских принципов. Мы увидим его кульминационный пункт в так называемой «советской философии». Действительно, ограничение или даже отрицание философского детерминизма требует того, чтобы смягчить или даже отбросить общеполитический детерминизм. Мы: видели генезис этих построений у Герцена — у него они были связаны с крахом «панлогизма» Гегеля. У Михайловского категория возможности уже не связана с критикой «панлогизма»,[975] а вытекает из общей установки персонализма, из утверждения автономии этических суждений. Этические суждения для полупозитивизма Михайловского связаны с сознанием свободы; эта психологическая (и только психологическая) реальность свободы логически ведет к признанию уже объективной «возможности» (недетерминированности) в личной и исторической действительности. Так этицизм мысли разбивает рамки позитивизма...

Не будем приводить подробностей о том, как развивает Михайловский философию истории на основе категории «возможности», — это превосходно и до конца сделано в упомянутой работе Б. Кистяковского. Но нельзя не отметить ряда прекрасных этюдов Михайловского, посвященных борьбе с «методом аналогии» в социологии, с перенесением дарвинизма в социологию, в частности, с так называемой «органической школой» в социологии (Спенсер и др.). В этих статьях, написанных блестяще и часто очень глубоко, Михайловский расчищает путь для все того же персонализма, для освобождения морального сознания от оков детерминистической историософии. Он настойчиво подчеркивает антагонизм личности и общества, он проводит очень плодотворное различие «типа» и «степени» развития

(народы, жизнь которых принадлежит к «высшему» типу, могут, по степени своего продвижения в своем типе, внешне казаться ниже тех народов, которые, хотя и принадлежат к «низшему» типу, но в степени своего продвижения далеко ушли вперед). Защищая позиции гуманизма, Михайловский не боится сказать, что «далеко неверно, что борьба за существование есть закон природы».[976] И даже более — в духе своего антропологизма, Михайловский высказывает еще более смелое суждение: «исторический ход событий сам по себе совершенно бессмыслен».[977] — и это утверждение историософского алогизма (в духе Герцена) сейчас же восполняется персоналистическим тезисом: «личность, а не какая-либо мистическая сила, ставит цели в истории». Поэтому личность не стеснена никаким фатальным ходом вещей, она имеет «логическое и нравственное право бороться» с «естественным ходом вещей», ибо «право нравственного суда есть, вместе с тем, и право вмешательства в ход событий».[978] Это вмешательство (объективно осуществимое благодаря категории «возможности»), как видим, мотивируется «правом нравственного суда». Примат этических категорий выражен здесь очень ярко.

13. Тем не менее в общих гносеологических воззрениях Михайловский остается на почве упрощенного позитивизма, не замечая, настолько его основное мировоззрение требует иного понимания бытия и познания. Михайловский прежде всего «принимает основные положения о границах познания».[979] защищает «исключительное опытное происхождение всех наших знаний, их относительность и невозможность проникнуть в сокровенную сущность вещей».[980] С наивной самоуверенностью, присущей столь часто позитивистам, Михайловский повторяет чужие безапелляционные слова, что «самые аксиомы оказываются (!) результатом опыта и наблюдения». «Самые отвлеченные идеи, в конце концов, коренятся в чувственном опыте — такова (!) природа человека»; «всегда и везде люди черпали свои познания из внешнего мира».[981] Все эти положения утверждаются, как не подлежащие спору, как достижения «научной философии»; Михайловский был, действительно, послушным последователем Конта, Милля, Спенсера.[982] Он идет, однако, дальше в своем релятивизме и гносеологическом субъективизме.; вот, например, типичные для него слова: «для науки... безразлично, истинно или призрачно познание, природы само по себе, — важно только, чтобы это познание удовлетворяло требования человеческой природы. Поэтому над вопросом об истине, выше его наука ставит вопрос об условиях человеческой жизни»... «Заменяя слово „истина“ словом „удовлетворение познавательной потребности человека“, мы имеем дело с критерием истины, который руководил человеком испокон веков».[983] Для Михайловского важна и интересна не «абсолютная» истина, а «истина для человека».

Но, как и Лавров, так и Михайловский, в этике отбрасывает релятивизм и скептический агностицизм и становится пламенным проповедником «двуединой правды». Нет ничего любопытнее и типичнее (для внутренней диалектики русской мысли именно у русских позитивистов) этого этического пафоса, столь мало уместного при общем релятивизме. Сама творческая работа ума втайне поддерживается именно этическим пафосом, над всей духовной работой царит «примат практического разума».

14. Нам остается для изучения русского полупозитивизма сказать несколько слов о Н. И. Карееве, профессоре истории в Петербургском Университете, энергично и настойчиво защищавшем «субъективизм» в социальном и историческом познании.

Николай Иванович Кареев (1850–1931) был выдающимся ученым историком; его многочисленные труды и исследования заслужили ему большую славу и популярность. Но именно как ученый историк, Кареев подошел к вопросам философии истории, к чему он всегда имел большой интерес.[984] не с отвлеченной философской точки зрения, а в свете конкретных исторических тем. В большой работе — «Основные вопросы философии истории»[985] и в работе «О роли личности в истории» Кареев дает очень основательную критику всяческих историософских построений типа Гегеля и созвучных ему. «История — не прямая линия, — пишет он,[986] не правильный узор, построенный по математическому

плану, а живая ткань линий, неправильных и извилистых, переплетающихся самым разнообразным и неожиданным образом». «Всемирно-исторический процесс, — читаем далее, — неплановомерен..., ход всемирной истории представляет хаотическое сцепление случайностей». «Нам должно внести в историю понятие случайности».

Так как «верховным принципом философии истории является личность», по мысли Кареева, то отсюда понятно его тяготение к персонализму Михайловского (влияние которого Кареев сам признает) — и к тому «субъективизму» в историческом познании, который защищал Михайловский. «Вся философия истории, делает вывод из своей критики других систем историософии Кареев, — есть применение к судьбам человечества идеи прогресса», и смысл истории означает не «абсолютное» ее значение, а «значение для человека». [987] Поэтому при изучении истории неустраима

оценка («философия истории есть суд над историей», — говорит Кареев). [988] «Разум, мысль, идея принадлежат миру не в его целом, [989] но миру в границах человеческого познания... Мир неразумен, мир не мыслит, в основе мирового процесса нет идеи, но в некоторых бесконечно малых существах мира развивается мысль и разум, появляются идеи». Как у Лаврова и Михайловского, так и у Кареева, на основе признания алогичности космического процесса как раз и утверждается в личности право морального суда истории. Устранять этот момент субъективной оценки, — думает Кареев, — значит «рисковать тем, что смысл явлений останется для нас закрытым»: «в самой истории мы имеем дело с (моральным) сознанием..., и это сознание — один из фактов, подлежащих нашему изучению, и требует поэтому субъективного к себе отношения». [990]

Своеобразное сочетание научно-философского позитивизма и релятивизма с категорическим этицизмом означает, конечно, бессилие секуляристических идеологий. Гораздо последовательнее были те мыслители, которые, как увидим уже во 11-ом томе настоящего исследования, из общеполитического релятивизма не боялись сделать выводы релятивистического характера

и в области морали. Но для русского сознания с его настойчивым приматом этической сферы это было еще труднее принять, чем остаться в пределах полупозитивизма. Неудивительно, что внутренняя диалектика ищущей мысли стала двигаться в направлении именно к преодолению самой системы секуляризма. Это преодоление секуляризма развивалось на различной духовной основе, — номы прежде всего обратимся к тем мыслителям, у которых оно происходило на почве позитивизма и натурализма.

ГЛАВА X

ПРЕОДОЛЕНИЕ СЕКУЛЯРНОЙ УСТАНОВКИ НА ПОЧВЕ НАТУРАЛИЗМА И ПОЗИТИВИЗМА. Н. И. ПИРОГОВ, Л. Н. ТОЛСТОЙ

1. Мы не раз подчеркивали тот факт, что русский секуляризм развивался под западным влиянием, однако, раз возникнув на русской почве, он пустил глубокие корни в русском сознании и приобрел здесь некоторые своеобразные черты. Будучи носителем борьбы против Церкви, секуляризм и на Западе постоянно переходил в своеобразную «новую религию», — в пантеизм, в религиозно-философский имманентизм и даже мистицизм. Но русский секуляризм особенно ярко отличается религиозной окраской, почти всегда облакаясь в формы своеобразного сектантства. Даже там, где русский секуляризм срастается с крайним и последовательным материализмом, он остается пронизанным своеобразной религиозной психологией. Нечего поэтому удивляться, что разложение философской идеологии, связанной

с тенденциями секуляризма, ведет на русской почве очень часто к рецепции основных идей христианства, к перестройке всего мировоззрения в духе христианства. Это внутреннее разложение секуляризма образует очень характерное и творческое движение в русской мысли, длящееся до наших дней, — и существенным здесь является именно то, что возврат к христианству возникает в данном случае на почве распада секулярных тенденций.

Впервые на русской почве это движение мысли проявляется очень ярко уже в 60-ые и 70-ые годы; мы уже касались отчасти этого, когда говорили о Н. В. Чайковском и сродном ему движении «богочеловеков». Но наиболее характерным и ярким в эту эпоху является тот перелом, который мы находим у двух выдающихся людей этого времени, — у Н. И. Пирогова и Л. Н. Толстого. Первый был гениальным хирургом с мировой славой, создавший, можно сказать, тип русского врача;^[991] другой — еще более выдающийся гений, несравненный художник, страстный моралист, искания которого влекли к нему не только русских людей, но и представителей стран всего мира. Оба мыслителя (не имевшие никаких личных отношений) выразили, каждый посвоему, но с исключительной силой, тот внутренний надлом, который наметился в русском секуляризме. Один исходил из научного мировоззрения, другой — из общего культурного самосознания эпохи, — но оба были в юности носителями позитивного и натуралистического мировоззрения, — и оба пережили глубокое в нем разочарование и пришли к своеобразному религиозному мировоззрению.

Обратимся сначала к Н. И. Пирогову, к изучению его философской эволюции.

2. Николай Иванович Пирогов (1810–1881) родился в семье чиновника^[992] и получил первоначальное воспитание дома; позднее он поступил в частную школу, а 14-ти лет выдержал вступительный экзамен в Университет (в Университет принимали тогда лишь тех, кому исполнилось 16 лет, но родители Пирогова показали, что ему уже исполнилось 16 лет, хотя фактически ему было только 14 лет), 17-ти лет Пирогов сдал выпускные экзамены в Университете и был отправлен для подготовки к профессорскому званию в Дерпт. 23-х лет Пирогов защитил докторскую диссертацию, а затем выехал за-границу для дальнейшего усовершенствования. В 26 лет он занял кафедру хирургии в Дерпте и быстро приобрел репутацию выдающегося хирурга, выпустил ряд первоклассных работ. Особенно прославился он изданием «Анналов хирургической клиники», в которых он, между прочим, мужественно и правдиво описывал свои ошибки при операциях. В 1840-ом году Пирогов был назначен профессором Военно-Медицинской Академии (в Петербурге); в это время особенно развилась его научная и общественная деятельность. Когда вспыхнула русско-турецкая война, Пирогов выехал в Севастополь, но смог остаться там лишь шесть месяцев, до такой степени угнетающе действовали на него беспорядок и злоупотребления. Все же через некоторое время он вернулся в Крым (в Симферополь), где и оставался до конца войны. По возвращении в Петербург, в 1856-ом году, Пирогов напечатал несколько очень ярких статей на педагогические темы (под общим названием — «Вопросы жизни»). Статьи эти, горячо защищавшие примат воспитания над образованием, проникнутые высоким гуманизмом, имели исключительный успех в русском обществе, — их перепечатывали в разных изданиях. Пирогову был предложен пост Попечителя Одесского Учебного Округа, — но независимый характер Пирогова, его прямолинейность и либеральные взгляды вызвали ряд конфликтов с местной администрацией. Пирогова перевели в Киев на ту же должность, но и здесь началась травля его со стороны местной администрации за его смелые и свободные выступления. В 1861-ом году Пирогов был освобожден от должности «по расстроенному здоровью» и уехал в свое имение, где почти непрерывно и жил до своей смерти. В мае 1881-го года вся Россия торжественно праздновала 50-летний юбилей научно-медицинской деятельности Пирогова, а уже в ноябре того же года он скончался.

3. Пирогов не считал сам себя философом и не претендовал быть им,^[993] но в действительности мы находим у него цельное и продуманное философское миропонимание. До поступления в Университет Пирогов был всецело проникнут религиозным мировоззрением, но, с поступлением в Университет, он довольно быстро усвоил те взгляды,

которыми была пропитана тогда медицина. Это был четкий и последовательный материализм, — и хотя Пирогов соприкасался с натурфилософскими учениями его времени, но они на него не действовали. Материализм импонировал его юному уму простотой и ясностью картины мира: «я — один из тех — писал Пирогов в Дневнике,[994] — кто, едва сошед со студенческой скамьи, с жаром предавался эмпирическому направлению науки, несмотря на то, что вокруг все еще простирались дебри натуральной и гегелевской философии». Эмпириком, добросовестным исследователем фактов Пирогов остался на всю жизнь, но свою гносеологическую позицию он скоро расширил до формы «рационального эмпиризма», как он выражался. Изучением гносеологических взглядов Пирогова мы займемся позже, — они всецело связаны с его учением о метафизике мышления, но сразу же укажем, что разрыв с материализмом произошел у Пирогова все же на гносеологической почве. «Я убедился, прослужив верой и правдой эмпирическому направлению, — читаем там же, — что для меня невозможно оставаться... позитивистом». «Мне не суждено быть позитивистом, — пишет Пирогов дальше:[995] — я не в силах приказать моей мысли — не ходи туда, где можно заблудиться». Для Пирогова характерна именно эта безостановочная работа ума, не позволяющая застыть навсегда на каких-либо положениях. «На каждом шагу, — читаем тут же[996] — мы встречаемся с тяготеющей над нами тайной... (лишь) скрытой под научными именами. Мы окружены со всех сторон мировыми тайнами». И прежде всего Пирогову стала ясна «неосновательность» материализма,[997] а, главное, стало нестерпимо то «обожание случая», как он выражается,[998] какое царит в науке. Случаю отводится повсюду в науке такое непомерное место, что с этим совершенно не может мириться наш ум. С другой стороны, атомистическое учение о материи несколько не вводит нас в т а й н у вещества. «Остановиться мыслью на вечно движущихся и вечно существовавших атомах я не могу теперь — пишет Пирогов:[999] — вещество бесконечно делимое, движущееся и бесформенное-само по себе, как-то случайно делается ограниченным и оформленным». «Атом — понятие отвлеченное»; «вещество вообще мне кажется таким же беспредельным, как пространство, время, сила и жизнь». Пирогов склоняется постепенно к мысли, столь уже простой для нашего времени, что «возможно даже допустить образование вещества из скопления силы».[1000]

Но неудовлетворительность чистого материализма стала Пирогову еще яснее, когда он пришел к убеждению о невозможности свести понятие жизни к чисто-материалистическому объяснению. Непроизводность понятия жизни превращает это понятие в одну из основных категорий мысли, — и Пирогов решительно и смело приходит к тому миропониманию, которое ныне часто называют биоцентрическим. «Я представляю себе, — пишет он,[1001] — беспредельный, беспрерывно текущий океан жизни, бесформенный, вмещающий в себе всю вселенную, проникающий все ее атомы, беспрерывно группирующий и снова разлагающий их сочетания и приспособляющий их к раз личным целям бытия». Это учение о мировой жизни по-новому осветило для Пирогова все темы познания, — и он приходит к учению о реальности «ми рового мышления».[1002] В этом учении Пирогов не только уже отрывается совершенно от метафизического материализма, но развивает новое понимание бытия. «Не потому-ли наш ум и находит вне себя целесообразное творчество, что он сам есть проявление высшего, мирового, жизненного начала, которое присутствует и проявляется во всей вселенной?» — спрашивает Пирогов.[1003] «Невозможно думать, — пишет несколько далее он, — „что во всей вселенной наш мозг является единственным органом мышления, что все в мире, кроме нашей мысли, безумной бессмысленно“. Невозможно думать, что в целой вселенной один наш мозг служит местом проявления какого-то „я“, вовсе не признающего своей солидарности с местом своего происхождения... Поэтому мне кажется правдоподобным другое предположение, что наше „я“ привносится извне, и не есть-ли оно — мировая мысль, встречающая в мозге аппарат, искусно сработанный ad hoc самой жизнью и назначенный для обособления мирового ума?». Это и есть новая метафизика, строяемая Пироговым, — согласно этой метафизике, наше «я» не есть продукт химических и гистологических элементов, а олицетворение общего, вселенского разума. «Это открытие собственным своим мозговым мышлением мышления мирового... и есть то, почему мой ум,

— пишет Пирогов, — не мог остановиться на атомах, ощущающих, сознающих себя... посредством себя, без участия другого, высшего сознания и мысли. Для меня неоспоримо то, что высшая мировая мысль, избравшая своим органом вселенную, проникая и группируя атомы в известную форму, сделала и мой мозг органом мышления».

Это новое учение о мировом мышлении становится ныне исходным пунктом мировоззрения у Пирогова. «Мировое сознание, — пишет он,[1004] — становится моим индивидуальным — посредством особенного механизма, заключающегося в нервных центрах. Как это происходит, мы, конечно, не знаем. Но то для меня несомненно, что мое сознание, моя мысль и присущее моему уму стремление к отысканию целей и причин не может быть чем-то отрывочным и единичным, не имеющим связи с мировой жизнью, не может быть чем-то заканчивающим мироздание, то-есть не имеющим ничего выше себя».

4. Это высшее начало, стоящее над миром, сообщающее ему жизнь и разумность, пока для Пирогова открывается как «мировое мышление», как «вселенский разум». В этом построении Пирогов чрезвычайно приближается к стоическому пантеизму с его учением о мировом Логосе. Но постепенно он пришел к сознанию, что «основать точку опоры на

всенной — значит строить на песке».[1005] «Мой бедный ум, — пишет тут же Пирогов, — останавливаясь, вместо Бога, на вселенной, благоговел перед ней, как беспредельным и вечным началом». Но вселенная «есть лишь проявление и обнаружение творческой мысли, иначе говоря, мировое сознание или мировой разум находится в вечном движении и изменении, для понимания

же бытия необходимо найти неизменную, абсолютную почву».[1006] Отсюда Пирогов и приходит к мысли, что должно признать и а д мировым дознанием Абсолют, — «надо признать верховный разум и верховную волю Творца, проявляемую целесообразно посредством мирового ума и мировой жизни в веществе».[1007] Так Пирогов, шаг за шагом, восстанавливает основные положения религиозного мирообъяснения и рядом с познанием отводит очень большое место вере. У него было решительное и. глубокое отвращение к тому «обожанию случая», которое, по мнению Пирогова, держит в плену испытующую мысль.[1008] Случай, это — только *asylum ignorantiae* для Пирогова;[1009] в точном смысле слова, случайного ничего нет, нет ничего беспричинного, но для того, чтобы утвердить принцип причинности, где все кажется нам сочетанием случайностей, надо признать реальность высшего руководящего миром начала — мирового разума. В метафизике Пирогова очень существенно признание именно «мирового разума» (над которым стоит Бог, как Абсолют); это понятие мирового разума по существу тождественно с понятием мировой души. Нужно тут же отметить, что в этом учении Пирогов предвосхищает те космологические построения (начиная от Вл. Соловьева до наших дней), которые связаны с так называемыми софиологическими идеями. Пирогов в своей космологии действительно очень близок к позднейшим русским софиологам.

5. Пирогов, как строгий ученый, хорошо сознавал гипотетический характер этих построений, но, вместе с тем, ясно понимал невозможность остаться на почве одних только фактов. «Только тот факт, который е с т ь, был и будет, был бы истиной, — пишет Пирогов,[1010] но такого мы не знаем; если же мы убеждаемся в необходимости или возможности нефактического существования того, что всегда было, есть и будет, то это убеждение и есть для нас истина, хотя, очевидно, не фактическая». «То уже не эмпиризм, когда мы, везде и всегда видящие границы пространства, начинаем помышлять о безграничном». Эта обращенность нашего ума к «безграничному» — центральная идея гносеологии Пирогова: [1011] «мы, — пишет он, — роковым образом, не видя и не ощущая неизмеримого и безграничного, признаем фактическое его существование; в существовании безграничного и безмерного мы гораздо больше убеждены, чем был убежден Колумб в существовании Америки до ее открытия, — разница только в том, что мы нашу Америку никогда не откроем так, как он свою». Опыт (восприятие пространства, времени, жизни) сам основан на

первичном ощущении «безмерного и безграничного бытия», — и это первичное ощущение бытия, времени и пространства — «скрывается глубоко в существе жизненного начала».[1012]

Наша мысль — «всегда индивидуальная, ибо она — мозговая, органическая... мировая же мысль именно потому, что она мировая, — не может быть органической. Наш ум, будучи индивидуальным и органическим, не может возвыситься до понимания целей творчества, присущих уму не-органическому, неограниченному, мировому». Вот почему познание не может опираться только на факты, — для восхождения по пути познания нужно еще «умозрение». Свою позицию Пирогов характеризует, как «рациональный эмпиризм», все наши восприятия сопровождаются, по Пирогову, бессознательным мышлением (в самый уже момент их возникновения), — и это мышление есть функция нашего «я», в его цельности. [1013] Для Пирогова бесспорно, что все отдельные восприятия действительности связаны друг с другом в нашем «я», в котором живут «нефактические знания», как говорил Пирогов. Поэтому Пирогов отличает частные истины от истины единой и всецелой.[1014] В этом учении о «всецелой истине» Пирогов приходит к признанию

ограниченности чистого рассудка, отделенного от моральной сферы; ограниченность эта с особой силой выступает в том, что уму представляется иллюзией то, без чего невозможно жить человеческому духу. Так, сознание свободы, без которого человеку невозможно жить и действовать, уму представляется иллюзией; еще важнее то, что в то время, как ум уводит нас в область «бесконечного, беспредельного, вечного начала», живое чувство отрывает нас от этой горней сферы и связывает с конкретным бытием. Это сосредоточение на реальной конкретности, текущей, преходящей — уму представляется заблуждением, иллюзией, — а, между тем, все творчество человека, вся его моральная сфера обращены именно к конкретной реальности (в то время, как ум от нее уводит). Эти «иллюзии»[1015] освобождают нас от ограниченности ума и вносят начало цельности в духовный мир наш; благодаря им раскрывается для нас внутреннее единство познавательной и моральной жизни.

Важнейшим результатом освобождения нашего духа от «последовательности» чистого ума является вера. В одном замечательном письме[1016] Пирогов утверждает даже, что вера открывает и начинает для нас путь познания. Правда, из недр самой же этой изначальной веры возникают сомнения, которые формируют в нас тот критицизм, с которым так тесно связана наука. Но, пройдя стадию сомнений и освобождаясь от ограниченности «последовательного» умствования, дух наш возвращается к вере.[1017] В этой высшей Стадии вера становится силой, связующей нас с сферой идеала, с Богом. Если «способность познания, основанная на сомнении, не допускает веры, то, наоборот, вера не стесняется знанием... идеал, служащий основанием веры, становится выше всякого знания и, помимо его, стремится к достижению истины».[1018]

Так, в высшей цельности духа, когда сформируется вера, она оставляет простор и свободу познавательной активности духа, человек достигает свободного и творческого сочетания веры и знания. И здесь Пирогов с полной решительностью отошел от деизма, как доктрины и построения чистого ума,[1019] и обратился к христианству. Вера для Пирогова означала живое ощущение Бога; не историческая, а именно мистическая реальность Христа напитала его дух, — и потому Пирогов стоит за полную свободу религиозно-исторических исследований, ибо суть христианства «не в истории».[1020]

Так из критического раздумья родилось у Пирогова сознание невозможности остаться на почве позитивизма и необходимость перейти к метафизике, — а из метафизики мышления родилось сознание того, что «последовательность» чистого ума не подводит нас к цельной истине. «Иллюзии» духа оказались силой, вводящей в целостную, единую истину, — через них зажегся свет веры, от крылась правда религиозного понимания мира.

6. Во всем этом сложном и напряженном борении духа, которое пережил Пирогов, рушилась

для него по существу традиция секулярной установки духа. Пирогов очень ярко пишет, как было трудно ему, как врачу, который имеет всегда дело именно с телесной сферой в человеке, принять высшую реальность духа в человеке, в частности идею бессмертия.[1021] Проблема вещественности стала для него еще более далекой от упрощенных решений в духе материализма. «Непроницаемая таинственность» бытия предстала пред ним еще ярче, и самое противоположение вещественного и духовного начала утратило для него бесспорный характер.[1022] Пирогов даже готов строить своеобразную метафизику света,[1023] сближая начало жизни со светом. Здесь Пирогов как бы стоит на пороге разных метафизических гипотез, — в его дневнике есть много набросков, могущих быть положенными в основу новых построений, — но все это очень фрагментарно.

Так же отрывочны, хотя и очень интересны мысли Пирогова по вопросам философской антропологии. Очень глубоко ощущал он то, что Достоевский называл «подпольем», — ту закрытую сферу души, где лежат корни различных стремлений. Пирогов даже чуть-чуть приближается к той позиции в антропологии, которую уже в XX-ом веке с такой остротой выразил Klags, — о том, что душа много теряет от осознания своих внутренних движений. Во всяком случае, Пирогов с исключительной глубиной коснулся темы о «самостилизации» души в замечательной статье «Быть и казаться».[1024] Статья эта была написана по вопросу об устройстве детского театра, и в ней ставится под сомнение уместность раннего раздвоения между «быть» и «казаться». Вмешательство сознания в жизнь души постоянно вносит момент «самостилизации», но у детей еще не проявляется в полной силе различие этих категорий — «казаться» чем-либо и «быть» им на самом деле. А у взрослых уже резко выступает внутренняя раздвоенность, раздельность подлинного и кажущегося бытия, то-есть выступает ложь и перед другими, и перед самими собой. Эта раздвоенность, эта ложь глубоко связана с ложью современной жизни, с ее риторикой и театральностью. В то же время, по мысли Пирогова, в самом «подполье» души, как в омуте, могут скрываться «злые, поскудные и подлейшие движения», как выражается он.[1025] Зло подстерегает человека до того, как он овладеет своим сознанием и научится управлять своей жизнью,[1026] — поэтому духовная жизнь неизбежно переходит во внутреннюю борьбу со всем, что может таиться в «подполье» человека.

Пирогов, исходя из своей гипотезы о мировом сознании, мировой мысли, став вплотную перед тем вопросом, который с особой остротой был поставлен трансцендентализмом, — о различии индивидуального и общечеловеческого момента в личности. По мысли Пирогова, само наше «я» есть лишь индивидуализация мирового сознания, но поскольку мы сознаем себя (а это само сознание, — говорит Пирогов, — «цельно и нераздельно»),[1027] мы уже закрепляемся в духовной обособленности. «Меня поражает, — писал Пирогов, — необъяснимое тождество и цельность нашего „я“».[1028] Пирогов стоял, как видим, перед проблемой персоналистической метафизики, но дальше веры в индивидуальное бессмертие его мысль не пошла.

7. Самое замечательное в построениях Пирогова есть, конечно, его разрыв с материализмом и позитивизмом и выход за пределы секулярной идеологии. То „биоцентрическое“ понимание мира, к которому пришел Пирогов, живое ощущение мирового разума и истолкование в свете этих идей тем космологии и антропологии, — все это обратило сознание Пирогова к религиозной жизни. Следы былой покорности секуляризму остались на всю жизнь у Пирогова; хотя он жил глубоко и пламенно верой в богочеловечество Христа, — но к исторической Церкви, к догматическому учению христианства он относился свободно и сдержанно. „Несмотря на то, что мое мировоззрение отлично от церковного, — писал Пирогов,[1029] — я все же признаю себя сыном нашей Церкви“. Пирогов хотел провести различие между „верой“ и „религией“;[1030] во всяком случае, защищал совместность подлинной веры в Богочеловека со свободой совести и ума.

Дневник Пирогова стал известен русскому обществу уже после его смерти, — и все то оригинальное мировоззрение, которое строил Пирогов, осталось без прямого влияния на

русскую мысль. Тем не менее, духовные его искания, преодоление позитивизма, разрыв с секуляризмом являются симптоматически чрезвычайно ценным свидетельством того, как русская мысль постепенно преодолевала тот духовный плен секуляризма, в котором она так долго пребывала.

Не менее, если не

более симптоматическим является тот духовный перелом, который пережил другой выдающийся человек той же эпохи — Лев Толстой. Обратимся к изучению его мысли.

8. В истории русской философии Л. Н. Толстой занимает (как и Достоевский) особое место. Гениальный художник, до конца дней не покидавший художественного творчества. Толстой был в то же время глубоким, хотя и односторонним мыслителем. Никто не мог и не может сравняться с Толстым в том, с какой силой и исключительной выразительностью он умел развивать свои идеи. Его слова — просты, но исполнены огненной силы, в них всегда есть глубокая, неотвратимая правда. Подобно другим русским мыслителям, Толстой все подчиняет морали, но это уже не „примат практического разума“, это — настоящий „панморализм“. Толстой жестоко расправляется со всем тем, что не укладывается в Прокрустово ложе его основных идей, но самые его преувеличения и острые формулировки свидетельствуют не только о его максимализме, прямолинейном и часто слепом, но и о том, как его самого жгла и терзала та правда, которую он выражал в своих писаниях. Поразительно и в известном смысле непревзойденно и неповторимо страстное искание Толстым „смысла жизни“, его героическое противление вековым традициям. Как некий древний богатырь, Толстой вступает в борьбу с „духом века сего“, — и в этом смысле он уже принадлежит не одной России и ее проблемам, но всему миру. Толстой был „мировым явлением“, хотя он был решительно и во всем типично-русским человеком, немислимым, непонятым вне русской жизни. Его нельзя, однако, понять не только вне России, но, как мы увидим, — и вне Православия, хотя он и боролся упрямо и даже ожесточенно с Православной Церковью, — и в этом внутреннем антиномизме Толстого, в постоянной незавершенности, можно сказать, незавершаемости его мысли, открывалась поразительная сила его духа. Индивидуалист до мозга костей, отбрасывавший без раздумья все, что ему было чуждо, он был в то же время самым сильным и ярким выразителем в России философского имперсонализма. Совершенно исключительный художник, страстный поклонник музыки, он написал самую острую, придирчиво несправедливую книгу против искусства. Будучи последователем Руссо в критике 'культуры и в воспевании „естественных“ движений души, он во вторую эпоху жизни трудился над чисто-рациональным разрешением проблемы жизни, отбрасывая и презирая все эти „естественные“ движения... XIX-ый век ни в России, ни в Европе не знал другого такого замечательного чело века, такого могучего, страстного и горячего „искателя правды“. И это величие его личности отразилось и на его мысли.

Обратимся к беглому изучению его биографии.[1031]

9. Лев Николаевич Толстой (1828–1910) родился в семье графа Н. И. Толстого. Известные очерки „Детство, отрочество и юность“ хорошо передают семейную обстановку, в которой протекали ранние годы его жизни. Мальчику было 9 лет, когда скончался его отец; по признанию самого Толстого, эта смерть „впервые поселила чувство ужаса перед смертью“ (мать Толстого скончалась, когда ему было всего 2 года). Мальчик рос в обществе женщин, любящих, но не имевших никакого влияния на детей. Учился Толстой (вместе с братом) дома, готовился к экзамену в университет; поступив в Казанский Университет, Толстой не интересовался лекциями и очень скоро (19-ти лет) бросил университет и уехал в деревню, где рассчитывал за два года подготовиться к выпускному экзамену. В деревне, однако, Толстой не усидел, переехал в Москву, где жил чисто-светской жизнью. В 1851-ом году Толстой бросил эту жизнь и уехал на Кавказ, где пробыл три года, поступив на военную службу. С Кавказа Толстой переехал в Севастополь, где принимал самое непосредственное

участие в военных действиях.

Еще в 1852-ом году Толстой напечатал рассказ „Детство“, сразу выдвинувший его в литературных кругах. Рассказы, написанные на Кавказе и в Севастополе, особенно его „Севастопольские рассказы“, доставили исключительную славу Толстому, — и когда в ноябре 1855-го года он приехал в Петербург, он сразу попал в атмосферу такого внимания, восхищения, что у него закружилась голова. Но уже в это время, как об этом сам Толстой рассказывает в „Исповеди“, он чувствовал себя чуждым литературной среде со всей ее искусственностью и самовосхищением. Особенно тяжело стали складываться отношения Толстого и Тургенева... В 1856-ом году Толстой уехал за-границу; памятником этого первого путешествия за-границу остался ряд рассказов, из которых особенно надо упомянуть гениальный очерк „Люцерн“, в котором уже звучат первые ноты обличения современной культуры. Вернувшись в деревню, Толстой пережил несколько увлечений (музыкой, лесоводством и т. д.) и особенно сильно увлекся он школьным делом, устроив в своей деревне (Ясная Поляна) образцовую школу. Для изучения школьного дела Толстой много работал по педагогике, специально ездил за-границу, чтобы изучить постановку там народной школы. Толстой стал даже издавать специальный педагогический журнал, где печатал свои оригинальные статьи, вызвавшие (несколько позднее) целое течение „толстовской педагогики“ в разных странах (позже всех — в России).

В 1860-ом году за-границей скончался старший брат Толстого — Николай. Смерть эта произвела огромное впечатление на Толстого („страшно оторвало меня от жизни это событие...“, — писал в Дневнике Толстой). В „Исповеди“, где проблема смерти имеет решающее значение для духовных исканий Толстого, он писал: „Николай страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает... Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного мучительного умирания“.

Осенью 1862-го года Толстой женился на Софье Андреевне Вере, с которой прожил долгую счастливую жизнь, — эта жизнь стала омрачаться лишь в последние 25 лет жизни Толстого. К первым годам семейной жизни относится написание „Войны и Мира“, — эта вещь навсегда вошла в мировую литературу. Несколько позже написана была „Анна Каренина“. Но уже к концу 70-ых годов у Толстого начался тяжелый духовный кризис, с такой исключительной силой описанный им в „Исповеди“. Все та же проблема смерти, но теперь уже с неотвратимой силой, встала перед Толстым, — и в свете этих размышлений перед Толстым раз- вернулась вся его неудовлетворенность той секулярной культурой, которой он всецело жил до сих пор. В свете смерти жизнь открылась во всей своей непрочности; неотвратимая власть смерти превращала для него жизнь в бессмыслицу. Толстой с такой силой и мучительностью переживал трагедию неизбежности смерти, так глубоко страдал от бессмыслицы жизни, обрывающейся безвозвратно, что едва не кончил самоубийством. Едва-ли в мировой литературе можно найти другой памятник, написанный с такой силой, как „Исповедь“, где все слова полны обжигающей, огненной стихии... Духовный кризис Толстого закончился полным разрывом с секулярным миропониманием, переходом к религиозному отношению к жизни. Сам Толстой говорит о себе (в „Исповеди“), что до этого он был „нигилистом“ („в смысле отсутствия всякой веры“, — добавляет он). Во всяком случае Толстой стремился разорвать с тем миром, в котором он жил, и обращается к простым людям („я стал сблизяться, — пишет он в „Исповеди“, — с верующими из бедных, простых, неученых людей, со странниками, монахами, раскольниками, мужиками“). У простых людей Толстой нашел веру, которая осмысливала для них их жизнь; со всей страстностью и силой, присущей Толстому, он стремится ныне напитаться у верующих людей, войти в мир веры — и прежде всего, вслед за народом, обращается к Церкви. Разрыв с секуляризмом в это время у него полный и решительный; все трудности, которые вставали перед сознанием Толстого на этом пути, он преодолевал с помощью „самоунижения и смирения“ („Исповедь“). Но недолго пробыл Толстой в мире с церковным пониманием христианства, — оставаясь, (как он думал)

на почве христианства, Толстой разрывает с церковным истолкованием учения Христа. Его отталкивает догматика, его отталкивает и все то, что трудно принять для разума. Богословский рационализм, в доволь но упрощенной форме, овладевает его сознанием; Толстой создает свою собственную метафизику на основе некоторых положений христианства. Он отрицает Божество Христа, отрицает Его воскресение; он решается по-своему переделывать текст Евангелия во многих местах, чтобы удержать в Евангелии то основное, что, по его мнению, возвестил миру Христос. Толстой пишет в 4-х томах „Критику догматического богословия“, пишет большой труд „В чем моя вера“, трактат „О жизни“, усиленно размышляет на темы философского характера (следы чего чрезвычайно ясно выступают в опубликованных „Дневниках“).

Духовный мир. Толстого теперь окончательно определился, — это была своеобразная, им самим созданная система мистического имманентизма, — и в последнем пункте (в имманентизме) Толстой был вполне созвучен духу рационализма нового времени (с сто отрицанием всего трансцендентного). Но все же это было мистическое, учение о жизни, о чело веке, — и этот момент, приведший Толстого к очень острому и крайнему имманентизму, резко все же отделяет его от современного мира; Толстой разрывал в своем учении и с Церковью, и с миром.[1032]

Вокруг Толстого и его учения о непротивлении злу силой ста ли группироваться во всех странах последователи, стали возни кать „Толстовские общины“. Новые друзья были часто фанатич нее и последовательнее, чем сам Толстой. Их вмешательство в жизнь Толстого, в его собственные все более нараставшие конф ликты

в семье (ни жена, ни дети — за небольшим исключением — не хотели принимать отказа Толстого от платы за его литератур ные труды), — все это стало постепенно вырастать в большую и серьезную трагедию. Она тянулась долго и кончилась всем известным „уходом“ Толстого из семьи. На пути Толстой простудился и скоро скончался от воспаления легких.

Религиозно-философские сочинения Толстого — многочисленны, но в них очень много повторений. Мы будем касаться, главным образом, „Исповеди“, трактата „О жизни“ и работ его „В чем моя вера“. „Царство Божие — внутри нас“.

10. Прежде чем мы перейдем к изложению философских построений Толстого, коснемся еще вопроса о влияниях, какие пережил он в течение своей жизни. Толстой начал „философствовать“ очень рано, но не получил никакого систематического образования в философии, и это сказывалось всю его жизнь. Было очень много случайного в его философских увлечениях в тот или иной период, — случайного. в том смысле, что он поддавался влиянию случайно попадавших ему книг. Но. во всех его увлечениях всегда было соответствие его собственным — ясным или неясным исканиям.[1033] Так, когда в 16 лет Толстой „разрушил“ в себе традиционные взгляды, он страстно увлекся Руссо и носил на шее медальон с портретом Руссо (вместо креста). Уже в эти ранние годы на первом плане стоит у Толстого этика; „стремление к совершенствованию“, постоянное недовольство собой, борьба с „низшими“ стремлениями и страстями уже в это время всецело заполняют его внутренний мир. Во всяком случае, от Руссо Толстой воспринял тот культ всего „естественного“, то подозрительное и недоверчивое отношение к современности, которое постепенно перешло в придиричивую критику всякой культуры. Тяготение к „опрощению“ диктовалось у Толстого совсем не психологией „неоплатного долга“ перед народом, как это мы находим в разных формах народничества 60-ых и 70-ых годов (ср. выше главу о Лаврове и Михайловском). „Опрощение“ Толстому было нужно для вего самого, чтобы сбросить с себя гнет условностей, заполняющих так называемую „культуру“. И в этой потребности вырваться на простор „естественных“ движений души Толстой не только находился под

влиянием Руссо: здесь имеет место конгениальность двух умов. Семена, заброшенных Руссо, дали обильные плоды в душе Толстого: с известным правом можно было бы изложить в с е

воззрения Толстого под знаком его руссоизма, — настолько глубоко сидел в нем этот руссоизм до конца его дней.

Из других влияний, глубоко вошедших в душу Толстого, надо отметить влияние Шопенгауэра. [1034] В 1869-ом году он писал Фету: „неперестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, которые я никогда не испытывал... Не знаю, переменю-ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шопенгауэр — гениальнейший из людей“. Любопытно отметить два основных мотива в системе Шопенгауэра, которые оказались особенно сродни Толстому, — прежде всего его феноменализм и учение о метафизической призрачности индивидуального бытия, а, с другой стороны, Толстому был близок пессимизм Шопенгауэра, который, впрочем, довольно скоро перешел у Толстого в окрашенный оптимистически имперсонализм. Любопытно еще отметить (и здесь не столько влияние, сколько конгениальная близость), совпадение взглядов на музыку у Толстого и Шопенгауэра.[1035]

Других крупных

философских влияний Толстой не переживал, но читал он всегда очень много, жадно впитывал в себя различные духовные влияния его времени.

11. Основные темы, которыми всегда была занята мысль Толстого, сходятся, как в фокусе, в его этических исканиях. К идеям Толстого действительно уместно отнести характеристику их, как системы „панморализма“. В диалектике русских исканий XIX-го века мы уже много раз отмечали, что у ряда мыслителей (начиная с Герцена) этика оставалась постоянно „нерастворимой“ в господствовавшем позитивизме и натурализме. У Толстого, который понимал знание в терминах именно натурализма и позитивизма,[1036] этика уже не только не растворяется в учении о бытии, но, наоборот, стремится преобразовать науку и философию, подчинив их этике. Это уже не „примат“ этики (как у Канта), а чистая тирания ее. Несмотря на острый

и навязчивый рационализм, глубоко определивший религиозно-философские построения Толстого, в его „панморализме“ есть нечто иррациональное, непреодолимое. Это не простой этический максимализм, а некое самораспятие; Толстой был мучеником своих собственных идей, терзавших его совесть, разрушавших его жизнь, его отношения к семье, к близким людям, ко всей „культуре“. Это была настоящая тирания одного духовного начала в отношении ко всем иным сферам жизни, — и в этом не только своеобразие мысли и творчества Толстого, в этом же и ключ к пониманию того совершенно исключительного влияния, какое имел Толстой во всем мире. Его проповедь потрясала весь мир, влекла к себе, — конечно, не в силу самих идей (которые редко кем разделялись), не в силу исключительной искренности и редкой выразительности его писаний, — а в силу того обаяния, которое исходило от его морального пафоса, от той жажды подлинного и безусловного добра, которая ни в ком не выступала с такой глубиной, как у Толстого.

Толстой, конечно, был религиозным человеком в своих моральных исканиях — он жаждал безусловного, а не условного, абсолютного, а не относительного добра. Будучи „баловнем судьбы“, по выражению одного писателя, изведав все, что может дать жизнь человеку — радости семейного счастья, славы, социальных преимуществ, радости творчества, — Толстой затосковал о вечном, абсолютном, непреходящем добре. Без такого „вечного добра“ жизнь становилась для него лишенной смысла, — потому-то Толстой стал проповедником и пророком возврата к религиозной культуре. В свете исканий „безусловного блага“ раскрылась перед Толстым вся зыбкость и потому бессмысленность той безрелигиозной, не связанной с Абсолютом жизни, какой жид и живет мир. Этическая позиция Толстого в этом раскрылась, как искание мистической этики. Хотя сам Толстой всюду оперирует с понятием „разумного сознания“, [1037] хотя это извне придает его этике черты рационализма и даже интеллектуализма, но на самом деле он строит систему именно мистической этики. Основная моральная „заповедь“, [1038] лежащая в основе конкретной этики у Толстого — о

„непротивлении злу“, — носит совершенно мистический, иррациональный характер. Хотя Толстой не верит в Божество Христа, но Его словам Толстой поверил так, как могут верить только те, кто видит во Христе Бога. „Разумность“ этой заповеди, столь явно противоречащей современной жизни, означала для Толстого лишь то, что сознание этой заповеди предполагают, очевидно, другое понятие, другое измерение разумности, чем то, какое мы имеем в нашей жизни. Толстой сам признает, что „высшая“ разумность „отравляет“ нам жизнь».[1039] Эта высшая разумность «всегда хранится в человеке, как она хранится в зерне», — и когда она пробуждается в человеке, она начинается прежде всего отрицанием обычной жизни. «Страшно и жутко отречься от видимого (то-есть обычного. В. З.) представления о жизни и отдаться невидимому сознанию ее, как страшно и жутко было бы ребенку родиться, если бы он мог чувствовать свое рождение, — но делать нечего, когда очевидно, что видимое представление влечет в жизни, но дает жизнь одно невидимое сознание».[1040] Ни в чем так не выражается мистическая природа этого «невидимого сознания», этой высшей разумности, как в имперсонализме, к которому пришел Толстой на этом пути. Сам обладая исключительно яркой индивидуальностью, упорно и настойчиво следуя во всем своему личному сознанию, Толстой приходит к категорическому отвержению личности, — и этот имперсонализм становится у Толстого основой всего его учения,[1041] его антропологии, его философии, культуры и истории, его эстетики, конкретной этики.

Остановимся прежде всего на новой антропологии, которую теперь развивает Толстой.

12. «Удивительно, — пишет Толстой в Дневнике,[1042] — как мы привыкли к иллюзии своей

особенности, отделенности от мира. Но когда поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можно не видеть того, что мы — не часть целого, а лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного». Сознание нашей отдельности, личное самосознание в точном смысле слова является, по Толстому, связанным лишь с фактом нашей телесной отдельности, — но сама эта сфера телесности с ее множественностью и делимостью является бытием призрачным, нереальным. В феноменалистическом учении о внешнем мире Толстой находился под сильным влиянием Шопенгауэра, от которого он взял и его учение о *principium individuationis*. Но Толстой различает в личности ее индивидуальность («животная личность», по выражению Толстого), [1043] от личности, живущей «разумным сознанием», — однако, в этом «высшем» понятии личности Толстой не отрицает вполне момента своеобразия. «Коренное и особенное мое „я“... мое основное „я“ („О жизни“, гл. XXVIII)..., независимо от пространственных и временных условий и вносится нами (?) в мир из области внепространственной и невременной; это то „нечто“, состоящее в моем известном, исключительном отношении к миру, и есть мое настоящее и действительное „я“. В каждом человеке раскрывается особое, ему одному свойственное „отношение“ к миру, — и это и есть то, что проявляется в „животной личности“, как подлинный и последний источник индивидуального своеобразия. Это учение Толстого очень близко к учению Канта, Шопенгауэра об „интеллигибельном характере“, — но „характер — не субстанция“, справедливо замечает по этому поводу Козлов.[1044]

Во всяком случае, в учении о „разумном сознании“ Толстой несомненно несколько двоятся между личным и безличным пониманием его. С одной стороны, как мы только что видели, „разумное сознание“ есть функция „настоящего и действительного „я“, как носителя своеобразия духовной личности; с другой стороны, разум или разумное сознание имеет все признаки у Толстого „общемировой, безличной силы“, как справедливо отметил Козлов. С одной стороны, в трактате „О жизни“ читаем: „не отречься от личности должно человеку, а отречься от блага личности“ (гл. XXI), и даже так: „цель жизни есть бесконечное просветление и единение существ мира“ (гл. XIX), — а единение не есть слияние, оно не допускает исчезновения личного начала. А с другой стороны Толстой говорит, как мы уже видели, о „всемирном сознании“, которое у него мыслится очень близко к понятию „трансцендентального субъекта“ немецкой философии. „То, что познает, одно везде и во всем и в самом себе“, читаем в Дневнике,[1045] это Бог, — и та... частица Бога, которая 'есть

наше действительное „я“. И далее Толстой спрашивает: „зачем Бог разделится Сам в Себе“? И (отвечает: „не знаю“. Приведем еще несколько любопытных мест из „Дневника“:[1046] „если в человеке пробудилось желание блага, то 'его существо уже не есть отдельное телесное существо, а это самое сознание жизни, желание блага. Желания же блага... есть Бог“. „Сущность жизни не есть его отдельное существо, а Бог, заключенный в человеке..., смысл жизни открываются тогда, когда человек признает собою свою божественную сущность“.

Поэтому у Толстого и нет учения об индивидуальном бессмертии (и тем более неприемлемо для него воскресение, как восстановление индивидуальности),[1047] — он учит о бессмертии духовной жизни (как Фехнер, Вундт), если угодно, о бессмертии человечества (Толстой говорит, например, о „вечной жизни в человечестве“).[1048]

Такова антропология Толстого. Она очень близка к антропологии, например, Киреевского, к учению последнего о „духовном разуме“, о борьбе с 'раздробленностью духа“, о восстановлении „цельности“ в человеке. Но у Киреевского нет и тени отрицания метафизической силы индивидуального человеческого бытия, а его учение о духовной жизни открыто и прямо примыкает к мистике свв. Отцов. Толстой же упрямо называет свое мистическое учение об „истинной жизни“ учением о „разумном сознании“ и этим названием освящает и оправдывает свой богословский рационализм. Он совершенно обходит вопрос, почему в человеке его „разумное сознание“ затирается и затемняется сознанием мнимой своей обособленности, почему „разумное сознание“ раскрывается для нас лишь через страдания, почему то самое разумное сознание, которое есть источник всякого света в душе, [1049] хотя и зовет человека к благу, в то же время говорит нам, что это неосуществимо: „единственное благо, которое открывается человеку разумным сознанием, им же и закрывается“.[1050] Выше мы приводили слова Толстого, что „высшая разумность отравляет нам жизнь“...

Ключ к этим противоречиям и недомолвкам у Толстого лежит, конечно, в его религиозном сознании:[1051] он ступил на путь религиозной мистики, но не хотел признавать мистический характер своих переживаний. Он принял учение Христа, но для него Христос — не Бог, а, между тем, он следовал Христу, именно как Богу. он до глубины души воспринял слова Христа о путях жизни. Это странное сочетание мистической взволнованности с очень плоским и убогим рационализмом, сочетание горячей, страстной и искренней преданности Христу с отрицанием в Нем надземного, Божественного начала вскрывает внутреннюю дисгармонию в Толстом. Справедливо было сказано однажды, что своим учением „Толстой разошелся не только с Церковью, но еще больше разошелся с миром“.[1052] Расхождение Толстого с Церковью все же было роковым недоразумением, так как Толстой был горячим и искренним последователем Христа, а его отрицание догматики, отрицание Божества Христа и воскресения Христа было связано с рационализмом, внутренне совершенно несогласуемым с его мистическим опытом. Разрыв же с миром, с секулярной культурой был у Толстого подлинным и глубоким, ни на каком недоразумении не основанным.

13. Действительно, вся философия культуры, как ее строит Толстой, есть беспощадное, категорическое, не допускающее никаких компромиссов отвержение системы секулярной культуры. Толстой со своим мистическим имманентизмом совершенно не приемлет секулярного имманентизма. Государство, экономический строй, социальные отношения, судебные установления — все это в свете религиозных взглядов Толстого лишено всякого смысла и обоснования. Толстой приходит к мистическому анархизму. Но особенно остро и сурово проводит свои разрушительные идеи Толстой в отношении, к воспитанию, к семейной жизни, к сфере эстетики и науки: его этицизм здесь тираничен до крайности. Что касается эволюции педагогических идей Толстого (которые мы здесь излагать не будем),[1053] то от первоначального отрицания права воспитывать детей, от педагогического анархизма Толстой под конец перешел к противоположной программе — не религиозного воспитания „вообще“, а навязывания детям того учения, которое он сам проповедовал. Ригористический негативизм Толстого в отношении к семье хорошо всем известен по. его „Крейцеровой сонате“ и

особенно по ее послесловию. Что же касается отношения Толстого к красоте, то здесь особенно проявилась внутренняя нетерпимость, свойственная его этицизму. Впрочем, надо сказать, что Толстой здесь касается действительно острой и трудной проблемы, которая давно занимала русскую мысль. Под влиянием немецкой романтики, но вместе с тем в соответствии с глубокими особенностями русской души, у нас с конца XVIII-го века началось, а в XIX-ом веке расцвело, как мы видели, течение эстетического гуманизма, жившее верой во внутреннее единство красоты и добра, единство эстетической и моральной сферы в человеке. Все русское „шиллерианство“, столь глубоко и широко вошедшее в русское творчество, было проникнуто этой идеей. Но уже у Гоголя впервые ставится тема о внутренней разнородности эстетической и моральной сферы; их единство здесь оказывается лишь мечтой, ибо действительность чужда эстетическому началу.[1054] Гоголь долго оставался одиноким в этом своем утверждении, столь трагически освещенном сожжением 2-ой части „Мертвых дут“, — но в художественно-философском творчестве Толстого и Достоевского эта тема снова всплывает, — и при том в очень острой постановке.

Что касается Толстого, то его высказывания на эту тему рассыпаны всюду — в его переписке, в Дневнике, но особенно в трактате „Что такое искусство“. Здесь Толстой решительно и безапелляционно заявляет, что „добро не имеет ничего общего с красотой“. Роковая и демоническая сила искусства (в особенности музыки, влиянию которой сам Толстой поддавался чрезвычайно), отрывает его от добра, — искусство превращается поэтому для него в простую

„забаву“.[1055] В том же Дневнике, откуда берем эту характеристику искусства, как забавы, читаем: „эстетическое наслаждение есть наслаждение низшего порядка“. Вот почему он считает „кошунством“ ставить на один уровень с добром искусство и науку».[1056]

Из этого умонастроения столь странного у гениального художника, каким был Толстой, вытекает и замысел его книги «Что такое искусство». Нам незачем здесь входить в разбор этой книги, всецело основанной на нечувствии красоты, как таковой, на установлении нового критерия «истинного» искусства в его общедоступности (в силу чего отвергается Шекспир, Гете, Бетховен). Дело не в этих утверждениях, а все в той же тирании этической сферы. В расхождении путей добра и красоты, самом по себе бесспорном и роковом, Толстой не видит трагической проблемы культуры; он просто выбрасывает все то, что оторвалось от добра.

С такой же холодной беспощадностью относится Толстой и к науке, если она не подчиняет себя прямо этическому началу. Ложь современной науки Толстой усматривает в том, что она не ставит в центре своих исследований вопрос о путях жизни, о смысле ее. «Наука и философия, — писал он однажды, — трактуют о чем хотите, но только не о том, как человеку самому быть лучшие и как ему жить лучше...

Современная наука обладает массой знаний, нам не нужных, — о химическом составе звезд, о движении солнца к созвездию Геркулеса, о происхождении видов и человека и т. д., но на вопрос о смысле жизни она не может ничего сказать и даже считает этот вопрос не входящим в ее компетенцию».

В этой критике искусства и науки Толстой касается заветных основ секуляризма: руководясь своим «панморализмом», все подчиняя идее добра, Толстой вскрывает основную беду современности, всей культуры — распад ее на ряд независимых одна от другой сфер. Толстой ищет религиозного по строения культуры, но сама его религиозная позиция, хотя и опирается на мистическую идею «разумного сознания», односторонне трактуется исключительно в терминах этических. Вот отчего получается тот парадокс, что в своей критике современности Толстой опирается опять же на секулярный момент, на «естественное» моральное (разумное) сознание. Не синтез, не целостное единство духа выдвигается им в противовес современности, а лишь одна из сил духа (моральная сфера).

14. Значение Толстого в истории русской мысли все же огромно. Самые крайности его мысли, его максимализм и одностороннее подчинение всей жизни отвлеченному моральному началу довели до предела одну из основных и определяющих стихий русской мысли. Построения толстовского «панморализма» образуют некий предел, перейти за который уже невозможно, но, вместе с тем, то, что внес Толстой в русскую (и не только русскую) мысль, останется в ней навсегда. Этический пересмотр системы секулярной культуры изнутри вдохновляется у него подлинно-христианским переживанием; не веря в Божество Христа, Толстой следует Ему, как Богу. Но Толстой силен не только в критике, в отвержении всяческого секуляризма, гораздо существеннее и влиятельнее возврат у него к идее религиозной культуры, имеющей дать синтез исторической стихии и вечной правды, раскрыть в земной жизни Царство Божие. Отсюда принципиальный антиисторизм Толстого, своеобразный поворот к теократии, вскрывающий глубочайшую связь его с Православием, — ибо теократическая идея у Толстого решительно и категорически чужда моменту этатизма (столь типичному в теократических течениях Запада). Толстой отвергал Церковь в ее исторической действительности, но он только Церкви и искал, искал «явленного» Царства Божия, Богочеловеческого единства вечного и временного. Именно здесь лежит разгадка мистицизма Толстого; влиянию и даже давлению мистических переживаний надо приписать его упорный имперсонализм. Дело не в том, как думает Лосский,[1057] что в Толстом художественное созерцание бытия и философское настроение его не были равномерны, не в том, что Толстой был «плохой» философ. Философские искания Толстого были подчинены своей особой диалектике, исходный пункт которой был интуитивное (в мысли) восприятие нераздельности, неотделимости временного и вечного, относительного и Абсолютного. То, что могло бы дать Толстому христианское богословие, осталось далеким от него, — он вырос в атмосфере секуляризма, жил его тенденциями. Толстой вырвался из клетки секуляризма, разрушил ее, — и в этом победном подвиге его, в призыве к построению культуры на религиозной основе — все огромное философское значение Толстого (не только для России). Добро может быть Абсолютным, или оно не есть добро... — таков итог исканий Толстого, таково его завещание русскому сознанию.

ГЛАВА XI

«ПОЧВЕННИКИ». АПОЛЛОН ГРИГОРЬЕВ. Н. Н. СТРАХОВ. Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

1. Мы переходим к тем мыслителям, которые развивали свои философские построения, исходя из религиозного мировоззрения. Разнообразие течений этого рода, особенно развернувшееся в последующую эпоху, объясняется тем, что на почве Православия никогда не было какого-либо обязательного или даже рекомендуемого церковным людям мировоззрения. Общее тяготение христианского Востока к Платону и платонизму даже в золотой век философского-богословского творчества в Византии не исключало большого влияния Аристотеля. А на русской почве верность догматическим основам Православия легко соединялась с различными философскими симпатиями — от острого рационализма до крайнего мистицизма. Даже в высшей духовной школе, как мы уже отчасти видели, строгая верность догматическим принципам сочеталась у разных мыслителей с совершенно различными философскими построениями. Но впервые у Ф. А. Голубинского (см. выше, гл. VIII) и несколько позднее у Хомякова и Киреевского мы находим попытки построения «христианской философии» в более категорических линиях. Эти попытки создать систему философских понятий, соответствующих «духу» Православия, не избегают использования философских идей, появившихся на Западе, и часто с помощью именно этих идей и разгадываются руководящие линии «православной философии».

В эпоху 60-70-80-ых годов, которой мы сейчас заняты, выступает целый ряд ярких и

оригинальных умов, трудящихся над задачей вывести из «духа» Православия основы для философии. Мы все еще на пороге подлинных систем, не по отсутствию самого замысла построения системы, а по различным, большей частью внешним причинам, мешающим раздёрнуть в систематической форме интуиции и по строения. Но семена того, что мы найдем в ряде систем в последующую эпоху, всходят впервые в 60-ые годы и даже раньше.

Без особой натяжки мы можем разделить мыслителей, к которым мы ныне переходим, на две группы. Первую мы объединяем вокруг идеи «почвенничества», хотя и поблекшей скоро, но ставшей одно время лозунгом целого течения, — сюда мы относим Аполлона Григорьева, Н. Н. Страхова, Ф. М. Достоевского. Ко второй группе, в которой христианские начала осложнены (хотя и по-разному) прививками «натурализма», мы относим К. Леонтьева и В. В. Розанова. Нужно было бы особую главу посвятить философским течениям русской поэзии этого времени (Тютчев, Алексей Толстой, Фет и др.), но мы рассчитываем сделать это в другой работе.

Обратимся к «почвенникам» и прежде всего к А. А. Григорьеву.

2. Аполлон Александрович Григорьев[1058] родился в Москве в 1822-ом году в семье небогатой, но культурной. После домашнего воспитания,[1059] столь красочно описанного им самим в его автобиографии, А. Григорьев поступает в Московский Университет, который кончает в 1842-ом году. В эти годы Григорьев увлекается Гегелем, принимает участие в студенческих кружках, погружается в романтическую литературу;[1060] несколько лет жил он с А. А. Фетом, одним из крупнейших русских поэтов. По окончании университета, А. Григорьев служил в университете (в библиотеке), — несколько позднее он входит в редакцию «Москвитянина», — это был старый журнал, который вел проф. Погодин, один из талантливых, но второстепенных (по своей хронической грубоватости в мышлении и в писаниях) славянофилов. В новой («молодой») редакции «Москвитянина» Погодин оставался только издателем, а в состав редакции входили такие талантливые писатели, как А. Н. Островский, такие разносторонне образованные люди, как Эдельсон, известный церковный деятель Т. И. Филиппов, писатели: Писемский, Потехин и др. Эта молодая редакция, только примыкавшая к славянофилам, стояла за развитие «самобытной» русской культуры. Это было новое направление, уже свободное от антизападничества, видевшее своего вдохновителя в А. Островском, в своих драмах рисовавшем русский купеческий, отчасти мещанский, отчасти народный быт, — в этих драмах для кружка «Москвитянина» было как бы откровение русской мощи, непроявленных, но могучих сил русской души. Сам Ап. Григорьев, еще недавно переживший влияние Гегеля, а ныне все более увлекавшийся Шеллингом, считает, что его поколение стояло «между трансценденталистами (то-есть чистыми шеллингианцами, В. З.) и нигилистами»[1061] (появившимися позже под влиянием материализма). Григорьев, действительно, склонен был отрицать трансцендентализм во имя психологизма (это была эпоха кратковременного влияния в России Бенеке), но «трансцендентальная закваска», как выражается Григорьев,[1062] у него, конечно, осталась. Определяющим влиянием была внутренняя связь у Григорьева с романтизмом, с его ощущением глубины и таинственности в природе и в человеке. Но в «молодой редакции» «Москвитянина» к этому присоединилось «восстановление в душе новой, или лучше сказать, обновленной веры в грунт, в почву, в народ, — присоединилось воссоздание в уме и в сердце всего непосредственного». В культе «почвы» этот неожиданно воскресший, или лучше сказать, проросший культ «непосредственности» (Якоби) играет решающую роль — его мы найдем и у Достоевского. А у Григорьева, как он сам красочно описывает,[1063] — из увлечения всем тем, что несло с собой от речение от искусственной и лживой внешней жизни во имя ее скрытой, но бесконечно глубокой «непосредственности», возни кади совсем новые переживания. Именно в это время он становится «искателем Абсолюта», как он о себе говорил позднее, — перед душой его раскрывались «громadneye миры, связанные целостью», [1064] складывались его основные идеи, видение «органической целостности» в бытии в целом и во всех его живых проявлениях,[1065] и, наконец, как свидетельствует Фет, живший в

это время с А. Григорьевым, вспыхивает религиозное чувство. В этом религиозном пробуждении момент национальный, а отчасти эстетический[1066] играет очень большую роль; Православие, которое становится дорогим Григорьеву, неотделимо для него от русской стихии. Он написал однажды такие любопытные строки: «под Православием я разумею стихийно-историческое начало, которому суждено жить и дать новые формы жизни».[1067] Нужно сопоставить это с другим утверждением Григорьева: «всеидеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального»,[1068] — чтобы почувствовать момент натурализма в религиозном сознании его. Этот момент был и в основной концепции Шеллинга, а также и того крыла в романтизме, которое было охвачено его влиянием. Для Григорьева религиозная сфера есть именно драгоценнейшая сторона реальности, ее «аромат и цвет», — здесь нотка имманентизма бесспорна. Правда, мы найдем у него и такие строки: «с чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному — к глубокой, мучительной потребности, верить в идеал и в jenseits» —.[1069] Недаром (и справедливо) А. Григорьев считал себя искателем Абсолютного, но ведь и Гегель был, в подлинном смысле слова, «искателем Абсолютного», но это Абсолютное для него — имманентно бытию. Эта закваска имманентизма, столь сильно пронизывающая романтические течения и на Западе и в России, была, быть может, у Григорьева отзвуком раннего увлечения Гегелем. Но мы увидим дальше, что в так называемом почвенничестве вообще очень силен момент «христианского натурализма»[1070] (особенно у Достоевского, см. дальше). Сочетание имманентизма и стремления «к идеалу», к Jenseits и у Григорьева, и у Достоевского становится возможным на почве эстетических идей.

Во всяком случае, участие в «молодой редакции» «Москвитянина» связывает теснее мысль Григорьева с Православием. Характерно его сильное увлечение статьями архим. Бухарева, в которых (см. об этом выше, гл. VII) так сильно выражено приятие мира и истории православным сознанием. В 1857-ом году Григорьев воспользовался предложением уехать за границу (в качестве домашнего учителя) — его тяготила Москва, где он пережил тяжелую неудачу в личной жизни. Возвратившись в Россию, Григорьев получает приглашение писать в журнале «Время» (его издавали братья Достоевские); как раз доктрина «почвенничества» уже совершенно кристаллизовалась в редакции этого журнала, для которого Григорьев был чрезвычайно желанным сотрудником. Но отношения с редакцией очень скоро испортились; [1071] Григорьев уехал в Оренбург и занял место преподавателя в кадетском корпусе. В Оренбурге же он и скончался 42-х лет (1864-ый год).

3. Григорьев был прежде всего и больше всего литературным критиком, но к философии он имел постоянное влечение. От Гегеля перейдя к Шеллингу, Григорьев оставался все же оригинальным в своих исканиях; его участие в выработке идеологии «почвенничества», бесспорно, очень значительно.

Усвоив от Гегеля вкус к философскому осмыслению мира в целом, Григорьев остался чужд его логизму. «Для меня жизнь есть нечто таинственное, — писал он в одной из поздних статей,[1072] — то есть нечто неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод». Эта сверхлогичность жизни привела Григорьева к отвержению гегелевского рационализма, — он говорил о своей «глубокой вражде ко всему, что вырастает из голо-логического процесса».[1073] «Логическое бытие законов несомненно, — писал он в другом месте,[1074] — мировая работа по этим отвлеченным законам идет совершенно правильно, да идет-то она так в чисто-логическом мире..., в котором нет неисчерпаемого творчества жизни». В Шеллинге, по восприятию Григорьева, был «разбит кумир отвлеченного духа человечества и его развития». В одном письме к Страхову Григорьев писал о «таинственной и неопределенной безъязычности ощущений», то есть о внелогической полноте непосредственного сознания.

Мы уже упоминали, что у Григорьева есть особый культ «непосредственности», которая шире и полнее того, что из нее же извлечет логическое сознание. Это все очень роднит философскую позицию Григорьева со взглядами Киреевского (которого очень высоко чтит он и считал «великим философом»). У Шеллинга Григорьев особенно поклонялся его учению об

«интеллектуальной интуиции», как непосредственном приобщении к сверхчувственному миру, — и от того же Шеллинга Григорьев воспринял его идеи об искусстве. «Художество одно вносит в мир новое, органическое», — уверяет Григорьев.[1075] Припомним уже приведенные выше слова: «все идеальное есть аромат и цвет реального», [1076] — и поскольку в искусстве мы имеем конкретное единство идеального и реального, постольку лишь в нем мы имеем подлинное творчество самой жизни. Наука овладевает идеальным составом бытия, но отрываясь уже от живой реальности; вот почему искусство выше науки. «Как скоро знание вызреет до жизненной полноты, — пишет Григорьев, — оно стремится принять художественные формы».[1077] Совсем в духе Шеллинга, Григорьев уверен, что «одно искусство воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи», [1078] — отсюда основная идея в философии искусства у Григорьева об «органической» связи созданий искусства со всей эпохой, с историческим процессом. «Я верю вместе с Шеллингом, — читаем в другом месте у него[1079] — что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину».

Из этого и вытекало «почвенничество» у Ап. Григорьева: «почва, это есть глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения». Весь пафос «самобытности» направлен у него на это погружение в глубину народности; Григорьеву поэтому чуждо разногласие западников и славянофилов,[1080] он ищет новой историософской концепции. [1081] В этой новой концепции тайна русской народности раскрывается в Православии. «Жизнь истощилась, — писал он,[1082] — и начинается уже новая, — она пойдет от Православия: в этой силе новый мир».[1083] Он отвергает «циничный атеизм» Герцена («в Православии не *rehabilitation de la chair* — писал он против известных нам слов Герцена, восхитившегося Сен-Симоном, — а торжество души»), увлекается архим. Ф. Бухаревым. Совсем неправ Флоровский, когда пишет: «именно от Григорьева идет в русском мировоззрении эстетическое перетолкование Православия, которое потом так остро у Леонтьева».[1084] Центр тяжести у Григорьева лежит не в самой по себе эстетике, а в апологии той «непосредственности», которая жива лишь в органической цельности бытия, в «почве». Православие было для Григорьева выявлением именно глубины русского духа, — и отсюда та струнка «христианского натурализма», о которой мы уже упоминали и которая развернется со всей силой у Достоевского.

Построения Ап. Григорьева намечают высшую точку в развитии эстетического гуманизма в русской мысли. Как истинный романтик, Григорьев верит в существенное единство красоты и добра, искусства и нравственности,[1085] — но в этой позиции и религиозное сознание (для многих русских мыслителей) не расходится с секулярным сознанием. Высшая ценность искусства, его «теургическая» функция (см. дальше у Достоевского, см. также выше у Гоголя) признается обоими враждующими направлениями русской мысли, — но, конечно, смысл этого возвеличения красоты у них разный. Григорьев же больше всего внес в русскую мысль не своим романтизмом, не преклонением перед искусством, а философией «почвенности», поиском «непосредственности» через восстановление «органической цельности» в созерцании мира и в историческом творчестве.

Переходим к Н. Н. Страхову.

4. Николай Николаевич Страхов[1086] (1828–1896) родился в семье священника, учился в духовной семинарии, по окончании которой поступил в Петербургский Университет на физико-математический факультет. За недостатком средств, не мог окончить университетского курса и перешел в Педагогический Институт. По окончании его (. 1851-ый год) занялся преподаванием естественных наук (сначала в Одессе. потом в Петербурге), но в 1861-ом году бросил преподавательскую работу и целиком отдался журнальной и литературной деятельности. На этом пути близко сошелся с Достоевским, как постоянный сотрудник в журналах, которые издавал последний: несколько позже Страхов. стал горячим

поклонником Л. Н. Толстого, близким другом которого оставался до конца жизни. Как свидетельствует интереснейшая переписка Страхова с Толстым, он несомненно находился под влиянием последнего. В 1873 г. Страхов снова стал служить — сначала в Публичной Библиотеке, а потом в Ученом Комитете при Министерстве Народного Просвещения.

Страхов писал очень много,[1087] при том по самым различным вопросам. Он рано выделился как литературный критик, статьи которого о русской литературе не потеряли своей ценности и доныне. Очень важен ряд статей (собранных в две книги) на тему: «Борьба с Западом в русской литературе». Много писал Страхов на чисто-научные темы — особенно важна его книга «Мир, как целое», а также книги его по вопросам психологии и философской антропологии и чистой философии. Отметим, наконец, и статьи. его по вопросам философии истории.

Эта широта и разносторонность трудов Страхова делает его настоящим энциклопедистом, но на творчестве его лежит печать «недоговоренности», как выразился его горячий поклонник В. В. Розанов; отсутствие цельности и незавершенность построений. всегда очень мешали должной оценке творчества Страхова, создавали постоянно недоразумения вокруг него. Так, например, Вл. Соловьев (правда, в пылу полемики) упрекал Страхова в «равнодушии к истине».[1088] Это, конечно, совершенно неверно, но вот что, например, писал Розанов в своей прекрасной статье, посвященной Страхову:[1089] «следя за направлением мысли Страхова..., мы открываем две идеи, которые, не будучи центром, стоят близко к нему, — самого же центра он почти никогда не касается словом». Этой центральной темой внутренней работы Страхова Розанов считает религиозную проблему, но это есть догадка, гипотеза, не бесспорный факт. Впрочем, если читать переписку Страхова с Толстым (ее не мог знать Розанов, когда писал свою статью), тогда гипотеза Розанова представляется очень близкой к действительности. Самое поклонение Толстому, полное какого-то восторженного чувства, связано, несомненно, с тем, что было основным и центральным во внутреннем мире Страхова, — а в Толстом Страхов больше всего дорожил его этическим мистицизмом. Как и Толстой, Страхов без конца дорожил свободой мысли, невидимому, разделял с Толстым его свободное отношение к Церкви, но вместе с тем глубоко носил в сердце своем чувство Бога. Однажды он упрекнул русских мыслителей в том, что они «не умеют понимать богословский характер главнейших немецких мыслителей» (ср. с этим анализы немецкой философии у С. Булгакова в его книге «Tragodie d. Philosophie»). В одном письме к Толстому Страхов пишет, что «Гегель был чистейший мистик».[1090] Все это характерно для понимания Страхова.

Поскольку Страхов высказался в своих книгах и статьях, в нем постоянно мы находим двойственность в его интересах, в подходе к темам философии. С одной стороны, он строит систему «рационального естествознания» (см. особенно книгу «Мир, как целое»), является, на первый взгляд, настойчивым защитником Гегелианства в отношении к научному познанию, с другой стороны (в той же книге), Страхов признает, что «человек постоянно почему-то враждует против рационализма»; тут же он замечает, что «источник этого недовольства заключается не в уме, а в каких-то других требованиях человеческой души». Но это не только антиномия ума и сердца, — в самом уме для Страхова открывается правда (хотя и частичная) иррационализма. Ярче всего это сказывается в историософских высказываниях Страхова, в его суждениях о западной культуре. По существу Страхов осуждает в ней систему секуляризма, как попытку чисто-рационально понять тайну истории. Он писал («Борьба с Западом»...):[1091] «европейское просвещение, это — могущественный рационализм, великое развитие отвлеченной мысли». А о внутренней недостаточности и затруднениях рационализма он так писал (в книге «О вечных истинах»): «никакого выхода из рационализма не может существовать внутри самого рационализма». Будучи строгим защитником Гегеля в теории научного знания,[1092] Страхов отказывается от рационализма в оценке культуры, увлекается идеями Ап. Григорьева, становится в ряды «почвенников» с их воспеванием «бессознательного» момента в историческом процессе. В эпоху увлечения Толстым Страхов настолько далеко заходит в иррационализме, что пишет Толстому: «я уже

отрекся от Гегеля»:[1093] он переходит к метафизическому волюнтаризму Шопенгауэра, которого уже настолько воспринимает вне рациональной его стороны, что даже пишет (Толстому): «я научился понимать религию только у Шопенгауэра».[1094]

Правда, он признавался, что, когда писал книгу «Мир, как целое», то был тогда «пантеистом», и тут же добавляет (вое это в письме к Толстому):[1095] «нам неизвестна другая наука, кроме науки пантеистической». Эта религиозная окраска науки не давала еще, очевидно, понимания религии, — ее принес Шопенгауэр; однако, религиозное сознание Страхова в сущности проникается мистическими идеями Толстого. Насколько они близки ему, видно например из таких слов: «всякая жизнь, — читаем в одном его письме, к Толстому, — происходит от Бога... В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором — корень всякого бытия. Все от Бога исходит и к Богу ведет и в Боге завершается».[1096] «Я теперь отрицаю, — читаем в другом письме,[1097] — что ум руководит историей, что она есть развитие идеи». Это уже чистый историософский иррационализм; в духе толстовского имперсонализма вырываются у Страхова слова о «непонятности» и «дикости» личного бессмертия.[1098]

Если западная культура есть «торжество рационализма», то отвержение рационализма лишь усилило культ русской самобытности у Страхова. Он становится горячим и страстным защитником идей Н. Я. Данилевского (в книге последнего «Россия и Европа») о различии культурно-исторических типов, его теперь уже «возмущают» разговоры «о могучем развитии европейской науки». Почвенничество у Страхова завершается в борьбе против всего строя западного секуляризма и в безоговорочном следовании религиозно мистическому пониманию культуры у Толстого.

Отметим некоторые подробности в построениях Страхова.

5. Интересны прежде всего (из раннего периода его творчества) его космологические идеи, в частности, его антропоцентризм.

«Мир, — пишет Страхов (в книге „Мир, как целое“), — есть связанное целое, — в нем нет ничего, „самого по себе“ существующего». Эта концепция мира не совпадает ни с тем, что позднее раскрылось в софиологической метафизике (у Вл. Соловьева и его «школы»), ни с тем «биоцентрическим» пониманием мира, какое мы видели у Пирогова. «Целостность» мира есть следствие того единства по Страхову, которое он понимает в линиях трансцендентализма (по Гегелю). Но все же, если мир есть «целое», то, значит, в нем есть и центр, обуславливающий «стяженность» мира. Но «вещественная» сторона мира, подчиняясь духу, создает формы органической жизни, — а «организм», по Страхову, есть категория не субстанциальная, а актуальная, — в «организме» надо видеть процесс, благодаря которому духовное начало, «выделяясь», овладевает через организм веществом. Таким образом, центральной сферой в мире является человек, этот «узел мироздания, его величайшая загадка, но и разгадка его». «Действуя на человека, природа возбуждает и обнаруживает скрытую сущность его —... а человек постоянно ищет выхода из этого целого, стремится разорвать связи, соединяющие его с этим миром». Иерархически увенчивая природу, будучи ее живым центром, человек раскрывает (в своем центробежном отрывании себя от мира) и загадку мира, его тайну. Ключ к этой тайне уже за пределами мира — в Абсолюте.

Но это центральное положение человека в природном бытии, если оно не будет истолковано религиозно, ведет к растворению человека в природе. Вне религиозного метафизического антропоцентризма загадка человека неразрешима, бытие человека лишается того, для чего шла природа в его развитии, — лишается «смысла»: драгоценнейшие движения его души превращаются в игру воображения... В этих соображениях Страхова, — как справедливо указал Чижевский,[1099] — мы видим борьбу против «просвещения». В этом «романтизме» Страхова, который не хочет продать человеческого первородства за мнимые достижения

науки, — причина его борьбы с рационализмом западной культуры, с секулярными ее тенденциями; в этом же причина его преклонения перед Толстым в его поисках религиозного обоснования и осмысления культуры. Но Страхов стоит все же лишь на полпути к этому; его мистицизм, впервые прорвавшийся в «почвенности», уживался в нем все же с остатками рационализма. Так Страхов и в самом себе «не договорил» того, что было «центром» его исканий...

Все было ярче, глубже, но еще больше полно антиномий у главного идеолога «почвенности» — Ф. М. Достоевского.

6. Федор Михайлович Достоевский (1821–1881) принадлежит столько же литературе, сколько и философии. Ни в чем это не выражается с большей яркостью, как в том, что он доныне вдохновляет философскую мысль. Комментаторы Достоевского продолжают реконструировать его идеи, — и самое разнообразие этих комментариев зависит не от какой либо неясности у Достоевского в выражении его идеи, а, наоборот, от сложности и глубины их. Конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова, — у него нет ни одного чисто-философского сочинения. Он мыслит как художник, — диалектика идей воплощается у него в столкновениях и встречах различных «героев». Высказывания этих героев, часто имеющие самостоятельную идейную ценность, не могут быть отрываемы от их личности, — так, Раскольников, независимо от его идеи, сам по себе, как личность, останавливает на себе внимание: его нельзя отделить от его идеи, а идеи нельзя отделить от того, что он переживает... Во всяком случае, Достоевский принадлежит русской — и даже больше — мировой философии.

Творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философии духа, — это темы антропологии, философии истории, этики, философии религии. В этой области обилие и глубина идей у Достоевского поразительны, — он принадлежит к тем творческим умам, которые страдают от изобилия, а не от недостатка идей. Не получив систематического философского образования, Достоевский очень много читал, впитывая в себя чужие идеи и откликаясь на них в своих размышлениях. Поскольку он пробовал выйти за пределы чисто-художественного творчества (а в нем несомненно был огромный дар и темперамент публициста), он, все равно, оставался мыслителем и художником одновременно всюду. Его «Дневник Писателя», оригинальный по своему стилю, постоянно заполнен чисто-художественными этюдами.

Остановимся на его биографии.

Федор Михайлович Достоевский родился в семье военного врача, жившего в Москве.[1100] Детство его протекало в благоприятной обстановке; приведем собственные слова Достоевского: «я происходил из семейства русского и благочестивого... Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть ли не с первого года; мне было всего лишь десять лет, когда я знал почти все главные эпизоды русской истории». По окончании «подготовительного» училища, Достоевский, вместе со старшим братом, поступил в Военно-Инженерное Училище (в Петербурге). В эти годы в его семье произошла тяжелая драма — его отец был убит крестьянами его деревни (мстившими ему за свирепость). «Семейное предание гласит, — пишет по этому поводу дочь Достоевского,[1101] — что с Достоевским при первом известии о смерти отца сделался первый припадок эпилепсии». В годы пребывания в Инженерном Училище Достоевский свел дружбу с неким И. Н. Шидловским,[1102] «романтиком, обратившимся (позже) на путь религиозных исканий» (по характеристике его биографа), имевшим несомненное влияние на Достоевского. «Читая с ним (то есть с Шидловским) Шиллера, — писал Достоевский брату, — я поверял на нем и благородного, пламенного Дон-Карлоса, и маркиза Позу... имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний...».[1103] В эти годы Достоевский жадно впитывает в себя влияния романтической поэзии (между прочим, Victor Hugo).[1104]

В 1843-ем году Достоевский кончил офицерские классы Инженерного Училища, получил место в инженерном ведомстве, но недолго оставался на службе и скоро вышел в отставку. Жил он все время очень бедно и даже когда получал из дому довольно значительные суммы, очень быстро эти деньги у него расходились. В 1845-ом году он печатает свое первое произведение «Бедные люди», сразу выдвинувшее его в первоклассные писатели.[1105] С этого времени Достоевский с упоением отдается литературной деятельности, — впрочем, следующие за «Бедными людьми» произведения вызвали у его почитателей разочарование и недоумение.

В это же время в жизни Достоевского назревает крупное событие — его сближение с кружком Петрашевского, приведшее позже к ссылке на каторжные работы в Сибирь. В жизни Достоевского это было настоящим переломом, — во втором периоде творчества (открывшемся «Записками из Мертвого Дома», 1855) мы встречаем уже иной строй мысли, новое, трагическое восприятие жизни. Надо иметь в виду, что еще после появления в печати «Бедных людей», у Достоевского его прежний романтизм сильно накренился в сторону социализма; особенно сильно было в это время влияние Жорж Занд и французского утопического социализма.[1106] Этот ранний социализм Достоевского надо считать очень важным, а отчасти даже решающим, фактором в духовных исканиях его: социализм этот был не чем иным, как тем самым «этическим имманентизмом», который лежал и лежит в основе всякой теории прогресса, в том числе и той философии жизни, которую мы видели у Толстого. Это есть вера в основное и «естественное» добро человеческой природы, в «естественную» возможность подлинного и всецелого «счастья», устрояемого «естественными» же путями. Это есть прямое и решительное отвержение учения о «радикальном зле» человеческой природы, говоря терминами Канта, — отвержение доктрины первородного греха и доктрины искупления и спасения, во Христе принесенного людям. В отношении к духовным исканиям Достоевского, весь этот строй мысли следовало бы называть «христианским натурализмом», возлагающим все надежды на то христианское озарение человека, которое вошло в мир через Боговоплощение и нашло свое высшее выражение в Преображении Спасителя. Это есть христианство без Голгофы, христианство лишь Вифлеема и Фавора. Конечно, это есть своеобразное, христиански отраженное сочетание руссоизма и шиллеризма, — это есть вера в «естество» и признание природного, хотя бы и скрытого под внешними наслоениями благородства, скрытой «святости» человеческой души или, как выражается Достоевский в статье, посвященной Жорж Занд, признание «совершенства души человеческой».[1107]

Идеалистически окрашенный социализм и связал Достоевского с «петрашевцами».[1108] «Я уже в 1846-ом году был посвящен (Белинским), — писал Достоевский в Дневнике,[1109] — во всю „правду“ грядущего „обновленного мира“ и во всю „святость“ будущего коммунистического общества“». «Я страстно принял тогда все это учение», — вспоминает Достоевский в другом месте ту же эпоху.[1110] Как увидим дальше, Достоевский всю жизнь не отходил от этого «христианского натурализма» и. веры в скрытое, не явленное, но подлинное «совершенство» человеческой натуры, — это один из двух центров его духовного мира. Во всяком случае, участие в кружке «петрашевцев» закончилось для Достоевского печально, — он был арестован, приговорен к ссылке на каторгу на четыре года. Однако, первоначально было сообщено Достоевскому (как и другим), что они приговорены к смертной казни. Осужденных привезли на площадь, сделали все приготовления к казни (расстрелу), но когда все было готово, тогда было объявлено, что все помилованы, что смертная казнь заменена каторгой... Близость к смерти не могла не потрясти Достоевского,[1111] — но это потрясение было только вступлением ко всему тому страшному, что пришлось еще пережить на каторге. Здесь то и совершился глубокий внутренний и идейный перелом в Достоевском, который определил все его дальнейшие духовные искания.

После освобождения от каторги Достоевский пробыл еще несколько лет в Сибири и здесь он женился, снова вернулся к литературной работе (здесь были написаны «Записки из Мертвого

дома», ряд рассказов). Через несколько лет ему было, наконец, разрешено вернуться в Европейскую Россию (в 1859-ом году) — сначала в г. Тверь, а через несколько месяцев — в Петербург. В 1861-ом году он вместе со старшим братом стал издавать журнал «Время», программа которого заключалась в развитии новой идеологии «почвенничества» и в упразднении распри западников и славянофилов. В объявлении о подписке на журнал было сказано:[1112] «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». «Мы предугадываем, что... русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, какие развивает Европа». Главными сотрудниками журнала «Время» были братья Достоевские, Ап. Григорьев, Н. Н. Страхов. В 1863-ем году за статью Страхова, посвященную польскому вопросу и написанную в либеральном духе, журнал был закрыт, — но через год брату Достоевского было разрешено издание журнала под новым названием. Действительно, в 1864-ом году Достоевские стали издавать журнал «Эпоха», но денежные затруднения, созданные раньше закрытием журнала «Время», были столь сильны, что пришлось прекратить издание «Эпохи». Значение этого периода в развитии творчества Достоевского заключалось в том, что в нем проявился вкус к публицистической форме творчества. Достоевский создал свой особенный стиль публицистики (его унаследовал больше других Розанов), — и, например, «Дневник писателя» (который он издавал в последние годы жизни) остается до сих пор драгоценным материалом для изучения идей Достоевского. Несмотря на близость к текущей жизни, «Дневник писателя» сохраняет свою значительность и сейчас по богатству идей и по глубине анализов. Мысль Достоевского часто достигает здесь предельной четкости и выразительности.

Но, конечно, главной формой творчества в этот (т. е. После каторги) период было литературное творчество. Начиная с первоклассного произведения «Преступление и наказание», Достоевский пишет романы один за другим — «Идиот», «Подросток», «Бесы» и, наконец, «Братья Карамазовы». Сейчас уже известны чрезвычайно широкие и философски значительные первые замыслы указанных произведений, — и тщательный анализ разных редакций их показывает, как много вкладывал Достоевский в свое художественное творчество. Много раз уже указывалось, что под «эмпирической» тканью во всех этих произведениях есть еще иной план, который, вслед за Вяч. Ивановым,[1113] часто называют «метафизическим». Действительно, в главных «героях» Достоевского перед нами не только живая, конкретная личность, но в ее судьбе, во внутреннем логосе и диалектике ее развития Достоевским прослеживается диалектика той или иной идеи. Философское, идейное творчество Достоевского искало своего выражения в художественном творчестве,[1114] — и мощь художественного дарования его в том и сказалась) что он в эмпирическом рисунке следует чисто-художественному чутью и не подгоняет художественного творчества под свои идеи (как это мы постоянно, например, находим у Толстого).

Примечательнейшим фактом в жизни Достоевского было его выступление на так называемом «Пушкинском празднике» (май 1880-го года), когда освящали памятник Пушкину в Москве. Все русские писатели (кроме Л. Толстого) приехали на этот праздник, который был действительно праздником литературы, как таковой. Все речи до Достоевского были интересными и восхищали слушателей, но когда Достоевский произнес свою речь, впечатление было столь велико, что в общем подъеме и возбуждении казались исчезнувшими все прежние идейные разногласия. Они как бы потонули, растворились, чтобы слиться в новом энтузиазме «всечеловеческой» идеи, которую с таким необыкновенным подъемом провозгласил Достоевский. Позднее в различных журналах началась острая критика этой речи, но она, если и не начала никакой новой эпохи в русской идейной жизни, то сама по себе является действительно замечательной. А в творчестве Достоевского она означает, в сущности, возврат к той позиции, которую Достоевский занимал в первое время после возвращения из Сибири.

Увы, приближалась смерть, прервавшая творчество Достоевского в самом расцвете его

таланта. В 1881-ом году его не стало... Смерть Достоевского поразила своей неожиданностью русское общество; искренняя и глубокая печаль охватила сердца всех. На похоронах Достоевского, принявших совершенно небывалый характер, приняли участие дети, студенчество, различные литературные, научные, общественные круги...

7. В основе всей идейной жизни, всех исканий и построений Достоевского были его религиозные искания. Достоевский всю жизнь оставался религиозной натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, мыслью о Боге. Поэтому в лице Достоевского больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, выросавшим в лоне религиозного сознания. Но вся исключительная значительность идейного творчества Достоевского заключалась как раз в том, что он с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает религиозную проблематику в темах антропологии, этики, эстетики, историософии. Именно в осознании этих проблем с точки зрения религии и состояло то, о чем он говорил, что его «мучил Бог». В «записной книжке» Достоевского[1115] читаем: «и в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Не как мальчик ж я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла». Но эти сомнения рождались из глубин самого религиозного сознания; все они связаны с одной и той же темой —

о взаимоотношении и связи Бога и мира. У Достоевского никогда не было сомнений в бытии Бога, но перед ним всегда вставал (и в разных периоды по-разному решался) вопрос о том, что следует из бытия Божия для мира, для человека и его исторического действия. Возможно-ли религиозное (во Христе) восприятие и участие в ней культуры? Человек, каков он в действительности есть, его деятельность и искания могут ли быть религиозно оправданы и осмыслены? Зло в человеке, зло в истории, мировые страдания могут ли быть религиозно оправданы и приняты? Если угодно, можно все это рассматривать, как различные выражения проблемы теодицеи. Не только «Бог мучил» всю жизнь Достоевского, но он и всю жизнь боролся с Богом, — и этот интимный религиозный процесс и лежал в основе диалектики всего духовного процесса в нем.

Но Достоевский не со стороны, а изнутри носил в себе и всю проблематику культуры, все ее мечты и идеалы, ее вдохновения и радости, ее правду и неправду. Внутренней разнородности христианства и культуры Достоевский ни когда не утверждал, наоборот, в нем была всегда глубочайшая уверенность в возможности их подлинного сочетания. Поэтому мы не найдем у него нигде той вражды к культуре, какую, напри мер, мы видели у Толстого. Но с тем большей силой Достоевский отталкивался от секуляризма — от разъединения Церкви и культуры, от радикального индивидуализма («обособления», как любил он выражаться), от «атеистической» культуры современности. Секуляризм и был для Достоевского скрытым, а чаще — явным атеизмом.

Когда Достоевский увлекся социализмом, то он «страстно» принял его,[1116] но и тогда он не отделял этой «страстной» веры в осуществление правды на земле от веры во Христа. Он потому и ушел вскоре от Белинского (за которым, по его собственному признанию, сначала «страстно» следовал), что Белинский «ругал» Христа. Без преувеличения можно сказать, что увлечение социализмом было связано у Достоевского с его религиозными исканиями. Правда, в дальнейшем мысль Достоевского все время движется в линиях антиномизма, его положительные построения имеют рядом с собой острые и решительные. отрицания, но такова уже сила и высота мысли его. Редко кто из русских мыслителей так чувствовал диалектические зигзаги в движении идеи... Но и антиномизм Достоевского коренился в его религиозном же сознании и вне этого религиозного сознания невозможно даже надлежаще оценить антиномизм в его основаниях у Достоевского.

Во всяком случае, раннее увлечение социализмом вплотную подвело религиозное сознание Достоевского к основным проблемам культуры. И здесь же надо искать ключа и к тому, что я назвал выше «христианским натурализмом» (см. выше об этом) Достоевского — к вере в

добро в человеке, в его «естество». В довольно позднем отрывке (Дневник за 1877-ой год) Достоевский писал: «величайшая красота человека... величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству... единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управить этим богатством». В этих словах очень ясно выражен один полюс в основной историософской антиномии у Достоевского — вера в «естество», его скрытую «святыню», но и признание, что для плодотворного действия этой «святыни» не хватает «умения» «управить» ее богатством. Мы еще ворвемся к этой теме при систематическом анализе философских идей Достоевского, — сейчас нам нужно указать на то, что мысль его не удержалась на позиции христианского натурализма и с исключительной глубиной приблизилась к противоположному тезису о внутренней двусмысленности человеческого естества, даже двусмысленности красоты, к учению о трагизме «естественной» свободы, уводящей человека к преступлению, и т. д. Неверно утверждать, как это делает, например, Шестов,[1117] что у Достоевского после каторги произошло полное перерождение его прежних взглядов, что «от прошлых убеждений у Достоевского не осталось и следа». Наоборот, его мысль до конца дней движется в линиях антиномизма, — в частности христианский натурализм, с одной стороны, и неверие в «естество», с другой, продолжают все время жить в нем, так и не найдя завершающего, целостного синтеза. Почвенничество (как одно из проявлений христианского натурализма) и в то же время высокий идеал вселенского христианства, переступающего границы народности; страстная защита личности, этический персонализм. в высшем и напряженнейшем его выражении, — и рядом разоблачения «человека из подполья»; вера в то, что «красота спасет мир», а рядом горькое раздумье о том, что «красота, это — страшная и ужасная вещь», — все эти антиномии не ослабевают, а, наоборот, все больше заостряются к концу жизни Достоевского. И все это было имманентной диалектикой религиозного сознания Достоевского. Вся философская значительность Достоевского, все его идейное влияние в истории русской мысли в том и заключались. что он с изумительной силой и глубиной раскрыл проблематику религиозного подхода к теме культуры. Историософская установка в этом смысле доминирует над всей мыслью Достоевского, — и его глубочайшие прозрения в вопросах антропологии, этики, эстетики всегда были внутренне координированы с его историософскими размышлениями.

Обратимся к систематическому анализу идей Достоевского.[1118]

8. Философское творчество Достоевского имеет не один, а несколько исходных точек, но наиболее важной и даже определяющей для него была тема о человеке. Вместе со всей русской мыслью Достоевский — антропоцентричен, а его философское мировоззрение есть прежде всего персонализм, окрашенный, правда, чисто этически, но зато и достигающий в этой окраске необычайной силы и глубины. Нет для Достоевского ничего дороже и значительнее человека, хотя, быть может, нет и ничего страшнее человека.[1119] Человек — загадочен, соткан из противоречий, но он является в то же время — в лице самого даже ничтожного человека — абсолютной ценностью. Поистине — не столько Бог мучил Достоевского, сколько мучил его человек, — в его реальности и в его глубине, в его роковых, преступных и в его светлых, добрых движениях. Обычно — и справедливо, конечно, — прославляют то, что Достоевский с непревзойденной силой раскрыл «темную» сторону в человеке, силы разрушения и беспредельного эгоизма, его страшный аморализм, таящийся в глубине души. Да, это верно. Антропология Достоевского прежде всего посвящена «подполью» в человеке. Было бы однако, очень односторонне не обращать внимания на то, с какой глубиной вскрывает Достоевский и светлые силы души,[1120] диалектику добра в ней. В этом отношении Достоевский, конечно, примыкает к исконной христианской (то есть святоотеческой) антропологии;[1121] Бердяев совершенно неправ, утверждая,[1122] что «антропология Достоевского отличается от антропологии святоотеческой». Не только грех, порочность, эгоизм, вообще «демоническая» стихия. в человеке вскрыты у Достоевского с небывалой силой, но не менее глубоко вскрыты движения правды и добра в человеческой душе, «ангельское» начало в нем. В том-то и сила и значительность антропологического антиномизма у Достоевского, что оба члена антиномии даны у него в высшей своей форме.

Мы называли персонализм Достоевского этическим, — и это значит, прежде всего, что ценность и неразложимость человеческого существа связаны не с его «цветением», не с его высшими творческими достижениями, — они присущи и маленькому ребеночку, еще беспомощному и бессильному, еще не могущему ничем себя проявить.[1123] Персонализм Достоевского относится к онтологии, а не к психологии человека, — к его существу, а не к эмпирической реальности. Но самое восприятие человека у Достоевского внутренне пронизано этической категорией, — он не только описывает борьбу добра и зла в человеке, но он ищет ее в нем. Человек, конечно, включен в порядок природы, подчинен ее законам, но он может и должен быть независим от природы. Как раз в «Записках из подполья» с поразительной силой высказана эта независимость духа человеческого от природы,[1124] — и там же провозглашается, что подлинная суть человека — в его свободе и только в ней. «Все-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он — человек, а не штифтик», — читаем в тех же «Записках из подполья». Это самоутверждение есть утверждение своей независимости от природы, — все достоинство человека в этом как раз и состоит.

Но именно потому подлинное в человеке и состоит лишь в его этической жизни — здесь, и только здесь, человек есть по существу новое, высшее, несравнимое бытие. В этом смысле уже в «Записках из подполья» мы находим такой апофеоз человека, который превращает его если не в центр мира, то в важнейшее и драгоценнейшее явление. Достоевскому совершенно чужд и противен тот «антропологизм», который мы видели раньше у русских позитивистов и полупозитивистов (Чернышевский, Лавров, Кавелин, даже Михайловский), — он ближе всех к Герцену с его патетическим утверждением независимости человеческого духа от природы. Натурализм в антропологии высмеян беспощадно Достоевским в «Записках из подполья», — и поэтому все его дальнейшее учение о человеке так глубоко от лично от тех (более поздних) учений, которые, сходясь с Достоевским в учении об аморализме в человеке, трактуют это в духе примитивного натурализма. Для Достоевского аморализм, скрытый в глубине человека, есть тоже апофеоз человека, — этот аморализм — явление духовного порядка, а не связан с биологическими процессами

в человеке.

Но чем категоричнее это онтологическое превознесение человека, тем беспощаднее вскрывает Достоевский роковую неустроенность духа человеческого, его темные движения. Основная тайна человека в том и состоит, по Достоевскому, что он есть существо этическое, что он неизменно и непобедимо стоит всегда перед дилеммой добра и зла, от которой он не может никуда уйти: кто не идет путем добра, тот необходимо становится на путь зла. Эта этическая сущность человека, основная его этическая направленность есть не предвзятая идея у Достоевского, а вывод из его наблюдений над людьми.

Но здесь начинаются парадоксы, в которых раскрывается уже не только эта основная этическая сущность человека, но и вся проблематика человека. Прежде всего с исключительной едкостью Достоевский высмеивает тот поверхностный интеллектуализм в понимании человека, который достиг наиболее плоского своего выражения в построениях утилитаризма. «Записки из подполья», в бессмертных страницах, говорят о том, что «человек есть существо легкомысленное», действующее менее всего для собственной выгоды: «когда, во все тысячелетия бывало. чтобы человек действовал из одной своей выгоды?» Представление о человеке, как существе рассудочном, а потому и благоразумном, есть чистая фикция, — «так как натура человеческая действует вся целиком, — всем, что в ней есть — сознательно и бессознательно». «Хотенье может, конечно, сходиться с рассудком..., но очень часто и даже большей частью совершенно и упрямо разногласит с рассудком». «Я хочу жить, — продолжает свои замечания человек из подполья, — для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, — а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности. Рассудок удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей человеческой жизни». Самое дорогое

для человека — «свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и дикий, каприз»; самое дорогое и важное для человека — «по своей глупой воле пожить», и потому «человек всегда и везде, где бы он ни был, любит действовать так, как он хочет, а вовсе не так, как повелевает ему разум и совесть».

Психологический волюнтаризм переходит у Достоевского незаметно в иррационализм, в признание, что ключ к пониманию человека лежит глубже его сознания, его совести и разума, — в том «подполье», где он «сам». Этический персонализм Достоевского облекается в живую плоть действительности: «ядро» человека, его подлинная суть даны в его свободе, в его жажде и возможности его индивидуального самоутверждения («по своей глупой воле пожить»). Онтология человека определяется этой жаждой свободы, жаждой быть «самим собой», — но именно потому, что Достоевский видит в свободе сокровенную суть человека, никто глубже его не заглядывал в тайну свободы, никто ярче его не вскрывал всю ее проблематику, ее «неустроенность». Бердяев справедливо подметил, что для Достоевского «в свободе подпольного человека заложено семя смерти». Если свобода дороже всего человеку, если в ней последняя его «суть», то она же оказывается бременем, снести которое слишком трудно. А, с другой стороны, в нашем подполье, — а «подпольный» человек и есть как раз «естественный» человек, освободившийся от всякой традиции и условности, — в подполье нашем, по выражению Достоевского, ощущается смрад, обнажается внутренний хаос, злые, даже преступные, во всяком случае постыдные, ничтожные движения. Вот, например, Раскольников: разложив в работе разума все предписания традиционной морали, он стал вплотную перед соблазном, что «все позволено», и пошел на преступление. Мораль оказалась лишенной основания в глубине души, свобода оборачивается аморализмом; напомним, что и на каторге Раскольников долго не чувствовал никакого раскаяния. Поворот пришел позже, когда в нем расцвела любовь к Соне, а до этого в его свободе он не находил никакого вдохновения к моральному раздумью. Это вскрывает какую-то загадку в душе человека, вскрывает слепоту нашей свободы, поскольку она соединена только с голым разумом. Путь к добру не определяется одной свободой; он, конечно, иррационален, но только в том смысле, что не разум движет к добру, а воля, силы духа. От того-то в свободе *quand même*, оторванной от живых движений любви, и есть семя смерти. Почему именно смерти? Да потому, что человек не может по существу отойти от Добра, — и если, отдаваясь свободной игре страстей, он отходит от добра, то у него начинается мучительная болезнь души. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов по-разному, но все страдают от того, что заглушили в себе живое чувство Добра (то есть Бога), что остались сами с собой. Свобода, если она оставляет нас с самими собой, раскрывает лишь хаос в душе, обнажает темные и низшие движения, то есть превращает нас в рабов страстей, заставляет мучительно страдать... Это значит, что человек создан этическим существом и не может перестать быть им. С особенной силой и болью говорит Достоевский о том, что преступление совсем не означает при родной аморальности, а, наоборот, свидетельствует (отрицатель но) о том, что, отходя от добра, человек теряет нечто, без чего ему жить нельзя. Еще в «Записках из Мертвого дома» он писал: «сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже все сказать: да, это был необыкновенный народ, может быть, самые даровитые, самые сильные из народа». Несомненно, что это были люди, наделенные не только большой силой, но и свободой — и свобода-то их и сорвала с путей «традиционной» морали и толкнула на преступление. Вот и семя смерти! В «Дневнике писателя» за последние годы[1125] Достоевский писал: «зло таится в человеке глубже, чем предполагают обычно». Шестов[1126] напрасно видит в этом «реабилитацию подпольного человека», — наоборот, подчеркивая всю таинственность зла в человеческой душе, Достоевский показывает неустроенность человеческого духа или лучше — расстройство его, а вместе с тем и невозможность для человеческого духа отойти от этической установки. «Семя смерти». заложенное в свободе, означает, что расстройство духа имеет корень не на поверхности, а именно в последней глубине духа, ибо нет ничего глубже в человеке его свободы.

Проблематика свободы в человеке есть вершина идей Достоевского в антропологии; свобода

не есть последняя правда о человеке — эта правда определяется этическим началом в человеке, тем, к добру или злу идет человек в своей свободе. Оттого в свободе есть, может быть, «семя смерти» и саморазрушения, но она же может вознести человека на высоты преображения. Свобода открывает простор для демонизма в человеке, но она же может возвысить ангельское начало в нем. Есть диалектика зла в движениях свободы, но есть и диалектика добра в них. Не в том ли заключается смысл той потребности страдания, о которой любил говорить Достоевский, что через страдания (часто через грех) приходит в движение эта диалектика добра?

Эта сторона, в антропологии Достоевского часто забывается или недостаточно оценивается, — между тем в ней лежит ключ к объяснению той системы идей, которую мы характеризовали выше, как «христианский натурализм» у Достоевского. Приведенные мельком (в «Идиоте») слова о том, что «красота спасет мир», вскрывают эту своеобразную эстетическую утопию Достоевского. Все его сомнения в человеке, все обнажение хаоса и «семени смерти» в нем нейтрализуются у Достоевского убеждением, что в человеке таится великая сила, спасающая его и мир, — горе лишь в том, что человечество не умеет использовать эту силу. В «Дневнике Писателя» (1887 г.) Достоевский написал однажды: «величайшая красота человека, величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». Значит, ключ к преображению, к устройению человека в нем есть, и мы только не умеем овладеть этим ключом.

Старец Зосима высказал такую мысль: «мы не понимаем, что жизнь есть рай (уже ныне, В. 3.), ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он предстанет перед нами во всей своей красоте». В замечательных словах Версилова («Подросток») по поводу картины Лоррена выражена та же мысль о том, что свет и правда уже есть в мире, но остаются нами незамеченными. «Ощущение счастья, мне еще неизвестное, прошло сквозь сердце мое даже до боли». В чудной форме это ощущение святости в человеке передано в гениальном «Сне смешного человека». В материалах к «Бесам» находим такое место: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, — что это и естественно и возможно». Как ясно из этих слов, это основное учение Достоевского о человеке ближе к антропологии Руссо (с его основным принципом о радикальном добре в человеке), чем к антропологии Канта (с его учением о «радикальном зле в человеке»).

Однако, диалектика «естественного и возможного» добра предполагает в человеке религиозную жизнь.[1127] «Весь закон бытия человеческого лишь в том — говорит в „Бесах“ Стефан Трофимович, — чтобы человек мог преклониться перед безмерно великим; Безмерное и Бесконечное так же необходимы человеку, как та малая планета, на которой он живет». Несчастье человечества в том, что в нем «помутилась эстетическая идея»; оттого теперь красота стала «страшная и ужасная вещь», она и «таинственная вещь — тут диавол с Богом борется, а поле битвы — сердце человеческое» (Бр. Карамазовы). Вот это «помутнение эстетической идеи», в силу которого диавол овладевает человеком, когда в нем пробуждаются эстетический восторг. — и объясняет, почему утеряно людьми «умение» владеть святостью, открытой его сердцу.

Антропология Достоевского касается последних глубин человеческого духа, вскрывает непобедимую силу этического начала в человеке, но и помутнение человеческого сердца, в силу чего прямой путь к добру закрыт. Свобода вобрала в себя «семя смерти», в глубине души, замутненной грехом, завелся смрад и грех, — но сила добра продолжает жить в человеке. Лишь через страдания и часто через преступление освобождается человек от соблазнов зла и вновь обращается к Богу. Оттого и говорит Алеша о старце Зосиме: «в его сердце тайна обновления для всех, — та мощь, которая наконец установит правду на земле...»

Социалистическая мечта прежних лет, романтическая мечта о «восстановлении» добра в людях (термин, взятый у V. Гюго) держалась, таким образом, до конца жизни у Достоевского, и его антропология стоит посередине между чисто церковной и секулярной идеей о человеке. Для полного соответствия взглядов Достоевского учению Церкви ему не хватало поставления на верховное место того центрального учения христианства, которое видит в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного Его воскресения. Мы уже говорили о том, что в христианском миропонимании Достоевского подчеркнуто то откровение о мире и человеке, которое дано нам в Боговоплощении и Преображении, но нет того, что дано в Голгофе... Все же вера в человека торжествует у Достоевского над всеми его «открытиями» хаоса и смрадного подполья в человеке, — и в этом моменте антропология Достоевского пронизана лучами пасхальных переживаний, столь существенных для Православия и его основной тональности.[1128] Эстетический гуманизм, столь характерный для русских мыслителей, сохраняется и у Достоевского, только сама природа эстетических переживаний трактуется у Достоевского по-новому (см. ниже § 10).

Часто считают, что в «Легенде о Великом Инквизиторе» особенно сурово и жестко рисует Достоевский ничтожество человека, которому не по плечу «бремя» христианской свободы. Но забывается, что слова о том, что Христос «судил о людях слишком высоко», что «человек создан слабее и ниже, чем Христос о нем думал», — что это все слова Великого инквизитора — нарочито им сказаны, чтобы оправдать то превращение церковного народа в рабов, которое он затекает. Неверие в человека у него как раз и отвергается Достоевским, хотя «Легенда» и содержит в себе так много глубочайших мыслей о проблеме свободы. Основной истиной о человеке остается для Достоевского то, что человеку невозможно прожить без Бога — и кто теряет веру в Бога, тот становится (хотя бы не доходя до конца) на путь Кириллова («Бесы»), то есть ступает на путь человекобожества. Кто отвергает Богочеловечество, как откровение о человеке, находящем свою полноту в Боге, тот неизбежно ударяется в человекобожество...

9. Мы подчеркивали уже несколько раз, что в антропологии Достоевского, в самом восприятии человека у него на первый план выступает этическая категория. Действительно, размышления на этические темы, заполняющие его произведения, определяются этим изначальным этицизмом мысли Достоевского. Его этический максимализм, вся страстная напряженность этических исканий, придающая такую глубокую значительность его основным художественным образам, — все это вытекает из того, что в нем доминирует над всем проблематика добра и путей к нему. Он был глубоко самостоятелен[1129] в этических его исканиях — и именно в этой области особенно велико влияние Достоевского на русскую философскую мысль — кто только в последующих поколениях русских мыслителей не испытал на себе глубочайшего влияния Достоевского?[1130] Достоевский преисполнен этического пафоса и едва ли не главный корень его философских размышлений лежит в сфере этики.

Когда Достоевский (по возвращении из каторги) стал высказываться и в публицистических статьях, и художественных произведениях на темы этики, то он считался прежде всего с тем упрощенным, можно сказать плоским пониманием моральной сферы в человеке, которое мы знаем по Чернышевскому, Кавелину и другим представителям утилитаризма или полупозитивизма. Сам Достоевский был отчасти (но лишь отчасти) близок к этим течениям в тот период жизни, когда он увлекался социализмом. Достаточно вспомнить патетические страницы, посвященные этому периоду в воспоминаниях о влиянии Жорж Занд (в Дневн. Писат. за 1876 г., Июль). Но элементы натурализма, шедшие через Фурье от Руссо, сохранились лишь в религиозных взглядах Достоевского (в том, что мы называем «христианским натурализмом» у него), в понимании же этической психологии это совершенно исчезло у него после каторги. В такой ранней вещи, как «Записки из подполья», мы встречаем исключительно острую, беспощадную критику утилитаризма и морального рационализма. В «Преступлении и наказании» этическая тема встает уже в такой глубине, которая была новой

не для одной русской мысли. Мы уже видели при анализе антропологии Достоевского, что он вскрывает решительную неустрашимость этической установки в человеке, вскрывает внутреннюю диалектику добра в человеческой душе.

Этический максимализм у Достоевского получает исключительно яркое и сильное выражение. Весь бунт Ивана Карамазова против Бога определяется именно этическим максимализмом, непринимающим мира потому, что его «будущая гармония» имеет в основе страдания. Особенно страдания детей — мотив чрезвычайно волновавший Достоевского — неприемлемы для морального сознания. Не под влиянием ли этих страстных речей Ив. Карамазова задумал Влад. Соловьев свое «Оправдание добра»? Во всяком случае, в Достоевском этический максимализм достигает наиболее глубокого и сильного своего выражения и входит уже дальше неустрашимым элементом в этические построения последующих мыслителей.

Столь же острое, непревзойденно глубокое выражение находит у Достоевского и тема свободы, как последней сущности человека. То понимание свободы, которое с такой силой отвергает Великий Инквизитор, есть поистине самое высокое проникновение в тайну свободы, открывшуюся во Христе: никто в этом не стоит выше Достоевского. Но и всю проблематику свободы никто не раскрывает с такой силой, как Достоевский — мы достаточно говорили об этом в предыдущем параграфе. Можно сказать, что никто — ни до, ни после Достоевского — не достигал такой глубины, как он, в анализе движений добра и зла, то есть в анализе моральной психологии человека. Вера в человека у Достоевского покоится не на сентиментальном воспевании человека, — она, наоборот, торжествует именно при погружении в самые темные движения человеческой души.

Надо признать большим преувеличением то что писал Гессен об этических взглядах Достоевского.[1131] Неверно то, что Достоевский отвергал не только этику рассудочности, но и этику автономизма, что он сознательно защищал этику мистическую.[1132] Прежде всего это означало для Достоевского, что моральные движения определяются не чувствами, не рассудком, не разумом, а прежде всего живым ощущением Бога, — и где выпадает это ощущение, там неизбежен или не знающий пределов цинизм, ведущий к распаду души, либо человекобожество. С другой стороны, Достоевский (и здесь он примыкал к учению славянофилов) очень глубоко чувствовал не правду самозамыкающегося индивидуализма («обособления», по его любимому выражению). Достоевскому принадлежит формула, что «все виноваты за всех», что все люди связаны таинственным единством, потенциально заключающим в себе возможность по длинному братству. Достоевский горячо принимал идеи Н. Ф. Федорова (см. о нем во II томе гл. V) о духе «небратства» в современности — достаточно вспомнить его беспощадные слова в «Зимних заметках о летних впечатлениях». Вот эти слова: «Кто, кроме отвлеченного доктринера, мог бы принять комедию буржуазного единения, которую мы видим в Европе, за нормальную формулу человеческого единения на земле?» Да, идея подлинного братства была в основе раннего социализма у Достоевского, она продолжала жить всю его жизнь, — и она определяла собой ту религиозную утопию, которой окрашено было мировоззрение Достоевского (утопию превращения государства, то есть всего земного порядка в церковь).

Мистическая основа морали выражена с большой силой и смелостью в предсмертных речах старца Зосимы («Бр. Карамазовы»). «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле... и возшло все... но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего к таинственным мирам иным». «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным». Это все — формулы мистической этики у Достоевского: действительно, живое и подлинное отношение к жизни для нас измеряется лишь любовью, переступающей границы и рассудка, и разума. Любовь становится сверхразумной, подымаясь до ощущения внутренней связи со всем миром, даже мертвым, даже с вещами («Братья, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну постигнешь в вещах»). Этот универсализм любви весь держится все же живым

чувством Бога.

10. В ранние годы Достоевский много думал о «назначении христианства. в искусстве». В этой обращенности его духа к вопросам эстетики нельзя не видеть влияния Шиллера с его культом эстетического начала в человеке и с его глубокой верой в единство добра и красоты. Думаю, что здесь сильно было и влияние Ап. Григорьева, бывшего сотрудником «Времени». Как раз тогда Достоевский писал такие, напр., строки: «мы верим, что у искусства — собственная, цельная и органическая жизнь... Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества неразлучна с человеком... человек жаждет красоты, принимает ее без всяких условий, а потому только, что она красота». «Красота присуща всему здоровому... она есть гармония, в ней залог успокоения». «Красота уже в вечности...» пишет Достоевский в той же статье (из «Времени» в 1864 г.). И еще отметим одну мысль, которую позже развивал Достоевский в «Бесах»: «если в народе сохраняется идеал красоты, значит в нем есть потребность здоровья, нормы, а следовательно тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа». «Без науки можно прожить человечеству — заявляет старик Верховенский („Бесы“), без хлеба, — без одной только красоты невозможно. Вся тайна тут, вся история тут». Воплотимость идеала, возможность его осуществления в исторической реальности, по Достоевскому, «гарантируются» тем, что в мире есть красота. «Народы движутся — читаем так же в „Бесах“ — силой, происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Это... есть начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как они же отождествляют; — искание Бога, как называю я его проще». Эстетические переживания оказываются по существу мистическими, поскольку они движут нашу душу к Богу. В новых материалах, ныне публикуемых, находим такую мысль: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии и стало быть неуклонное стремление в ней».

Эта религиозная интерпретация эстетических переживаний преобладает все соблазны мира, ослабляет всю его неправду, придает всему содержанию культуры высший, религиозный смысл. Это не есть только приятие культуры, это уже ее религиозное освящение, в котором начинается и ее преображение. До Достоевского в России так мыслил только архим. Бухарев, но после Достоевского тема религиозного осмысления культуры, выросшей из «слепого» процесса истории, тема ее освящения станет одной из важнейших тем историософских построений. И уже у Достоевского мы находим типичную для этих исканий черту, — признание, что ключ к преображению культуры дан в ней самой, заключается в ее глубине и лишь закрыт от нас грехом. Это есть тот «христианский натурализм», соблазн которого был так силен у Достоевского.

Но у него же очень рано пробиваются и сомнения в том, что «красота спасет мир». Он сам говорит, что «эстетическая идея помутилась в человечестве». Уже Верховенский младший говорит: «я нигилист, но люблю красоту» и этим подчеркивает двусмысленность красоты. А в «Бр. Карамазовых» в известных словах Дмитрия Карамазова эти сомнения в творческой силе красоты выражены уже с чрезвычайной силой. «Красота — говорит он — это страшная и ужасная вещь... тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Страшно то, что то, что уму (то есть моральному сознанию. В. З.) представляется позором, то сердцу — сплошь красотой». Эта моральная двусмысленность- красоты, это отсутствие внутренней связи красоты с добром есть в то же время «таинственная» вещь, ибо тут «диавол с Богом борется, а поле битвы — сердце человека». Борьба идет под прикрытием красоты. Уж поистине можно сказать: не красота спасет мир, но красоту в мире нужно спасать.[1133]

II. Мысли Достоевского чрезвычайно присуща диалектическая сила — он вскрывает антиномичность там, где другие успокаиваются на незаконном расширении какого-либо одностороннего предположения. Лишь уяснив антиномии, заключенных. В реальности, даже заострив их, он подымается над ними. И везде этой высшей сферой, где «примиряются» противоречия, является «горняя сфера», область религии. Это постоянное восхождение к религиозным высотам и делает Достоевского вдохновителем русской религиозной

философии в дальнейших поколениях (Бердяев, Булгаков и др.). Но у самого Достоевского его религиозные искания достигают наибольшей остроты в его историософии.

Мы уже приводили цитату из «Бесов» о «тайне истории», о том, что народы движутся силой «эстетической» или «нравственной», что в последнем счете это есть «искание Бога». Каждый народ жив именно этим «исканием Бога» (при том «своего» Бога). «Почвенничество» у Достоевского есть, конечно, своеобразная форма народничества, но еще более оно связано с идеями Гердера, Шеллинга (в их русской интерпретации), о том, что каждый народ имеет свою особую «историческую миссию». Тайна этой миссии сокрыта в глубинах народного духа, — отсюда тот мотив «самобытности», который так настойчиво проводился так наз. «молодой редакцией» журнала «Москвитянин» и который был близок Достоевскому через Ап. Григорьева. Но почвенничество у Достоевского, как справедливо подчеркнул Бердяев,[1134] гораздо глубже — оно не пленено эмпирической историей, но идет дальше — в глубь народного духа.

Для России предопределена особая задача в истории, — в это верили уже славянофилы и Герцен, в это верил и Достоевский, — и высшей точкой в развитии его мыслей о России была его знаменитая «Пушкинская речь». Но и через все произведения Достоевского проходит идея всеохватывающего синтеза западного и русского духа, идея о том, что «у нас, русских, две родины — Европа и наша Русь». Это не исключало того, что Европа была для Достоевского, говоря словами Ивана Карамазова, лишь «дорогим кладбищем», что критика Европы занимает очень большое место всюду у Достоевского — достаточно, напр... вспомнить слова Версилова на эту тему.[1135] Россия же сильна своим Православием, — отсюда историософские темы у Достоевского сразу поднимаются до религиозного понимания истории. Особенно много и глубоко на эти темы писал Достоевский в своем «Дневнике Писателя», — но вершиной его историософских размышлений бесспорно является «Легенда о Великом Инквизиторе». Это есть исключительный опыт вскрытия проблематики истории с христианской точки зрения. Если русская историософия начинается с Герцена, обнаруживает вообще большую склонность к алогизму, то в то же время она признает, — как это ярче других выразил Михайловский — что смысл вносится в историю лишь человеком. Не только Гегелевский панлогизм, но и христианский провиденциализм отбрасываются здесь категорически.

У Достоевского русская историософская мысль возвращается к религиозному пониманию истории, но так, что свобода человека является, по божественному замыслу, как раз основой исторической диалектики. Внесение человеческого смысла в историю представлено в грандиозном замысле Великого Инквизитора; Достоевский здесь с особенной остротой подчеркивает то, что гармонизация исторического процесса непременно включает в себя подавление человеческой свободы, — и это он считает глубочайше связанным со всяким историософским рационализмом. Неприемлемость такого подхода к человеку, глубокая защита христианского благовестия о свободе не бросают Достоевского в объятия христианского иррационализма. Для него выход (как и для Влад. Соловьева) заключался в свободном движении народов к «оцерковлению» всего земного порядка. Гессен справедливо критикует эту схему Достоевского, как форму утопизма, но особенность Достоевского (в отличие от историософии марксизма,[1136] а отчасти и софиологического детерминизма [1137] заключается в том, что в его утопии нет ссылки на то, что идеал по исторической необходимости осуществится в истории. Наоборот, Достоевский очень глубоко и остро вскрывает диалектику идеи свободы; фигуры Ставрогина, Кириллова зловеще освещают эту диалектику. Утопизм у Достоевского сохраняется не в элементах философского рационализма (как в указанных построениях), а в том, что он не считается с проблемой искупления; его концепция «спасения», как мы не раз подчеркивали, проходит мимо тайны Голгофы. Тем не менее грандиозная и величавая картина, которую набрасывает Великий Инквизитор, является непревзойденной донине по глубине попыткой понять «тайну истории». Правда, насколько силен Достоевский в критике «католической идеи», всяческого

историософского рационализма, настолько же расплывчаты его указания на положительные пути «православной культуры», но надо признать, что «метафизика истории» освещена Достоевским с такой гениальной силой, как ни у кого другого.

12. Подведем итоги нашему беглому анализу идей Достоевского.

Философское творчество Достоевского, в его наиболее глубоких вдохновениях, касалось лишь «философии духа», но зато в этой области оно достигало чисто исключительной значительности. Антропология, этика, историософия, проблема теодицеи — все это трактуется Достоевским остро и глубоко. Для русской (только ли для русской?) мысли Достоевский дал чрезвычайно много — недаром последующие поколения мыслителей в огромном большинстве своем связывали свое творчество с Достоевским. Но особое значение имеет то, что Достоевский с такой силой поставил проблему культуры внутри самого религиозного сознания. То пророческое ожидание «православной культуры», которое зародилось впервые у Гоголя и которое намечало действительно новые пути исторического действия, впервые у Достоевского становится центральной темой исканий и построений. Секуляризм, еще у славянофилов понятый как неизбежный (диалектически) исход религиозного процесса на Западе, у Достоевского окончательно превращается в вечную установку человеческого духа в его односторонностях, в одну из религиозных установок. Раскольников воплощает радикальный отрыв человеческого духа от религиозного сознания, а Кириллов раскрывает неизбежность религиозного истолкования этого отрыва от Бога в идеологии человекобожества. То, что издавна в западной философии превращало секуляризм в религиозный имманентизм, в героях Достоевского становится из идеи реальностью, но реальностью, диалектически не отрываемою от религиозного начала. Это возвращение мысли от отвлеченного радикализма к исконному религиозному ее лону не подавляет, не устраняет ни одной глубокой проблемы человеческого духа, но только вставляет всю проблематику в ее основную исходную базу. В Достоевском открывается в сущности новый период в истории русской мысли; хотя вся значительность и фундаментальность религиозной установки все время утверждались русскими мыслителями, но только у Достоевского все проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка. Конечно, это сразу же и осложняет религиозную установку и грозит возможностью отрыва от классических формулировок, идущих от св. Отцов, но это же оказывается и основой чрезвычайного и плодотворнейшего расцвета в дальнейшем русской религиозно-философской мысли.

Все это уже целиком относится к новому периоду в истории русской мысли, который составляет содержание 11-го тома настоящей книги, но мы еще задержим читателя в ближайшей главе на двух ярких мыслителях — Леонтьеве и Розанове, творчество которых тоже вводит нас в новый период русской мысли.

ГЛАВА XII

К. ЛЕОНТЬЕВ. В. В. РОЗАНОВ

1. Мы подходим к концу нашего изучения философских построений накануне появления подлинных систем. Весь период, который начался в 50-ых годах с воцарением Александра II, был по своему внутреннему стилю уже отмечен потребностью возвести до формы системы идеологические искания, построения и замысли. Если это не удалось ни Чернышевскому, ни Михайловскому, ни другим мыслителям этой эпохи, то причину этого едва ли можно искать в слабости философского дарования, — почти все мыслители этого периода обладали бесспорным и подлинным философским дарованием. Но построение системы не есть ведь

только дело одной настойчивости в работе ума; существует не только индивидуальная, но и историческая диалектика в развитии путей, — и ее-то и приходится видеть в том, как формировалась мысль в данную эпоху в условиях русской культуры. Материалист по своим коренным убеждениям, Чернышевский уверен, что в своей этике и эстетике он верен исходным принципам, — тогда как в действительности он в этих темах вдохновляется началами, лежащими совершенно вне того, что может вместить материализм. Это не просто непоследовательность, — это есть внутренняя стесненность мысли, которая слишком честна и правдива, чтобы во имя схемы подавить то, что ею не обнимается. Весь русский полупозитивизм хромает на обе ноги, — он упорно держится скудных положений позитивизма, чтобы сейчас же рядом воздвигать философию свободы, решительно несоединимую с началами позитивизма. Наиболее строгий и последовательный мыслитель этой эпохи, П. Л. Лавров, надеется в «антропологизме» найти связующее начало между позитивизмом и социальным идеализмом, — но это ему мало удается по невозможности найти принцип системности в антропологии или психологии. Если угодно, все это есть неудавшиеся попытки (с формальной точки зрения) построения систем, но сами неудачи диалектически ценны для грядущих построений.

Мыслители, которыми мы заняты в настоящей главе, тоже не смогли облечь в форму системы свои основные построения, но они стремились к системе, внутренне жили принципом системности, и в этом диалектическая их значительность.

Обратимся сначала к изучению мыслей К. Н. Леонтьева.

2. Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) родился в семье помещика в с. Кудиново (Калужской губ.).[1138] Мать его была чрезвычайно религиозным человеком, и под влиянием ее слагалась вся жизнь семьи. От матери Леонтьев унаследовал живое и глубокое религиозное чувство, всю жизнь горевшее в нем ярким пламенем, — но рядом с этим (тоже под влиянием матери) развивалось у Леонтьева эстетическое чувство. Эстетический подход к миру, к жизни, к людям тоже на всю жизнь остался у Леонтьева, как особая и независимая форма духовной жизни. Эстетизм во внутреннем мире Леонтьева сидел так глубоко, что он стал в известном смысле «автономным», с тенденцией определять все иные сферы духовной жизни. Герой одного рассказа Леонтьева говорит однажды слова, очень характерные для самого Леонтьева в юности: «я полюбил жизнь со всеми ее противоречиями и стал считать почти священнодействием мое страстное участие в этой удивительной драме земного бытия»....[1139] По окончании гимназии, Леонтьев поступил на медицинский факультет Московского Университета; не окончив пятого курса, он был выпущен врачом и принял участие в Крымской войне. Очень рано (в 50-ых годах) он стал писателем, и его рассказы, появившиеся в журналах, имели успех (ему очень помогал Тургенев, которому поклонялся Леонтьев всю жизнь). Уже в Крыму он задумал большой роман и, когда освободился от военной службы, взял место домашнего врача у бар. Розен, чтобы иметь больше досуга для литературной работы. И здесь Леонтьев чувствовал себя неуютно; он пробует позже устроиться в Петербурге, — и в этот период (в 1861-ом году) неожиданно обвенчался с полуграмотной и красивой мещанкой из Феодосии (впоследствии душевно-больной). Наконец, в 1863-ем году он совершенно забрасывает свою медицинскую профессию и обращается к дипломатической службе. Его довольно скоро посылают на Ближний Восток. Десять лет Леонтьев занимал место консула в разных городах Турции, хорошо изучил Ближний Восток, — и здесь окончательно сформировалась его философская и политическая концепция. Бросив дипломатическую службу из-за принципиальных разногласий с руководителями внешней политики в России, Леонтьев сначала поехал на Афон, но скоро вернулся в Россию. В литературных кругах, с которыми его связывали его политические взгляды, ему не удалось найти своего места;[1140] пробовал Леонтьев служить цензором, но и это место через несколько лет бросил и уехал в монастырь — Оптину Пустынь, прославленную своими «старцами». В это время там действовал знаменитый старец о. Амвросий, который благословил Леонтьева на продолжение литературной деятельности. Хотя жена Леонтьева

(очень рано заболевшая душевной болезнью) жила с ним в Оптиной Пустыне, но официально они развелись по инициативе самого Леонтьева, стремившегося к монашеству.[1141] Действительно, Леонтьев в августе 1891-го года принимает тайный постриг, а в ноябре того же года он скончался.

Жизнь Леонтьева была полна неудач; его своеобразные идеи отбрасывали его в сторону русских реакционных кругов (Катков и др.), но близость к ним исчерпывалась лишь политическими вопросами. Со существу религиозно-философского мировоззрения Леонтьев всегда был этим кругам чужд. Оттого у него было так мало друзей и близких по духу людей. Леонтьев проходил свою жизнь одиноко и печально, — и главная причина этого лежала столько же в самих его идеях, сколько и в его глубокой принципиальности. Леонтьев относился к своим построениям, к своим идеям горячо и страстно, — самый яркий пример того, что значили принципиальные разногласия для него, являет история отношений его к Вл. Соловьеву. Леонтьев очень горячо любил Соловьева, постоянно находился под его влиянием, на что Соловьев отвечал с симпатией, но с холодком, однако, все же очень высоко ценил Леонтьева. Но когда Соловьев сделал в Москве доклад на тему: «Об упадке средневекового миросозерцания», [1142] где он проповедовал прогресс (в духе западной демократии), Леонтьев, который, как увидим дальше, решительно и категорически противился всякому «эгалитарному» движению, совершенно порвал с Соловьевым. Очень высоко ценил Леонтьева такой оригинальный и своеобразный человек, каким был Розанов (см. о нем дальше), но антигуманизм Леонтьева, так часто принимавший внешние черты настоящего аморализма, не только чужд Розанову, но и остался непонят им.

3. Прежде чем перейти к изучению идей Леонтьева, коснемся бегло вопроса о влияниях, которые сказались в творчестве его. На первом месте здесь стоит вопрос об отношении Леонтьева к славянофилам. Очень часто Леонтьева причисляют к славянофилам, но так как у него было очень глубокое отталкивание от славянства (которое Леонтьев узнал хорошо во время дипломатической службы), то его причисляют к «разочарованным славянофилам», видят в его построениях «разложение» славянофильства. Во всем этом очень мало истины. Леонтьев развивался совершенно вне прямого влияния старших славянофилов, хотя и находился в той же духовной, религиозно крепкой русской среде, — среде церковного традиционализма и подлинного благочестия. Конечно, у Леонтьева можно найти немало высказываний симпатии к старым славянофилам, но столь же много есть в его писаниях высказываний против них. Бердяев, очень внимательно изучавший Леонтьева и написавший лучшую монографию о нем, категорически утверждает, что Леонтьев, «ко „конечно, никогда не был славянофилом и во многом был антиподом славянофилов“.[1143] Флоровский [1144] характеризует Леонтьева, как „разочарованного романтика“, и в этом есть немало правды. Массарику [1145] Леонтьев напоминает Hamann'a, Carlyle — своеобразных, ни в какую классификацию не входящих писателей... Разнообразие этих суждений о Леонтьеве вообще характерно для его судьбы, — а об его отношении к славянофильству совершенно невозможно судить только на основании его критики Запада. Единственно бесспорное, засвидетельствованное самим Леонтьевым [1146] влияние имел на него Н. Д. Данилевский, автор прославленной книги „Россия и Европа“. Но это влияние пришло тогда, когда основные идеи Леонтьева уже сложились у него: Данилевский лишь укрепил Леонтьева в его историософских и политических взглядах, которых слагались у Леонтьева самостоятельно.

Мы упоминали уже о поклонении Леонтьева Вл. Соловьеву, который бесспорно влиял на него, был для него авторитетом, — но это сближение с Вл. Соловьевым имело место тоже тогда, когда основные черты мировоззрения Леонтьева уже сложились. Следует еще отметить влияние на Леонтьева Герцена [1147] в его оценке мещанства; с сочинениями Герцена Леонтьев не расставался даже на Афоне, но, конечно, в генезисе идей у Леонтьева Герцен не играл никакой роли. [1148]

Из всего этого видно только одно: Леонтьев был очень оригинальным и самостоятельным мыслителем. Лучшим свидетельством этого является язык Леонтьева — всегда яркий,

своеобразный, проникнутый горячим чувством, почти страстью. У Леонтьева всегда находятся свои слова, — и всегда у него острая мысль и горячее чувство сливаются в каком-то музыкальном сочетании; „таким режущим, дерзким и крайним стилем, — говорит Бердяев о Леонтьеве,[1149] — мало кто писал“. Это совершенно верно, и в яркой оригинальности его языка проявлялась внутренняя оригинальность и самостоятельность его ума.

4. При изучении идей Леонтьева очень часто делают ту ошибку, что главную и основную суть их видят в его историософских построениях, в его учении о „триедином процессе“. Но историософские взгляды Леонтьева сложились, прежде всего, довольно поздно, а главное — они не образуют исходной основы в идейных исканиях его. Вся умственная работа Леонтьева шла в границах его религиозного сознания, — и здесь надо искать главный корень его построений. Но, хотя Леонтьев и был очень цельным человеком, но его идейные искания развивались не из одного корня (хотя и в пределах религиозного сознания). В раннем периоде мы находим у Леонтьева не критический, наивный синтез религиозных идей с иными его идеями (см. ниже). В середине жизни Леонтьев переживает очень глубокий и тяжелый духовный кризис, в итоге которого происходит распад прежнего комплекса идей, рождается новая — суровая и угрюмая концепция, которая и определяла собой те различные его взгляды, о которых обычно говорят, когда речь заходит о Леонтьеве. Такова диалектика его религиозного сознания, которая лежит в основе его идейных построений. Вот почему изучение идей Леонтьева должно быть предваряемо изучением его религиозного мира. Некоторые авторы (с особенной яркостью — Аггеев) считают первичным у Леонтьева его эстетизм, а не религиозные искания. Аггеев, посвятивший первую часть своей книги изучению Леонтьева, 'как религиозной личности', категорически утверждает,[1150] что «Леонтьев вступил в жизнь эстетом». По мысли Аггеева, Леонтьев даже в эпоху расцвета религиозной жизни искажал и опустошал содержание веры «во имя эстетики».[1151] В другом месте[1152] Аггеев, иначе освещая соотношение эстетики и религиозной жизни у Леонтьева, все же говорит: «эстетическое чувство толкало Леонтьева к Православию», то есть по-прежнему утверждает первичность эстетического начала у него.

Несколько иначе освещает этот же вопрос Бердяев, — он считает оба начала в Душе Леонтьева коренными, взаимно производными; по его словам, у Леонтьева «первые религиозные переживания срослись с эстетическими».[1153] Если обратиться к свидетельствам самого Леонтьева, то они как будто говорят в пользу тезиса Аггеева. «Мое воспитание, увы, строго-христианским не было»... «мне нужно было дойти до 40 лет и пережить крутой перелом, чтобы возвратиться к положительной религии», — пишет он в позднейших воспоминаниях. Тут же Леонтьев вспоминает, что «на некоторое время», когда, в бытность его студентом-медиком, в душу его вползали религиозные сомнения, — «на некоторое время он успокоился на каком-то неясном деизме — эстетическом и свободном». Однако, все это писано в позднюю пору, когда религиозная жизнь у Леонтьева приняла суровый, аскетический характер. Так, в воспоминаниях о своей матери Леонтьев с искренним удовлетворением пишет о себе: «позднее, юношей, и я заплатил дань европейскому либерализму, но и в эту бестолковую пору я ни разу — ни кощунственной насмешкой, ни резкими доводами плохой либеральной философии не оскорбил идеалов моей матери».

Бесспорно одно: когда Леонтьев пережил «перелом», он «возвратился» к ранней религиозной жизни (хотя она и приняла уже после перелома новый характер); но по существу религиозный перелом был лишь переходом от детской религиозности к зрелой. Сам Леонтьев говорит [1154] о пережитом им переломе, что это было «страстное обращение к личному Православию». Личное потрясение, которого мы еще коснемся, закончило глубокий процесс, шедший в Леонтьеве с юности) закончило период двойственности в пользу религиозной твердости, — но это была лишь последняя стадия в его религиозном развитии, а не «возникновение», не «рождение» религиозных исканий.

Духовный мир Леонтьева с самого раннего детства был обвешан религиозными

переживаниями, — но они хотя и затрагивали глубину души, но все же преимущественно были обращены к «внешним формам» церковной жизни, как признавался сам Леонтьев в упомянутом письме к В. В. Розанову. Еще мальчиком, Леонтьев полюбил богослужения, эстетически жил ими, — и как раз его эстетическое восприятие церковности, эстетическая обращенность к Церкви были выражением внутренней цельности, хотя и не критической, наивной, но подлинной. Леонтьев не дышал в детстве воздухом отравленной секуляризмом культуры; он впитал в себя все содержание культуры под эгидой эстетического любования Церковью, еще не думая о внутренних диссонансах в культуре. Мы видели, что он характеризует в поздних воспоминаниях раннюю религиозность, как «неясный деизм». Но деизм характеризуется выпадением чувства Промысла, отсутствием идеи непосредственного участия Бога в нашей жизни. Это-то и было у Леонтьева в юности, — и оттого перелом в нем и переживался, как «личное Православие», как сознание личной связи с Богом.

Насколько «наивным» было религиозное сознание в юности у Леонтьева, это особенно ясно из того, что эстетический момент вытеснял и подавлял в нем моральную установку. Сам Леонтьев так говорит об этом, вспоминая свои первые художественные произведения: «в то время мало-помалу подкрадывалась к уму моему та вредная мысль, что нет ничего безусловно нравственного, а все — нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле». Было бы страшно неправильно думать о личном «аморализме» Леонтьева, об отсутствии у него моральных движений, к чему порой склоняются писавшие о Леонтьеве, когда вспоминают о его «антигуманизме». Дело не в отсутствии моральных движений в его душе,[1155] а в том, что в религиозном сознании Леонтьева эстетический момент превалировал. Через этот-то эстетический склад души, незаметно для религиозного сознания, то есть не разрывая с ним, вливалась в душу Леонтьева незаметно культура секуляризма. Оставаясь религиозным, Леонтьев

позже жадно впитывает в себя все содержание секулярной культуры, — и весь период от юности до перелома характеризуется у него дисгармоническим сочетанием внерелигиозной и антирелигиозной культуры с внешней верностью Церкви. Невозможность удержаться при таком дисгармоническом сочетании разнородных начал и вела неизбежно к кризису — к выбору между подлинно-религиозным и безрелигиозным отношением к миру и культуре.

Вот как сам Леонтьев описывает это время, когда душа его жадно впитывала все содержание культуры, о «борьбе поэзии с моралью»:[1156] «сознаюсь, у меня часто брала верх первая, не по недостатку естественной доброты и честности, (они были сильны от природы во мне), а вследствие исключительно эстетического мировоззрения. Гете, Байрон, Беранже, Пушкин, Батюшков, Лермонтов..., с этой стороны

я высшей степени развратили меня... Из человека с широко и разносторонне развитым воображением только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности»... В последних — кратких, но ярких — словах очень верно передана самая глубина той «эстетической установки», которая в европейской культуре стала слагаться еще с середины XVIII-го века.[1157] Эстетический гуманизм, нашедший свое выражение в Гумбольдте и Шиллере (schöne Seele) только прикрывал внутренние разложение морали. Незаметная ядовитая струя аморализма действительно гораздо сильнее там, где она прикрыта красотой и изяществом формы. После Гоголя и Достоевского (отчасти — Толстого с его трактатом об искусстве) в русской литературе нужно ли было выявлять разнородность эстетического и морального начала? Но коренной этицизм русских мыслителей, русских деятелей искусства, вообще не раз прикрывал эту разнородность благодушным оптимизмом... Леонтьев сурово характеризует всю эту духовную атмосферу, как «поэзию изящной безнравственности», но так он думал уже после религиозного перелома. До этого времени его религиозное чувство несколько не настораживало его против «поэзии изящной безнравственности». В том же письме к Александрову находим следующие строки:[1158] «я (до своего религиозного перелома) очень любил Православие, его богослужение, его историю, его обрядность, любил и Христа; чтение Евангелия и тогда, при

всем глубоком разврате моих мыслей, и тогда меня сильно трогало. Любил и любовь к ближним в смысле сострадания, снисхождения, благотворительности, — но и в смысле сочувствия всяким страстям»... В этом благодушном сочетании доброты и «изящной безнравственности» под общим покровом любви к церковности. все же чисто-эстетический момент доминировал над всем. Можно без преувеличения сказать: влияния секулярной культуры изнутри меняли весь его духовный строй, будучи прикрыты эстетизмом и благодушной религиозностью («розовым христианством», как позже выражался Леонтьев о Достоевском и Толстом). В одном из ранних художественных произведений Леонтьева герой (в котором часто находят автобиографические черты самого Леонтьева) говорит: «нравственность есть только уголок прекрасного, одна из полос его».

Выпадение морального начала из общего понимания жизни было лишь последовательным проведением примата эстетической позиции, — примата, охраняемого авторитетом церковности. Незаметно для себя Леонтьев оказался, по существу, в плену секулярного эстетизма, то есть уже отделившегося от этики, а, следовательно, и от религиозной сферы в ее основе. То, что внешний покров церковности владел по-прежнему душой Леонтьева, не могло закрыть глаза на постепенное омертвление религиозной сферы (в виду выпадения морального начала). В этом и состояла за вязка религиозного кризиса у него.

Сам Леонтьев рассказывает о религиозном кризисе своем «в следующих словах:[1159] „в основе всего лежала, с одной стороны, философская ненависть к формам и духу новейшей европейской жизни (Петербург, литературная пошлость, железные дороги, пиджаки и цилиндры, рационализм и т. п.), а, с другой стороны. — эстетическая и детская приверженность к внешним формам Православия; прибавьте к этому случайность опаснейшей и неожиданной болезни“. В Леонтьеве во время болезни вспыхнула „личная вера“ в Бога, в заступничество Божией Матери, к Которой он обратился с горячей молитвой. Через два часа он был уже здоров, а на третий день уже был на Афоне, где хотел постричься в монахи. Страх смерти вызвал наружу дремавшую в нем веру: „я смирился, — пишет он, — и понял сразу высшую телеологию случайности.

Физический страх прошел, а духовный остался, с тех пор я от веры и страха Господня отказаться уже не могу“. Этот „страх Господень“ был не чем иным, как возвратом к морали, к морали уже мистической, всецело и до конца определяемой религиозным пониманием жизни. Однако, это торжество религиозного начала с самого начала было связано с

подозрительным отношением к современной культуре. Любопытны слова Леонтьева по этому поводу: „после страстного обращения моего к личному Православию моя личная вера почему-то вдруг закончила мое политическое и художественное воспитание. Это и до сих пор удивляет меня и остается для меня таинственным и непонятным“. Это был настоящий кризис в религиозном сознании, возврат к подлинной вере в Бога, возврат к морали мистической и решительный разрыв с системой секулярной культуры.

Теперь, имея в виду этот религиозный перелом, нам легче будет понять идейную диалектику Леонтьева.

5. Ключ к этой идейной диалектике надо искать совсем не в историософских или политических взглядах Леонтьева, а в его антропологии, которая (в итоге его нового религиозного сознания) оказалась в решительной оппозиции к оптимистическому пониманию человека в секулярной идеологии, к вере в человека. Он не раз очень остро восстает против „антрополатрии“, — „новой веры в земного человека и в земное человечество, — в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица... (Все это есть выражение) того индивидуализма, того обожания прав и достоинств человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII-го века“.[1160] „Европейская мысль теперь поклоняется человеку потому только, что он — человек“.[1161] Это восстание против абсолютирования человека в современной культуре попадает, конечно, в центральную точку секуляризма, который

отвергает Церковь во имя самодостаточности человека. Для Леонтьева для такого возвеличения человека нет ни эмпирических, ни метафизических данных. В своей автобиографии он пишет:[1162] „если я смирился, то никак не потому, что я в свой собственный разум стал меньше верить, а вообще в человеческий разум“. „Разлитие рационализма (другими словами, распространение больших против прежнего претензий на воображаемое понимание) приводит лишь к возбуждению разрушительных страстей“.[1163] „Наивный и покорный авторитетам человек — тут же пишет Леонтьев, — оказывается, при строгой проверке, ближе к истине, чем самоуверенный и заносчивый человек“. „Свободный индивидуализм („который фактически подменяется отвратительным атомизмом“)[1164] губит современные общества“.[1165] Таких выписок можно было бы набрать еще немало, — и все они выражают решительную оппозицию Леонтьева тому антропоцентризму, который так глубоко связан с системой секуляризма и который так силен именно в русской мысли, в русской душе. Неверие в человека, в человеческий разум, в современную культуру с ее „поэзией изящной безнравственности“ тем сильнее у Леонтьева, что он, как мы только что видели, в

своей собственной жизни пережил действие „таинственных и непонятных“ сил. „Я нахожу теперь (письмо в „Автобиографии“),[1166] что самый глубокий, блестящий ум ни к чему не ведет, если нет судьбы свыше“. Любимой мыслью Леонтьева становится „исторический фатализм“, признание „невидимых сил, таинственных и сверхчеловеческих“.[1167] „Тяжкие, тернистые высоты христианства“[1168] впервые бросают надлежащий свет на человека, на его путь, — и именно христианство кажется Леонтьеву решительно несоединимым с культом человека, с верой в человека. Леонтьев с небывалой силой в русской литературе ставит вопрос о спасении, — и хотя сам он постоянно подчеркивает, что понимает его в смысле трансцендентном, потустороннем, но если вчитаться в его сочинения, то становится ясным, что его интенция шире его формулы. Леонтьев отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет и в потустороннем мире, и что его жизнь там зависит от жизни здесь. Это коренное христианское убеждение, со времени перелома целиком проникающее в мысль и душу Леонтьева, определяет его отношение к ходячей утилитарной морали, к буржуазному идеалу. Отвращение к духовному мещанству, к внешнему равнению определяется, конечно, и его эстетическим отталкиванием от современности, но дело не в одной эстетике. Часто говорят, что у Леонтьева „в его нео-романтизме“ мы имеем (идушее от Ап. Григорьева) „эстетическое перетолкование Православия“,[1169] — в этом есть доля правды, но еще важнее почувствовать то, что само эстетическое восприятие мира и жизни вдохновляется у Леонтьева религиозным сознанием. Тот же историк[1170] позволяет себе сближать Леонтьева с К. Бартом за то, что в центре его религиозного сознания была идея спасения: „не истины искал Леонтьев в христианстве и вере, но только спасения“. Это „только“ удивительно у богослова, словно забывшего, что сотериологический мотив всегда как раз и был главным критерием в исследовании христианской истины.

Во всяком случае Леонтьев действительно мог пылать „философской ненавистью“ к современной культуре, то есть не одним только эстетическим отталкиванием, но и „философским“ отвержением ее, то есть отвержением ее „смысла“, строяемого вне идеи спасения, вне идеи вечной жизни. Современность, заполненная суетливыми заботами о том, как на земле, и только на земле, устроить жизнь, отрывающая дух от мысли о вечной жизни, стаза чужда Леонтьеву прежде всего религиозно. Эстетическая мизерность упоения здешней жизнью могла открыться только христианскому сознанию, и если Леонтьев с его настойчивым приматом проблемы спасения остался мало услышанным (и доныне), то все же должно признать всю силу и глубину его религиозного сознания. Странно, что почти никто (кроме Бердяева) не почувствовал этического пафоса у Леонтьева. Ведь идея спасения есть по существу своему чисто-этическая идея, только обращенная не к одной земной, но и загробной жизни. Правда, у Леонтьева постоянно мы встречаем противоположную крайность — для него все мелочно и пусто в здешней жизни, и он легко впадает в соблазнительный

антигуманизм. Но в свете христианства (то есть идеи о вечной жизни), для него бледнеет и эстетическая сфера в жизни. Он отвергает „поэзию изящной безнравственности“, а в „Автобиографии“ однажды очень остро высказался в том смысле, что лишь идея образа Божия в человеке может примирить нас с пошлостью „множества прозаических, неумных, тошных людей“.[1171] Это значит, что в свете религиозном еще резче и болезненнее выступает эстетическая мизерность человека.

Леонтьев (как и Ницше, с которым так часто его сравнивают) отталкивался от современности, от современного человека не столько во имя эстетического идеала, сколько, наоборот, его эстетическая „придирчивость“ определялась слишком высоким представлением религиозного порядка о „настоящем“ человеке. В антропологии Леонтьева мы видим борьбу религиозного понимания человека с тем обыденным в секуляризме его пониманием, которое не ищет высоких задач для человека, не измеряет его ценности в свете вечной жизни, а просто поклоняется человеку вне его отношения к идеалу. В антропологии этическая и эстетическая придирчивость Леонтьева определяется именно его религиозной установкой. Все это станет еще яснее, если мы глубже войдем в этические размышления Леонтьева.

6. Об аморализме Леонтьева постоянно говорят все, кто пишет о нем, — между тем, тут имеет место крупнейшее недоразумение, повод к которому, впрочем, подает сам Леонтьев. Возьмите, например, серию его статей „Наши новые христиане“ (о Толстом и Достоевском), где так остры и резки выпады его против „сентиментального, розового христианства“, где на разные лады утверждается, что „гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются несомненно антитезами“.[1172] Материалов для утверждения „аморализма“ Леонтьева можно найти очень много в его сочинениях. Постоянно говорят даже о „полной атрофии морального чувства“ у него.[1173]

Что же мы находим на самом деле? Леонтьев решительно различает (до Ницше!) „любовь в ближнем“ и „любовь к дальнему“ (к человечеству вообще). В первой идет дело о реальном живом человеке, а не о „собирательном и отвлеченном человечестве“ с его „многообразными и противоречивыми потребностями и желаниями“.[1174] Первую любовь (к человеку) Леонтьев горячо защищает, вторую (к человечеству) страстно высмеивает, — за ее надуманность и неправду, за непонимание „непоправимого трагизма жизни“. Все те места в сочинениях Леонтьева, в которых мы встречаемся с проявлениями „аморализма“, действительно относятся только к „дальним“, к „человечеству вообще“ и связаны с общей историософской концепцией его, которой мы и коснемся дальше. Однако, и в отношении любви к „ближнему“ Леонтьеву чужда всякая „близорукая сентиментальность“, — он (как и Достоевский) считает страдание неизбежным и очень часто целительным моментом жизни. Леонтьев едко высмеивает то „утешительное ребячество“, которое успокаивает себя в благодушном оптимизме, он зовет обратиться к „суровому и печальному пессимизму, к мужественному смирению перед неисправимостью земной жизни“,[1175] отвергает „безумную религию эвдемонизма“.[1176]

С легкой руки самого Леонтьева,[1177] часто говорят о „трансцендентном эгоизме“ у него, то есть признают, что забота о личной загробной судьбе как бы отодвинула, подавила в нем всякое не посредственное моральное чувство. Верно в этом лишь то, что проблема спасения, как мы уже говорили, приобрела в душе Леонтьева центральное значение, — но вовсе не в чисто-эгоистическом своем моменте: идея спасения освещает для Леонтьева основной вопрос историософии и даже политики. Мы увидим это далее.

Для понимания этических воззрений Леонтьева очень существенно его учение о любви. Восхваляя личное милосердие, Леонтьев категорически утверждает, что „та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не зиждется на Нем, — такая любовь не есть чисто-христианская“.[1178] Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий источник, легко превращается в сентиментальность, в поверхностную жалость. Эта „естественная“ доброта — субъективна, часто — ограничена, поэтому только та любовь к

людям, которая питается из религиозного родника, ценна и глубока, — и доступна даже черствым натурам, если они живут верой в Бога».[1179] Очень также существенно, по Леонтьеву, различать любовь моральную и любовь эстетическую,[1180] — первая и есть подлинное милосердие, а вторая просто «восхищение». Для Леонтьева любовь к дальнему (лежащая в основе всего европейского гуманизма с его идеалом всеобщего благополучия) есть как раз мечтательное восхищение перед «идеей человека вообще», — ни к чему не обязывающее и ни к чему не зовущее поклонение человечеству. Тут вовсе и нет добра, — оттого в новейшем гуманизме есть много пылкости, переходящей в революционизм, но нет подлинного добра. Леонтьев очень глубоко почувствовал мечтательность в идеале «всеобщего» благополучия и никакой подлинно моральной ценности в этом идеале он не видел. Вся едкая критика Пушкинской речи Достоевского у Леонтьева основана на том, что «лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений»[1181] есть упрощение трагической темы истории.[1182] В гуманизме нового времени Леонтьев чувствовал «психологизм», сентиментальность; сам же он чувствовал «потребность более строгой морали».[1183] Внутренняя суровость, присущая действительно Леонтьеву после его религиозного перелома, совсем не означает выпадения морали, а определяется сознанием, что в моральном сознании нового времени скрыто много подлинной (хотя и «изящной») безнравственности. С другой стороны, «крикливый гуманизм» нового времени есть простое порождение религиозного и историософского имманентизма (замысла «быть добрым без помощи Божией»). Если мы имеем в виду понять диалектику идей у Леонтьева, а не заниматься обличениями, как это мы находим почти у всех, кто писал о нем, то надо принимать во внимание, что для него моральная правда (во втором периоде жизни) состояла совсем не в том, чтобы не было страданий в человечестве, а в том, чтобы осуществить в жизни и в истории таинственную волю Божию). Мысль о том, что в истории мало приложим критерий личной морали, не есть мысль а priori у него, а один из принципов его мировоззрения. Мы сейчас перейдем к этому, а пока еще раз подчеркнем: моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием испорченности современного человека и современной культуры (с ее «поэзией изящной безнравственности»). Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его изображают), но

«то мораль, суровая, окрашенная сознанием трагичности жизни, вытекала из его религиозного восприятия современности.

7. В генезисе историософских воззрений Леонтьева имел громадное значение тот факт, что он был натуралистом. Когда в его сознании окончательно сформировалась идея „триединого процесса“, то это было простым перенесением на историческое бытие его воззрений, как натуралиста. С другой стороны, такой знаток воззрений Леонтьева, как Розанов, охарактеризовал его историософские взгляды, как „эстетическое понимание истории“. Сам Леонтьев однажды написал: „эстетика спасла во мне гражданственность“;[1184] это значит, что красоты жизни нет там, где нет иерархической структуры, где нет „силы“. Леонтьев обладал несомненным интересом к политической стороне в истории; это не было этатизмом в современном смысле слова, так как Леонтьев не подчинял Церковь государству,[1185] не возводил государственность в высший принцип. Культ государственности у Леонтьева означал то самое „скрепляющее“ начало, какое он усваивал моменту „формы“ в онтологии красоты („форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться“.[1186] Государственность обеспечивает жизнь и развитие народа или народов, но сама сила государственности зависит от духовного и идеологического здоровья его населения. Вырождение государственности и духовное вырождение народов идут параллельно одно другому, — и тут натуралист в Леонтьеве подсказал ему мысль о „космическом законе разложения“,[1187] он же подсказал ему идею „триединого процесса“. Леонтьев приглашает всех „вглядеться бесстрашно, как глядит натуралист на природу, в законы жизни и развития государственности“. По его мнению, один и тот же закон определяет ступени в развитии и растительного, и животного, и человеческого мира, — и мира истории:[1188] всякий организм от исходной простоты восходит к „цветущей сложности“, от которой через „вторичное

упрощение“ и „уравнительное смешение“ идет к смерти. „Этот триединый процесс, — пишет здесь Леонтьев, — свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему, существующему в пространстве и времени“. Особенно важным и существенным было для Леонтьева то, что „триединый процесс“ имеет место и в историческом бытии, то есть в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров».[1189] Леонтьев чрезвычайно высоко ценил эту свою идею, которая далеко выходит за пределы органического мира, из которого она навлечена, — и когда он тяжело заболел, то его «охватил ужас — умереть в ту минуту, когда только что были задуманы и еще не написаны — и гипотеза триединого процесса, и некоторые художественные вещи».[1190] В формуле Леонтьева одинаково важны два момента: с одной стороны, уяснение закона, которому подчинена и своим развитием всякая индивидуальность, — и здесь выступает у Леонтьева та же тема «борьбы за индивидуальность», какую с такой силой развивал Михайловский, — иначе говоря, тема персонализма.[1191] С другой стороны, в формуле Леонтьева договаривается до конца то перенесение категории органической жизни на историческое бытие, которое до Леонтьева было уже с достаточной силой развито Н. Я. Данилевским в его книге «Россия и Европа». Данилевский первый в русской философии начал тему о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчинена природа (в органической сфере), — и его значение, его бесспорное влияние[1192] на русскую историософию относится не столько к учению о «культурных типах», сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории. Когда впоследствии Риккерт с чрезвычайной силой развил тему о различии законов природы и истории, то его учение было подхвачено целым рядом русских мыслителей (см. об этом во 11-ом томе). Однако, уже у Герцена в его утверждении «импровизации» в истории, в учении об алогизме в историческом процессе, а потом

еще резче у Михайловского в его борьбе против «аналогического метода» в социологии (то есть против сближения законов природы и истории), мы имеем те же мотивы, которые впоследствии так остро развил Риккерт. Но Леонтьев, так глубоко занятый вопросом о цветении индивидуальности, о законах ее расцвета и угасания, не ощущал различия природы и истории и всецело подчинял человека и историческое бытие тем же законам, какие господствуют в мире органическом.

Здесь лежит ключ и к «эстетическому» пониманию истории у Леонтьева. Применение именно эстетического, а не морального принципа к историософским явлениям есть неизбежное следствие натурализма в историософии. Если в природе нет места моральной оценке, значит нет места моральному моменту и в диалектике исторического бытия. Моральное начало в истории (при таком понимании ее) вносится в нее свыше, силою Бога, Его Промыслом, но стихийные процессы истории, «естественная» закономерность в ней стоит вне морального начала... С присущим мысли Леонтьева бесстрашием он извлекает из этого принципа выводы, не боясь того, что эти выводы шокируют наше моральное сознание. Так, он со всей силой вооружается против идеала равенства, так как равенство («эгалитарное начало») чуждо природе, — «эгалитарный процесс везде разрушителен».[1193] Натуралистическая и эстетическая точки зрения тождественны для Леонтьева. — вот историософская формулировка этого: «гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам жестокая борьба».[1194] Гармония в природе покоится на борьбе; гармония в эстетическом смысле есть «деспотизм формы», приостанавливающий центробежные силы. Во всем этом нет места морали, как таковой: «в социальной видимой неправде, — пишет в одном месте Леонтьев,[1195] — и таится невидимая социальная истина, — глубокая и таинственная органическая истина общественного здоровья, которой безнаказанно нельзя противоречить даже во имя самых добрых и сострадательных чувств. Мораль имеет свою сферу и свои пределы». Не трудно понять смысл последних слов: мораль есть подлинная и даже высшая ценность в личности, в личном сознании, но тут-то и есть ее предел: историческое бытие подчинено своим законам (которые можно угадывать, руководясь эстетическим чутьем), но не подчинено морали.

Общие принципы своей историософии Леонтьев проверяет на Европе, на проблемах России, но тут в чисто-теоретические анализы приводит уже «политика», — то есть вопросы о том, что нужно делать или чего надо избегать, чтобы не оказаться на путях увядания и разложения. Что касается критики современной европейской культуры,[1196] то она очень остра и беспощадна, едка и сурова у Леонтьева. В ней два основных тезиса: демократизация, с одной стороны, развитие национализма, с другой стороны, — все это суть проявления «вторичного упрощения, упростибельного смешения», то есть явные признаки биологического увядания и разложения в Европе. Леонтьев очень остро и зло подмечает все тревожные признаки «умирания» Европы, в которой страсть к «разлитию всемирного равенства и к распространению всемирной свободы» ведет к тому, чтобы «сделать жизнь человеческую на земном шаре совсем невозможной».[1197] Еще резче и настойчивее эстетическая критика современной культуры, — в этой критике Леонтьев углубляет и заостряет то, что было сказано о «неистребимой пошлости мещанства» Герценом (которого очень чтит Леонтьев, именовавший Герцена «гениальным эстетом»). А эстетическое мерило, — в это твердо верил Леонтьев, — «самое верное, ибо оно единственно общее» в отношении всех сторон в историческом бытии.[1198] «Культура тогда высока и влиятельна, — пишет Леонтьев, — когда в развертывающейся перед нами исторической картине много красоты, поэзии, — а основной закон красоты есть разнообразие в единстве». «Будет разнообразие, будет и мораль: всеобщее равноправие и равномерное благоденствие убило бы „мораль“».

Леонтьев „бесстрашно“ защищает суровые меры государства. становится „апостолом реакции“, воспекает „священное право насилия“ со стороны государства. „Свобода лица привела личность только к большей безответственности“; толки о равенстве и всеобщем благополучии, это — „исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдо-гуманной пошлости я прозы... Приемы эгалитарного прогресса — сложны; цель — груба, проста по мысли. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, тоже покойных“.

Ненависть, отвращение к „серому“ идеалу равномерного благоденствия диктуют Леонтьеву постоянно самые острые, непримиримые формулы. „Не следует ли ненавидеть не самих людей, — спрашивает он в одном месте,[1199] — заблудших и глупых, — а такое будущее их?“ „Никогда еще в истории до нашего времени не видали такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного, серого рабочего, только рабочего, и безбожно бесстрастного всечеловечества“.

8. Идеиная диалектика Леонтьева заканчивается утверждением примата религиозно-мистического понимания человека и истории. Леонтьев, когда пережил религиозный кризис, до последней глубины ощутил внутренний аморализм современности, утрату „страха Божия“, то есть сознания надмирного источника жизни и правды. Он воспринял в своем религиозном переломе христианское откровение о спасенности мира во Христе со всей серьезностью, но столь же глубоко он стал и перед вопросом о христианском смысле культуры и истории, о христианских путях истории. В этом пункте Леонтьев примыкает к Гоголю, Чаадаеву, Толстому, Достоевскому, а косвенно — к „теургическому беспокойству“ в русском социально-политическом радикализме. Он предвосхищает тематику Соловьева и всех, кого вдохновил Соловьев, — и недаром лучшая книга о Леонтьеве на писана Бердяевым, лучший этюд о нем написан Булгаковым. Леонтьев с излишней, но вместе с тем плодотворной остротой ставит вопрос о возможности, о смысле и содержании культуры с точки зрения христианства. Смешно сводить религиозные идеи Леонтьева к „трансцендентному эгоизму“, — тогда как Леонтьев глубоко входит во всю диалектику русской историософской мысли. Леонтьев действительно умел „бесстрашно“ подходить к самым трудным и основным проблемам современности, — и если он так заострял вопрос о несоединимости всей современной культуры с христианством, то это не значит, что он не болел этой основной темой русских философских исканий. Если он, с другой стороны,

допускал „лукавство в политике“ [1200] во имя жизненной и исторической силы в государстве, то в то же время он не отвергал того, что христианство, как он его понимал, „к политике само по себе равнодушно“. [1201] Он болел проблемами культуры (а политика есть труднейшая сфера культуры), он во имя „страха Божия“ отвергал „плоский“ идеал всеобщего благоденствия и решительно заявлял, что „гуманность ново-европейская и гуманность христианская являются несомненными антитезисами“, [1202] — а в то же время не раз говорил: *credo quia absurdum...*

Неполнота христианского сознания не дала ему возможности из религиозных принципов развить положительную программу исторического делания. Он даже однажды (в письме к Розанову) высказал среди „безумных своих афоризмов“ такую мысль: „более или менее удачная повсеместная проповедь христианства“ ведет к „угасанию эстетики жизни на земле, то есть к угасанию самой жизни“. [1203] Леонтьев стал в этом остром пункте на сторону христианства во имя его „трансцендентной“ правды, — то есть остался в трагическом тупике, в котором оказался в силу неполноты его религиозного сознания, неумения вместить то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни... Но в острой постановке этого коренного для русской философии вопроса и заключается вся значительность Леонтьева в диалектике русской мысли. Яркий писательский талант, острота ума, „бесстрашное“ обнажение коренных тупиков современности отводят Леонтьеву в этой диалектике одно из самых значительных мест.

Не менее драматична внутренняя проблематика религиозного сознания у другого замечательного мыслителя и писателя — В. В. Розанова, к изучению которого теперь мы и переходим.

9. Характеристика идейного содержания творчества Розанова до крайности затрудняется тем, что он был типичным журналистом. Хотя у него было достаточно цельное мировоззрение, хотя в его многообразном творчестве есть определенное единство, но самая манера письма Розанова очень затрудняет раскрытие этого внутреннего единства. Розанов оставляет впечатление прихотливого импрессиониста, нарочито не желающего придать своим высказываниям логическую стройность, но на самом деле он был очень цельным человеком и мыслителем. Тонкость и глубина его наблюдений, а в то же время „доверие“ ко всякой мысли, даже случайно забредшей ему в голову, создают внешнюю яркость, но и пестроту его писаний. Но редко кому из русских писателей была присуща в такой степени магия слова, как Розанову. Он покоряет своего читателя прежде всего этой непосредственностью, порой „обнаженностью“ своих мыслей, которые не прячутся за слова, не ищут в словах прикрытия их сути.

Розанов едва ли не самый замечательный писатель среди русских мыслителей, но он и подлинный мыслитель, упорно и настойчиво пролагающий свой путь, свою тропинку среди запутанности мысли и жизни современности. По основному содержанию неустанной работы мысли, Розанов — один из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов, — смелых, разносторонне образованных и до последних краев искренних с самими собой. Оттого-то он имел такое огромное (хотя часто и подпольное) влияние на русскую философскую мысль XX-го века. Как и Леонтьев, Розанов занят вопросом о Боге и мире в их отношении, в их связи. Было бы неверно видеть в Розанове человека, забывающего Бога ради мира; его упования и искания он так глубоко держит в себе, что его религиозное сознание деформируется, меняется для того, чтобы не дать погибнуть ничему ценному в мире. В споре мира с Богом Розанов (как и Леонтьев) остается в плоскости религиозной, — но если Леонтьев ради Божией правды, как он ее понимал, готов отвернуться от мира, „подморозить“ его, то Розанов, наоборот, ради правды мира отвергает христианство за его „неспособность“, как он думает, принять в себя эту правду мира. Леонтьев и Розанов — антиподы в этом пункте, но и страшно близки в нем друг к другу. Любопытно, что того и другого нередко характеризовали, как „русского Ницше“, — и действительно у обоих есть черты, сближающие их (хотя в разных моментах) с Ницше.

Биография Розанова не сложна. Василий Васильевич Розанов родился[1204] в 1856-ом году в Ветлуге, в бедной провинциальной семье. Детство его проходило в тяжелой обстановке, ребенком Розанов развивался вне семейной обстановки. По окончании гимназии, он поступил в Московский Университет на филологический факультет и, по окончании его, получил место преподавателя истории в глухом провинциальном городе. Здесь Розанов задумал философский труд, над которым трудился пять лет. Большая книга под названием „О понимании“ (737 страниц) появилась в 1856-ом году, но осталась совершенно неотмеченной в русской печати. В то же время Розанов вступил и на путь журнальной работы, который позднее стал для него основным. Статья „Сумерки просвещения“, в которой Розанов едко и сурово характеризовал учебное дело, вызвала репрессии против Розанова, которому было очень трудно совмещать службу по учебному ведомству и свободное писательство. Наконец, благодаря хлопотам Н. Н. Страхова (горячим поклонником которого был Розанов),[1205] с 1893-го года Розанов получил место в Петербурге (: в Госуд. Контроле). Здесь Розанов попал в среду „эпигонов славянофильства“, точнее, в среду журналистов и писателей, боровшихся с радикализмом, царившим тогда в русском обществе. К 1903–1904 гг. относится написание Розановым большой книги о Достоевском („Легенда о Великом Инквизиторе“), — книги, обратившей общее внимание на него. Ряд других статей доставил Розанову громадную славу, — а, в связи с этим, стало улучшаться и его материальное положение (Розанов стал писать в газете „Новое Время“, что дало ему достаточные средства). Постепенно стали появляться один за другим сборники его статей: „Религия и культура“, „Природа и история“, позже — „Семейный вопрос в России“ (2 тома), этюд „Место христианства в истории“. Из дальнейших сочинений особенно надо отметить книгу „Метафизика христианства“ („Темный лик христианства“ с нашумевшей статьей „Об Иисусе Сладчайшем“ и 2-ая часть „Люди лунного света“), „Около церковных стен“ (2 тома), — еще позже — „Уединенное“ и „Опавшие листья“ (в двух частях). В годы революции Розанов оказался в Сергиевском Посаде (где Троицко-Сергиевская Лавра) и здесь он издавал свой замечательный Апокалипсис.[1206]

Розанов имел громадное влияние на Д. С. Мережковского (в его религиозно-философских исканиях), отчасти — Н. А. Бердяева (в его антропологии), отчасти — на о. П. Флоренского (с которым он сблизился задолго до переезда в Сергиевский Посад, где жил Флоренский, как профессор Московской Духовной Академии). Но, кроме друзей, Розанов имел много литературных врагов, — отчасти благодаря особой его манере письма, приводившей многих в чрезвычайное возмущение, отчасти благодаря нередко проявлявшейся у него беспринципности.[1207]

В 1919-ом году в крайней нищете и в тяжких бедствиях Розанов скончался в Сергиевском Посаде (у Троицко-Сергиевской Лавры).

10. Духовная эволюция Розанова была очень сложна. Начав со своеобразного рационализма (с отзвуками трансцендентализма), легшего в основание его первого философского труда „О понимании“, Розанов довольно скоро стал отходить от него, хотя отдельные следы былого рационализма оставались у него до конца дней. Но с самого начала (то есть уже в книге „О понимании“) Розанов проявил себя как религиозный мыслитель. Таким он оставался и всю жизнь, и вся его духовная эволюция совершалась, так сказать, внутри его религиозного сознания. В первой фазе Розанов всецело принадлежал Православию, — в свете его оценивал темы культуры вообще, в частности проблему Запада. Наиболее ярким памятником этого периода является книга его, посвященная „Легенде о Великом Инквизиторе“, а также его статьи в сборниках: „В мире неясного и нерешенного“, „Религия и культура“ и т. д. Однако, уже и в это время у Розанова попадаются мысли, говорящие о сомнениях, которые вспыхивают в его душе. С одной стороны, Розанов резко противопоставляет христианский Запад Востоку: западное христианство ему представляется „далеким от мира“, „антимиром“. [1208] В Православии „все светлее и радостнее“, — поэтому дух Церкви „на Западе еще библейский, на Востоке — уже евангельский“. [1209] В свете Православия христианство представляется Розанову, как „полная веселость, удивительная легкость духа — никакого

уныния, ничего тяжелого“,[1210] — и несколько дальше тут же он пишет: „нельзя достаточно настаивать на том, что христианство есть радость — и только радость и всегда радость“. Но в эти же годы он пишет замечательную статью „Номинализм в христианстве“, где он остро говорит о всем христианстве, что оно „превратилось в доктрину“, — что „номинализм“, риторика — не случайное явление в христианстве, что „это именно и есть христианство, как оно выразилось в истории“.[1211] Тут же читаем: „христианство прямо еще не начато, его нет вовсе, и мы поклоняемся ему, как. легенде“.[1212] „Вся мука, вся задача на земле религии — стать реальной, осуществиться“, — читаем здесь,[1213] — и в этих словах, в этой защите христианского реализма заключается как раз движущая сила в диалектике религиозных исканий Розанова. Мы уже всецело на пороге второго периода в его творчестве, — Розанов уже объят сомнениями относительно „исторического“ христианства, которое он противопоставляет подлинному и истинному христианству. Правда, тут еще есть отзвуки бывшего противопоставления Запада Востоку, — вот что, например, читаем почти рядом с приведенной защитой христианского реализма: „глубин христианства никто „еще не постиг, — и это задача, даже не брезжившаяся Западу, может быть, есть оригинальная задача русского гения“. Так или иначе, Розанов начинает скептически относиться к „историческому“ христианству, — и вот какие новые богословские идеи приходят ему в голову. „Религии Голгофы“ он впервые здесь противопоставляет „религию Вифлеема“,[1214] которая заключает в себе „христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фазы, оно представляется как бы новой религией“.[1215]

Здесь мы уже совсем вступаем во второй период в творчестве Розанова, в котором Голгофа противопоставляется Вифлеему. Розанов становится критиком „исторического“ христианства во имя „Вифлеема“, и проблема семьи ставится в центре его богословских и философских размышлений. Он еще не отходит от Церкви, он все еще „около церковных стен“ (как назвал он двухтомный сборник своих статей), но в „споре“ христианства и культуры у него постепенно христианство тускнеет, теряет „жизненно-сладостную“ силу и постепенно отходит в сторону, чтобы уступить место „религии Отца“, — „Ветхому Завету“. Любопытно отметить, что в первой статье 1-го тома книги „Около церковных стен“ (статья носит характерное название „Религия, как свет и радость“) Розанов еще пишет: „тщательное рассмотрение убеждает, что среди всех философских и религиозных учений нет более светлого и жизнерадостного мировоззрения, чем христианское“.[1216] Но уже здесь идет речь о „великом недоразумении, которое в судьбах христианства образовалось около момента Голгофы“, — ибо „из подражания Христу и именно в моменте Голгофы образовалось неутомимое искание страданий“. Через это „весь акт искупления прошел мимо человека и рухнул в бездну, в пустоту, — никого и ничего не спасая“.[1217] В этих словах диалектически уже наличествует переход ко второму периоду, только объектом критики у Розанова является не само христианство, а его неверное понимание в Церкви. „Сущность Церкви и даже христианства определилась, — пишет он в другой статье,[1218] — как поклонение смерти“. „Ничто из бытия Христа, — читаем тут же, — не взято в такой великий и постоянный символ, как смерть. Уподобиться мощам, перестать вовсе жить, двигаться, дышать — есть общий и великий идеал Церкви“.

Но со всей силой критика Церкви перешла в борьбу с Церковью, когда размышления Розанова сосредоточились на проблеме семьи. Однажды Розанов написал:[1219] „всю жизнь посвятить на разрушение того, что одно в мире люблю — была ли у кого печальнее судьба?“ Это очень верно: Розанов действительно не мог оторваться от Церкви, да и умирать поехал „около церковных стен“ (возле Троицкой Лавры), но внутренняя диалектика его мысли вела к острой и беспощадной борьбе с Церковью, а позже и со Христом. Чтобы понять эту внутреннюю диалектику в Розанове и оценить всю значительность его идей, необходимо углубиться в изучение того, что мыслил Розанов о человеке. В его антропологии ключ ко всей его идейной и духовной эволюции.

II. Мы говорим именно об антропологии Розанова в целом, а не только о построенной им

„метафизике пола“, которая хотя и является важнейшей частью его антропологии, но не выполняет ее всю.

Исходная интуиция Розанова в его исканиях и построениях в области антропологии есть вера в „естество“ человека и нежная любовь к нему. Розанов вообще любил „естество“, природу, — и это так сильно звучало всегда в нем, что его мировоззрение часто характеризовали, как „мистический пантеизм“, [1220] — что, впрочем, неверно. „Природа — друг, но не съедобное“, — с сарказмом говорит Розанов. [1221] — „Все в мире любят друг друга какой-то слепой, безотчетной, глупой и необоримой любовью... каждая вещь даже извне отражает в себе окружающее... и эта взаимная „зеркальность“ вещей простирается даже на цивилизацию, и в ее (штрихи входят что-то из ландшафта природы“). [1222] Ощущение жизни природы действительно исключительно у Розанова (хотя вовсе не пантеистично). В замечательной статье „Святое чудо бытия“ есть строки, близкие к тому ощущению природы, которое особенно часто встречается действительно в пантеизме: [1223] „есть действительно некоторое

тайное основание принять весь мир, универс за мистико-материнскую утробу, в которой рождаемся мы, родилось наше солнце и от него земля“. О „тайном основании“ думаю, что дело идет о софиологической концепции, о которой вообще, насколько я знаю, Розанов нигде, кроме приведенного места, не высказывался. Но дело сейчас не в этом, а в очень частом у Розанова чувстве жизни в мире и связи человека с природой. „Наша земля, — пишет он, [1224] — из каждой хижинки, при каждом новом „я“, рождающемся в мир, испускает маленький лучик, — и вся земля сияет коротким, не достигающим неба, но своим собственным зато сиянием. Земля, поскольку она рождает, плывет в тверди сияющим телом, — и именно религиозно сияющим“. «Мир создан не только рационально, — пишет в Другом месте Розанов, [1225] — но и священно, — столько же по Аристотелю, сколько и по Библии... Весь мир согревается и связывается любовью».

Из всего этого «чувства природы», очень глубокого у Розанова, питались разные его размышления. Этот принципиальный биоцентризм (сказавшийся уже в первой книге Розанова «О понимании»), совсем не вел его к «мистическому пантеизму», как часто полагают, а к другому выводу, который он сам однажды формулировал в таких словах: [1226] «всякая метафизика есть углубление познания природы». Это есть космоцентризм. Но так как у Розанова всегда было очень острое чувство Творца, была всегда существенна идея тварности мира, то космоцентризм не переходил у него в пантеизм.

Вся антропология Розанова тоже ориентирована космоцентрически. Я не разделяю мнения Волжского, [1227] что «любовь к жизни у Розанова вне личности человека и Бога». Наоборот, у него исключительно велико чувство личности (в человеке), но это чувство у него окрашено космоцентрически. Вся метафизика человека сосредоточена для Розанова в тайне пола, — но это абсолютно далеко от пансексуализма Фрейда, ибо все в тайне пола очеловечно у Розанова. Мы еще будем иметь случай коснуться замечательной его формулы: «то, что человек потерял в мироздании

, то он находит в истории». [1228] Для нас сейчас существенно в этой формуле указание на то, что человек «теряет» в мироздании, — но он не теряется в нем, — он «включен» в порядок природы, и точка этой включенности и есть пол, как тайна рождения новой жизни. Именно эта «творящая» функция пола нужна и дорога Розанову; ведь пол, по Розанову, «и есть наша душа». [1229] Оттого Розанов даже утверждает, что человек вообще есть «трансформация пола», [1230] — но это совсем не есть какой-то антропологический «материализм», а как раз наоборот. «Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, — пишет тут же Розанов, — которые не имели бы в себе духовного начала». [1231] Появление личности есть огромное событие в жизни космоса, ибо во всяком «я» мы находим обособление, противоборство всему, что не есть «я». [1232]

Понимая пол, как ту сферу в человеке, где он таинственно связан со всей природой, то есть понимая его метафизически, Розанов считает все «остальное» в человеке, как выражение и развитие тайны пола. «Пол выходит из границ естества, он — внеестественен и сверхестественен».[1233] Если вообще «лишь там, где есть под, возникает лицо, то в своей глубине под есть „второе, темное, ноуменальное лицо в человеке“:[1234] „здесь пропасть, уходящая в антипод бытия, здесь образ того света“.[1235] „Под в человеке подобен зачарованному лесу, то есть лесу, обставленному чарами; человек бежит от него в ужасе, зачарованный лес остается тайной“.[1236]

В замечательной статье „Семя и жизнь“ (в сборнике „Религия и культура“) рассыпано много характерных и существенных размышлений Розанова на те же темы. „Пол не функция и не орган“, — говорит здесь Розанов против поверхностного эмпиризма в учении о поле; отношение же к полу, как органу, „есть разрушение человека“.[1237] В этих глубоких словах ясно выступает вся человечность этой метафизики; никто не чувствовал так глубоко „священное“ в человеке, как Розанов, именно потому, что он чувствовал священную тайну пола. Его книги напоены любовью к „младенцу“ (особенно замечательно все, что он писал о „незаконорожденных“ детях), — и не случайно то, что последний источник „порчи“ современной цивилизации Розанов видит в том разложении семьи, которое подтачивает эту цивилизацию.

Углубление в проблемы пола у Розанова входит, как в общую рамку, в систему персонализма, — в

этом вся значительность его размышлений. Метафизика человека освещена, у него из признания метафизической центральности сферы пола. „Пол не есть вовсе тело, — писал Розанов однажды,[1238] — тело клубится около него и из него“... В этой и иных близких формулах Розанов неизмеримо глубже всего того „тайновидения плоти“, которое Мережковский восхвалял в Толстом: никто глубже Розанова не чувствует „тайны“ пола, его связи с трансцендентной сферой („связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом“).[1239]

12. Вдумываясь в то, как складывается судьба семьи в развитии христианской истории, Розанов сначала был склонен, как мы видели, обвинять Церковь, вообще „историческое христианство“ в одностороннем уклоне в сторону аскетического „гнушения“ миром. Но постепенно его взгляд меняется, — он уже начинает переносить свои сомнения на самую сущность христианства. „Христианство давно перестало быть бродилом, дрожжами“, оно „установилось“.[1240] Оттого „вокруг нас зрелище обледенелой в сущности христианской цивилизации..., где все номинально“.[1241] Источник этого, по новому сознанию Розанова, в том, что „из текста Евангелия естественно вытекает только монастырь“.[1242] „У Церкви нет чувства детей“, — в другом месте утверждает Розанов.[1243] Высшей точки эти сомнения его достигли в его на шумевшей статье об „Иисусе Сладчайшем“ (в сборнике „Темный лик христианства“). Здесь Розанов утверждает, что „во Христе мир прогорк“.[1244] У Розанова начался период христорборчества, решительного поворота к Ветхому Завету (религии Отца). Теперь оказывается, что он „от роду не любил читать Евангелия, — а Ветхим Заветом не мог насытиться“, [1245] что „иночество составляет метафизику христианства“.[1246] Христианство он теперь называет „христотеизмом“, в котором только одна треть правды теизма».[1247] Особенной силы и острой выразительности христорборчество Розанова достигает в его предсмертном произведении «Апокалипсис нашего времени». Это — очень жуткая вещь с очень острыми, страшными формулами. «Христос невыносимо отягчил человеческую жизнь», Христос — «таинственная Тень, наведшая отоцание на все злаки»; христианство «бессильно устроить жизнь человеческую» со своей «узенькой правдой Евангелия». Есть здесь и такие слова: «зло пришествия Христа...».[1248]

Христианство — «истинно, но не мочно», — написал однажды Розанов,[1249] — и историческое «бессилие» Церкви, тот факт, что она не овладела историческим процессом, не

смогла внести в него свой свет, чтобы во всем преобразить его, — все это для Розанова есть «грех» Церкви. И тут перед нами выступает никогда до конца не выявленная его историософская концепция. Мы уже приводили очень глубокую его мысль, что «все, что потерял человек в мироздании, он находит в истории». Однако, это совсем не возвеличивает человека, как делателя истории: царственное значение, утерянное человеком в космосе, но вновь обретенное в истории, совсем не создается человеком. «Человек не делает историю, — читаем в той же книге, откуда взята только что приведенная цитата: — он в ней живет, блуждает, без всякого ведения, для чего, к чему».[1250] Это больше, чем агностицизм, — это уже историософский мистицизм, часто близкий к историософскому алогизму Герцена или имперсонализму в истории философии у Л. Толстого. В той же книге в одном месте Розанов говорит о «неверных волнах истории», движение которых разбивается о монастырь, — но в личном сознании человека власть истории гораздо больше, чем это нам кажется. «Быть обманываемым в истории есть постоянный удел человека на земле. Можно сказать, надежды внушаемы человеку для того, чтобы, манясь ими, он совершал некоторые дела, которые необходимы — для приведения его в состояние, ничего общего с этими надеждами не имеющее, но очень гармоничное, ясно необходимое в общем строе всемирной истории».[1251] Единственное «место», в котором человек может проявить личное творчество, есть семья, рождение детей, — и Розанов, как мы уже видели, всячески стремится раскрыть священное значение семьи, рождения детей. Розанов постоянно утверждает мистическую глубину, присущую семье, ее сверхэмпирическую природу («семью нельзя рационально построить», «семья есть институт существенно иррациональный. мистический»).[1252]

13. Мы подходим к чисто-философским предпосылкам, на которые опирается Розанов. Все его мировоззрение, слагавшееся у него по поводу «случайных» тем, с которыми его связывал долг журналиста, при исключительной «правдивости» (часто переходившей границы «приличия»), оставалось верным той изначальной интуиции, которая легла в основу еще первой его книги «О понимании». Насквозь пронизанная рационализмом, уверенностью в «рациональной предустановленности» бытия, она в то же время представляет очень своеобразную мистическую интерпретацию рационализма. Бытие разумно, и его разумность открывается в нашем разуме, — все познаваемое заключено в понимании, содержится в его формах, но еще закрыто. Эта «параллельность» бытия и нашего разума как-то, по собственному признанию Розанова,[1253] предстала ему как раз в видении и определила самый замысел его книги «О понимании». Как из семени развивается растение, так из глубин ума развивается все знание, — и этот образ «семени», легший в основу первой книги, навсегда остался основным для Розанова. В одной из статей[1254] он писал: «всякое ощущение беспросветно, темно для человека, непроницаемо в своем смысле, пока оно не будет возведено к смыслу чего-то, уже ранее присутствовавшего в душе». «Мы должны, — пишет тут же Розанов в линиях трансцендентализма, — понимать явления внешней природы, как только повторения процессов и состояний своего первичного сознания».

Но рационализм, чуть-чуть приближающийся к трансцендентализму, сейчас же истолковывается у Розанова в смысле трансцендентального реализма. «Реальность есть нечто высшее, нежели разумность и истина».[1255] А реализм тут же истолковывается в линиях теизма, — чем прямо и категорически отвергается предположение о пантеизме Розанова. «Подобно тому, как мыслящему разуму есть соответствующий ему мыслимый мир... — так и нравственному чувству — отвечающий ему долг, а религиозному созерцанию — созерцаемое им Божество».[1256] Это не есть случайное выражение у Розанова, — он вею жизнь жил Богом.[1257] Но Розанов глубже других чувствовал божественный свет в космосе, непосредственное касание к трансцендентной сфере. Это, однако, не дает права говорить о пантеизме Розанова, — можно лишь сказать, что он стоял на пути к построению софиологической концепции, которая по своей интенции (не по фактическому ее выражению, — например, у Вл. Соловьева) свободна от пантеизма. Но тем ярче выступает перед нами мистицизм в мировоззрении Розанова с его постоянным ощущением того, как за прозрачной поверхностью «рационализма» начинается сфера трансцендентного.

14. Космоцентризм Розанова имел исключительное влияние на различных русских мыслителей, — не только близких, но и враждебных ему по духу. То положительное, что неразрывно связано в диалектике русской мысли с Розановым, есть не проблема пола и семьи (как ни важно и значительно все то, что в этой области выдвигал Розанов), а именно его космоцентризм. Не потому-ли склонны считать его пантеистом? Розанов внес свою лепту в будущую, еще до конца не построенную русскими философами софиологию, которая должна философски осмыслить то, что в живом религиозном восприятии заключено в Православии с его космизмом.

Не менее важно и то, что дал Розанов в основной для диалектики русской философии теме о «секуляризме», о возможности построения системы культуры на основе Церкви. Розанов, как и Леонтьев, исходил все время от христианства, всегда был «около церковных стен», был, как и Леонтьев, сознательным противником секуляризованной Европы, но это не помешало ему трагически выразить нерешенность в Церкви самой темы секуляризма. На этом пути Розанов, не уступая секуляризму, пришел, однако, к такой острой критике Церкви, какую не мог даже развить секуляризм. Итог сложного, напряженного творчества Розанова совсем не идет на пользу секуляризму, он все же по существу является положительным. Совершенно невозможно отвергать это положительное влияние самых острых идей Розанова на обновление и возрождение русских религиозных исканий — и именно в направлении того, как религиозно осмыслить и освятить «стихийный» процесс культурного творчества. Проблема церковной культуры может быть решена, обходя темы Розанова, обходя его космоцентризм. Даже больше: русский персонализм, часто слишком наклоняющийся в сторону одного этицизма, должен вместить в себя темы Розанова, чтобы взойти до софиологической его постановки. На этом пути к будущей софиологии идейное наследство Розанова является особенно ценным.

15. Мы на этом заканчиваем изучение второго периода в истории русской философии. Мы кое-что пропустили в изучении этого периода, — мы не коснулись тех отдельных философских произведений, которые все чаще и чаще стали появляться после 60-ых годов. Но общий обзор их нам будет удобнее связать с той главой об «университетской философии», которая должна быть отнесена уже к периоду «систем». С другой стороны, нам следовало бы дать особый экскурс о философских течениях русской поэзии, но эта тема требует особой книги.

Мы вплотную подошли к периоду «систем». В сущности почти все построения, с которыми мы имели дело в эпоху Александра II, уже могли бы дать «систему», некоторые (например, П. Л. Лаврова) почти были на пороге создания системы. Если это не имело места, то в силу различных исторических обстоятельств, а не в силу отсутствия необходимого дарования. Но такова неизбежная «ступенчатость» и в историческом созревании.

Примечания

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

2

2) Яковенко. — «Очерки русской философии». (1922). Стр. 5.

3

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

4

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

5

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

6

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

7

1) Укажу, например, на сборник «Диоптра» — самый ранний список которого датируется 1306-ым годом (см. о нем этюд Безобразовой. Журн. Мин. Нар Просв., 1893 г.). В Румянцевском музее (Москва) находится 9 списков этого сборника, относящихся к разным эпохам. В этом сборнике (переведенном с греческого языка на церковно-славянский, по-видимому, в Болгарии), кроме частей богословского характера, были элементы космологии и особенно подробно — элементы антропологии. Общая концепция близка к Аристотелю; особенно любопытно учение о значении тела человека для души («без тела душа ничего не может», и т. д.). См. также статью М. М. Шахматова, «Платон в древней Руси». (в. «Записках Русского Исторического Общества в Праге»). О знакомстве с

Аристотелем много говорят исследования о «ереси жидовствующих». Курбский тоже очень интересовался Аристотелем. См. также исследования Райкова по истории гелиоцентрической системы в России.

8

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

9

3) Прот. Флоровский. — «Пути русского богословия». Стр. I.

10

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

11

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

12

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

13

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

14

8) Флоровский. Op. dt. Стр. 2.

15

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

16

9а) У Вл. Соловьева и его последователей, так называемая «Софиология» (см. II том), очень тесно связана с истолкованием икон, посвященных Софии — Премудрости Божией. 10) Милюков. («Очерки по истории русской культуры». Т. II, ч. 1, стр. 12. Издание 1931 г.).

17

10) Милюков. («Очерки по истории русской культуры». Т. II, ч. 1, стр. 12. Издание 1931 г.).

18

11) См. об этом интереснейшие, хотя и устаревшие уже указания Буслаева, например, его статью «Русская эстетика XVII-го века» в «Очерках по русской литературе и искусству». Т. II. Оба тома исследований Буслаева — исключительно ценны.

19

12) Скабичевский. Сочинения.

20

13) См. об этом очень существенные и верные замечания у Федотова. (Стихи духовные. Стр. 14, а также в заключении книги).

21

14) Флоровский, *op. cit.* Стр. I.

22

15) Цветаев. — «Протестанты и протестантизм в России до эпохи преобразований». Стр. 520.

23

16) См. об этом Буслаев *Op. cit.* т. II.

24

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

25

18) Согласно Федотову, греческая Церковь насчитывала всего шесть юродивых (*Ibid*, — стр. 105).

26

19) См. о нем специальный этюд Тихонравова в собрании сочинений (у меня под рукой немецкий перевод. Рига. 1873.)

27

20) См. книгу Федотова. — «Святые древней Руси».

28

21) Ю. Виппер. — «Иоанн Грозный» (1922), стр. 35.

29

22) Подробнее всего см. об этом в книге Малинина. — «Старец Филофей и его послания». Киев. 1901 г.

30

23) См. о ней в любом курсе истории русской литературы.

31

24) См. упомянутую выше книгу Малинина, а также) новое исследование Hild Schader, Moskau der dritte Rom, Hamb. 1929.

32

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

33

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

34

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

35

28) Именно отсюда (и только отсюда) надо выводить те учения о «всечеловеческом» призвании России, которые заполняют историософские построения первой половины XIX-го века (продолжаясь, впрочем, у отдельных мыслителей до наших дней). См. ниже гл. III–V во 2-ой части 1-го тома.

36

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

37

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

38

31) Подробности см. у Каптерева. Т. II, гл. IV.

39

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

40

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

41

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

42

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

43

36) Флоровский. Op. cit., стр. 21.

44

37) Виппер — «Иоанн Грозный». Стр. 19.

45

38) См. о нем статью Кизеветтера в сборнике статей в честь П. Б. Струве.

46

39) См. его статью «Смысл старообрядчества» в сборнике статей в честь П. Б. Струве. Прага, 1925. Из работ о расколе упомянем книги Каптерева (о которых была выше речь — прим. 29), Щапова (Сочинения, т. I); см. также работу Pascal «Avvakoum et les debuta du raskol», Paris 1938).

47

40) Флоровский. *Op. cit.*, стр. 57–58.

48

41) *Ibid.* Стр. 67.

49

42) Этюд в упомянутом сборнике. Стр. 378.

50

43) Эти слова очень удачно вскрывают самый корень священной мечты старообрядчества.

51

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

52

2) См. об этом особенно книгу Архангельского. Очерки из истории западнорусской

литературы XVI–XVII в.

53

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

54

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

55

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

56

6) См. об этом у Чижевского. Гл. VI.

57

7) Гизеля и др. учебники.

58

8) Вот это заявление: «хотя мы уважаем всех философов, а преимущественно Аристотеля (!), однако... желая узнать чистую истину, не полагаемся ни на чьи слова. Философии свойственно более доверять разуму, нежели авторитету... Истина открыта для всех, она еще не исчерпана, многое осталось и для будущих поколений». См. Архангельский. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. 1882.

59

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

60

10) Наиболее полно картина этого движения обрисована у Шляпкина. Св. Дмитрий Ростовский и его время. 1891.

61

11) См. сводную работу С. Ф. Платонова. Москва и Запад. 1926; также фундаментальное исследование Алексея Веселовского. Западное влияние в новой русской литературе. 4-ое издание. 1910.

62

12) Шляпкин. Ibid. Стр. 67.

63

13) Ibid. Стр. 78.

64

14) Напр., Флоровский. Op. cit. Стр. 123.

65

15) Ibid. Стр. 125.

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

17) См. о нем обстоятельный труд прот. С. Четверикова. Старец Паисии Величковский. Вып. I–II. Печеры, 1938 (та же книга в более полном издании вышла на румынском языке).

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

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

20) Эрн. Сковорода. Стр. 62.

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

22) Шпет. (Очерк. Стр. 69–70) высокомерно отвергает то, что Сковорода был философ, утверждая, что «в сочинениях Сковороды я нахожу предельно минимальное количество философии». Но Шпет, написавший прекрасное исследование по истории русской философии, вообще отвергает философичность мысли почти у всех русских мыслителей. Шпет — фанатический последователь Гуссерля и философично в его понимании лишь то, что

соответствует взгляду Гуссерля на философию.

73

23) в своей ценной статье «Философия Сковороды». (Путь № 19).

74

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

75

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

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

76

26) Цитир. статья. Стр. 197.

77

27) Эрн. Op. cit. Стр. 214 и дальше.

78

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

79

29) Цитир. статья. Стр. 28–29.

80

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

81

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

82

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

83

33) См. об этом специальный этюд Чижевского. «Сковорода и немецкая мистика». Труды Рус. Науч. Инст. в Праге, 1929.

84

34) Соч. Стр. 313.

85

35) Соч. Стр. 328.

86

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

87

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

88

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

89

39) Соч. Стр. 309.

90

40) Соч. Стр. 96.

91

41) Ibid. Стр. 199.

92

42) Ibid. Стр. 88.

93

43) Ibid. Стр, 257.

94

44) Ibid. Стр. 89, 91.

95

45) Ibid. Стр. 131.

96

46) Библейская психология анализирована, насколько мне известно

, лишь в старой, но до сих пор единственной работе Delitsch. System d. biblischen Psychologie, 1856 (у меня под руками английский перевод Edimbourg, 1875). См. также 1-ю главу в книге Wheeler Robinson. The Christian doctrine of Man

97

47) Соч. Стр. 238.

98

48) Ibid. Стр. 94.

99

49) Ibid. Стр. 171.

100

50) Ibid. Стр. 238-9.

101

51)

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

102

52) См

. замечания Чижевского об этом, «Философия Сковороды». Стр. 44.

103

53) Соч. Стр. 75.

104

54) ibid. Стр. 75.

105

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

106

56) Соч. Стр. 112.

107

57) Ibid. Ст. p. 417.

108

58) Ibid. Стр. 442.

109

59) ibid. Стр. 86, 63.

110

60) Ibid. Стр. 90.

111

61) Ibid. Стр. 243.

112

62) Ibid. Стр. 244.

113

63) Ibid. Стр. 245.

114

64) Ibid. Стр. 331.

115

65) Ibid. Стр. 320.

116

66) Ibid. Стр. 507.

117

67) Ibid. Стр. 354, 364.

118

68) Ibid. Стр. 454.

119

69) Ibid. Стр. 449.

120

70) Ibid. Стр. 339.

121

71) Ibid. Стр. 237.

122

72) Ibid. Стр. 499

123

73) Ibid. Стр. 434.

124

74) Ibid. Стр. 286.

125

75) Ibid. Стр. 512.

126

76) Ibid. Стр. 512-513

127

77) Ibid. Стр. 520.

128

78) Ibid. Стр. 193.

79) Ibid. Стр. 406.

80) Ibid. Стр. 224.

1) См. об этом обильный материал в книге Haumant. La culture frangaise en Rusaie; много интересного можно найти в книге Алексея Веселовского «Западное влияние в русской литературе» (4-е издание).

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

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

134

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

135

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

136

6) См. Веселовский, Ibid. Стр. 76.

137

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

138

8) Ibid. Стр. 256.

139

9) Веселовский. Ibid. Стр. 67.

140

10) Едва ли не первым проявлением этой критики были письма Фонвизина из-за границы. Но

еще Кн. Вяземский в своей книге показал, что эта критика опиралась на западные же источники. См. об этом справедливые замечания у Веселовского. Ibid. Стр. 87, 90. Hanmant (Op. cit. P. 119) справедливо связывает «галлофобию» у разных русских людей с англomанией. «Запад сам внушал русским Людям критическое отношение к Западу», замечает он (Ibid. стр. 119).

141

11) Ibid. P. 112.

142

12) См. об этом статью Чечулина. Русский социальный роман XVIII в. Журн. Мин. Народн. Просв., 1901, также этюд Кизеветтера. посвященный утопии Щербатова.

143

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

144

14) См. об этом книгу Боголюбова «Новиков и его время», гл. XIV.

145

15) См. об этом Веселовский. Ibid. Стр. 119.

146

16) Флоровский. Op. cit. Стр. 534. (Примеч.).

147

17) «Вольтерианство» продолжалось в России и в XIX в., но серьезного значения для движения русской мысли оно не имело. См. впрочем этюд Павлова Сильванского «Материалисты 20-х годов» (в книге «Очерки по русской истории XVIII–XIX в.»).

148

18) Веселовский. (Ibid. Стр. 57), сообщает, что эти письма в рукописи хранятся в Публичной Библиотеке.

149

19) О Татищеве см. книги Н. Попова, а также у Милюкова «Очерки по истории русской культуры». Т. III (ч. II, гл. II).

150

20) Веселовский, Ibid. Стр. 20.

151

21) См. например у Флоровского, Op. cit. Стр. 89 и дальше.

152

22) «Он пишет всегда точно проданным пером», зло замечает Флоровский, (Ibid. стр. 90).

153

23) Некоторые историки философии вообще и авторы книг по русской философии смешивают «естественную религию» с деизмом, сущность которого заключается в признании творения мира Богом, но с отвержением участия Бога в жизни мира. «Естественная» же религия не включает в себя. определенных учений, кроме общего признания реальности Божества. Как показал Зелинский (Cicero Im Wandel. Jahre), все построения «естественной» религии в

Европе восходят к сочинению Цицерона «De natura deorum».

154

24) О развитии русской исторической науки в XVIII в., см. Милюков. «Главные течения русской исторической мысли».

155

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

156

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

157

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

158

28) Это верно для Фонвизина, резко критиковавшего Запад. см. Веселовский, Op. cit. Стр. 86.

159

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

160

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

161

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

162

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

163

33) Это признавал сам Радищев. См. также Веселовский, *Op. cit.* Стр. 107.

164

34) Философии Радищева посвящен специальный этюд Лапшина (Философские взгляды Радищева. Петроград, 1922), — кроме того во всех историях литературно-общественных движений XVIII в. всегда посвящают достаточно места Радищеву. Особенно ценно в этом отношении то, что мы находим у Милюкова, (Очерки по истории русской культуры. Т. III), Боброва, «Философия в России». Выпуск III, Мякотина (в книге «Из истории русского общества»).

165

35) Лапшин, *Op. cit.* Стр. 4.

166

36)

Милюков . Op. cit. Стр. 448.

167

37) Это признает и Милюков. Ibid. Стр. 451-2.

168

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

169

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

170

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

171

41) ibid. Стр. 171.

172

42) ibid. Стр. 198.

173

43) ibid. Стр. 182.

174

44) *ibid.* Стр. 279.

175

45) *ibid.* Стр. 275.

176

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

177

47) «Пристли путеводительствует нами в сих рассуждениях», пишет с. н. (Соч. т. П. Стр. 205).

178

48) *Ibid.* Стр. 203.

179

49) *Ibid.* Стр. 149.

180

50) *ibid.* Стр. 157.

181

51) Ibid. Стр. 216.

182

52) Ibid. Стр. 261

183

53) См., наприм. Мякотина в статье о Радищеве в сборнике «Из истории русского общества».

184

54) Лапшин (Op. cit. Стр. 37), тоже приходит к выходу, что у Радищева мы находим «не эклектическую попытку соединить логически несоединимое, но произведение самостоятельной пытливой мысли».

185

55) Попов. («Наука и религия в миросозерцании Ломоносова» в сборнике статей, посвященных Ломоносову, под редакцией Сиповского. Петербург, 1911. Стр. 2).

186

56) Тукалевский в своей статье «Главные черты миросозерцания Ломоносова (Лейбниц и Ломоносов)», в том же сборнике дает не мало материала, чтобы поставить вопрос о непосредственном влиянии Лейбница на Ломоносова, но этот вопрос лишь. намечен им, но не разработан окончательно.

187

57) Попытка одного новейшего автора (Бурмистенко. «Философские взгляды Ломоносова». «Под знаменем марксизма», 1938 г. № 9) представить Ломоносова, как противника религии, основана на таких натяжках, что не стоит даже оспаривать аргументацию этого автора. Не менее бездоказательны утверждения нового автора Максимова. (Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. Огиз. 194). О Ломоносове. Стр. 31–54.

188

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

189

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

190

60) См, интересную книгу Obernauer. Der aesthetische Mensch.

191

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

192

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

193

63) Милюков. Очерки, т. III, стр. 428.

194

64) Шпет. Очерк развития русской философии. Стр. 61.

195

65) Флоровский. Op. cit. Стр. 119.

196

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

197

67) Много материала можно найти в книгах Пыпина и Боголюбова.

198

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

199

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

200

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

201

2) См. о нем, напри., у Флоровского. Op. cit. Стр. 105–107. Его годы 1701-1754

202

3) Ibid. Стр. 166.

203

4) Подробности смотри у Флоровского. Ibid. Стр. 110-2.

204

5) Шпет. Op. cit. Стр. 88.

205

6) См. напри. презрительные замечания у Koyre. La Philosophie et le probleme national en Rusaie au debut du XIX siecle, 1929. P. 47.

206

7) Шпет. Ibid. Стр. 57.

207

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

208

9) См. книгу Колюпанова. Биография А. И. Кошелева, т. 1, стр. 426. Книга Колюпанова очень богата фактами, касающимися развития философской культуры в России в начале XIX в.

209

10) Об Осиповском, см. интересный материал в статье о нем в журнале «Русская Старина» за 1876

г. См. также философскую позицию известного русского математика Лобачевского.

210

11) Киреевский. Сочинен. Т. II (изд. 1911 г.). Стр. 132.

211

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

212

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

213

14) Пыпин. Ibid. Стр. 99.

214

15) См. подробности у Пыпина.

215

16) См. об этом у Дубровина (Рус. Старина (1895 г. Январь. Стр. 57).

216

17) Ibid. Стр. 59.

217

18) Ibid. Стр. 79.

218

19) Последние цитаты заимствую у Колюпанова. Op. cit. Т. 1. Стр. 170–176.

219

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

220

21) Биография М. М. Сперанского хорошо изложена в двухтомном труде бар. Корфа, «Жизнь гр. М. М. Сперанского» (1861). Религиозно-философские взгляды С., не до конца исследованы. См. прежде всего еп. Феофан. Письма о духовной жизни, (4-е издание 1903 г.). Статьи свящ. Ельчанинова (в журн. «Новый Путь», 1903. Богосл. Вестник 1906, 1-11), статья Чистовича в журн. Христианское Чтение. 1871 г. Для изучения взглядов Сперанского важны его письма к дочери (изданы отдельной книгой в 1896 г.), к другу его Цейеру (Рус. Архив, 1870 г.).

221

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

222

23) Ibid. Стр. 236-7.

223

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

224

25) См. особенно благожелательный отзыв еп. Феофана о Сперанском (напр., стр. 7, книги «Письма о духовной жизни»).

225

26) «Рус. Архив» за 1870 г.

226

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

227

28) См. всю IV гл., вышеназванной книги.

228

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

229

30) Флоровский, *Op. cit.* Стр. 133. Очень любопытны для характеристики этого периода те мистические ожидания, которые были связаны с влиянием г-жи Крюденер на Александра I. См. также секту Котельникова, (Пыпин — Религиозные движения при Александре I, гл. II–IV).

230

31) О Шаде, см. у Koyre. *Op. cit.* 52–65, у Шпета. Стр. 110–118, у Боброва. *Философия в России*. См. также статьи Зеленогорского в журн. «Вопросы Философии и Психологии», №№ 27 и 30.

231

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

232

33) См. подробности у Шпета. *Op. cit.* Стр. 114–118.

233

34) Литература о Велланском: Бобров, «Философия в России». К. Веселовский, «Русский философ Д. М. Велланский». Рус. Старина, 1901, Филиппов, «Судьбы русской философии», Журн. Русское Богатство, 1894 г., Колюпанов, «Биография А. И. Кошелева», т. 1, Шпет, *Op. cit.* Стр. 124–132, Койге. *Op. dt.* P. 91–99. См. также Розанов. «Воспоминания о Велланском», Журн Русский Вестник, 1867 г.

234

35) Koyre. *Op. cit.* P. 98.

235

36) Колюпанов. *Op. cit.* Т. I. Стр. 445.

236

37) О Ястребцове, см. Шпет *Op. cit.* Стр. 305-9; к сожалению презрительный тон у Шпета портит, как всегда, его изложение.

237

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

238

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

239

40) Шпет. *Ibid.* Стр. 126.

240

41) Из рукописи «Животный магнетизм». См. у Боброва, вып. III.

241

42) Шпет очень грубо говорит, что Велланский начал с «натурфилософского хвоста, а не с философских принципов, не с головы» (*Ibid* Стр. 125). Но Велланский здесь нисколько не ниже других известных шеллингианцев — Окена, Каруса и др. Все они, исходя из принципов трансцендентализма, были заняты применением принципов Шеллинга к натурфилософии, антропологии и т. д. Шпет в другом месте (*Ibid.* Стр. 132), говорит о Велланском, что он был «нечутким, а потому и беспечным к. чисто философскому значению основных принципов».

«Он не мог раскрыть философских основ науки и знания... ибо он не был философом». Суждение это явно несправедливо.

242

43) Romantische Naturphilosophie. Ausgewahlt von Ch. Bernoulli u. I. Kern. Jena, 1926.

243

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

244

45) См. этюд Тарасевича о развитии естествознания в России. (Ист. России. Изд. Граната, т. VI).

245

46) П. Д. Лодий был автором «Логических Наставлений». См. о нем у Шпета. *Ibid.* Стр. 137-8.

246

47) См., наприм., Замотина, «Романтизм двадцатых годов». Т. I–II (1911), О Галиче, см. у Замотина, т. I. Стр. 105–117.

247

48) См. беглые замечания о ней у Шпета. *Ibid.* Стр. 133-5. Также у Б. Г. Ананьева, (Очерки истории русской психологии XVIII и XIX в.), Москва. 1947. Стр. 74–79.

248

49) Еще раньше Павлов поместил в журнале кн. Одоевского «Мнемозина» статью «О способах исследования природы». О Павлове, см. у Боброва «Философия в России». Вып. I и II, Шпета Ibid. Стр. 286–299, Коуге. Op. cit. p. 126–136, Герцен, «Былое и Думы». Т. I, Сакулин, Кн. Одоевский. Т. I Стр. 115–127.

249

50) Шпет считает Павлова шеллингианцем лишь «приблизительным» (Ibid. Стр. 127). Сакулин (Op. cit. стр. 127), пишет: «мы можем считать Павлова шеллингианцем или точнее — окенианцем лишь с весьма существенными оговорками».

250

51) Впервые это мнение высказал М. М. Филиппов («Судьбы рус. философии» в журнале «Русское Богатство», 1894 г., № 8). За Филипповым то же мнение высказал П. Н. Милюков («Главные течения». Стр. 296). Впрочем Милюков причисляет его больше к «оппортунистам». Филиппову следует и Сакулин. Шпет справедливо подчеркивает недостаточность оснований для такого суждения о Давыдове.

251

52) Милюков. Op. cit. Стр. 296.

252

53) См. подробный разбор взглядов Давыдова у Шпета и Коуге.

253

54) О Зеленецком, см. подробности у Шпета. Ibid. Стр. 104–110.

254

55) См. о них у Чижевского. Op. cit. Стр. 101 (пр. 44).

255

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

256

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

257

58) О влиянии Шейдтсбери на немецкую мысль (в указанном в тексте смысле), см. особенно в интересной книге Obernauer. Die Problematik d. ästhetischen Menschen und deutsch. Literatur, 1923, также у Unger. Hamann und die Aufklärung (1te Aufl. 1911, S. 63, passim). См. также превосходную книгу В. А. Кожевникова «Философия чувства и веры в XVIII в.». К сожалению вышел только I том.

258

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

259

60) Карамзин был связан в Москве с немецким поэтом Lenz (представителем Sturm und Drang Periode или т. наз. Geniezeit), который доживал свой век в Москве. О различных влияниях на Карамзина, см. книгу Сиповского, Н. М. Карамзин (1889), а также книгу Алексея Веселовского, «Западное влияние в русской литературе», 4 изд. Стр. 127–133.

260

61) Сиповский, Карамзин. Стр. 109.

261

62) См. Н. И. Тургенев. «Россия и русские» (заметка о Карамзине). Рус. пер. 1915, стр. 339–344.

262

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

263

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

264

65) Obernauer (Op. cit. Стр. 267) справедливо считает самым ярким представителем эстетического гуманизма В. Гумбольдта за свободу его от всяких исторических примесей. В Карамзине этих «примесей» было достаточно.

265

66) Пыпин говорит с иронией о Карамзине: «В кругу отвлеченных понятий Карамзин — нежнейший друг человечества», («Общественное движение при Александре I». Изд. 2-е 1885) Стр. 199.

266

67) Цитаты из статьи «Переписка Мелидора и Филалета».

267

68) О его примечательной «Записке о древней и новой России», см. книгу Пыпина (гл. IV).

268

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

269

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

270

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

271

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

272

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

273

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

274

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

275

3) Напр. в знаменитой речи при открытии польского сейма (в 1818 г.), Александр I провозгласил: «правители народов должны добровольно им данными постановлениями предварять постановления насильственные». Слушатель этой речи, будущий декабрист Лорер плакал от умиления... (С. Мельгунов, Дела и люди Александровского времени. Стр. 267).

276

4) См. Пыпин. Общественное движение. Стр. 287.

277

5) О раннем русском радикализме, см. статью Павлова-Сильванского, «Материалисты 20-х годов» (в книге «Очерки по истории XVII и XIX в.»).

278

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

279

7) См. Сакулин. Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Москва, 1913. Т. 1, ч. 1. Стр. 104.

280

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

281

9) Ibid. Стр. 12.

282

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

283

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

284

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

285

13) Ibid. Стр. 308 и 491.

286

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

287

15) Ibid. Стр. 220.

288

16) Бобров, Философия в России. Вып. II. Стр. 5.

289

17) Подробное изложение статей Веневитинова (впрочем без достаточного анализа) даст Коуге в своей книге (ОР. cit. Стр. 139–145).

290

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

291

19) Русские ночи. Стр. 9.

292

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

293

21) Сакулин. Ibid. Ч. I. Стр. 14.

294

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

295

23) О волнах галломании и галлофобии в первые десятилетия XIX в. в России) см. упомянутую уже книгу Haumant. La culture française en Russie. Haumant, считает, что своего высшего влияния французская культура достигла в России в период между 1789 и 1815 годами.

296

24) Сакулин. Ibid. Стр. 144–176.

297

25) Сакулин... Ibid. Стр. 153, 155.

298

26) Сакулин. Ibid. Стр. 168, прим. 2. В эстетических взглядах Одоевского в это время есть много сходного с взглядами Веневитинова. (См. Сакулина. Ibid. Стр. 170, прим. I).

299

27) Сакулин. Ibid. Стр. 205.

300

28) Сакулин. Ibid. Стр. 297-8.

301

29) Сакулин. Ibid. Стр. 342.

302

30) В русской духовной литературе XVIII в., конечно, тоже всегда делалось ударение на учении о первородном грехе.

303

31) Мы брали все цитаты из того материала, который по рукописям восстановил Сакулин. Ibid. (Стр. 444–461).

304

32) В обстоятельном труде Viatte. Les sources occultes du romantisme, хорошо показано огромное влияние St. Martin во французской литературе конца XVIII и начала XIX в. Но влияние St. Martin было сильно и в немецкой философской литературе.

305

33) Сакулин. (Ibid. Стр. 462–469).

306

34) Сюда примыкает весьма любопытное учение Одоевского о сновидениях, в чем он так созвучен немецким романтикам. Обзор учений последних, см. у Beguin. L'ame romantique et le reve (1939).

307

35) В светской литературе особенно много посвящал этой теме внимания Сперанский. См. о нем предыдущую главу.

308

36) Сакулин. Ibid. Стр. 573-4

309

37) Русские ночи. Стр. 43. Прим.

310

38) Ср. учение Th. Gomperz'a о «тотальной импресии».

311

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

312

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

313

41) Сакулин. Ibid. Стр. 573-4.

314

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

315

43) Русские ночи. Стр. 341.

316

44) Ibid. Стр. 344.

317

45) Ibid, Стр. 346.

318

46) Последние цитаты взяты из Эпилога к «Русским ночам».

319

47) В. Козмин (в предисловии к «Дневнику В. Ф. Одоевского», напечатанному в «Литературном Наследстве», № 22–24, Москва, 1935. Стр. 81–83).

320

48) Часть дневника, напечатанная в «Литерат. Наслед.», охватывает годы 1859–1869.

321

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

322

50) Русские Ночи. Стр. 354–364.

323

51) Отсылаем читателя к прекрасной биографии Одоевского, написанной Кубасовым, (Русск. Библиограф. Словарь), где эта сторона в личности Одоевского выражена очень полно.

324

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

325

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

326

54) Основным источником надо считать — «Собрание сочинений П. Я. Чаадаева», вышедшее в 1913 г. под редакцией Гершензона, а также выпуск 22–24 «Литературного Наследства», (Москва, 1935). См. также сборники «Звенья», где в № 3–4, опубликована статья Чаадаева «L'univers», а в № 5, три письма Чаадаева (в том числе письмо к Шеллингу с критикой Гегеля). Лучшая работа о Чаадаеве принадлежит Гершензону. П. Я. Чаадаев, Жизнь и мышление, Петербург 1908. Подробно изучена жизнь Чаадаева в работе Ch. Gaenel, Tchaadaeff et ses lettres philosophiques, Paris, 1931. Английская работа Moskolf о Чаадаеве (New York) не дает ничего ценного. Работа Wililder'a о Чаадаеве (Berlin, 1927) осталась мне недоступной. См. также Иванов-Разумник, История русской общественной мысли. Т. 1, гл. VII, Пыпин, Характеристика литературных мнений, Изд. 2-ое (1890), гл. IV. Н. Н. Пузанов, П. Я. Чаадаев: Труды Киевской Духовной Академии, 1906 г. Козмин, Н. И. Надеждин (1912). Стр. 533–552. Герцен, Былое и Думы, т. П. Koyrè, P. Tchaadaeff and the Slavophiles. Slavonic Review, 1927 (III), Maasaryk, Zur russ. Geachichtsund Religionsphilosophie (B. 1). Сакулин, Русская литература и социализм, 1922 (гл. II). В. Соловьев, Чаадаев и его «Философические письма». Под знаменем марксизма. 1938, № 1. См. также Гершензон, Жизнь В. С. Печерина. Москва, 1910. Чижевский, Гегель в России. Париж. 1939. Милюков, Главные течения русской исторической мысли. Стр. 374–396.

327

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

328

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

329

57) См. об этом больше всего у Пыпина. Общественное движение при Александре I.

330

58) См. упомянутую выше (прим. 5), статью Павлова-Сильванского.

331

59) Гершензон. Чаадаев. Жизнь и мышление. III.

332

60) См. об этом книгу, Viatte. Le catholicisme chez les romantiques, 1922.

333

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

334

62) По словам кн. Гагарина (первого издателя сочинений Чаадаева), Шеллинг сам отзывался о Чаадаеве, как о *undes plus remarquables qu'il eut rencon. tres.* О влиянии Шеллинга на Чаадаева, см. Quenet. Op. dt. P. 165–172.

335

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

336

64) Гершензон. Op. cit. Стр. 104.

337

65) Гершензон. Op. cit. Стр. 104.

338

66) Флоровский. Пути русского богословия. Стр. 247.

339

67) Сочинения. Т. I. Стр 236.

340

68) Ibid. т. I. Стр. 218.

341

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

342

70) Pr. Oagarine. Lea tendances catboliquea dans la gociete
ruaae . P. 27.

343

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

344

72) Впрочем, один раз это прорвалось наружу —: см. неудачную попытку вернуться на
государственную службу (до опубликования Филос. письма). Сочинения. Т. I. Стр. 173–178.

345

73) см. Прим. 72)

346

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

347

75) Сочин. Т. I. Стр. 86.

348

76) Ibid. Т. I. Стр. 117.

349

77) Письмо Кн. Мещерской. Соч. Т. I. стр. 242.

350

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

351

79) Литературное Наследство. Стр. 27.

352

80) «Отрывки» (сочин. Т. I. Стр. 160). Писано в 1829 году!

353

81) Этот тезис очень часто встречается у Чаадаева. См. особенно Литературное Наследство. Стр. 34, 36. 50, 53.

354

82) Литературное Наследство. Стр. 53.

355

83) Литературное Наследство. Стр. 34.

356

84) Ibid. Стр. 34.

357

85) Ibid. Стр. 45.

358

86) Ibid. Стр. 24, 31.

359

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

360

88) Ibid. Стр. 44.

361

89) Сочин. Т. I. Стр. 104.

362

90) Сочин. Т. I. Стр. 121.

363

91) Лит. Наслед. Стр. 28.

364

92) Ibid. Стр. 35.

365

93) Ibid. Стр. 46.

366

94) Ibid. Стр. 49-5.

367

95) Ibid. Стр. 50.

368

96) Сам Чаадаев сближает это понятие (уже в философии истории), с понятием Weltgeist, Он пишет Тургеневу: «значит действительно есть вселенский Дух, парящий над миром, тот Weltgeist, о котором говорил мне Шиллинг». (Соч. Т. I. Стр. 183). Против смешения Творца с творением, см. энергичные строки Лит. Насл. Стр. 46.

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

98) См. особенно письмо IV. (Лит. Наслед. Стр. 38–45).

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

100) Лит. Наслед. Стр. 33.

Последнее верно, только если гены, отвечающие за эти признаки распложены на разных хромосомах.

101) Эта и другие цитаты взяты из письма. Первого философ. письма.

102) Сочин. Т. I. Стр. 181.

103) Цитаты взяты из первого «Философ. письма».

376

104) Лит. Наслед. Стр. 23.

377

105) Сочин. Т. I. Стр. 185.

378

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

379

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

380

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

381

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

Французская книга Schloezer. Gogol (1932) довольно поверхностна.

382

4) Мочульский. Op. cit. Стр. 87.

383

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

384

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

385

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

386

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

387

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

388

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

389

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

390

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

391

13) Авторская исповедь. Соч., т. X. Стр. 54.

392

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

393

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

394

16) Герцен. «Былое и думы», ч. II, гл. XXX.

395

17) Флоровский. «Пути русского богословия». (Стр. 275), говорит о «церковности, как методе» у Хомякова — («быть в Церкви, есть необходимое предисловие богословского познания»). Это верно передает основное убеждение Хомякова.

396

18) Острую и несправедливую критику Хомякова находим лишь у Флоренского, который, однако, сам был выдающимся богословом. О Флоренском, см. Ч. IV настоящего труда.

397

19) Для характеристики богословия Хомякова важны: Флоровский. «Пути русского богословия». Самарин. «Предисловие к богословским сочинениям Хомякова». Карсавин. «Предисловие и примечания к изданию этюда Хомякова». «Церковь одна». Берлин, 1926. Grievac. O theologii Hoimakova. Bog. Vestn. 1934. Ljubljana. Розанов. «Новый путь», 1904. В. Троицкий. «Вера и Разум», 1911. Иванцов-Платонов. «Христ. Обзорение», 1869. Певницкий. Тр. Киевск. Дух. Акад. 1869. Линицкий. Ibid. 1881-2. Горский. Бог. Вестник, 1900. (XI), Флоренский, Богосл. Вести. (1916). См. также в большой работе Завитневича, (см. примеч. 20), т. II.

398

20) Полное собрание сочинений Хомякова, вышло в 1900 г. (Философские статьи собраны в I т., имеет также значение т. III и т. VIII- в последнем находится переписка Хомякова).

Из литературы о Хомякове укажем на капитальный труд Завитневича (печатался в Тр. Киевск. Дух. Акад., есть отдельное издание, т. I, ч. I и II, т. II, ч. II), Ляковского, «Хомяков», 1897, (книга интересна и ценна в том отношении, что приведены все главные выдержки из сочинений. Хомякова, распределенные по рубрикам — но философский отдел совсем здесь слаб), Бердяева, «Хомяков», 1912, упомянутая уже работа Gratieux. V. I-II, 1939. Очень важны книги: Колюпанов. «Биография А. И. Кошелева». Т. I-II, Барсуков. «Жизнь и труды. М. П. Погодина», Коялович, «История русского самосознания». Пыпин, «Характеристики литературных мнений» (гл. VI и VII). Степун, «Жизнь и творчество» (статья «Немецкий романтизм и славянофилы»). Arseniew, Khomiakov und Mohler. Una Sancta, 1927 (иное издание «Ostkirche»).

399

21) Флоровский. Op. cit. Стр. 278.

400

22) Франц. перевод (в Collection «Una Sancta» вышел 1938 году. 22a) Очень любил Хомяков Паскаля и даже, по свидетельству Самарина, называл его своим учителем.

401

23) См. об этом у Бердяева в его книге о Хомякове, и у Флоренского.

402

24) Бердяев. Op. cit. Стр. 142.

403

25) Бердяев. Ibid. Стр. 146.

404

26) Хомяков. Сочин. Т. II (1900, Москва). Стр. 237. В позднейшем. русском богословии, эти же идеи, заостряя в сторону внеисторизма, развивал М. М. Тареев (см. о нем в книге Флоровского. Ibid. Стр. 349). О Тарееве см. ч. III, гл. IV.

405

27) т. П. Стр. 58.

406

28) т. II. Стр. 17.

407

29) Ibid. Стр. 225.

408

30) Ibid. Стр. 287.

409

31) Ibid. Стр. 111–112.

410

32) Соч. Т. I. Стр. 161.

411

33) Ibid. Стр. 161.

412

34) Ibid. Стр. 288.

413

35) О целостном духе см. Ibid. Стр. 272

414

36) Ibid. Стр. 283.

415

37) «Разумность Церкви, пишет Хомяков. (Ibid. Стр. 284), является высшей возможностью разумности человеческой».

416

38) См. об этом, напр., недавнюю работу Schwarz. Hegels philosophische Entwicklung. 1938.

417

39) Соч. Т. 1. Стр. 281-2. См. также Ibid. Стр. 98.

418

40) Хомяков. Соч. Т. II. Стр. XXX.

419

41) Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину. (Соч. Т. 1. Стр. 327). Хомяков сам здесь подчеркивает, что он стремится лишь «изложить великий шаг, который был совершен И. В. Киреевским» и старается лишь «продолжить его мысленный подвиг по пути, им указанному»

420

42) Эта мысль, как и следующая, совершенно совпадают с идеями Якоби. К сожалению, нет никаких данных, позволяющих судить о непосредственном влиянии Якоби на Хомякова (и Киреевского). Все же сходство не только в идеях, но и терминах часто поразительное. См. намек на знакомство с Якоби. Соч. Т. 1. Стр. 179.

421

43) Соч. Т. 1. Стр. 278-9.

422

44) Ibid. Стр. 254.

423

45) Ibid. Стр. 279.

424

46) О понятии «явления», см. дальше.

425

47) Ibid. Стр. 282.

426

48) Ibid. Стр. 252.

427

49) Не есть ли это термин Якоби «Geniessen»?

428

50) Соч. Т. 1. Стр. 249.

429

51) Ibid. Стр. 345.

430

52) Ibid. Стр. 276-8.

431

53) Ibid. Стр. 248.

432

54) Ibid. Стр. 278.

433

55) «Феноменология Гегеля», пишет Хомяков. (Соч. Т. 1. Стр. 264)

434

56) См., напр., его насмешливые замечания о «мистическом понятии о собирательном духе собирательного человечества». (Соч. Т. 1, стр. 36), которому Хомяков противопоставляет учение о соборности в познании. См. также Ibid. Стр. 144.

435

57) Особенно к Шеллингу, о котором, см., напр. Ibid. Стр. 266, а

436

58) В одном месте. (Соч. Т. II, стр. 242). Хомяков даже так говорит: «труд аналитический неизбежен, мало этого — он свят».

437

59) Хомяков. Соч. Т. 1. Стр. 273-4.

438

60) Ibid. Стр. 306.

439

61) Ibid. Стр. 326.

440

62) Ibid. Стр. 335.

441

63) Здесь Хомяков чрезвычайно приближается к метафизической

442

64) «Необходимость есть только чужая воля, а поскольку всякая объективация есть вольное самоотчуждение мысли (от) нея, то необходимость есть проявленная воля». (Ibid. Стр. 344).

443

65) См. выше, стр. 27.

444

66) Бердяев. *Op. cit.*, Стр. 154.

445

67) Сочин. Т. 1. Стр. 38.

446

68) *Ibid.* Стр. 148.

447

69) *Ibid.* Стр. 169.

448

70) *Ibid.* Стр. 174.

449

71) «Зап. Европа, утверждает Хомяков. (*Ibid.* Стр. 148), развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, т. е., христианства односторонне понятого».

450

1) Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 177.

451

2) «Славянофильский образ мыслей я разделяю только отчасти, другую часть его считаю дальше от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского» (известного западника). См. письмо Хомякову (1844 г.). Соч. Т. II, стр. 133.

452

3) *ibid.* Т. I. Стр. 161 и стр. 173.

453

4) Герцен. Сочин. (изд. 1875). Т. I. Стр. 91.

454

5) Известный уже нам деятель масонства И. В. Лопухин был крестным отцом нашего философа.

455

6) См. об этом особенно у Koyre. *Op. cit.* Ch. VI.

456

7) О влиянии немецкого романтизма на славянофилов, вообще см. в книге Степуна, «Жизнь и творчество» (1923) — статью «Немецкий романтизм и русское славянофильство», особенно стр. 15 ff.

457

8) Русское старчество, связанное с старцем Паисием Величковским (см. о нем ч. I, гл. II), особенно расцвело именно в Оптиной Пустыни. О старчестве см. книгу прот. С. Четверикова. Оптина Пустынь, Париж, его статью *Das russ. Starzentum* («Ostkirche», Sonderheft d. «Una Sancta», 1927), также см. книгу Smolitsch. *Das Starzentum*.

458

9) Киреевский. Сочин. Т. I. Стр. 74.

459

10) Сочинения Киреевского цитирую по последнему изданию. (Т. I–II), Москва, 1911 г. Из литературы о Киреевском укажу на работы: I. Smolitsch. I. V. Kireevsky, Breslau, 1894, его же статья «И. В. Киреевский», (Путь, 1932, № 33), Koyre. Op. cit. Ch. VI. Massaryk. Russland und Europa. В. Т. Лясковский. Братья Киреевские (1893), Гершензон. Исторические Записки (изд. 2, 1923 г.) Чижевский. «Гегель в России» (стр. 15–25), Setschkareff. Schellinga Einfluss in rus.

460

11) Киреевский. Сочин. Т. I. Стр. 8.

461

12) Герцен. Соч. (изд. 1875 г.). Т. I. Стр. 255.

462

13) Киреевский. Сочин. Т. I. Стр. 67.

463

14) Setschkarew. Op. cit, S. 57 ff. Чижевский. стр. 19. Op. cit.

464

15) В своей последней статье, («О новых началах...») Киреевский пишет: «Шеллинг по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию философского глубокомыслия, принадлежит к числу существ, которые рождаются не веками, а тысячелетиями». Соч. Т. I Стр. 261.

465

16) В этом отношении, особенно интересна его статья, «Обозрение современного состояния литературы» (1845 г.). Соч. Т. I

466

17) Ibid. Т. I, стр. 199.

467

18) Ibid. Т. I. Стр. 253.

468

19) Ср., напр., утверждение, что «направление философии в своем первом начале зависит от того понятия, какое мы имеем о Пресвятой Троице». (Ibid. Т. 1. Стр. 74)

469

20) Это выражение Киреевского, совершенно соответствует понятию «православной культуры».

470

21) Ibid. Т. I. Стр. 271.

471

22) Полный текст этой записи, см. т. I. Стр. 285-6.

472

23) Герцен. Былое и Думы. Т. II. (Изд. 1921). Стр. 319

473

24) Соч. Т. I. Стр. 352.

474

25) ibid. Стр. 247.

475

26) Еще у Ап. Петра. (I Петра 3, 4), говорится о «сокровенном сердца человеке»; особенно ярко — у Ап. Павла.

476

27) Сочин. Т. I. Стр. 250.

477

28) Гершензон. Исторические Записки. Стр. 20–21 и дальше.

478

29) Сочин. т. I. Стр. 250.

479

30) *ibid.* Стр. 275.

480

31) Динамизм антропологии Киреевского здесь ярко выражен: человек не есть нечто неизменное, он «становится» новым существом (не в порядке независимой от его воли эволюции, а в силу волевой регуляции).

481

32) В современной психологии к этой концепции ближе всего подходит тот закон мистического развития, который устанавливает Delacroix в своей работе. «Les grands mystiques chretiens».

482

33) Гершензон, *Op. cit.*, Стр. 34.

483

34) Сочин. Т. I. Стр. 270.

484

35) Письмо 1840 г. Соч. Т. I, стр. 67. Киреевский здесь же оговаривается, что дело идет о «разуме логическом».

485

36) Гершензон. (Ор. cit., Стр. 18), справедливо связывает учение Киреевского о чувстве с русским романтизмом и в частности с Жуковским.

486

37) Сочин Т. I. Стр. 266.

487

38) *ibid.* Стр. 280-1.

488

39) *ibid.* Стр. 249.

489

40) *ibid.* Стр. 251.

490

41) *Ibid.* Стр. 263

491

42) *Ibid.* Стр. 254

492

43) Ibid. Стр. 273, 277

493

44) Ibid. Стр. 270

494

44а) Ibid. Стр. 244.

495

45) Ibid. Стр. 245.

496

46) Терминология трансцендентализма!

497

47) Сочин. Т. 1. Стр. 274.

498

48) Ibid. Стр. 246.

499

49) Ibid. Стр. 276.

500

50) Ibid. Стр. 250.

501

51) Ibid. Т. I. Стр. 252.

502

52) Ibid. Стр. 226.

503

53) Из письма Хомякову. Ibid. Стр. 67.

504

54) Ibid. Стр. 276.

505

55) Ibid. Стр. 247.

506

56) Ibid. Стр. 244.

507

57) См. напр. Ibid. Стр. 247.

508

58) «В истории... видим мы неразрывную связь и последовательный ход человеческого ума». Ibid. Стр. 104.

509

59) ibid. Стр. 242.

510

60) ibid. Стр. 104.

511

61) Милюков, Главные течения... Стр. 373.

512

62) См. замечания об этом у Виноградова. Киреевский и начало московского славянофильства. Стр. 121.

513

63) Из статьи. «О характере просвещения Европы»... (1852). Соч.

514

64) ibid. Стр. 210.

515

65) Ibid. Стр. 246.

516

66) Сочинения Самарина. Т. V, стр. LV, (письмо к Попову 1842 г.).

517

67) Ibid. Стр. LIII.

518

68) Ibid. Стр. LX, LXII.

519

69) Статьи этого периода собраны в VI томе Сочинений.

520

70) Сочин. Т. VI, стр. XI.

521

71) Сочинения Самарина изданы его братом — особенно важны для философии, Т. 1 и VI. К сожалению, не все, что писал Самарин собрано в этом издании. Из литературы о Самарине заслуживает быть отмеченным: 1) Биография написанная его братом (Д. С.) в Русск. Биограф. Словаре и его же предисловия к III, V и VI т.; 2) Б. Э. Нольде. Ю. Ф. Самарин Книга дает обстоятельный обзор внешней деятельности Самарина. 3) Гершензон. Исторические

записки, — лучшее, что написано о философских взглядах Самарина. 4) Чижевский Гегель в России, (гл. IX). См. также Пыпин. Характеристики литературных мнений, «Дневник» Герцена, Колюпанов (Биография А. И. Кошелева).

522

72) Это предисловие перепечатано в VI т. Сочин. Самарина.

523

73) Сочин. (Самарина). Т. IV, стр. 347.

524

74) Ibid. Т. I. стр. 42.

525

75) Ibid. Стр. 38.

526

76) соч. Т.

V . Стр. 343.

527

77) соч. Т. I. Стр. 52.

528

78) Ibid. Т. I. Стр. 64.

529

79) Ibid. СочТ. I. Стр. 40.

530

80) соч. Т. VI, стр. 505, 515, 519..

531

81) Ibid. Стр. 507.

532

82) Соч. Т. 1, стр. 140.

533

83) Гершензон. (Ист. Записки, стр. 138), излагает это учение Самарина в таких словах: «всякое мышление и всякое знание религиозно в своем корне». Эта формула неточно передает мысль Самарина, который настаивал на реальности внечувственного знания рядом с чувственным, но не выводит второго из первого.

534

84) Гершензон. (Ibid. Стр. 119), категорически утверждает это.

535

85) Сочин. Т. 1. Стр. 137.

536

86) Ibid. Т. 1. Стр. 141.

537

87) Очень хорошо изложил эту полемику Самарина с Кавелиным,

538

88) Соч. Т. VI. Стр. 403.

539

89) Ibid. т. VI. Стр. 509.

540

90) Ibid. Т. V. Стр. 458.

541

91) Сочин. Т. I. Стр. 13.

542

92) Ibid. Т. VI. Стр. 485.

543

93) Ibid. Т. VI. Стр. 463.

544

94) Ibid. Т. VI. Стр... 5109

545

95) Ibid. Т. VI. Стр. 513

546

96) Ibid. Т. VI Стр. 513

547

97) Ibid. Т. VI. Стр 544

548

98) Ibid. Т. VI. Стр. 551

549

99) См. об этом, особенно в книге Чижевского. Гегель в России. Стр. 166 ff.

Последнее верно, только если гены, отвечающие за эти признаки распложены на разных хромосомах.

550

1) См. об этом главным образом книги Корнилова (т. 1 и II).

551

2) О философских кружках, в частности гегельянских кружках, см. у Чижевского «Гегель в России». Книга Аронсона и Рейсера «Литературные кружки и салоны» (1929) включает в себе очень много лишнего материала.

552

3) См. Н. В. Станкевич. — Переписка. Москва 1914. См. также книгу Н. В. Станкевич. (Стихотворения. Трагедия. Проза). Москва 1910 г. О Станкевиче особенно важны статьи П. В. Анненкова. (Воспоминания, ч. III, 1881), Гершензона. (История молодой России), Чижевского: «Гегель в России», Setchkareff: Schellings Einfluas in d. russ. Literatur der 20–30 Jahre des XIX Jahrluunderte, Leipzig, 1939.

553

4) Противоположный взгляд высказывают Сечкарев (Op. cit. S. 75) и Чижевский. (Op. cit., стр. 78). Оба историка- свое категорическое отрицание романтизма у Станкевича не аргументируют.

554

5) Переписка... Стр. 450.

555

6) Неверно поэтому утверждать (см. Чижевский, *ibid.*, стр. 79), что «отдельные философские замечания, рассыпанные в письмах Станкевича, стоят всецело в рамках гегельянства». В действительности влияние Шеллинга не исчезало никогда у Станкевича; не надо, ведь, забывать о близости во многом Гегеля и Шеллинга (см. впрочем. Чижевского, *ibid.*, стр. 80).

556

7) ЧижевскийЯ (Ibid., стр. 78), поэтому неправ, когда относит к влиянию Гегеля обращение Станкевича к «действительному философскому мышлению» — вкус к «строгой» философии у Станкевича идет от изучения Шеллинга.

557

8) Переписка. стр. 293.

558

9) Ibid., стр. 283.

559

10) Ibid., стр. 249.

560

11) Чижевский, op. cit., стр. 78.

561

12) Переписка, стр. 650.

562

13) Ibid., стр. 624.

563

14) Этот перевод напечатан в томе его сочинений. (Москва, 1890).

564

15) Любопытный отзыв о Фейербахе, см. Переписка, стр. 669.

565

16) См. об этом в биографическом очерке Анненкова, *op. cit.*, стр. 355.

566

17) *Op. cit.*, стр. 80.

567

18) Переписка, стр. 290.

568

19) См. издание сочинений и переписки Бакунина под редакцией Стеклова (особенно важен т. III), а также переписку Бакунина с Герценом и Огаревым (издание Драгоманова). Очень важна книга «Материалы для биографии Бакунина» под редакцией В. Полонского (1923), где напечатана его «Исповедь» — документ, долгое время остававшийся неизвестным. О Бакунине, см. книги Корнилова «Молодые годы М. Бакунина» («Из истории русского романтизма»), 1915. Его-же: «Годы странствий М. Бакунина», 1925. Вяч. Полонский: «Бакунин», 1922 (т. 1), Ю.

М. Стеклов: «Бакунин». См. также большой очерк М. Драгоманова (стр. 1-112) в издании Балашова «М. А. Бакунин», 1906. См. также книгу «Спор о Бакунине и Достоевском» (статьи Л. Гроссмана и Полонского), 1926. В книге Чижевского «Гегель в России», Бакунину посвящена большая глава, написанная с большим знанием всего материала. См. еще книгу Massaryk, *Zur rus. Geschichts-und Religionaphilosophie*, В. П.

569

20) Очень подробно о семье Бакуниных у Корнилова.

570

21) Чижевский, *op. cit.*, стр. 88.

571

22) См. ее перевод в собрании сочинений (ред. Стеклова), т. III.

572

23) Редактор *Deutsches Jahrbuch* Руге писал позже о статье Бакунина, что она была «замечательной» (см. очерк Драгоманова, стр. 37).

573

24) В. Полонский: «Бакунин», стр. 87.

574

25) См. об этом в «Исповеди» («Материалы», стр. 105).

575

26) Чижевский, *op. cit.*, стр. 86.

576

27) Полонский справедливо признает этот период в мистике Бакунина христианским (*op. cit.*, стр. 33), но это внецерковное христианство.

577

28) Корнилов, *op. cit.*, стр. 230.

578

29) Собр. соч., т. III, стр. 49. Предыдущие цитаты взяты из работы Корнилова.

579

30) В этом согласны и Корнилов и Полонский.

580

31) В письме к Ruge, (Соч., т. III, стр. 213), Бакунин писал: (в 1843 г.): «вы посвящены в тайну вечной силы, порождающей из недр своих новую эпоху». Сам Бакунин постоянно движется этим чувством «тайны вечной силы», что и определяет основной нерв в теургической установке духа.

581

32) Соч., т. III. стр. 72.

582

33) *Ibid.*, стр. 63.

583

34) Подробнее, см. у Чижевского, *op. cit.*, стр. 96–98.

584

35) У него же, стр. 98-101.

585

36) Собр. соч., т. III, стр. 90. Здесь уже наличествует мотив «самоотрицания», который явится основным в следующем периоде творчества Бакунина.

586

37) Ibid., стр. 81.

587

38) Ibid., стр. 112.

588

39) Ibid., стр. 148.

589

40) «Исповедь» («Материалы»), стр. 175.

590

41) Ibid., стр. 138.

591

42) Ibid., стр. 132.

592

43) Чижевский (op. dt., стр. 112), счит, что «антифилософский нигилизм позднейшей фазы Бакунина не имеет отношения к истории философии», в русском революционизме была и есть своя диалектика, которая не раз врывалась буйной силой в развитие русской мысли.

593

44) Ibid., стр. 101.

594

45) Соч., т. III, стр. 227.

595

46) Ibid., стр. 187.

596

47) Ibid., стр. 120.

597

48) Драгоманов, op. cit., стр. 48.

598

49) У Герцена (в «Былом и Думах»), есть любопытный рассказ (со слов К. Фохта), как однажды вечером, устав слушать бесконечные толки о феноменологии, он оставил Бакунина с Прудоном, а на другое утро, когда он зашел к Бакунину, он нашел Прудона и Бакунина у потухшего камина: они заканчивали беседу о Гегеле...

599

50) Но, конечно, не «завершением», как думает Чижевский (op. cit., стр. 108).

600

51) «Демократия знаменует полный переворот всего мирового уклада и предвозвещает небывалую еще в истории новую жизнь... демократия есть религия». (См. соч. т. III. стр. 129).

601

52) Ibid., стр. 137.

602

53) «Коммунизм не действительное, живое объединение свободных людей, а невыносимое принуждение, насилием сплоченное стадо животных» — Ibid., стр. 223.

603

54) libid., стр. 230.

604

55) Тургенев писал Герцену в 1869 г.: «еще в 1862 г., когда я его видел в последний раз, он верил в личного Бота... и осуждал тебя за неверие» (Драгоманов: op. cit, стр. 95). Но уже в. 1864 г. в программе «Союз социальной Демократии» Бакунин в основу программы поставил атеизм.

605

56) Massaryk, op. cit., Т. П, стр. 15.

606

57) См. в издании сочинений Бакунина, Москва, 1911, т. III.

607

58) Статья «Антителеологизм», стр. 176.

608

59) Maasaryk, op. cit., Т. II, стр. 19–22.

609

60) Masaaryk, Ibid., стр. 25.

610

61) Сам Бакунин высмеивал позже эпоху, когда «думали, что вечно искомый абсолют найден и что его можно покупать оптом и в розницу в Берлине», но он то сам только «абсолютом» и интересовался до конца дней.

611

62) Из прокламации к молодежи. (Издание речей Бакунина у Балашова. Стр. 235).

612

63) См. превосходные исторические анализы этого в книге П. И. Новгородцева. Об общественном идеале (3 изд., 1921). См. также главу, посвященную Бакунину, в книге Maasaryk. (В. II).

613

64) Чижевский, op. cit, стр. 113.

614

65) См. о нем Пыпин, В. Г. Белинский, Жизнь и переписка, т. 1–11. Письма В. Г. Белинского под редакцией Ляцкого (т. 1-111). Статья Лернера в Рус. Биогр. Слов. И. И. Иванов: История русской критики. Анненков: Замечательное десятилетие. Воспоминания и критические очерки (ч. III); Иванов-Разумник: История русской общественной мысли, т. 1; Милюков: Из истории русской интеллигенции; Ветринский: В сороковых годах (1922). См. также материалы о Белинском в «Воспоминаниях» И. И. Панаева, А. Я. Панаевой, И. С. Тургенева

, К. Д. Кавелина (соч., т. III), Достоевского (в т. 1 «Дневника Писателя»). Глава о Белинском в книге Чижевского; «Гегель в России» была уже упомянута. См. еще Setchkareff: Schellings Einfluss... (стр. 85–92); Иванова — Разумника несколько этюдов. (Собр. сочин., т. У); П. Н. Сакулин: Русская литература и социализм (в гл. III). См. также П. Котляревский: «Старинные портреты», где есть большая статья о Белинском. Сочинения В. Г. Белинского лучше всего изданы С. А. Венгеровым, снабдившим их весьма подробными комментариями. Было много других изданий, из них наиболее полное Павленкова (в 4 том.), а также издание в 3 томах под редакцией Иванова-Разумника.

615

66) Любопытно, что, напр., кн. Одоевский признавал, что Белинский «был человек огромного философского ума». См. у Setchkareff, стр. 86-7.

616

67) О большом впечатлении, которое произвела эта статья, см. в «Воспоминаниях» И. И. Панаева.

617

68) Наиболее отчетливую характеристику различных периодов в развитии миросозерцания у Белинского мы находим у Иванова-Разумника (в предисловии к отредактированному им изданию сочинений Белинского) и в различных этюдах, посвященных Белинскому. (Соч. Иванова-Разумника, т. У).

618

69) Примечание в т. П, Собрания Сочинений Белинского под редакцией Венгерова (стр. 417).

619

70) См. особенно статью Милюкова о Белинском (в книге «Из истории русской интеллигенции»).

620

71) Однажды Белинский написал такие слова о Станкевиче: «я увидел Станкевича и полюбил Бога». (Письма, т. II, стр. 85).

621

72) Анненков удачно написал о Белинском: «моральная подкладка всех мыслей и сочинений Белинского была именно той силой, которая собирала вокруг него пламенных друзей и поклонников... Очерк моральной проповеди Белинского, длившейся всю жизнь, был бы настоящей его биографией». (Воспоминания...). Изд. 1881 г., стр. 54).

622

73) Пыпин; Белинский, его жизнь и переписка, т 1, стр. 112.

623

74) Плеханов; Белинский. Сборник статей, (Москва, 1923), стр. 93.

624

75) См., например, грубовато иронические замечания у Чижевского, *op. cit.*, стр. 117 и дальше.

625

76) Иванов (История русской критики, т. III, стр. 149), неправильно говорит о «позитивизме» в понимании Гегеля у Белинского, но очевидно имеет в виду именно его реализм.

626

77) Письма Белинского. Вып. 1, стр. 228.

627

78) *Ibid.*, стр. 176.

628

79) Иванов. История русской критики (т. II, стр. 133).

629

80) Письма, т. 1, стр. 218.

630

81) *Ibid.*, т. 1, стр. 204.

631

82) Много верного об этом пишет Плеханов, *op. cit.*, стр. 142, 152.

632

83) Чижевский, *op. cit.*, стр. 120–124.

633

84) Письма, т. II, стр. 5.

634

85) См. справедливые и существенные замечания об этом у Плеханова, *op. cit.*, стр. 126. *raasim.*

635

86) Если бы составить специальную хрестоматию с цитатами о «священном» значении царской власти у русских мыслителей, то Белинскому, по яркости и глубине его мыслей в этом вопросе, надо было бы отвести. одно из главных мест.

636

87) Было бы очень любопытно сблизить различные формулы Белинского с высказываниями Чаадаева (как мы теперь их знаем), но это завело бы нас слишком далеко.

637

88) Письма, т. 1, стр. 323.

638

89) Повидимому, это полемика с Герценом, защищавшим к этому уже времени историософский алогизм. Ср. предположения ИвановаРазумника. (Статьи о Белинском, Сочинения, т. V, стр. 229).

639

90) Подробности см. у Пыпина, т. II, стр. 50–63.

640

91) Письма, т. II, стр. 159.

641

92) Все цитаты взяты из писем, т. II. Последняя — стр. 213.

642

93)

Это обычная кличка Гегеля в русских кружках того времени.

643

94) См. об этом подробно у Плеханова, op. dt., стр. 233.

644

95) Новгородцев; Об общественном идеале, 1921 (3-е изд.).

645

96) Анненков, *op. cit.*, стр. 127.

646

97) См. книгу Сакулина: Русская литература и социализм (1922).

647

98) Сводку высказываний Белинского о социализме, см. у Сакулина, *op. cit.*

648

99) См. об этом у Плеханова, *op. cit.*, стр. 266.

649

1) Наиболее полным изданием сочинений Герцена (с включением его писем и его чрезвычайно важного дневника) является издание под редакцией Лемке (в 22 томах). Неудобство этого издания, всецело построенного по хронологическому принципу, заключается, однако, в том, что здесь собрано не только все ценное и достойное внимания, но и совершенно бессодержательные деловые письма, заметки и т. д. Для исследователя издание Лемке незаменимо, но для читателя оно очень неудобно. Из других изданий, кроме раннего женевского издания, упомянем петербургское издание Павленкова, а также очень хорошее издание «Былого и Дум» в Берлине (в издательстве «Слово»).

Укажем литературу о Герцене. Она чрезвычайно велика, и мы отметим лишь самое ценное в ней. 1) Для биографии Герцена важны: Т. П. Пассек, Воспоминания, т. I–III; Анненков, «Замечательное десятилетие» (Воспоминания, т. III); Анненков и его друзья, Петербург, 1892; Labry. Herzen, Ветринский, Статья о Герцене в Русск. Биограф. Словаре; 1828; Labry. Herzen et Proudhon, 2) Для изучения творчества Герцена: Шпет, Философское мировоззрение Герцена, Москва, 1920; С. Булгаков. Душевная драма Герцена (в сборнике «От марксизма к идеализму»); Плеханов, Статьи о Герцене (Сочин. т. XXIII, Москва, 1926); Чижевский, Гегель в России, гл. X; Флоровский, Искания молодого Герцена, Современные Записки, №№ 39 и 40 (1929 г.); Страхов, Борьба с Западом в русской литературе, 1882; Ветринский, А. И. Герцен; Иванов-Разумник, История русской общественной мысли, I; Massaryk. Zur Rua. Relig. und Geschichts Philosophie B. I. Koyre. Herzen. Le monde slave, 1931. Сакулнн, Русская литература и социализм; Jakovenko, Gesch. d. Hegelianismus In Ruasland, 1938; Богучарский, Из истории русского общества; Н. Котляревский. 'Канун освобождения. См. также сборник статей «Герцен». Москва, 1946 (интересна статья об эстетике Герцена). В книге Максимова (Очерки

по истории борьбы за материализм в русском естествознании, Огиз, 1947) и в статье Вaseцкаго (Философские взгляды Герцена. Философские Записки, т. 1, Москва, 1946). Герцен представлен материалистом, а его шеллингизм, вообще виталистическое понимание природы сознательно опущены.

650

2) С. Булгаков, Душевная драма Герцена (в сборнике «От марксизма к идеализму»).

651

3) См. особенно «Былое и Думы» т. I. («Политические мечты занимали меня в юности день и ночь» — признается он Был. и Д., ч. I, стр. 94, цитирую Б. и Д. по изданию «Слова»). «Мальчиком 14 лет я клялся (после казни вождей декабрьского восстания) отомстить казненных и обрекал себя на борьбу с троном, с алтарем... Через 30 лет я стал под тем же знаменем» (Ibid., стр. 92). См. также Дневник (запись 17. VI. 1843).

652

4) Чрезвычайно ярко развитие раннего русского радикализма (под влиянием отвращения к крепостному праву) описано кн. П. Крапоткиным в его «Записках революционера».

653

5) «Былое и Думы», т. I, стр. 83.

654

6) См. об этом Воспоминания Т. П. Пассек, т. I, стр. 134.

655

7) Флоровский, Искания молодого Герцена, Современные Записки, т. XXXIX, XL, стр. 338.

656

8) Первое проявление разочарования в Зап. Европе находим в «Письмах из Франции и Италии» (1847 г.). Сочинения, т. V. Страхов справедливо отмечает, что «Герцен дошел до полной безнадежности еще раньше, чем совершилась революция 1848 г.» («Борьба с Западом...», стр. 31). См. об этом дальше в тексте.

657

9) «Письма из Франции...» Соч. т. V, стр. 110.

658

10) См. выше цитату из «Былого и Дум»; приведем здесь более полный текст ее: «не помню, чтобы когда нибудь я взял в руки Евангелие с холодным чувством — это проводило меня через всю жизнь; во все возрасты, при разных событиях я возвращался к чтению Евангелия, и всякий раз его содержание низводило мир и кротость в мою душу». Былое и Думы, ч. I, стр. 83

659

11) Сочинения, т. I, стр. 110.

660

12) Былое и Думы, ч. V, стр. 203.

661

13) Ibid., стр. 368.

662

14) Былое и Думы, ч. V.

663

15) См. об этом специальное исследование Labry. Herzen et Proudhon.

664

15а) «У меня никакой нет системы», писал Герцен в книге «С того берега» (1859 г.), «никакого интереса, кроме истины, и я высказываю ее, как она мне кажется» (Соч. т. V. сто. 462).

665

16) Плеханов. Собр. соч. т. XXIII, стр. 368.

666

17) См., напр., первую статью в серии «О дилетантизме в науке».

667

18) См. о нем экскурс I в книге Шпета.

668

19) Эта сторона в творчестве Герцена особенно выпукло обрисована в указанном уже этюде С. Булгакова.

669

20) Сочин., т. 1, стр. 407.

670

21) *ibid.*, стр. 117

671

22) См. упомянутую уже работу Viatte. *Les sources occultes du romantisme*.

672

23) «Великие слова (Герцен пишет о С. Симоне) заключали в себе целый мир новых отношений между людьми, мир здоровья, мир духа, мир красоты, мир естественно нравственный, потому и нравственно чистый». Возрождение идеи «естественной» нравственности, столь характерное для руссоизма, глубоко залегло в душе Герцена. Об этом периоде см. статьи Флоровского (*Совр. Записки*).

673

24) *Соч.*, т. I, стр. 33, 341.

674

25) *Ibid.* стр. 271.

675

26) *Ibid.* стр. 325.

676

27) *Ibid.* стр. 367.

677

28) Ibid. стр. 367.

678

29) Ibid. стр. 409, 484.

679

30) Ibid. стр. 479.

680

31) Ibid. стр. 432.

681

32) Ibid. стр. 351.

682

33) Ibid. стр. 402.

683

34) Ibid. стр. 76, 80.

684

35) *ibid.* стр. 480. Ср. стр. 438, 493.

685

36) *Ibid.* стр. 384. См. существенные замечания Анненкова об этом периоде в статье «Идеалисты тридцатых годов» (в книге Анненков и его друзья, стр. 19–29, стр. 51).

686

37) Анненков по этому поводу отмечает, что Герцена стали утомлять «однообразие торжественных нот», религиозная экзальтация, присущая его жене (*ibid.* стр. 76).

687

38) Соч., т. II, стр. 263.

688

39) *Ibid.* стр. 415.

689

40) Чижевский *Op. cit.* стр. 195.

690

41) Плеханов, *Op. cit.* стр. 359, 361, 356.

691

42) См. Дневник: запись от 14. IV. 1844; в записи от 19. IV того же года читаем: «Гегелем сделан первый опыт понять жизнь природы в ее диалектическом развитии от вещества самоопределяющегося до индивидуализации... до субъективности, не вводя никакой агенции, кроме логического движения понятия». Плеханов, конечно, прав, когда с своей точки зрения, отвергает материализм у Герцена, который, по его словам, «только двигался к материализму» — Плеханов, *Op. cit.* стр. 368.

692

43) Дневник (запись 19. IV. 1844).

693

44) Соч., т. V, стр. 401.

694

45) *Ibid.* стр. 407.

695

46) *Ibid.* стр. 456.

696

46а) У Герцена в заграничный период не раз встречаются фразы, дающие повод к тому, чтобы считать его материалистом (здесь он не раз подпадал под влияние того вульгарного материализма, который развивал К. Фохт, близкий друг Герцена). По существу же, если не придирается к словам, Герцен всегда мыслил в линиях виталистической натурфилософии (в духе Шеллинга). См. работу Плеханова о Герцене (Соч., т. XXIII).

697

47) *Ibid.* Дневник. Запись от 29. X. 1844.

698

48) Особенно Шпет, а также и Чижевский.

699

49) См. статьи «О диллетантизме в науке» и «Письма об изучении природы».

700

50) Соч., т. V, стр. 444.

701

51) Ibid. стр. 472.

702

52) Былое и Думы, ч. III, стр. 300, 339.

703

53) Соч., т. V, стр. 212-3.

704

54) Мы уже упоминали (гл. IV) о возражениях Герцену Самарина, который упрекал его во внутреннем противоречии — в соединении упрямого позитивизма с столь же упрямым утверждением «нравственной самобытности» человека.

705

55) Былое и Думы, ч. 1П, стр. 359.

706

56) Соч., т. V, стр. 213

707

57) Ibid. стр. 225.

708

58) Былое и Думы
, ч . IV, стр. 97.

709

59) Соч., т. III, стр. 433.

710

60) Ibid. стр. 238.

711

61) Соч., т. V, стр. 13–15.

712

62) Ibid. стр. 244.

713

63) Ibid. стр. 281.

714

64) Ibid. стр. 433.

715

65) С. Н. Булгаков, Душевная драма Герцена («От марксизма к идеализму», стр. 163).

716

66) Страхов, Борьба с Западом, стр. 81.

717

67) См. об этом в
моей книге «Европа и русские 'мыслители», гл. IV

718

68) Былое и Думы. ч. V, стр. 611-2.

719

720

1) Произведений Голубинского сохранилось исключительно мало, но один из его слушателей, свящ. Назаревский, издал тщательно записанные лекции его. Хотя эти записи конспективны, суховаты в своем слогe, но они точно воспроизводят построения Голубинского. В книге Д. Г. Левитского. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека, М. 1885, перепечатана статья Голубинского «О конечных причинах». Издания лекций: 1) Лекции философии, М. 1884, вып. 1; 2 и 3) Вып. II и III. Онтология, вып. IV; 4) Умозрительное богословие; 5) Лекции по умозрительному богословию; 6) Умозрительная психология. См. сверх того Переписку Голубинского с Бартеневым, Рус. Архив, 1880. О. Голубинском см. статьи С. Глаголева и Алексея Введенского в Бог. Вестнике за 1897 г., Богословскую Энциклопедию (статья С. Глаголева о Голубинском). Смирнов. История Московской Духовной Академии, стр. 47–52, *passim*. Шпет, Очерк развития русской философии, стр. 185–191, Jakovenko. *Deiny ruske philosophier*. 43–45, Архиеп. Филарет, Обзор русской духовной литературы, изд. 2, т. II, стр. 271–3.

721

2) С. Глаголев, Бог. Вестник, 1897, стр. 458.

722

3) Шпет. *Op. cit.*, стр. 176, Так же неосновательно мнение Шпета (*Ibid*, стр. 179) о скептицизме у Голубинского.

723

4) С. Глаголев, *Ibid*. стр. 458.

724

5) С. Глаголев. *Ibid*, стр. 461.

725

6) У Герцена (Дневник, запись от 18 янв. 1844 г.) читаем, что будто бы «митроп. Филарет поручил Голубинскому опровергнуть Гегеля; Голубинский отвечал, что ему не совладать с берлинским великаном и что он не может его безусловно отвергнуть. Филарет требовал, чтобы он восстал, по крайней мере, против тех сторон, с которыми он не согласен. Но Голубинский отвечал, что Гегель так последователен, что нужно или все отвергнуть или все принять».

В этой записи явно отражаются слухи, которые распространялись в Москве, но что здесь верного, очень трудно сказать. В лекциях Голубинского есть не мало мест, явно направленных против Гегеля. Ср. у Смирнова *Op. cit.*, стр. 50: «По мнению Голубинского, Гегель не разрешил вопроса — откуда берется, новое (в развитии). Это может быть объяснено только тогда, когда в основу развития полагается полнота бытия, а у Гегеля бытие равно небытию». Очень интересна запись Гакстгаузена (известного путешественника, издавшего целую книгу о России) о суждениях Голубинского о Шеллинге и Гегеле, См. у Глаголова (*Ibid*, стр. 485-6).

726

7) Смирнов (*Ibid*, стр. 51) отмечает, что «Голубинский давал более прав разуму на исследование истины, чем Баадер» и «не превращал учения философского в теологическое».

727

8) Понятие «ума» у Голубинского вполне соответствует понятию «духа», то есть не должно быть толкуемо чисто интеллектуалистически. См. об этом ниже.

728

9) «Идея Бесконечного — читаем в Лекциях (стр. 71) — есть первое и непосредственное начало всякого нашего познания». Ср. также замечания Голубинского (*Ibid*, стр. 68): «идея о Бесконечном не есть ясное созерцание Бесконечного, а лишь темное, тайное некое предчувствие Его, доопытное, — неисчерпаемое для определенных понятий разума представление о чем-то неограниченной». См. Лекции по философии, а также Лекции по умозрительному богословию, стр. 16.

729

10) Лекции по фил., стр. 71, также стр. 80–83.

730

11) Ibid стр. 82.

731

12) Ibid, стр. 74-5.

732

13) В учении о категориях Голубинский исходит от Канта, но критикует его. Искание единства в объективном бытии (составляющее основу категориальных процессов) возможно для нас лишь потому, что вне опыта и до опыта душа «имеет сознание о Боге, как самосущем единстве». «Быть единым не принадлежит душе»- читаем в Лекциях (стр. 57). «Душа потому лишь сознает себя единой, что имеет в себе образ Единого», — без этого «не было бы в нас и сознания о самих себе, как о едином центре окружающих вещей». Лекции по умозрительному богословию, стр. 82, 87.

733

14) Лекции по философии, стр. 70.

734

15) ibid., стр. 49.

735

16) Ibid., стр. 24.

736

17) Ibid., стр. 89.

737

18) Ibid., стр. 93.

738

19) Ibid., стр. 85.

739

19а) См. сообщение Флоренского о том, что Ф. А. Голубинский «глубоко выносил в себе идею Софии» у К. Мочульского, Владимир Соловьев, Париж 1936, стр. 43.

740

20) Лекции по философии. Вып. 3, стр. 110–111. Ср., впрочем, Лекции по умозрительному богословию, стр. 166, 202-3.

741

21) Лекции по филос. Вып. 2, стр. 63.

742

22) ibid., стр. 66.

743

23) См. о них во 2-ом томе настоящей книги.

744

24) См. об этом. у Шпета, *Op. cit.*, стр. 155. См. о Сидонском статью в Рус. Биограф. Словаре, у Колубовского в его очерке рус. философии, у Ершова, Пути развития философии в России (стр. 11–12), также статью Владиславлева (*Журн. Мин. Нар. Просв.* 1874).

745

25) Выражение, совершенно отвечающее фразеологии трансцендентализма.

746

26) См. обзор его трудов и биографию у Иконникова, *Биографический Словарь профессоров Киевского Университета*, стр. 601–610.

747

27) Кое-какие подробности приведены у Шпета. (*Op. cit.*, стр. 181–187).

748

28) «Законы» были перед тем переведены на русский язык В. Оболенским (Москва 1827).

749

29) Она печаталась (без подписи) в журнале Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение» за 1860 г.

750

30) Христ. Чтение 1860, ч. I, стр. 414.

751

31) Карпов в одном месте (Введение в философию, стр. 133), сам говорит о «трансцендентальном синтезе, который должен быть окончательным плодом целой системы». Вся эта книга проникнута идеей примата сознания — только Карпов решительно отвергает отождествление конкретного сознания с Абсолютным (Ibid., стр. 128).

752

32) Ср. справедливые замечания об этом у Шпета, *Op. cit.*, стр. 171.

753

33) Карпов предпочитает, впрочем, характеризовать свою позицию, как «формально реальную».

754

33а) См. Введение в философию, стр. 133.

755

34) Наиболее важным источником для изучения воззрений Карпова, кроме его сочинений, являются статьи, помещенные в «Христ. Чтении» за 1898 г. См. также Шпет, *Op. cit.*, стр. 167–174 и Колубовского Материалы по истории философии в России, *Вопр. Филос. и Психол.*, книга 4.

756

35) См. о нем у Иконникова, Биограф. Словарь профес. Киевского Университета (стр. 611), у Шпета, *Op. cit.*, стр. 187–193; беглые заметки у Чижевского, Философия на Украине. Прага 1926, стр. 95.

757

36) См. собрание писем Святителя Феофана. (Вып. II, стр. 10911). См. о нем и о влиянии Авсенева у Флоровского, Ор. cit., стр. 398–400.

758

37) О Гогоцком лучше всего см. у Чижевского, Гегель в России, стр. 284–287, также у Шпета, Ор. cit., стр. 208–213, у Иконникова Ор. cit., стр. 123–126.

759

38) О Михлевиче и Новицком подробнее всего у Шпета. Ibid, стр. 193–208.

760

39) См. о Юркевиче статьи его ученика Владимира Соловьева, соч. т. I (статья «О философских трудах П. Д. Юркевича», стр. 162–187), т. VIII, (стр. 424–429). См. этюд Шпета и Вопр. Фил. и Псих. 1914 г., Ершова, Пути развития философии в России, стр. 23–27. у Волинского, Русские критики, Jakovenko. Deiny Ruske Philosophie, p. 220–224, Ходзицкого в «Вере и Разуме» за 1914 г. Колубовского, Материалы для истории философии в России (Вопр. Фил. и Псих. Кн. 5, 1890 г.).

761

40) См. об этой полемике в указанной статье Колубовского (стр. 29–42).

762

41) Ершов, Ор. cit, стр. 27.

763

42) Литература о Бухареве не очень велика. См. прежде всего большой труд Знаменского, История Казанской Духовной Академии, см. также его же, брошюру «Богословская полемика 1860-х годов об отношении Православия к современной жизни»; см. также Смирнов, История Московской Духовной Академии (стр. 463–465), А. Ф. Карпов,

764

43) Перечень трудов Бухарева, см. у Знаменского и у Смирнова.

765

44) См. его характеристику у Флоровского, а также у Розанова.

766

45) Три письма к Гоголю (Петерб. 1861), стр. 58.

767

46) Бухарев, О православии в отношении к современности (Петерб. 1860), стр. 20.

768

47) Ibid, стр. 316.

769

48) Ibid, стр. 197.

770

49) Ibid, стр. 64..

771

50) Ibid, стр. 223.

772

51) Три письма..., стр. 5.

773

52) О Православии..., стр. 42.

774

53) Ibid, стр. 43–45.

775

54) Ibid., стр. 45.

776

55) Ibid, стр. 45.

777

56) Ibid, стр. 65.

778

57) Ibid, стр. 66–67.

779

58) Ibid, стр. 209.

780

59) Ibid, стр. 307.

781

60) Ibid, стр. 317.

782

61) Ibid, стр. 317.

783

62) Флоровский, Op. cit., стр. 348, 347.

784

1) Ошибочно поэтому характеризовать духовную атмосферу в эпоху Александра II, как атмосферу «просвещенства», как это, например, делает Чижевский, (Гегель в России, стр. 246). Более удачную характеристику эпохи дает Н. Котляревский в книге «Канун освобождения» (Петроград 1916). Очень патетична книга Джаншиева «Эпоха великих реформ», но в ней много интересного материала.

785

2) Об отношениях Чернышевского и Ир. Введенского, см. у Стеклова, Н. Г. Чернышевский. (Т. I, стр. 32–38), см. также специальную статью Ляцкого: «Чернышевский и Ир. Введенский» (Совр. Мир 1910 г., № 6).

786

3) Несмотря на самые суровые меры в Петербурге можно было иметь все «запрещенные» книги. При разгроме одного магазина было найдено, например, свыше 2500 запрещенных книг (Стеков, Op. cit., стр. 42. Примеч. 5).

787

4) См. Дневники Чернышевского, т. 1–11. Москва 1931 г.

788

5) Несколько позже (1850 г.), Чернышевский изучал работу Гельвеция De l'Esprit и нашел у него «много мыслей, до которых я дошел своим умом».

789

6) См. об этом у Стеклова. Op. cit., стр. 142.

790

7) См. у того же Стеклова в 1-м издании, у Плеханова в его книге о Чернышевском, у Котляревского («Канун освобождения»).

791

8) Все философские работы Чернышевского (включая его диссертацию) собраны ныне в

особый том под заглавием «Избранные философские сочинения», Москва 1938.

792

9) Драматические подробности о суде и впечатлениях вызванных цриговором, см. у Стеклова (т. II).

793

10) Этот тезис защищает Стеклов, *Op. cit.*, т 1, стр. 55; 226, Плеханов, (Соч, т. V, стр. 194), Котляревский («Канун освобождения». стр 292, *passim*. Massaryk, *Zur. Rus. Relig. — Geschichtsphilosophie*), П, S. 39), С. Булгаков (в статье о Фейербахе, Два Града, т. 1, стр. 7), Jakovenko. *Op. cit.*, p. 186, Ляцкий (Севр. мир 1910, № 10–11). Решительно против этого восстает. — и с достаточным основанием — Шпет в своей статье о Лаврове (П. Л. Лавров. Сборник статей, Петербург 1922). Статья Шпета носит название «Антропологизм Лаврова в свете истории философии». О Чернышевском, см. стр. 91–95. См. также у Чижевского, *Op. cit.*, стр. 262.

794

11) См. Стеклов, т. 1, стр. 225.

795

12) Соч., т. X, стр. 196.

796

13) Massaryk. *Op. cit.* B. II, S. 40.

797

14) См. справедливые замечания о «материализме» Фейербаха у Шпета в указанной выше его статье.

798

15) Ibid. стр. 38.

799

16) Соч., т. VI, стр. 135.

800

17) См. у Стеклова, Ibid. стр. 230.

801

18) Это справедливо подчеркивает Massaryk. (Op. cit. S. 62) Ср. Котляревский, Op. cit., стр. 304.

802

19) Очень хорошо изображен этот общий перелом в духовных исканиях русских людей у Котляревского. (Ibid. гл. III).

803

20) Котляревский, Ibid. стр. 295-7.

804

21) Верно отмечает Чехихин-Ветринский, Н. Г. Чернышевский. Петроград 1923 (стр. 55), что «религиозность, которая была вынесена Чернышевским из родного дома, переменила в нем при ломке мировоззрения лишь объект свой».

805

22) Шпет справедливо называет эту статью «хаотической» («в этой хаотической статье — презрительно говорит Шпет — можно найти все, что угодно, кроме философии» (Сборник о П. Лаврове, стр. 93 V)).

806

23) Антропологический принцип в философии (цитирую по Женевскому изданию 1875 г.), стр. 100.

807

24) О знакомстве Чернышевского с французскими материалистами, см. у Стеклова, *op. cit.*, т. 1, стр. 211–218.

808

25) Антроп. принцип..., стр. 66.

809

26) *ibid.* стр. 67.

810

27) Котляревский, *Op. cit.*, стр. 303.

811

28) Антропол. принцип..., стр. 39.

812

29) у Стеклова приведены эти и другие выдержки из книги «Чернышевский в Сибири», которая была мне недоступна. См. Стеклов т I стр. 234.

813

30) Антропол. принцип..., стр. 54.

814

31) Стеклов, Ibid. стр. 243.

815

32) ibid, стр. 235.

816

33) Шпет. Упомянутая статья в сборнике «П. Л. Лавров», стр. 93.

817

34) Еще до знакомства с сочинениями Фурье (который оставил очень глубокий след именно в этике Чернышевского), Чернышевский писал в своем дневнике (июль 1848 г.): «все более утверждаюсь в правилах социалистов». Очень ценил Чернышевский Considerant и его работу La destinee sociale. О влиянии Фурье на Чернышевского, см. статью Ляцкого, Современ. Мир, 1809, № 11.

818

35) При изучении этики Чернышевского нужно очень отчетливо помнить, что слово «нравственный» у Чернышевского соответствует французскому понятию morale (как отличное от physique). На это основательно указал Massaryk (Op. cit, S, 39). у Чернышевского этот широкий смысл понятия «нравственный» (= духовный) очень ясно выступает всюду. См, напр., Антропол. принцип..., стр. 28, 51–52, Большинство авторов, писавших о философии Чернышевского, совершенно не замечают этого — таковы и Плеханов, и Стеклов.

819

36) Чернышевский ясно говорит об этом, ставя рядом «нравственные и метафизические вопросы», Ibid. стр. 65.

820

37) Ibid, стр. 84–97.

821

38) Ibid, стр. 97.

822

39) В «Очерках Гоголевского периода...», стр. 288. (Издание 1892).

823

40) Очень удачны комментарии этой защиты «человечности вполне» у Котляревского, Op. cit., стр. 304–306. См. также у Стеклова, Op. cit., стр. 292.

824

41) Антропол. принцип..., стр. 84–90.

825

42) Ibid, стр. 89.

826

43) Ibid, стр. 94.

827

44) Очерки..., стр. 286.

828

45) Антропологический принцип..., стр. 60-1.

829

46) Стеклов, Ibid, стр. 301, 304.

830

47) Котляревский, Op. cit, стр. 39.

831

48) Вл. Соловьев. Сочинения (Издание «Общественная польза»), т. VI, стр. 424–432.

832

49) См. статьи по эстетике в т. VI сочинений Соловьева. О Вл. Соловьеве, см. т. II, гл I–II.

833

50) Плеханов (Сочинения, т. V, стр. 190), усматривает в диссертации Чернышевского «попытку построить эстетику на основе материалистической философии». Утверждение это абсолютно неосновательно.

834

51) Стеклов, т. 1, стр. 319.

835

52) Котляревский, стр. 316.

836

53) См. об этом в статье С. Булгакова «Религия человекобожия у Фейербаха» (Два Града, т. 1).

837

54) Massaryk. Op. cit., S. 50.

838

55) См. об этом у Massaryk. Ibid, S. 56. Один автор (П. Б. Струве — статья «К истории нашего философского развития», в сборнике «Проблемы идеализма», Москва 1902), верно отмечает, что Чернышевский выразил свои историософские взгляды «в столь соблазнительно ясной и решительной форме, как никто ни до, ни после него».

839

56) См., напр., у Стеклова, *Op. cit.*, стр. 359.

840

57) См. об этом, напр., у Котляревского *Op. cit.*, стр. 406-8.

841

58) Андреевич. Опыт философии русской литературы (1922), стр. 220.

842

59) Massaryk (*Op. cit.*, 79) справедливо характеризует Писарева, как *enfant terrible* всего радикализма того времени.

843

60) Мы указывали выше, что Герцен, наоборот, охотно принимал это слово и защищал нигилизм, как свободу от авторитетов и предрассудков.

844

61) Сочин. (Издание Павленкова 1897), т. 1, стр. 365, Из литературы о Писареве укажем Скабичевский — Литературные воспоминания. Скабичевский — «Три человека 40-х годов». (Соч. т. 1). Карпотин — Радикальный разночинец. Казанович — Д. И. Писарев. Е. Соловьев — Писарев. Кружков — Философские взгляды Писарева («Под знаменем марксизма» 1938, № 4). И. Иванов — История русской критики (т- II). Андреевич — Опыт философии русской литературы (гл. V); Massaryk. *Op. cit.* В. II, S. 79–92.

845

62) Флоровский, *Op. cit.*, стр. 292.

846

63) Сочин., т. 1, стр. 356.

847

64) Такой же верой в материализм были проникнуты воззрения очень популярного в радикальных кругах того времени журналиста

М . А. Антоновича. См. о нем, напр., Радлова (статья «Лавров в русской философии» в сборнике «П. Л. Лавров», Петербург 1922), Котляревский, Op. cit, стр. 524, Когана («Под знаменем марксизма», 1939. № 5).

848

65) Та же статья «Схоластика XIX в.». Соч., т. 1, стр. 366.

849

66) Ibid. стр. 339.

850

67) Сам Писарев предпочитает слово «реализм».

851

68) В одной статье (о книге Молешотта) Писарев договорился до такой фразы: «до сих пор не придумано микроскопа, который мог бы следить за работой мысли в мозгу живого человека» (!).

852

69) Сочин., т. 1, стр. 347. О ярком индивидуализме нигилистов верные замечания у Степняка Кравчинского, «История подпольной России» (т. II, стр. 2).

853

70) «я все основываю на непосредственном чувстве». (Т. 1, стр. 368). «Я вижу в жизни только процесс и устраняю цели и идеалы». (Ibid, стр. 369).

854

71) «Полнейшее проявление человечности возможно только в цельной личности». (Ibid, стр. 369).

855

72) Мотивы Руссо.

856

73) Сочин., т. IV., стр. 95.

857

74) Ibid, стр, 65.

858

75) Писарев постоянно возвращается к той мысли, что только непосредственная очевидность «есть полнейшее. и единственное ручательство действительности». (Соч., т. 1, стр. 361, 369). Это — примитивный сенсуализм, с которым так часто у нас соединяется позитивизм.

859

76) Борьба с «абсолютными истинами» и защита релятивизма заполняет статью «Схоластика XIX века».

860

77) Андреевич, *Op. cit.*, стр. 236.

861

78) См. о нем книгу Богучарского, *Активное народничество 70-х годов*, 1912.

862

79) См. об этом, напр., у Massaryk., В. II, стр. 111. 113.

863

80) См. о нем сборник статей Н. В. Чайковский, Париж 1929.

864

81) Воспоминания (в том же сборнике, стр. 36-7).

865

82) Открытое письмо (Н. В. Чайковского) к друзьям (в том же сборнике, стр. 279).

866

83) Открытое письмо..., Ibid, стр. 279.

867

84) См. очерк Полнера («Чайковский и богочеловечество» в том же сборнике (стр. 97-167).

868

85) Федотов (Богданов). Трагедия русской интеллигенции («Версты», № 2. 1927. Стр. 171).

869

86) О Маликове, см. подробности в той же статье Полнера.

870

87) См. у Полнера, стр. 143-156

871

88) Сборник..., стр. 284.

872

89) См. у Полнера, стр. 149.

873

1) См. статью А. Ф. Кони о Кавелине. (Соч. Кавелина, т. 1П).

874

2) Философские произведения Кавелина собраны в III томе его сочинений (Петербург 1899).

875

3) Сочин., т. III, 881

876

4) Ibid., стр. 641

877

5) Cp. Ibid., 631

878

6) Ibid., стр. 929

879

7) Ibid., стр. 568

880

8) Ibid., стр. 893, 982

881

9) Ibid., стр. 919

882

10) Ibid., стр. 920

883

11) Ibid., стр. 1016

884

12) Ibid., стр. 407.

885

13) Ibid., стр. 467.

886

14) Ibid., стр. 637

887

15) Ibid., стр. 935

888

16) Ibid., стр. 991.

889

17) Ibid., стр. 920.

890

18) Ibid., стр. 961.

891

19) Ibid., стр. 982.

892

20) Ibid., стр. 961.

893

21) Главный материал, это автобиография Лаврова (Вестник Европы 1910 г. № 9). См. также «Материалы для биографии П. Л. Лаврова», под редакцией П. Витязева, Петроград 1921. Колубовский, Материалы для истории философии в России («Вопросы Филос. и Психол.» 1898). Сочинения Лаврова издавались после революции. но, по-видимому, не все было издано (см. Иванов-Разумник «Русская литература от 70-х годов»), 6-е издание «Истории русской общественной мысли», (Берлин 1923, стр. 414). В книге Иванова-Разумника дана довольно подробная библиография работ о Лаврове. Отметим здесь прежде всего упомянутый в тексте сборник «П. Л. Лавров» (Петербург 1922, стр. 512) со статьями Радлова, Мокиевского, Шпета, Кареева и др., Massaryk. Op. cit. В. П, S. 132–149, Каиков, Историко-философские воззрения Лаврова, 1917.

894

22) Лучшее всего это отмечено Шпетом в его статье «Антропологизм Лаврова в свете истории философии», (Сборник «П. Л. Лавров», стр. 100, passim). См. также в книге Massaryk. Ibid. В. II, S 144. (Ср. сборник «Лавров», стр. 344).

895

23) См. особенно четкие формулы у Лаврова, напр., в «Опыте истории мысли», т. I, ч. I. («Задачи истории мысли»), Женева 1894. стр. 1.

896

24) Статьи «Гегелизм» и «Практическая философия Гегеля», (Библ. для чтения 1858, V, IX и 1859, III, V).

897

25) О влиянии последних двух философов, см. в указанной статье Шпета, *Op. cit.*, стр. 100. О рационализме Лаврова, приближающем его к Курно, ср. замечания Massaryk. *Ibid.* S. 137.

898

26) Лавров сам признавал себя «учеником Маркса», (Автобиография, Вести. Евр. 1910, XI, стр. 90). Ср. «Материалы для биографии...», стр. 17.

899

27) По-видимому Лавров не состоял членом революционного общества «Земля и Воля», в чем его подозревали власти. См. «Материалы...», стр. 80, примеч. 4. На замечании у полиции Лавров был уже с 1861 г. (См. *Ibid.*, стр. 84).

900

28) См. «Материалы...», стр. 89.

901

29) См. очень существенные подробности об этом в статье Витязева «Лавров в 1870-73 г.»

(«Материалы...»).

902

30) См. чрезвычайно важное для биографии Лаврова его письмо к сыну («Материалы...» стр. 34–39).

903

31) Эти «Исторические письма» для ряда поколений были своего рода Евангелием.

904

32) Все это очень подробно исследовано в указанной выше статье Витазева («Материалы...»).

905

33) — 34) Биограф Лаврова отмечает, однако, что смерть подруги жизни Лаврова (г-жи Чапличиной), на некоторое время поколебала равновесие его духа; больше всего взволновала его проблема бессмертия человеческого духа — но через некоторое время старый рационализм вновь овладел им. См. статью Витязева в «Материалах...», стр. 21.

906

35) См. небольшой сборник «Памяти П. Л. Лаврова» (Женева 1900), стр. 29.

907

36) Три беседы... (Цитирую по журналу «Отеч. Записки», 1861, I, стр. 141).

908

37) Было бы интересно заняться анализом эстетических высказываний Лаврова, в изобилии разбросанных у него повсюду, но решающее значение в формировании системы Лаврова имели, конечно, этические мотивы.

909

38) Это с полной ясностью. выступает в этюдах Лаврова «Очерки вопросов практической философии» и «Современные учения о нравственности».

910

39) Статьи по философии. Вып. П, стр. 64–68.

911

40) Ibid., стр. 69.

912

41) Ответ Страхову. Отеч. Зап. 1860, XII, стр. 102. Нельзя поэтому говорить, как это находим у Радлова (Лавров в русской философии. Сборник «П. Л. Лавров», стр. 7), что Лавров считал свободу иллюзией. Это неверно — для Лаврова вопрос о метафизике свободы был неразрешим (и только!), а психологическая реальность свободы для него самый важный и незыблемый факт.

913

42) Ibid., стр... 107.

914

43) Антропологизм Лаврова наиболее правильно освещен в статье Шпета (в сборнике «П. Л. Лавров»).

915

44) Статьи. по философии. Вып. II, стр. 59.

916

45) Это и составляет тему огромного, но не законченного труда Лаврова «Антропологическая жизнь».

917

46) Категория «возможности» занимает исключительное место также в построениях Михайловского, как показал это Б. Кистяковский в статье «Категория возможности». («Проблемы идеализма»).

918

47) Три беседы о современном значении философии. Отеч Зап., 1861, 1, стр. 140.

919

48) Очень много существенных замечаний по этому поводу делает Штейнберг («Начало и конец истории в учении Лаврова», Сборник «П. Л. Лавров»).

920

49) На это справедливо указывал, напр. Архим. Бухарев в заметке о Лаврове («Три письма к Гоголю», стр. 72).

921

50) Ср. соответственные взгляды Чернышевского и Писарева в предыдущей главе.

922

51) См. об этом справедливые замечания Гизетти (в сборнике «П. Л. Лавров», стр. 297).

923

52) См. всю главу «Эволюция сознания». (Книга I, «До истории». Отдел 1. «Подготовление человека», гл. III).

924

53) Ibid., стр. 259-60. Ср. также стр. 329.

925

54) Ibid... стр. 349.

926

55) Статья «Очерк теории личности», появилась в «Отеч. Зап.» в 1859 г. Цитата, приводимая ниже, — из этой статьи, стр. 232.

927

56) См. справедливые замечания об этом у Овсяннико-Куликовского в главе о Лаврове, в «Истории русской интеллигенции». (Т. II, стр. 238).

928

57) Очень удачно приводит Андреевич (Опыт философии русской литературы, стр. 299) ряд выдержек из Лаврова, где сурово и настойчиво говорится об «обязанностях» критически развитой личности.

929

58) Овсяннико-Куликовский, *Op. cit.*, стр. 243.

930

59) См. об этом очень дельную статью А. Штейнберга: «Начало и конец история в учении Лаврова». (Сборник «П. Л. Лавров»).

931

60) Овсяннико-Куликовский, *Ibid.*, стр. 227.

932

61) Шпет. (Сборник «П. Л. Лавров», стр. 108), справедливо указал на то, что Лавров примкнул к Канту еще до того «возвращения» к Канту, которое совершилось в Германии во второй половине XIX в.

933

62) «Вещество вообще отвлеченное создание нашей мысли». «Вещество принадлежит метафизике». (Механическая теория мира. От. Записки, 1859, IV). Тут же находим и такие формулы: «Материализм находится вне науки», (стр. 483), «материализм есть метафизическая система» (стр. 489), «вещество стало новым кумиром» (стр. 484).

934

63) Спиритуализм для Лаврова (как и все религиозные построения) есть определенный фазис в истории мысли; для современного сознания, он осуществим лишь, как патологическое явление. (См. особенно «Опыт истории мысли», стр. 49).

935

64) Михайловский до сих пор не дождался серьезной биографии. Очень много материала для биографии дает его беллетристический очерк «В перемежку».

936

65) Это очень хорошо выражено у Овсяннико-Куликовского, Ibid., т. II, стр. 230.

937

66) Сочинения Михайловского, мы цитируем по 3 и 4 изданию (1896 и 1906). Из литературы о Михайловском отметим: для биография. и оценки личности Михайловского, важны статьи его, появившиеся в разных журналах в 1904 г. — больше всего в «Русском Богатстве». О различных воспоминаниях и письмах самого Михайловского, см. библиографические указания у Иванова-Разумника, т. П, стр. 415. К анализу основных идей Михайловского

, см. Бельтов (Плеханов):

«К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», 1896, Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии, 1901. Струве. Критич. заметки по вопросу об экономическом развитии России (1894), Иванов-Разумник, История русской общественной мысли. (Изд. 6, 1923, гл. III), Massaryk. Op. cit. В. П. Дальнейшие библиографические указания, см. у Иванова-Разумника.

938

67) На это справедливо указал Massaryk. Ibid В. П, 152.

939

68) Сочин., т. IV, стр. 451.

940

69) Из предисловия к 1 тому (изд. 1906 г.), стр. V.

941

70) Бердяев, «Субъективизм...», стр. 18.

942

71) Сочин., т. IV. (Письма о правде и неправде), стр. 405.

943

72) Сочин., т. 1, стр. 818.

944

73) в замечательных «Записках профана». (Сочин., т. III, стр. 387).

945

74) Ibid., стр. 389.

946

75) Ibid., стр. 394.

947

76) См. замечательные «отрывки о религии» (1901 г.). Об религиозной позиции Михайловского, см. Massaryk. Ibid. В. П, S. 176. Очень любопытно сравнить с этим мечты создателя «Народной Воли», А. Д. Михайлова о «новой религии». (См., напр., у

ОвсянникоКуликовского, (Ibid., т. II, стр. 231). См. также Богданов (Федотов) «Трагедия русской и интеллигенции», «Версты», № (1927), стр. 172.

948

77) Сочин., т. 1, стр. 222.

949

78) Ibid., стр. 121.

950

79) Так озаглавлена пятая статья в серии статей под общим названием «Теория Дарвина и общественная наука». (Т. 1).

951

80) Ibid., т. III, стр. 336.

952

81) Ibid., т. I, стр. 125. В мотиве целостности Михайловский столько же близок к Шиллеру, как есть в нем и элементы руссоизма (в воспевании «естественной» цельности). О Руссо см. у Михайловского, Литературные воспоминания, т. II.

953

82) Сочин., т. 1, стр. 477.

954

83) Ibid. (Записки профана), т. III, стр. 4? 3.

955

84) Ibid., т. 1, стр. 454... 494.

956

85) Ibid., т. 111, стр. 354.

957

86) Ibid., т. III, стр. 14.

958

87) Эти статьи собраны во II т. его сочинений.

959

88) Сочин., т. III, стр. 206.

960

89) Ibid., стр. 437.

961

90) Ibid., стр. 437.

962

91) Op. cit., т. II, стр. 227.

963

92) Главная работа в философской литературе по этому вопросу Meinong. Ueber die Amiahmen. См. также Mayer, Ueber das emotionale Denken, Ribot. La logique des sentiments, Reuschle. Werthurtheile и др.

964

93) Massaryk. Op. cit. В. П, S. 193.

965

94) Сочин., т. 1, стр. 87.

966

95) Ibid., т. III, стр. 151.

967

96) Ibid., т. IV, стр. 64.

968

97) В предисловии к книге Бердяева, стр. LXXXII.

969

98) Соч., т. III, стр. 336.

970

99) Ibid., т. 1, стр. 141, 221.

971

100) Ibid

., т. II, стр. 609

972

101) Ibid., г. II, стр. 273.

Последнее верно, только если гены, отвечающие за эти признаки распложены на разных хромосомах.

973

102) Ibid., стр. 1511; см. также стр. 228.

974

103) Б. Кистяковский, «Категория возможности». («Проблемы идеализма»).

975

104) Насколько в 70-е годы русская историософская мысль уже не исходила из крушения панлогиама, лучше всего видно в историософских построениях другого представителя «субъективной» школы — Н. И. Кареева. См. о нем ниже.

976

105) Сочин., т. IV, стр. 415. Известно, что кн. Крапоткин написал на эту тему замечательное исследование: «О взаимопомощи в природе».

977

106) Ibid., т. III, стр. 443.

978

107) Ibid., стр. 448.

979

108) Ibid., т IV, стр. 99.

980

109) Ibid., т. 1, стр. 24, 81.

981

110) Ibid., стр. 129, т. III, стр. 359, 52.

982

111) К этим влияниям надо присоединить и влияние А. Ланге и отчасти Прудона. См. об этом Massaryk. Ibid, В. П, S 150–152.

983

112) Сочин., т. II, стр. 347, 349.

984

113) В этом отношении очень ценен небольшой, но содержательный его этюд « О свободе воли» (в книге «Этюды социологические и философские»).

985

114) Т. 1-11. В последнем издаиии они соединены в один том.

986

115) Т. 1, изд. 1883 г., стр. 153, 198, 203.

987

116) Ibid., стр. 246.

988

117) Ibid., стр. 242.

989

118) Ibid., стр. 326.

990

119) Ibid., стр. 386, 393.

991

1) В России существовало много памятников и учреждений, посвященных Пирогову, но особенно замечательны Всероссийские «Пироговские» съезды врачей (начиная с 1885 г.).

992

2) Н. И. Пирогов сам написал краткую свою автобиографию (см. Сочин. изд. 1910, т. 1). Еще более важен его «Дневник старого врача». (Соч., т. П), который является исключительно ценным для характеристики философской мысли Пирогова. Из литературы о Пирогове наиболее важны статьи С. Я. Штрайха; см. его книгу о Пирогове 1923 (изд. Гржебина). Очень важна в биографическом отношении переписка Пирогова, напечатанная в Сборнике Рус. Акад. Наук, т. ХСV (1920) и особенно в Рус. Старине 1915 и 1916 гг., а также и других журналах. О мирозозерцании Пирогова есть только статья С. Л. Франка (Путь, № 32. 1932). Мой очерк о философских воззрениях Пирогова, напечатанный в Эстонии в 1940 г., до меня не дошел.

993

3) Соч., т. П. (Изд. 1910 г. Киев), стр. 23, 76.

994

4) Ibid., стр. 44.

995

5) Ibid., стр. 76.

996

6) Ibid., стр. 56–57, 62–63, 201.

997

7) Ibid... стр. 178.

998

8) Ibid., стр. 169. Критика идеи случайности еще в других местах. Ibid., стр. 172-3, 175, 178-9.

999

9) Ibid., стр. 13. К критике материализма, см. стр. 19–22, 25, 38.

1000

10) Ibid., стр. 21. 2, 39.

1001

11) Ibid., стр. 15. Основные тексты к этому учению о мировой жизни — стр. 19, 20, 23, 40, 75-8, 199.

1002

12) Ibid., стр. 17.

1003

13) Ibid., стр. 35. Основные тексты к учению о мировом мышлении. — Ibid., стр. 17, 18, 26, 75, 77.

1004

14) Ibid., стр. 20.

1005

15) Ibid., стр. i69.

1006

16) Ibid., стр. 169.

1007

17) Ibid., стр. 169.

1008

18) О проблеме случайности, см. Ibid., стр. 169–179.

1009

19) Ibid., стр. 175.

1010

20) Ibid., стр. 52. Гносеологические высказывания Пирогова, стр. 27, 41–46, 52. 7, 167.

1011

21) См. интересные комментарии этого у Франка (Путь № 32, стр. 78).

1012

22) Соч., т. II, стр. 29.

1013

23) Ibid., стр. 49

1014

24) Ibid., стр. 57.

1015

25) Учение

об «иллюзиях, восстанавливающих целостную истину», развито там-же Ibid., стр. 63-68

1016

26) См. Рус. Старина, 1916 г. № 2 (письмо 1850 г.).

1017

27) Ibid., стр. 237.

1018

28) Соч., т. П, стр. 182.

1019

29) Ibid., стр. 186.

1020

30) Ibid., стр. 187.

1021

31) Ibid., стр. 198.

1022

32) Ibid., стр. 199.

1023

33) Ibid., стр. 40, 200-1. Это напоминает отчасти Шеллинга, отчасти средневековые идеи.

1024

34) Соч., т 1, стр 79–91.

1025

35) Соч., т. II, стр. 207.

1026

36) Ibid., стр. 209.

1027

37) Ibid., стр. 83.

1028

38) Ibid., стр. 114.

1029

39) Ibid., стр. 216

1030

40) Ibid., стр. 221

1031

41) Основным материалом для изучения жизни Толстого, является биография, составленная его последователем П. И. Бирюковым (т. 1-IV). Очень важны; 1) Письма Л. Н. Толстого к жене, 2) Письма С. А. Толстой, 3) Воспоминания Т. А. Кузьминской, детей Л. Толстого, Гольденвенгера, 4) Дневники Л. Н. Толстого. Из биографических очерков о Толстом, особенно следует отметить Т. И. Полнспр, Л. Толстой и его жена, 1928. Главные книги, посвященные учению Толстого, указаны ниже.

1032

42) Диалектика религиозных исканий Толстого лучше всего /вскрыта в небольшом этюде В. А. Маклакова, «О Л. Толстом», (Па риж 1929). Кстати укажем здесь и на литературу,

посвященную Толстому. Самым большим и основательным трудом, посвященным религиозно-философским взглядам Толстого, является книга Д. С. Мережковского, Толстой и Достоевский (т. 1-11). См. также А. Козлов, Религия Л. Н. Толстого и его учение о жизни и любви. Архим. Иоанн (Шаховской), Толстой и Церковь. Шестов, Добро в учении Толстого и Ницше. И. А. Ильин, О сопротивлении злу силой. Вяч... Иванов, Толстой и культура (сборник «Борозды и межи»), сборник статей «Религия Толстого» (Москва 1911). Иванов-Разумник, История русской общественной мысли (т. II, гл. IV). Отметим среди разных статей о Толстом — статьи Н. К. Михайловского. См. также Н. А. Астафьев, Нравственное учение Л. Н. Толстого, (Вопросы Фил. и Псих., кн. 4). См. также O. Lourie, La Philosophie de Tolstoi, 1899. Лосский, Толстой, как художник и мыслитель. (Совр. Зап., № 37), Dwelshauvers. Rousseau et Tolstoi, 1912. Обзора огромной литературы, посвященной Толстому, насколько мне известно, не существует (см. очень неполную биографию у Ueberweg. Gesch. d. Philos. B. VI. 12te Aufl. 1928 S. 348).

1033

43) Для изучения генезиса различных построений Толстого много дают его дневники (особенно «Дневник молодости Л. Н. Толстого», Москва 1917); интересна также и ценна его переписка с Н. Н. Страховым и А. Л. Толстой (Толстовский Музей, т. 1-П, 1914). Соображения Козлова в его работе о Толстом, о генезисе его воззрений, не основаны на материалах и не имеют под собой серьезных оснований.

1034

44) Сам Толстой не мало еще говорил (в конце 90-х годов) о влиянии на него современного ему молодого русского философа Spir'a, но по существу гносеологические идеи Спира не выводили Толстого за пределы феноменализма, усвоенного им от Шопенгауера. См. у Бирюкова детальные указания на книги, которые особенно ценил Толстой в разные периоды жизни. О Spir'e. См. т. II. ч. IV, гл. IV.

1035

45) См. об этом очень интересный этюд С. Л. Толстого «Музыка в жизни Л. Н. Толстого». Юбилейный сборник под редакцией Гусева. Москва 1928.

1036

46) Много справедливых замечаний об этом делает Козлов в своей книге (напр., стр. 95, 37 86 passim)

1037

47) Яснее всего это понятие раскрыто в трактате «О жизни».

1038

48) Система «заповедей», лежащих в основе всей проповеди Толстого, наиболее ясно анализирована в работе Козлова о Толстом.

1039

49) «О жизни» (Берлинское издание, 1920 г., стр. 368).

1040

50) Ibid., стр. 401.

1041

51) См. мой этюд о Толстом в сборнике «Религия Толстого» (издание «Путь», Москва 1911).

1042

52) Дневник (Москва 1916), т. I, стр. 137.

1043

53) Учение о человеке изложено Толстым в тракте «О жизни».

1044

54) Козлов. Ibid., стр. 200.

1045

55) Дневник, стр. 73, 75, 105.

1046

56) Ibid., стр. 28, 33, 58.

1047

57) Как известно, в своем изложении Евангелия, Толстой выбрасывает все места, говорящие о воскресении Спасителя.

1048

58) Толстой склонен иногда усваивать «человечеству», как целому, особое бытие (см. философию истории в «Войне и Мире», ср. также «Дневник», стр. 169).,

1049

59) «Наше знание о мире вытекает из нашего стремления к благу», то есть, из «разумного сознания» («О жизни», гл. ХШ).

1050

59а) «О жизни», гл. XVIII.

1051

60) Это очень хорошо показано Маклаковым в его прекрасных этюдах о Толстом (Париж 1929).

1052

61) Маклаков, стр. 27.

1053

62) См. мой очерк «Русская педагогика в XX в.» (§ 5–7). Записки Рус. Научн. Инст. в Белграде. Вып. 9 (1933).

1054

63) См, подробнее об этом в гл. III (ч. II).

1055

64) Дневник. Стр. 52.

1056

65) Ibid., стр. 44, 55.

1057

66) Лосский. Толстой, как художник и как мыслитель. «Современные Записки», № 37, стр. 234.

1058

1) Литература об Ап. Григорьеве очень небогата. Что касается его сочинений, то после первого издания (вышел только 1-ый том) под редакцией Н. Н. Страхова в 1876 г., разные лица несколько раз пробовали издавать уже в XX веке — таковы издания в 16 выпусках (1915 г.) и позже в 1918 г. (оба издания остались незакончены). См. также Ап. Григорьев. Мои литературные и нравственные скитальчества (изд. 1915 г., есть лучшее издание под редакцией Иванова-Разумника 1930 г.).

К биографии Ап. Григорьева см. Страхова в его воспоминаниях о Достоевском («Биография, письма и заметки из записной книжки Достоевского». 1883 г., стр. 202–212). См. также статью Венгерова, Молодая редакция «Москвитянина» (Вестник Европы 1886, 2). Очень важна книга В. Княжнина, Материалы для биографии А. Г. Для оценки Ап. Григорьева см. Л. Гроссман, Три современника (Тютчев, А. Григорьев, Достоевский). Флоровский, Пути рус. богословия (стр. 305–308).

1059

2) Отец Ап. Григорьева учился в московском «благородном пансионе», был товарищем Жуковского и Тургеневых («Мои лит. и нрав. скитальчества», изд. 1915 г., стр. 55).

1060

3) Уже в ранние годы Ап. Григорьев увлекался Гоффманом (Ibid, стр 32).

1061

4) Ibid., стр. 106.

1062

5) Ibid., стр. 108.

1063

6) Ibid., стр. 115-16.

1064

7) Ibid., стр. 116.

1065

8) Идея «органической» целостности в бытии воскресла, правда, под другими влияниями, у современного русского философа Н. О. Лосского.

1066

9) Последний момент (несколько, впрочем, преувеличенно) особенно выдвигает Флоровский. (Op. cit. стр. 305).

1067

10) Материалы... (под редакцией Княжнина), стр. 247.

1068

11) Сочинения (изд. Страхова), стр. 202.

1069

12) Материалы... стр. 5.

1070

13) Об этом понятии см. мой этюд «Проблема красоты в мирозерцании Достоевского» (Путь).

1071

14) Достоевский (уже после смерти Григорьева) писал:

«я полагаю, что Григорьев не мог бы ужиться вполне спокойно ни в одной редакции в мире»
(«Биография, письма...», стр. 212).

1072

15) Сочинения (изд. Страхова), стр. 618

1073

16) Ibid., стр. 469.

1074

17) Ibid... стр. 202.

1075

18) Ibid., стр. 202.

1076

19) Ibid., стр. 615.

1077

20) Материалы..., стр. 150.

1078

21) Материалы, стр. 288.

1079

22) Ibid., стр. 413.

1080

23) Ibid., стр. 187.

1081

24) Сочинения, стр. 202.

1082

(25) Страхов признается (Биография... Достоевского, стр. 205), что «мысль о новом направлении занимала меня особенно под влиянием Ап. Григорьева».

1083

26) Материалы..., стр. 220

1084

27) Флоровский. Op. cit., стр. 305.

1085

28) См. Сочинения. Статья «О правде и искренности в искусстве»,

(29) Сочинения Страхова никогда не были в полноте изданы, — большею частью издавались в отдельных книгах его журнальные статьи (таковы, напр., книги «Мир, как целое», «Борьба с Западом в русской литературе», «Из истории литературного нигилизма»). Очень важна его переписка с Толстым (II-ой том в сборнике Толстовского Музея). О Страхове, прежде всего, см. Колубовский, *Вопр. Фил. и Псих.* N 7 (1891 г.).

Прекрасную характеристику Страхова, как мыслителя, дает В. В. Розанов в статье в *Вопросы Фил. и Псих.* (№ 4, 1890 г.) — статья перепечатана в книге «Литературные изгнанники». См. также Чижевский (Гегель в России, ч. III, § II, стр. 266–284), Розанов, *Идея рационального естествознания* (о Страхове), *Рус. Вестник*, 1892 г., № VIII. Важны также Воспоминания Страхова о Достоевском (Биография, письма... Достоевского), в которых есть не мало автобиографических заметок. Бегло о Страхове говорит Яковенко в чешской книге (по истории рус. филос.). См. также Вл. Соловьев. (Статьи «Национальный вопрос в России». Вып. II, §§ IV, V, VII. Сочин. Т. V).

30) См. подробную библиографию в статье Колубовского.

31) Вл. Соловьев. Сочинения, т. V, стр. 260.

32) Розанов. *Вопр. Фил. и Псих.*, № 4, стр. 31.

33) Ср. исследование А. И. Ильина о Гегеле.

34) *Борьба с Западом...* кн. 1 (1882), стр. XI.

1092

35) О гегельянстве его см. подробнее у Чижевского.

1093

36) Толстовский Музей. Т. II (издание 1914 г), стр. 23.

1094

37) Ibid., стр. 22.

1095

38) Ibid., стр. 22.

1096

39) Ibid., стр. 341.

1097

40) Ibid., стр. 23.

1098

41) Ibid., стр. 249.

1099

42) Чижевский. Op. cit. 278

1100

43) Для биографии Достоевского см., прежде всего, книгу «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского» (1883), также Биографию, составленную его дочерью (Л. Ф. Достоевской) Госуд. Изд. Москва 1922, Воспоминания жены его, Письма Достоевского, см. также «Дневник Писателя» (последние годы). См. также Мережковский, Толстой и Достоевский (т. I, гл. VI и дальше). Лосский, Личность Достоевского, Летопись (изд. «За Церковь», Берлин 1941), Сборник статей о Достоевском под редакцией Долинина (т. I и II). Для характеристики личности Достоевского, интересно познакомиться с перепиской Достоевского с Тургеневым (издание Academia, Ленинград 1928). См. также Л. Гроссман, Семинар по Достоевскому (1923). Бем, Тайна личности Достоевского (сборник Православие и культура, Берлин 1923).

1101

44) Достоевский в изображении его дочери. Стр. 17. Прим.

1102

45) См. о нем небольшой очерк

М. Алексеева «Ранний друг Достоевского», Одесса, 1921.

1103

46) «Биография...», ч. III, стр. 15–16.

1104

47) Ibid., стр. 16. О влиянии Шиллера, см. библиографические указания в брошюре Алексеева (стр. 22–23, Прим.), см. также Чижевского Schiller und «die Bruder Karamazow» Ztsch. f. Slav. Philologie, 1929.

1105

48) См. интересные воспоминания Достоевского об этом в «Дневнике Писателя» за 1877 г. (Январь, гл. II, § 3).

1106

49) О влиянии Жорж Занд важны воспоминания Достоевского (Дневник Писателя за 1876 г., Июнь, гл. 1). Ср. также характерные. воспоминания об этом увлечении Жорж Занд среди русских у Салтыкова-Щедрина.

1107

50) Дневник Писателя.

1108

51) См. статью Покровской «Достоевский и Петрашевцы» (в сборнике «Достоевский» под редакцией Долинина, т. 1), где приведена и вся литература по этому вопросу.

1109

52) Дневник... за 1873 г. (§ XVI).

1110

53) Дневник за 1873 г. (§ 2).

1111

54) Воспоминания о пережитом у эшафота, см. в Дневнике (1873), а также известное место в «Идиоте».

1112

55) Воспоминания и Н. Страхова в книге «Биография...», ч 1. стр. 279.

1113

56) Вяч. Иванов «Борозды и Межи», см. также немецкую книгу, его же о Достоевском, в которую вошли все его статьи о Достоевском.

1114

57) Не надо только этого преувеличивать, как это ярче других делает Гессен в своих статьях о Достоевском (см. ниже в обзоре философской литературы, посвященной Достоевскому).

1115

58) «Биография...», ч. II, стр. 375. Ср. стр. 36,

1116

59) См. об этом Дневник за 1873 г..(2)

1117

60) Шестов, Достоевский и Ницше (Берлин 1922), стр. 19.

1118

61) Философская литература с Достоевским очень богата — впрочем, и до ныне его идейное наследие не усвоено еще до конца. Укажем лишь главнейшие работы о философском творчестве Достоевского: Розанов, Легенда о Великом Инквизиторе. Бердяев,

Мирозерцание Достоевского (его же. Новое религиозное сознание и общественность, 1907). Мережковский, Толстой и Достоевский, т. I–II. Шестов, Достоевский и Ницше. «Достоевский», сборник статей под редакцией Долинина, т. I–II. Штейнберг, Система свободы у Ф. М. Достоевского. Гессен, Трагедия добра у Достоевского (Совр. Зап., т. XXXV), Трагедия зла (Путь, № 36), Борьба утопии и автономии добра у Соловьева и Достоевского (Совр. Зап. XLV, XLVI). С. Булгаков, Иван Карамазов, как философский тип (Сборник «От марксизма к идеализму»), мои статьи «Ф. П. Карамазов» (сборник о Достоевском под редакцией А. Л. Бема, т. II), Проблема красоты в мирозерцании Достоевского (Путь). Иванов-Разумник, История русской общественной мысли, т. II, гл. IV. Вл. Соловьев, Три речи о Достоевском (соч., т. III). К. Леонтьев, Наши новые христиане (соч., т. VII). См. также у Флоровского, *Op. cit.*, стр. 295–301. См. еще L. Zander. Dostojevsky (1946). Evdokimoff, La probleme du mal chez Dostojevsky (1945).

1119

62) И в этом антиномизме Достоевский чрезвычайно близок к Шиллеру. Достаточно вспомнить слова последнего: *Aber das Schreckliche der Schrecken ist der Mensch in seinem Wahn.*

1120

63) Особенно односторонне представлена антропология Достоевского у Шестова в его книге. Но и на специальном этюде Lieb'a (*Anthropologie Dostojewskis* в сборнике статей разных русских мыслителей *Kirche, Staat und Mensch. Russischorthodoxe Studien*, Genf., 1937), лежит печать той же односторонности, хотя и несколько смягченной. Более правильно отмечает два принципа в антропологии Достоевского Бердяев (*Мирозерцание Д.*, стр. 40 ff.). См. также книгу Л. А. Зандера.

1121

64) См. об этом лучше всего: у Архим. Киприана в его книге, посвященной антропологии св. Григория Паламы.

1122

65) Бердяев, *Op. cit.*, стр. 58.

1123

66) С исключительной силой выражено это у Достоевского в том письме, которое было написано им после смерти его первого ребенка. См. также потрясающую исповедь старцу Зосиме женщины о ее неутолимой печали после смерти ее мальчика.

1124

67) «Боже мой, да какое же мне дело до законов природы... Разумеется, я не пробью такой стены лбом... но и не примирюсь с ней только потому, что это каменная стена» (Зап. из подполья). Ср. с этим почти тождественные слова у Михайловского. (См. выше гл. IX).

1125

68) Дн. Писателя за 1877 г. Июль-Авг. (гл. II).

1126

69) Шестов, Достоевский и Ницше, стр. 91.

1127

70) См. учение о «мистическом корне» движений добра в Дневн. Писателя 1880 г., гл. III, § 4.

1128

71) О православном восприятии человека, см. в моей книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии».

1129

72) С. Гессен в своих статьях о Достоевском и Вл. Соловьеве («Борьба утопии и автономии добра в мировзрении Достоевского и Вл. Соловьева», Совр. Записки 1931, т. 45 и 46), указывая на особую близость Достоевского и Вл. Соловьева с конца 1877 г., признает влияние Соловьева лишь в особенно тщательной обработке «Бр. Карамазовых» (в диалектике идеи добра) и наоборот склонен признать обратное влияние Достоевского на Соловьева.

1130

73) Наиболее прямо говорит об этом Бердяев («Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни». — Предисловие к книге «Миросозерцание Достоевского»). Ср. у Вяч. Иванова («Родное и вселенское», Москва 1917, стр. 147).

1131

74) См. его статьи «Трагедия добра в „Бр. Карамазовых“» (Совр. Записки 1928, т. 36) и «Трагедия зла» (Путь 1932, № 36). См. также упомянутую выше статью о Достоевском и Вл. Соловьеве.

1132

75) Мы приводили уже выше категорическое мнение Достоевского, что моральная сфера в человеке питается только из ее. мистического корня.

1133

76) См. мою статью «Проблема красоты в миросозерцании Достоевского» (Путь), См. также этюд И. И. Лапшина «Эстетика Достоевского» (Сборник статей о Д. под редакцией Долинина, т. 1, а также отдельным изданием).

1134

77) Бердяев, Миросозерцание Достоевского, стр. 178.

1135

78) Подробнее см. в моей книге «Русские мыслители и Европа» (гл. IX).

1136

79) См. об этом замечательную книгу П. И. Новгородцева; Об общественном идеале (3-е изд. Берлин 1921).

1137

80) Я имею в виду построения С. Булгакова.

1138

1) Наиболее полную биографию Леонтьева, читатель найдет в книге Бердяева Л. Н. Леонтьев, Paris, 1926. Со времени появления книги Бердяева новых биографических материалов, насколько мне известно, опубликовано не было, — кроме очень ценной автобиографии Леонтьева («Моя литературная судьба». Литературное Наследство. Москва 1935, т. 22–24, стр. 427–496). Кроме книги Бердяева, см. Леонтьев Страницы воспоминаний (изд. 1922), сборник под заглавием «К. Н. Леонтьев», где есть статья Коноплянцев, посвященная биографии Леонтьева. Там же напечатана замечательная статья о нем В. В. Розанова («Неузнанный феномен»). Существует (судя по указанию в «Литературном Наследстве», стр. 472, примеч. 3), неизданная, составленная самим Леонтьевым биография («Хронология моей жизни»).

Сочинения Леонтьева вышли в 9 томах (1913–1914), 10-й том был уже готов к печати, но начавшаяся война, приостановила все издание. Письма Леонтьева еще не изданы полностью, насколько мне известно (см. библиографию в книге Бердяева и в книге Аггеева «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни». Опыт критического изучения и богословской оценки учения К. Н. Леонтьева). Для оценки Леонтьева, см. статью С. Булгакова «Победитель — побежденный». (Сборник «Тихие думы» 1918). См. еще о. Фудель, Леонтьев и Вл. Соловьев (Русская Мысль, 1917 X1-X11), статью Л. А. Зандера «Учение Леонтьева о прогрессе» (оттиск из журнала «Восточное Обозрение» за 1921 г.), Massaryk. Op. cit., В. П, стр. 209–221, Флоровский, Op. cit., стр. 300–308, см. мою книгу «Русские мыслители и Европа» гл. VI. Статьи С. Трубецкого «Разочарованный славянофил». (Собр. соч., т. 1, стр. 173–312) и П. Милюкова «Разложение славянофильства». (Сборник «Из истории русской интеллигенции», а также в «Вопросах Филос. и Психол.» 1896, т. XVIII, стр. 46–97), дают очень мало для правильной оценки Леонтьева.

1139

2) Леонтьев, Соч., т. III, стр. 397 (повесть «Египетский голубь»).

1140

3) К этому как раз периоду и относится его автобиографическая статья «Моя литературная судьба», напечатанная в «Литературном Наследстве».

1141

4) Жена Леонтьева пережила его и скончалась уже после революции в 1917 г. (См. Лит. Насл., стр. 493, прим. 92).

1142

5) См. Соч. Вл. Соловьева, т. VI.

1143

6) Бердяев, Константин Леонтьев, стр. 8. Сам Леонтьев однажды сам себя назвал славянофилом. (Соч., т. VI, стр. 118), но лишь в смысле любви к своеобразию культуры России. Ср. также Лит. Насл., стр. 451.

1144

7) Флоровский, Op. cit., стр. 305.

1145

8) Massaryk, Op. cit., S. 215.

1146

9) Леонтьев. Соч., т. V, стр. 420. (Прим.): «главным основанием служила мне книга Данилевского». Несколько дальше. (Ibid., стр. 433), Леонтьев называет книгу Данилевского «истинно великой». Ср., т. VI, стр. 335.

1147

10) См. Лит. Наел., стр. 479. Примеч.

1148

11) Булгаков в своей статье о Леонтьеве (Тихие Думы, стр. 117), справедливо говорит, что Леонтьев «лучше и беспощаднее умел увидеть на лице Европы черты торжествующего мещанства».

1149

12) Бердяев. Статья, о Леонтьеве в сборнике *Sub specie aeternitatis* (1907), стр. 309.

1150

13) Цитирую по «Труд. К. Дух. Акад.» (1909, IV, стр. 579).

1151

14) Ibid., VI, стр. 323.

1152

15) Ibid., стр. 301.

1153

16) Бердяев, Ibid, стр. 12.

1154

17) Письмо к Розанову (Рус. Вести. 1903, VI).

1155

18) Очень хорошо и верно говорит Бердяев (*Ibid.*, стр. 146, *passim*) о «серьезном нравственном характере» в Леонтьеве.

1156

19) Переписка Леонтьева с Александровым. (Бог. Вестник 1914 III. стр. 456).

1157

20) См. упомянутую уже прекрасную работу Obernauer. *Der aesthetische Mensch in d. deutsch. Literatur.*

1158

21) Бог. Вестник, 1914, III, стр. 458. Примеч.

1159

22) Цитирую по Аггееву (*Op. cit.*, VI, стр. 296).

1160

23) Соч., т. VIII, стр. 160.

1161

24) Соч., т. VII, стр. 132.

1162

25) Лит. Наслед., стр. 467.

1163

26) Соч... т. V, стр. 237.

1164

27) соч., т. VII, стр. 169.

1165

28) Соч., т. VI, стр. 21.

1166

29) Лит. Наслед., стр. 467.

1167

30) Соч., т. VI, стр. 121.

1168

31) Литер. Наслед., стр. 465.

1169

32) Флоровский, *op. cit.*, стр. 305.

1170

33) *Ibid.*, стр. 304.

1171

34) Лит. Насл., стр. 455. Примеч.

1172

35) Соч. т. VIII, стр. 203.

1173

36) Зандер. Константин Леонтьев о прогрессе (оттиск из «Рус. Обозрения», 1921 г.), стр. 9. Булгаков считает Леонтьева «этическим уродом» — Тихие Думы, стр. 119.

1174

37) Соч., т. VIII. стр. 207.

1175

38) *Ibid.*, стр. 189.

1176

39) Соч., т. V, стр. 251.

1177

40) Соч., т. VIII, стр. 207.

1178

41) Ibid., стр. 159.

1179

42) Ibid., стр. 179.

1180

43) Это — очень важное для понимания Леонтьева различие. См. стр. 178–181.

1181

44) Ibid., стр. 189.

1182

45) Ibid., стр. 203.

1183

46) Бог. Вестник 1914, III, стр. 457. (Письмо к Александрову).

1184

47) Соч., т. VIII. стр. 267.

1185

48) О необходимости подчинения государственности «мистическим силам», см. яркие формулы. Соч., т. V, стр. 332, Леонтьев резко расходился в этом вопросе с Катковым, типичным представителем «этатизма» в русской мысли.

1186

49) Соч., т. V, стр. 197.

1187

50) Ibid., стр. 249.

1188

51) См. наиболее полное изложение в главе «что такое процесс развития». (Соч., т. V, стр. 187).

1189

52) Ibid., стр. 194.

1190

53) См. у Аггеева. Труды. К. Дух. Акад. 1909, VI, стр. 296.

1191

54) Конечно, в проблеме расцвета и силы индивидуальности главное ударение для Леонтьева лежало на человеке — это видно из дальнейших выписок, приводимых нами.

1192

55) Леонтьев неоднократно подчеркивает зависимость свою от Данилевского.

1193

56) Соч., т. V, стр. 383.

1194

57) Ibid., стр. 223.

1195

58) Соч., т. VI, стр. 93.

1196

59) См. об этом в моей книге «Русские мыслители и Европа».

1197

60) Соч., т. VI. стр. 47 (из статьи с характерным заглавием «Средний европеец, как идеал и орудие всемирного разрушения»)

1198

61) Ibid. стр. 63.

1199

62) Ibid., стр. 269.

1200

63) Соч., т. V, стр. 333.

1201

64) Ibid., стр. 333.

1202

65) Соч., т. VIII, стр. 203.

1203

66) Цитирую по Аггееву. Труды К. Д. Акад. 1909, VI, стр. 315.

1204

67) Биографии Розанова до сих пор не написано, кроме небольшой книги Э. Ф. Голлербаха, В. В. Розанов. Личность и творчество. Петроград, 1918, стр. 50.

1205

68) Для биографии Розанова очень важны письма Н. Н. Страхова к Розанову и примечания Розанова к этим письмам (в книге «Литературные изгнанники»).

1206

69) Перепечатано в Париже в 1927 году в журнале «Версты» (№ 2). Полного собрания сочинений Розанова не имеется. Отметим работы о Розанове: Голлербах, Розанов. Личность и творчество. Курдюмов, Розанов (Париж 1929). Волжский, Мистический пантеизм Розанова (в книге «Из мира литературных исканий»). См. также роман Н. Н. Русова. «Золотое счастье», где выведен Розанов. Чуковский, Книга о современных писателях. Бердяев в ранних религиозно-философских статьях. См. мою книгу «Русские мыслители и Европа» (гл. VIII).

1207

70) Образчик такой резкой полемики с Розановым представляет статья о нем Вл. Соловьева (т. VI). По поводу статьи Розанова о Л. Толстом, написанной в довольно «неудобном» тоне и вызвавшей острое возмущение Розановым в литературных и общественных кругах, П. Б. Струве предлагал «исключить Розанова из литературы». Из Религиозно-Филос. Общества в Петербурге Розанова исключили тоже за его острые высказывания по еврейскому вопросу...

1208

71) Розанов, Религия и культура. (Изд. 1901 г., стр. 64).

1209

72) Ibid., стр. 65, 66.

1210

73) Ibid., стр. 243.

1211

74) В сборнике «В мире неясного и нерешенного» (Изд. 1901 года), стр. 47.

1212

75) Ibid., стр. 267.

1213

76) Ibid., стр. 103.

1214

77) Ibid., стр. 57.

1215

78) Ibid., стр. 61.

1216

79) «Около церковных стен» (1906 г.). Т. 1, стр. 15.

1217

80) Ibid., стр. 18.

1218

81) «Около церковных стен», т. II (1906), стр. 446.

1219

82) «Уединенное» (Петерб. 1912), стр. 213.

1220

83) См. особенно статью Волжского «Мистический пантеизм» (это лучшее, что было написано о Розанове) в сборнике «Из мира литературных исканий».

1221

84) «Около церковных стен», т. 1. стр. 12.

1222

85) Ibid., стр. 77–79.

1223

86) Сборник статей «Семейный вопрос в России» (1903), т. II, стр. 53.

1224

87) «Семейный вопрос», т. 1, стр. 54.

1225

88) «Литературные изгнанники», стр. 243 (примеч. к письму Страхова к Розанову).

1226

89) Рус. Вестник 1892 (VIII), стр. 196.

1227

90) Волжский. Из мира литературных исканий, стр. 363.

1228

91) Сборник «Религия и культура», стр. 21.

1229

92) «В мире неясного и нерешенного», стр. 7.

1230

93) «Люди лунного света» (1911), стр. 71.

1231

94) Ibid., стр. 70.

1232

95) Ibid., стр. 28.

1233

96) «В мире неясного и нерешенного», стр. 110.

1234

97) Ibid., стр. 5.

1235

98) Ibid., стр. 110.

1236

99) «Из восточных мотивов» (Тетради), стр. 24.

1237

100) «Религия и культура», стр. 173.

Последнее верно, только если гены, отвечающие за эти признаки распложены на разных хромосомах.

1238

101) «В мире неясного и нерешенного», стр. 123.

1239

102) «Уединенное», стр. 169.

1240

103) «Около церк. стен», т. 1, стр. 91.

1241

104) «Религия и культура», стр. 150.

1242

105) Письмо к Голлербаху. См. Голлербах, Розанов. (Письма его), стр. 44

1243

106) «Сем. вопрос», т. 1, стр. 35

1244

107) «Темный лик...», стр. 265.

1245

108) «Опавшие листья», Кол. 1, стр. 255.

1246

109) «Люди лунного света», стр. 194

1247

110) «Из восточных мотивов» (стр. 15). Ср. «Сем. вопрос», т. I. стр. 25.

1248

111) «Апокалипсис нашего времени» (Версты 1927, № 2), стр. 336, 307, 303, 316, 345.

1249

112) Ibid., стр. 305.

1250

113) «Религия и культура», стр. 126.

1251

114) Ibid., стр. 126.

1252

115) «Сем. вопрос», т. 1, стр. 75, 78.

1253

116) Примеч. к письму Страхова в книге «Литературные изгнанники». стр. 342-3.

1254

117) «Идея рационального естествознания». Русский Вестник 1892 г VIII, стр. 196-7.

1255

118) Литературные очерки (1899) стр. 39.

1256

119) Ibid., стр. 42.

1257

120) См. яркие строки в «Уединенном», стр. 117.