

Д. И. Чижевский



Гегель в России



Д. И. Чижевский





Д. И. Луцкий



**Том 68**



Д. И. Чижевский



Гегель в России



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
«НАУКА»  
2007

УДК 1(470)(091)  
ББК 87.3(2)  
Ч-59

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

© Ермичев А. А., вступительная статья,  
составление, 2007

© Издательство «Наука», серия «Слово  
о сущем» (разработка, оформление),  
1992 (год основания), 2007

ISBN 978-5-02-026916-3

А. А. Ермичев

## О КНИГЕ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО И ВОЗМОЖНОМ РАЗВИТИИ ЕЕ СЮЖЕТА

Исследователям славянских культур имя Дмитрия Ивановича Чижевского было известно давно. В постсоветской России, когда изучение русского зарубежья стало культурно-практической и, главное, выполнимой задачей, фигура Чижевского все чаще привлекает к себе внимание. Сложился небольшой корпус публикаций о жизни Чижевского,<sup>1</sup> об отдельных гранях его научного творчества.<sup>2</sup> Появилась первая большая монография о Чижевском-литературоведе.<sup>3</sup> Ряд его работ издан в Украине,<sup>4</sup> а некоторые напечатаны в России.<sup>5</sup>

По-видимому, нет необходимости пересказывать биографию ученого, но напомнить о десятилетии с начала 20-х годов XX в., когда возник и реализовался замысел книги Д. И. Чижевского «Гегель в России», представляется вполне уместным.

В 1911—1913 гг. Чижевский учился в Петербургском университете на естественнонаучном отделении, намереваясь стать астрономом. Но под влиянием лекций Н. О. Лосского он обнаружил в себе склонности к другому призванию. О таком повороте один из учеников Д. И. Чижевского написал: «Он стал считать, что хотя математика знает, но словесность движет жизнью людей. Д. И. Чижевский обратился к философии, истории и литературе».\*

Он возвращается в Киев и теперь учится в университете Св. Владимира на историко-филологическом отделении. По окончании обучения В. В. Зеньковский рекомендует его для подготовки к профессорскому званию. Это произошло в 1919 г.; на дворе — революция, а Чижевский был активным меньше-

\* *Плетнёв Р. Д. И. Чижевский // Новый журнал. Нью-Йорк, 1977. Кн. 128. С. 268.*

виком и даже членом русской фракции в Центральной Раде. Советская власть, укрепившаяся в Киеве всерьез и надолго, значительно осложнила жизнь Чижевского. Спасаясь от преследований, молодой человек в апреле 1921 г. нелегально покидает Украину: он пересекает польскую границу и перебирается в Германию.

На 1921—1924 гг. выпадает время дальнейшей учебы Д. И. Чижевского — на этот раз у немецких философов: Э. Гуссерля, Р. Кронера, М. Хайдеггера. Среди прочего он серьезно изучает русскую и украинскую философию и под руководством Р. Кронера в 1924 г. начинает работу над диссертацией «Гегель в России».

С 1924 по 1932 г. Чижевский живет в Праге. Здесь он преподает в эмигрантских украинских учебных заведениях, участвует в научной жизни чешской столицы (Лингвистический кружок, Русское философское общество, Международный Гегелевский союз и др.), и — самое главное — в рамках общей концепции «истории духа» у него формируется компаративистский подход к истории философии, религии и литературы. Он активно печатается во многих изданиях, и в частности в известнейшем журнале русского зарубежья — «Современные записки». В нем появляются превосходнейшие статьи Д. И. Чижевского о состоянии философии в Советской России, а также весьма обстоятельные и теоретически фундированные рецензии на книги Г. Г. Шпета, Э. Л. Радлова, Д. Багалея, В. Ф. Асмуса, В. В. Зеньковского, С. Л. Франка и др. В эти годы самым определенным образом заявил о себе интерес Д. И. Чижевского к украинству, и в частности к украинской философии. На украинском языке выходят две его книги: «Философия на Украине. Опыт историографии вопроса» (1926 и 1927 гг.; было два издания!) и «Очерки по истории философии на Украине» (1931). Но гегелевская тема не забыта Чижевским, и ее историографическая разработка продолжается. В 1930 г. на Международном Гегелевском конгрессе в Гааге ученый делает доклад «Гегель у славян». Затем по той же теме он дает ряд газетных публикаций («Prager Presse», «Neue Züricher Zeitung»).

Молодого ученого ценят в научном сообществе, а знаменитые М. Фасмер и Э. Гуссерль рекомендуют его руководству университета в городе Галле (Германия). М. Фасмер, обращаясь к ректору университета, настаивает: «Я считаю этого человека во всех отношениях достойным занять эту вакансию. Если бы Вам удалось привлечь его к сотрудничеству, славянская филология и история славянской литературы преподавались бы у Вас на таком уровне, который мог бы стать предметом зависти любого



немецкого университета». В свою очередь Э. Гуссерль подчеркивал философские склонности у Чижевского. «Это, — писал он, — основательнейше образованный, самостоятельно мыслящий философ, исходя из своей славистики увлеченный Гегелем и в то же время находящийся под влиянием феноменологии, при этом характеризующийся достойной удивления широтой учености, охватывающей различные области культуры... Он — надежный друг Германии и ее науки».\*

Чижевский оправдывает ожидания университета и рекомендации своих старших товарищей. Доказательством тому может служить перечень учебных курсов, которые в начале 30-х годов в университетах Галле и Иены читал Чижевский, а также библиография его работ того времени.<sup>6</sup> Что касается перечня учебных курсов, то они были двух родов — языковые (по русскому, украинскому, польскому, чешскому, словацкому языкам) и — назовем их так — по истории культуры. Многознание Чижевского поражает — вот названия его курсов: «История древнерусской литературы (XI—XVII вв.)», «История новейшей русской литературы (XVII—XX ст.)», «Немецкая поэзия и немецкая философия в России», «Влияние войны и революции на русский язык», «Сравнительная грамматика славянских языков», «Церковнославянский язык», «Украина: страна, население, история культуры», «История польской культуры и духа», «Славянские мистики», «Идейные течения в России 18 и 19 столетий», «Восточнославянское народоведение», «Немецкие влияния на духовную жизнь славян начиная с 17 ст.», «История протестантизма у славян», «Древнерусская агиография» и др.

Историко-философские исследования Чижевского наконец увенчиваются защитой диссертации «Гегель в России». Это было в 1933 г.,<sup>7</sup> а уже в следующем году при его руководящем участии выходит в свет замечательный сборник «Hegel bei den Slaven» («Гегель у славян»). Сам Чижевский дает в сборнике большую (более 250 страниц) статью «Гегель в России». Она-то и стала первым наброском той монографии, которая предлагается читателю. Книга была издана в Париже журналом «Современные записки» в 1939 г., «в период, — с грустью замечал автор, — исторически беспросветный». О самом же процессе сотворения книги Чижевский рассказал так: «...взяв за основу тот же самый материал цитат и собранной

\* Письма М. Фасмера и Э. Гуссерля включены вместе с другими документальными материалами в статью В. В. Янцена «Дмитрий Чижевский в Германии. Из архивов Галле» (Философская и социологическая мысль. 1992. № 12. С. 86).

мною литературы, я написал на его основе книгу, по существу, заново. Конечно, осталась общая схема, остался — как уже сказано — фактический материал (часто дополненный, иногда — сокращенный). Изменено изложение». Превосходно знающие научное наследие ученого О. Прицак и И. Шевченко назвали книгу «Гегель в России» «главным трудом в научной библиотеке Чижевского».\*

О Д. И. Чижевском как исследователе имеются два любопытных суждения, которые принадлежат людям, его знавшим и любившим. Х.-А. Гадамер, бывший когда-то однокашником Чижевского, полагал, что его товарищ — совсем не пионер новых путей в науке, а скорее «мастер деталей»: «О нем сложилось мнение как о человеке, который знает все».\*\* Действительно, все, кто писал о Чижевском, стараются отметить совершенно необъятную и глубокую эрудицию ученого в великом множестве вопросов истории культуры, философии, филологии и языкознания. Другое суждение принадлежит В. В. Зеньковскому, который всегда надеялся, что Чижевский в конце концов определится как профессиональный философ, и всегда сожалел, что его надеждам не суждено было сбыться. Он писал: «Меня всегда поражало в Чижевском то, что его колоссальные знания, его исторические интересы убили в нем мыслителя. Филологическая стихия, очень яркая в нем... помешала его философскому творчеству. <...> Мне кажется, что потребность Д. И. все изучать (по латинскому рецепту *quid novi*) убила его собственное творчество»\*\*\*

Ясно, что быть историком культуры не менее важно, чем быть философом, но, вспоминая философские и историко-философские статьи Чижевского 20—начала 30-х годов, невольно начинаешь соглашаться с В. В. Зеньковским.

Во-первых, собственная философская позиция Чижевского достаточно, хотя и не исключительно, последовательна. Напомню, что он начинает свой путь во время перехода классической философии к новому состоянию. Традиционная онтология, определяющаяся объективной структурой бытия, уступала место иным представлениям, согласно которым не она определяет содержание и структуру сознания человека, а, напротив, самое сознание человека навязывает «бытию» свое содержание и

\* Прицак О., Шевченко И. Памяти Дмитрия Чижевского. 3 марта 1894—18 апреля 1977 // Философская и социологическая мысль. 1990. № 10. С. 94.

\*\* Русские в Германии. Беседа В. С. Малахова с Х.-А. Гадамером // Логос. М., 1922. № 3 (1). С. 220.

\*\*\* Зеньковский В. В. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1994. Т. 26. С. 59.

структуру. Огненное пламя философского переворота не могло не обжечь Чижевского, и в своей философии, пытаясь «сохранить нить традиционной онтологии (от Платона до Гегеля), в то же время он отходит от классической онтологии в сторону признания самоценности индивидуальных и коллективных миров...».\* Для философа культуры и культуролога, каким и являлся Д. И. Чижевский, подобная позиция давала главное — убеждение в онтологической устойчивости человека, созидающего многообразие культуры всего мира. Возможно, кто-то скажет, что в рамках гегелевской диалектики прекрасно обеспечивается «учение о конкретности Бога и человека». Возможно, кто-то назовет философскую позицию Д. И. Чижевского эклектичной. Такие замечания могут быть интересны, но для нас главное уже выяснено: Д. И. Чижевский был философски основателен. Упреки в эклектике (сейчас мы вступаем в область догадок), возможно, были бы сняты в дальнейшей работе его философской идеи. Однако замечу, что отсутствие консеквентности не помешало ему быть хорошим историком культуры и, быть может, сделало его свободным от схематизма. Как историк *Geistesgeschichte* (и, значит, как историк философии) он ощущает, что философ стоит рядом с теологом, рядом с естествоиспытателем, литератором и так далее и что его творчество определяется не только внутринациональными, но и межнациональными факторами его существования.

Во-вторых, в качестве историка русской философии он работает над ее материалом, руководствуясь жестким критерием автохтонности философского знания. Например, коснувшись расхожего мнения о якобы практическом характере русской философии, Д. И. Чижевский справедливо полагает его теоретически фальшивым. Такому взгляду на философию Д. И. Чижевский противопоставляет свой: «Философия есть только и — всего-навсего — последняя серьезность, требующая сознания ответственности, требующая последней экстатической основательности, требующая не выбора между точками зрения, а определения (*Entscheidung*) на последних глубинах, определения, которое собою определяет *всякий* выбор и *всякое* частичное решение. Поэтому „практическая философия“, поскольку она вообще есть философия, а не только *подделка под философию*, должна быть в глубочайшем смысле слова *теоретична*, должна пройти все муки теоретической спекулятивной мысли и должна

---

\* *Лисовой Вас.* Дмитрий Иванович Чижевский: онтология, гносеология, философия культуры // Философская и социологическая мысль. 1994. № 5—6. С. 7—8.

оттуда и там определить себя! Другого пути нет! Если это сознать и сказать ясно, то нельзя видеть иного пути к созданию самостоятельной русской (или славянской) философской культуры, как путь теоретического искания! Всякая же „практически направленная“ славянская философия или „не славянская“, или не философия».\*

В-третьих, строго следуя своему принципу, Д. И. Чижевский находит, что «не длительность существования философской литературы, но высота достигнутого философского развития дает право говорить о существовании у данного народа национальной философии», что «оригинальность, своеобразие и значительность национальной мысли выступает впервые у значительнейших, крупнейших представителей философской мысли каждого народа».\*\*

Если мы сопоставим философские позиции Чижевского и русских издателей «Логоса» — «международного ежегодника по философии культуры» — и увидим их сходство, если мы вспомним, что один из основателей этого ежегодника являлся руководителем его диссертационной работы, то мы легко поймем теоретические побуждения к исследованию проблемы «Гегель в России» — в освоении наследия трансцендентальной философии и имманентно следующих за ней образований русские обретают возможность перехода к своей философской классике. В принципе, допустимо предполагать, что если бы Чижевский написал свою полную «Историю русской философии», то в главном она была бы сходна с «очерками» и «историями» Г. Г. Шпета и Б. В. Яковенко.

Превосходная в информативно-фактографическом и великолепная в литературном отношении книга «Гегель в России» имеет свою идею. Как удачно заявила одна исследовательница, «для Чижевского вся духовная история России — это цепь разнообразных попыток синтеза религиозности и „секуляризованной“ мысли»\*\*\* Конкретизацию такого обобщения мы находим уже на первых страницах книги Чижевского. «Избирательное сродство», возвращающее русскую духовную традицию к немцам — к Шеллингу и Гегелю, имеет своим источником не только знакомую русским уже с конца XVII в. немецкую мистику, но и более древний источник, который, в свою очередь,

---

\* Прокофьев П. Философские искания в Советской России // Современные записки. 1928. Кн. 37. С. 521.

\*\* Прокофьев П. Рец. на кн.: Frank S. Die russische Weltanschauung. 1926 // Современные записки. 1927. Кн. 33. С. 534.

\*\*\* Филонова Л. Г. Русские философы (конец XIX—середина XX века). Антология. Вып. 3. М., 1996. С. 274.

сделал возможным русское внимание к ней, а именно святоотеческую литературу. Они же «снова и снова будили в сознании русского читателя, между многими другими идеями, также и сознание парадоксальности, противоречивости и динамичности бытия в его высших формах».

Работая европейским инструментарием (французским и немецким по преимуществу; причем французы представляли рационализм, политический радикализм и просвещение, а немцы — мистику, спекуляцию и романтизм), образованные слои в России создавали противоречивое единство русской культуры. Книга Чижевского кончается разделом «Накануне», в котором дается весьма высокая оценка общего состояния философии в России. Чижевский считает, что после 1910 г. русские вплотную приблизились к своему «классическому» периоду: «появляется ряд теоретических и исторических работ, которые должны были бы играть основательную роль в мировой философской литературе, если бы русская литература читалась на Западе».

Что касается использования, интерпретаций и трансформаций идей Гегеля в русской философии того периода, то они у автора метки и, увы, весьма лапидарны. Создается впечатление, что Чижевский устал от богатства материалов и торопится завершить затянувшуюся историю. Особенно его привлекает творчество трех русских философов — Н. О. Лосского, И. А. Ильина и примыкающего к их «русскому», то есть «конкретно-идеалистическому» и интуитивистическому», прочтению Гегеля А. Ф. Лосева. Их интерпретация обнаруживает в Гегеле «глубоко актуальные мотивы философской современности и философского будущего». Потому и заканчивается книга Чижевского словами: «...современность сулит расцвет традиций русского гегельянства в будущем».

Книга о Гегеле в России завершается изложением идейного состояния дореволюционного времени. Но, как уже упоминалось, у Чижевского имеется несколько работ, прослеживающих судьбы философии в Советской России, и в них он отмечает благотворную роль гегелевских идей.<sup>8</sup> Вообще-то, «советская» философия (Чижевский заключает этот термин в кавычки) для него — непонятное и абсолютно неприемлемое явление. В этом случае он имеет в виду продукцию партийных функционеров, которые отрицают все, что не сводимо к чувственной реальности, и способом оценки теорий избирают классовую принадлежность мыслителя.

Однако даже в Советском Союзе он замечает отрадные подвиги: «Мертвый жезл марксизма (или даже псевдомарксизма),

правда, робко и нерешительно зазеленел».\* Наблюдая за борьбой «диалектиков» и «механистов» и понимая мелкую и жестокую политическую подоплеку этой «полемики», Чижевский тем не менее находит в ней некие положительные теоретические моменты. Первый, главный, в них — очевидное внимание советских авторов к диалектике Гегеля. По мнению Чижевского, одной из причин такого внимания стала сама публикация «Диалектики природы» Ф. Энгельса (1925) и заметок В. И. Ленина, сделанных им при чтении гегелевской «Науки логики». «Заметки эти, — комментирует Чижевский, — совершенно неожиданно представляют огромный шаг вперед в сравнении с наивной и просто скучной книгой Ленина об эмпириокритицизме». Автор статьи почти в восторге от ленинских заметок. Вот каким образом он их оценивает: «... Ленин действительно многое правильно понял в диалектике Гегеля. Достаточно отметить несколько моментов. Ленин обратил внимание на учение о конкретном понятии (в противоположность общему абстрактному понятию), Ленин восторгался главой об „абсолютной идее“, действительно центральной в „Науке логики“ Гегеля (и, к слову сказать, — заключительной, — Ленин не ограничился чтением первых десятков страниц «Логики»). Но более всего заслуживает внимания, что в основе диалектики Гегеля Ленин совершенно правильно усмотрел принцип *единства противоположностей*. Перечисляя 16 „элементов диалектики“, Ленин ставит пресловутый — и с легкой руки вульгаризаторов (а иногда даже и по видимости «серьезных» писателей) считавшийся едва ли не главным устоем диалектики — принцип „перехода количества в качество“ на 15-м, предпоследнем месте в этом списке вместе с так же вульгаризаторами излюбленного — „борьбы содержания с формой“, да еще замечает, что оба этих последних в списке принципа — только „частные случаи“ „9-го принципа диалектики“ — „перехода каждого определения в каждое другое“... Неудивительно, что мы теперь от всех, клянувшихся именем Ленина, слышим о „конкретном понятии“, о „единстве противоположностей“. Более удивительно то, что отдельные лица высказывают совершенно правильное и глубокое понимание „единства противоположностей“ как *вневременного и внепространственного* единства (т. е. по существу *идеального* единства противоположностей), в противовес тому примитивному пониманию, которое упраздняло самую проблему, объявляя единство противоположностей *борьбой внешних, внеположных*

---

\* Прокофьев П. Кризис советской философии // Современные записки. 1930. Кн. 43. С. 486.

сил, т. е. объявляя „противоположности“ *внеположными* (во времени и пространстве) моментами, т. е. сведя все „чудо диалектики“ к вульгарнейшему и банальнейшему утверждению, что содержание диалектики, мол, только в том, что *здесь* одно, а *там* другое, что *сейчас* одно, а *потом* будет другое (так понимает диалектику, например, Бухарин в своем «Историческом материализме»). Теперь за такое понимание диалектики зло высмеивают „механистов“, сводящих-де „единство противоположностей к противоположно-направленным силам, противоречие — к противодействию“, подменяющих единство противоположностей бессодержательным „или, или, или“, и даже Каутского, который, мол, „тоже стоит на точке зрения противоречий, но не внутренних, а внешних“».

Через несколько абзацев (а в них он рассказал о положительном отношении В. И. Ленина к двухтомнику И. А. Ильина) Чижевский продолжает: «Существенно, конечно, одно — „единство противоположностей“ возможно *только и исключительно* как *вневременное и внепространственное* единство. А раз реальность такого единства будет допущена, то допускается тем самым возможность *идеального бытия*. Поэтому учение о „единстве внутренних противоречий“ — если только оно серьезно и до последней глубины будет продумано — взорвет систему мысли „диалектического материализма“. Хватит ли сил у представителей официальной философии на такую последовательность — в этом можно, конечно, сомневаться».\*

Так, скептически оценивая возможную перспективу применения диалектики в рамках официальной философии в СССР, Д. И. Чижевский имеет в виду два обстоятельства. Первое из них заключается в особом характере ее развития; в ней он видит «скрещение двух гетерогенных рядов: имманентного научного развития и вторгающихся извне „директив“ или „заданий“, когда аргументация заменяется классово-квалификационной».\*\* Второе обстоятельство относится как раз к законам «имманентного научного развития». В рецензии на известный в те времена сборник «Теория равновесия и материалистическая диалектика» (1930) Чижевский констатирует: «Сама формула „диалектический материализм“ раз и навсегда закрепляет бесперспективность философского исследования. „Диалектика“, конечно, открывает двери лучшим традициям философского прошлого. Но с неменьшей решительностью „материализм“, обязательный и не-

\* Там же. С. 485—486.

\*\* Прокофьев П. Рец. на: Вестник Социалистической академии. М., 1923. Кн. 3 // Современные записки. 1923. Кн. 17. С. 504.

избежный, отрезывает, закрывает наперед всякие перспективы дальнейшего философского развития».\*

Обнаруженный Д. И. Чижевским механизм существования советской философии, разумеется, не мог вдохновить его на рассмотрение сюжета «Гегель в СССР», даже несмотря на то, что у нас с 1929 по 1959 г. было издано собрание сочинений великого немецкого философа в 15-ти томах (второе в мире после Германии). Существо дела определялось не этим весьма отрадным фактом. «Директивы» и «задания» отводили гегелевскому наследию почетный статус одного из источников марксизма, но — это последнее является главным — они же сводили диалектику к трем основным законам: закону перехода количественных изменений в качественные, закону единства и борьбы противоположностей и закону отрицания отрицания, то есть к фикциям, изобретенным в ходе кодификации «марксистско-ленинской философии», и к многочисленным плоским примерам, долженствующим эти фикции подтвердить. К тому же диалектика понималась как наука о наиболее общих законах, равно действующих в природе, обществе и человеческом мышлении.

Потому, строго говоря, применительно к советской философии сталинского времени вплоть до 60-х годов XX в. можно было говорить только об инобытии в ней гегелевского мышления. «Советского гегельянства» не было. Трудящиеся-философы выполняли ленинский наказ разработки диалектики на материалистической основе и, естественно, позиционировали себя в качестве марксистов. Но вот видеть значительное, и даже определяющее, влияние гегелевского мышления на разработку многих тем советской философии вполне возможно. Речь идет, конечно же, о теории диалектики. Анализ творческих достижений в этой сфере использования гегелевского наследия приводит нас к 60-м годам, когда десталинизация советского общества самым благотворным образом повлияла на ее разработку. На первое место следует поставить имя Э. В. Ильенкова, с которого начинается процесс создания серьезного марксистского аналога гегелевской диалектики. У Э. В. Ильенкова как инициатора этого процесса мысль естественно шагнула к выяснению природы идеального, представшего — вполне по прогнозам Д. И. Чижевского — в качестве составной части объективной реальности. Еще большее продвижение к признанию идеального реальностью Э. В. Ильенков делает в

---

\* Прокофьев П. Рец. на: Теория равновесия и материалистическая диалектика. Сб. ст. М., 1930 // Современные записки. 1931. Кн. 45. С. 541.



философско-поэтической фантазмагии «Космология духа», хотя и удерживает себя на материалистических позициях. Далее по пути, предсказанному Д. И. Чижевским, то есть по «наклонной дорожке» «от марксизма к идеализму», пошли М. К. Мамардашвили и Г. С. Батищев. В начале пути они оба ищут «адекватного» Маркса и не могут не испытывать на себе влияния идей Ильенкова. Оба выходят на исследование природы сознания и деятельностной сущности человека. И что же? М. К. Мамардашвили хочет увидеть сознание онтологически как событие в мире и затем выходит на его феноменологическое рассмотрение. Что касается Г. С. Батищева, то он отказывается от ильенковской субстанциалистской интерпретации деятельности в пользу ее фихтеанской интерпретации и в конечном счете увлекается религиозными исканиями, а в 1977 г. принимает православие.

Такие траектории философского развития вызывали сильнейшее раздражение у партийных идеологов. Следовали разного рода выводы и санкции, и далее все происходило как всегда: философия начинала прятаться в устную форму существования — лекции, кружки, беседы и прочее. Какая-либо оценка судьбы гегелевского мышления в «советской» философии будет неизбежно неполной, если оставить в стороне «сократические» формы ее существования.

Заметным проявлением такого рода освоения гегелевских идей стала педагогическая деятельность доцента философского факультета Ленинградского университета Е. С. Линькова. В 80-е годы его гегелизированное истолкование философского процесса пользовалось необыкновенным успехом. Студенты философского и иных факультетов — историки и биологи, математики и психологи, филологи и физики — заполняли аудиторию, где читал мастер, и в напряженнейшей тишине внимали его речам. «Линьковцы» же, то есть наиболее способные к спекулятивному мышлению студенты, всерьез говорили о возрождении гегельянства в России. Один из них, О. Ю. Сумин, написал книгу «Гегель как судьба России», в которой рассказал о своем гениальном преподавателе и об истории России, представшей через призму абсолютного идеализма.<sup>9</sup>

После буржуазной революции конца 80—начала 90-х годов страна постепенно успокаивается, входя в новые социокультурные измерения своего существования. Но, пожалуй, никто не может сказать, как и чем в будущем отзовется почти двухвековая история гегельянства в России.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Наиболее содержательны статьи О. Прицака и И. Шевченко «Памяти Дмитрия Чижевского. 23 марта 1894—18 апреля 1977» (Философская и социологическая мысль. 1990. № 10. С. 86—99. В статье особенно подчеркивается украинофильство Д. И. Чижевского), а также В. Янцена «Спасти, сохранить и освоить! О судьбе книжных собраний и архивов Д. И. Чижевского в Германии» (Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2003 / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 232—278). В. Янцен опубликовал «Автобиографию» Д. И. Чижевского, написанную в конце 1931 г. (см.: Философская и социологическая мысль. 1992. № 12; «Жизнеописание» Д. И. Чижевского предложено в том же киевском журнале № 11 за 1990 г. С. 31—35). Богата содержанием книга «Dmytro Čuževskij, osobnost a dílo. Sborník z mezinárodní konference k 25. výročí úmrtí», вышедшая в Праге в 2004 г.

<sup>2</sup> В. В. Янцен в своей статье в названных уже «Исследованиях по истории русской мысли» дает библиографию публикаций о Д. И. Чижевском.

<sup>3</sup> *Надъярных Н. С.* Дмитрий Чижевский. Единство смысла. М., 2005. Здесь Д. И. Чижевский назван «мыслительной глыбой».

<sup>4</sup> Что касается издания работ Д. И. Чижевского в Украине, то определенно можно назвать два издания книги «Історія українсько літератури. Від початків до доби реалізму» (Тернопіль, 1994; Київ, 2003) и «Нариси з історії філософії на Україні» (Київ, 1922).

<sup>5</sup> Количество работ Д. И. Чижевского, опубликованных в постсоветской России, невелико:

Философия и национальность // Философская и социологическая мысль. 1990. № 10. С. 100—107.

С. И. Франк как историк философии и литературы // Там же. № 11. С. 36—49.

Неизвестный Гоголь // Гоголь: материалы и исследования. М., 1995. С. 188—197; То же // Русские философы. Конец XIX—середина XX века. Биографические очерки. Библиография. Тексты сочинений / Сост. Л. Г. Филонова. М., 1996. С. 296—324.

Гегель в России. Главы из книги // Там же. С. 277—296.

Современная русская философия / Пер. с нем. Зыкова С. В. и Ермичева А. А. // Россия и современный мир. 2002. № 1 (34). С. 177—185.

О формализме в этике. Заметки о современном кризисе этической теории // *Надъярных Н. С.* Дмитрий Чижевский. Единство смысла. М., 2005. С. 264—277.

Г. С. Скворода и немецкая мистика // Там же. С. 277—294.

О поэзии русского футуризма // Там же. С. 294—327.

Эвгемеризм в славянских литературах // Там же. С. 328—345.

Рец. на кн.: *Бицилли П. М.* Очерки теории исторической науки. Прага, 1925 // Там же. С. 345—351.

Рец. на кн.: *Бем А.* Тайна личности Достоевского (*Alfred Bem. Tajemství osobnosti Doštojevskeho*. Praha, 1928) // Там же. С. 352—355.

Известно три списка работ Д. И. Чижевского:

A Bibliography of the Publications of Dr. Dmitry Čuževs'ky in Fields of Literature. Language, Philosophy and Culture (Cambridge, Mass., 1952);

*Gerhardt D. Schriftenverzeichnis von D. I. Cizevckij (1912—1954) // Festschrift für Dmytro Ġizevskij zum 60. Geburtstag, 1954. S. 1—34; H.-J. zum Winkel. Schriftenverzeichnis von D. I. Tschizewskij (1954—1965) // Orbis scriptus. Dmitrij Tschizewskij sum 70 Geburtstag. München, 1966. S. 35—48.*

<sup>6</sup> Научные публикации Д. Чижевского, указанные им самим при поступлении в Галльский университет на должность лектора славистики в 1932 г., приводятся в статье В. В. Янца «К истории поступления и преподавания Дмитрия Чижевского в объединенном университете городов Галле и Виттенберга». По разделу «история славянской литературы и мысли» он называет три книги на украинском и три — на немецком языках, двадцать две статьи на русском, немецком и украинском языках и двенадцать рецензий (назвал только на немецком языке, указав на 50 рецензий на иных языках). По разделу «языкознание» он числит за собой одну работу и дает 9 названий по разделу «философия» (см.: *Философская и социологическая мысль. 1990. № 11. С. 52—54.*)

<sup>7</sup> Однозначно дать ответ на вопрос, где и когда Д. И. Чижевский защищал диссертацию, нельзя. В. В. Янцен сообщает, что докторская научная степень, минуя кандидатскую, ему была присуждена за работу «Гегель и французская революция» в Украинском университете в Праге в 1929 г. Но по каким-то обстоятельствам подобная степень не была признана в Германии. Д. И. Чижевскому пришлось сдавать кандидатский минимум и защищать диссертацию вторично. Датой второй защиты, на этот раз по другой теме — «Гегель в России», В. В. Янцен называет 10 января 1935 г. Защита дала Д. И. Чижевскому степень кандидата наук (по принятой в Германии классификации — «доктора, защитившего первую диссертацию») (см.: *Янцен В. В. Дмитрий Чижевский в Германии. Из архивов Галле // Философская и социологическая мысль. 1992. № 12. С. 81.*) Но американские ученые О. Прицак и И. Шевченко называют другую дату — 5 июля 1933 г. (см. их статью в «Философских и социологических исследованиях» № 10 за 1990 г.). Имея в виду архивные данные, приводимые в статье В. В. Янца, можно предположить, что, скорее всего, правы американцы и днем защиты действительно следует считать 5 июля 1933 г. Другая дата — январь 1935 г., — по-видимому, говорит о дне утверждения степени кандидата наук.

<sup>8</sup> В этом случае следует особенно выделить три большие статьи Д. И. Чижевского в журнале «Современные записки»: «Советская философия» (1927. Кн. 33. С. 481—501) (подчеркиваю: кавычки, в которые заключено определение, принадлежат Д. И. Чижевскому!), «Философские искания в Советской России» (1928. Кн. 37. С. 501—524) и «Кризис советской философии» (1930. Кн. 43. С. 471—488). Все эти работы подписаны псевдонимом П. Прокофьев.

<sup>9</sup> Полное название книги О. Ю. Сумина таково: «Гегель как судьба России. История русско-советской философии и философия русско-советской истории». Книга вышла двумя изданиями — в Софии в 1997 г. и в Краснодаре в 2005 г. О Е. С. Линькове, о характере его выступлений перед аудиторией см. также: *Авксентьевский И. И. Alma mater // Санкт-Петербургский университет. 2000. № 28 (3551). 21 ноября. С. 23—26.*

## ОТ АВТОРА

Прототип этой книги, статья о Гегеле в России («статья» в 240 страниц объемом) написана — по-немецки — в 1930—1932 гг. и вышла в свет в 1934 г. Когда открылась перспектива русского издания, передо мной встал вопрос, каким образом использовать текст моей немецкой работы. Ни простой перевод, ни «переработка», состоящая в сокращениях и дополнениях, не могли бы сделать изложения, предназначавшегося для иностранного читателя, пригодным для читателя русского (а может быть, и вообще славянского): «предпосылки», которые имеются у русского (славянского) читателя, для понимания отрывка духовной истории России совершенно иные, а вопросы, которые у него при чтении могут возникнуть, очень далеки от тех, которые могла вызвать моя статья-книга у «западноевропейца». Поэтому я избрал иной путь использования моей старой работы: взяв за основу тот же самый материал цитат и собранной мною литературы, я написал на его основе книгу, по существу, заново. Конечно, осталась общая схема, остался — как уже сказано — фактический материал (часто дополненный, иногда сокращенный). Изменено изложение.

Это не значит, что я изменил мои точки зрения и оценки. Немецкая моя работа вызвала несколько — частью очень пространных — рецензий (отмечу: Н. О. Лосского в «*Slavische Rundschau*», 1934; С. И. Гессена в «*Germanoslavica*», 1935; С. Л. Франка в «*Zeitschrift für slavische Philologie*», 1935; А. Койре в «*Le monde slave*», 1936, 5—6). Много фактических дополнений есть в новых работах Б. В. Яковенко. Много нового фактического материала собрал я сам. Стали доступны некоторые новые источники (ценные письма Мих. Бакунина, Огарева и т. п.). Вышло несколько для моей темы существенных работ по истории русского

духа (прежде всего основоположная история русского богословия Г. В. Флоровского). Но я не встретил ничего, что заставляло бы меня изменить мои суждения и оценки; для себя самого я могу обосновать их тверже, чем можно это сделать на трехстах страницах этой книги; иногда они противоречат распространенным среди специалистов — иногда неизвестно по каким основаниям — общепринятым русскими читателями взглядам. В большинстве случаев мои «капризные» оценки — не только результат моей работы над материалом, но, по моему мнению, необходимая предпосылка для нового построения истории русского духа: и «развенчание» Белинского, и узрение в мышлении Вл. Соловьева сухой схематичности, и отрицательная оценка царствования Николая I (не как «реакции», а как «просвещения»!), и высокая оценка Страхова, и многое другое — даже и не ново, и прежде всего не «абстрактно» (т. е. не хочет отвергать наличности в отрицательном положительного и в положительном отрицательного), обосновано, хотя бы и не исчерпывающим образом.

Я хотел бы расширить книгу, соединив с изложением судеб философии Гегеля в России хотя бы и менее детализованные указания на проникновение в Россию и иных «философий», в частности иных систем «немецкого идеализма», в особенности философии Шеллинга. Для меня это было бы тем легче и тем привлекательнее сделать, что я давно работаю над «Очерком истории философии у славянских народов» вообще. Кое-какие дополнения в этом направлении мне удалось сделать. Но препятствием были на каждом шагу ограниченные размеры книги. О влиянии философских мотивов творчества Шиллера нужно писать обширно и в иных формах; о влияниях философии Шеллинга появилась особая работа В. Сечкарева, правда на немецком языке, но, будем надеяться, появится позже и на русском.

Одной чертой эта книга отличается от моей немецкой работы. Сведен до минимума научный аппарат. Это сделано из соображений эстетических и экономических: приятнее читать книгу без бесконечных ссылок на страницы и «подвалов» примечаний на каждой странице, да и места для самого текста остается больше. Но специалисты в этом случае ничего не теряют: ведь аппарат они найдут в моей немецкой работе.

Книга написана наново в период исторически беспросветный. Если и в такое время книга может найти читателя, который готов бросить хотя бы беглый взгляд на ценности прошлого, то это было бы уже залогом иного будущего.

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Влияние Гегеля можно смело назвать кульминационным пунктом немецкого влияния в России. Влияние Гегеля тянется без перерыва с начала 30-х годов XIX в. вплоть до нашей современности. При этом можно без колебаний говорить о постоянном *росте* и прежде всего об *углублении* этого влияния. Влияние Гегеля в России несомненно значительнее влияния двух других земляков Гегеля: Шиллера и Шеллинга. Не подлежит сомнению, что влияние как раз представителей *вюртембергской* духовной традиции в России не случайно: для Вюртемберга, как ни для какой иной части Германии, характерно своеобразное сочетание религиозной традиции и свободного духовного творчества, — и именно в разнообразных попытках синтеза религиозного и философского устремлений, возникших на почве маленького государства, давшего Германии значительную часть ее «великих людей», могли в России находить созвучные своим устремлениям мотивы и представители религиозности, и представители «секуляризованной» мысли, а тем более, конечно, все те, кто пытался сочетать «веру и знание».

«Количественная» оценка влияния Гегеля в России, однако, не так существенна, как оценка того места, которое в духовной истории России заняла философия Гегеля. Именно своеобразность положения мотивов гегельянской философии в *структуре* русской духовности пытается вскрыть эта книга.

Со времени Петра I преимущественно к двум европейским народам обращались взоры всех русских мыслителей и просто мыслящих русских, которые полагали, что на Западе Россия должна чего-то искать и может нечто найти: все равно, считали ли это нечто высокими идеалами и достойными подражания образцами, или устрашающими примерами «злонравия» и предостерегающей картиной упадка; все равно, видели ли на

Западе «страну святых чудес», или «судороги развратного старикашки». К двум европейским народам обращались взоры всех, кто чего-либо искал на Западе: к французам или немцам.

Русская духовная и культурная жизнь не была простым полем борьбы французских и немецких влияний, как это часто себе представляют историки культуры и даже историки литературы. Но во всех сферах культурной жизни — от самых святых до самых повседневных — в течение XVIII и XIX вв. всюду встречались, боролись или соединялись влияния Франции и Германии. Побеждала, выступала на первый план то одна, то другая из этих культурных сил: в политике, в науке, при дворе, среди дворянства, среди мало-помалу складывающегося тонкого образованного слоя, в журналистике, в литературе, даже в православном богословии. В XIX в. обе влившиеся в русскую культурную жизнь внешние силы выступали по преимуществу каждая в одной и той же функции, с постоянно одним и тем же содержанием: на стороне французской культуры были просвещение, рационализм, политический радикализм, на стороне немецкой — мистика, спекулятивная философия, романтика. Даже славянофил Иван Киреевский видел значение немецкой духовной культуры в России в том, что она содействовала вытеснению и уничтожению французского просвещения.

«Немецкий идеализм» был принесен в Россию в XIX в. и, как кажется, расцвел сначала на украинской почве. Украина жила все еще своеобразной духовной жизнью, почти не пережившей просвещения XVIII в. Недаром из Украины вышли три крупнейших мистика XVIII в.: Григорий Сковорода, Семен Гамалея и Паисий Величковский. В Николаеве в 1804 г. в переводе одного из членов семьи переводчиков Рубанов вышло по-русски кантовское «Основоположение к метафизике нравов». В том же году в Харьков был приглашен в качестве профессора философии фихтеанец Иоганн Баптист Шад, читавший в Харькове до 1816 г., издавший там в 1813 г. русский перевод «Иван Готтлиб Фихте: Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии. Опыт принудить читателя к разумению». Что еще более существенно, Шад создал в Харькове целую школу: работ его учеников напечатано 11, и если даже предположить (для чего есть известные основания), что некоторые из этих работ ограничивались простым изложением лекций самого Шада, то и тогда нельзя ни в коем случае недооценивать этого взрыва философской продуктивности скромных харьковских студентов (11 книжных публикаций за время с 1812 по 1822 г.). Не без влияния Шада создалась и традиция харьковского шеллингианства, захватившего по крайней

мере профессоров (Коритари и Громов). Одновременно с Шадом был приглашен в Москву Иоганн Теофил Буле, будто бы читавший в духе Шеллинга (с 1804 г.), во всяком случае напечатанный в редактировавшихся им (с 1875 по 1877 г.) «Московских ученых ведомостях» статью о Шеллинге. Влияния Шеллинга в немецких работах Буле, впрочем, незаметно, учеников — кроме бездарного И. Давыдова — он к научной работе не подготовил, да и в преподавательской деятельности перешел от чтения философских лекций к преподаванию римской литературы и т. п. Первый сколько-нибудь яркий шеллингианец вышел из Киевской Духовной Академии. Это был Даниил Кавунник-Велланский, побывавший в 1802—1805 гг. в Йене, где слушал лекции Шеллинга. По возвращении Велланский стал профессором Медицинской Академии в Петербурге. Нет сомнения, что Велланский имел как профессор большой успех, нет сомнения и в том, что целый ряд напечатанных им книг является простым изложением натурфилософских идей Шеллинга. Но длительного влияния ему достичь не удалось. Из его научно продуктивных учеников можно назвать только шведа Христиана Экеблада (1800—1877), с 1853 г. директора Безбородковского лицея в Нежине; из изданных Велланским книг философский интерес имеет скорее всего перевод замечательной немецкой книги польского шеллингианца, графа И. Голуховского «Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека» (СПб., 1834). Значение в истории русской мысли имеет только один эпизод жизни Велланского — его встреча с кн. Вл. Одоевским в 20-х годах. Это была неожиданная встреча с совершенно независимо от Велланского возникшим русским шеллингианством любуמודров.

Я упоминаю здесь о начатках знакомства с немецким идеализмом в России, так как знакомство с немецким идеализмом вообще являлось предпосылкой русского гегельянства. Через шеллингианство прошел не один из русских гегельянцев. Поэтому и в дальнейшем нам надо будет не раз останавливаться и над судьбами русского шеллингианства (реже — фихтеанства, кантианства, шиллерианства).

Но не только знакомство с немецким идеализмом вообще прокладывало дорогу Гегелю. Собственно, уже в XVIII в. мы найдем в некоторых кругах русского общества знакомство с мыслями, несомненно подготовлявшими пути Гегелю. Уже в конце XVII в. проникли в Россию идеи некоторых из предтеч гегельянства, из предшественников немецкого идеализма вообще. Эти предтечи, предшественники — немецкие мистики. Мистическая литература стала в России в широких разме-



рах известна во второй половине XVIII в., на Украине — уже в XVII в.; да и в Москву проникли уже в XVII в. по крайней мере некоторые отголоски немецкой мистики. Линия, соединяющая Шеллинга и Гегеля с Бёме, проходила через вюртембергскую мистическую традицию XVIII в. — через замечательного мистического философа и богослова Х. Ф. Этингера (Oetinger). Кружок Новикова переписывал, переводил и печатал не только Бёме (все сочинения переведены С. Гамалеею), но и его последователей; из них англичанин Пордедж (Пордеч, как его имя писали в Москве XVIII в.) и Этингер несомненно принадлежат к тем же «уготовителям путей» немецкого идеализма. Быть может, русские мистики и читатели и почитатели мистиков и не замечали всех многочисленных нитей, связывающих идеи «иже во святых отца нашего Якова Бёмена» с немецким идеализмом. Но по крайней мере некоторые из центральных мотивов, общих немецкой мистике и немецкому идеализму, так бросаются в глаза, что не могли остаться незамеченными и в Москве и Петербурге, когда (около 1815 г.) пробуждается вновь интерес к мистике, печатается «Христософия» Бёме и одновременно начинают просачиваться первые сведения о Шеллинге. Не случайность, что кн. Вл. Одоевский, изучающий Шеллинга и Окена, раздобывает рукописи Пордеджа. Одна основная мысль немецких мистиков должна была особенно поразить читателей Шеллинга и Гегеля — даже изложений Гегеля: динамическое представление о мире, притом динамически диалектическое представление. И для мистиков мир — борьба противоположностей, совпадение противоположностей — сущность всякого истинного бытия. «Должна быть противо-воля: ибо ясная и спокойная воля все равно, что Ничто, и ничего не порождает». «Ни одна вещь не может открыться сама в себе без противоречия. Ибо если в ней ничего нет, что бы ей противостояло, то она исходит из себя и не возвращается к себе самой...» «Вещи борются друг с другом. Ибо каждая хочет идти своим определенным путем». Отсюда вечная «война», «ссора», «спор» вещей между собой (Бёме). Ту же центральную роль играет противоречие и отрицание у Этингера: «Все, что возникло, надо понимать как невидимую связь сил, борющихся друг с другом, ударяющих молниеносно в их внутреннем слиянии друг в друга и соединяющихся снова в том центре, из которого они обособились. Это Пифагор называет источником вечной природы, из которого возникает все, что возникло и возникает» («Философия древних», по всей вероятности известная в России). «Сознание возникает из различий. Создание должно иметь в себе нечто отличное от Бога, собственное Нечто; и если это собственное Нечто не упокоится в Боге, то возника-

ет в Нет. Единственное не имеет в себе ничего, чего оно могло бы возжелать, если это Единственное не раздвоится и не станет двумя; в двойственности оно воспринимает себя через различия, из чего и возникает Природа или Пассивное и Активное... Если бы вечная воля Бога не выходила из себя самой, то все силы были бы только одною силою, не могло бы возникнуть сознание, знание о себе самом» («Словарь библейский и эмблематический», издан по-русски в 1786 г., здесь мой перевод). И ученик немецких мистиков, Скворода, говорит о том же: «Так мир стоит. Противное противному способствует». К этим мыслям возвращался русский читатель, читая у Шеллинга: «Противоречие вечно порождает само себя, чтобы вечно снова Единство его поглощало, и вечно Противоречие поглощается Единством, чтобы ожить снова», и у Гегеля: «Необходимое раздвоение — фактор жизни, образующейся в вечном противопоставлении себе; и Целостность возможна в своей наивысшей жизненности только через восстановление из наибольшего разделения».

Можно думать, что «избирательное средство», снова и снова возвращавшее русскую духовную традицию к Шеллингу и Гегелю, имеет и еще более древний источник в чтении и почитании загадочных творений Псевдо-Дионисия Ареопагита (читавшихся и отчасти переизданных кружком Новикова). С XIV в. эти творения в комментированной обработке Максима Исповедника жили на Руси и принадлежали к излюбленным произведениям святоотеческой литературы. Ареопагитики снова и снова будили в сознании русского читателя, между многими другими идеями, также и сознание парадоксальности, противоречивости и динамичности бытия в его высших формах. Через Ареопагитики русскому читателю стал доступен значительнейший предшественник Гегеля — Прокл, с его идеями динамического характера истинного бытия и мистически-диалектического движения духа. Даже и трехчленный ритм динамики и истинного бытия можно вычитать, при некотором внимании, в христианизированном Прокле Ареопагитик.

Мы увидим, что сознание общности мистической традиции и философии немецкого идеализма, или по крайней мере некоторых элементов последней, сыграло известную роль в истории русского гегельянства. Ведь нельзя забывать и о том, что мистическая традиция восточного христианства (в первую очередь Ареопагитик) не раз оживала в немецкой мистике (уже у Мейстера Экгарта, но и у Готфрида Арнольда и Этингера). В истории русской мысли немецкая мистика и немецкий идеализм не раз выступали как родственные, созвучные и даже тождественные силы.

# РУССКИЕ СЛУШАТЕЛИ ГЕГЕЛЯ

## 1

### Б. Икскуль

Уже Д. Велланский мог слышать в Йене лекции Гегеля, который, впрочем, был известен как почти недоступный пониманию слушателей доцент. Читал Гегель различные отделы своей интереснейшей ранней системы, ставшей доступной только после войны, но студенты считали его, уже очень далеко отошедшего от Шеллинга, шеллингианцем. Вряд ли Велланский мог иметь побуждение слушать непонятные лекции приват-доцента, от которого он ничего другого, кроме повторения мыслей своего учителя, Шеллинга, ждать не мог.

Конечно, это случайность, но какая-то символически значительная случайность, что первый ученик Гегеля, о котором у нас сохранились сведения, если и не был русским, то по крайней мере происходил из России. Это был эстляндский барон Борис фон Икскуль (Yxkull). Русский офицер во время наполеоновских войн, Икскуль сделался по окончании войны гейдельбергским студентом. Гегель, побывавший за протекшие со времени Йены годы директором гимназии в Нюрнберге, читал уже не так непонятно, как в Йене, но сначала Икскуль ничего не понимал ни в лекциях Гегеля, ни в своих собственных записях этих лекций, ни в книгах своего учителя. Личное знакомство с Гегелем, в котором Икскуль встретил простого и доступного человека, частные уроки философии, которые Икскуль брал у одного из учеников Гегеля (вероятно, у Гинрихса), превратили молодого эстляндца в верного и преданного ученика Гегеля: логика Гегеля сопровождала его в странствиях по Скандинавии, по России и Востоку. С Гегелем Икскуль обменивался письмами. Познакомившись с Баадером во время его неудавшейся поездки в Россию, Икскуль связал Баадера со своим учителем. К сожалению, переписка Икскуля с Гегелем недоступна: письма Икскуля пока не найдены, письма Гегеля сгорели в имении

Иксюля во время аграрных беспорядков. Только одно из писем Гегеля к Иксюлю было напечатано уже в 1843 г. Это письмо представляет особый интерес, так как в нем Гегель высказывает свои мысли о России. Как известно, во время наполеоновских войн, да еще и в Гейдельберге, Гегель был определенным сторонником Наполеона. Уже по этой причине он без особого восторга должен был видеть русские войска под Нюрнбергом; «чувашаи, киргизы и калмыки», которые в составе русских войск западноевропейцу особенно бросались в глаза, представлялись Гегелю мало способными быть «освободителями» Европы. Но через несколько лет отношение Гегеля к России резко меняется. В письме к Иксюлю Гегель признает *возможность*, что Россия займет почетное место в мировой истории.

«Вы счастливы, — пишет Гегель, — что вы имеете отечество, занимающее такое значительное пространство в области мировой истории и имеющее, вне сомнения, еще большее значение. Другие современные государства, как кажется, уже более или менее достигли цели своего развития; возможно, что уже оставили кульминационный пункт развития за собою, и их состояние стало стационарным (*statarisch*); Россия же, возможно, уже самое могущественное государство среди остальных, несет в своих недрах огромные возможности развития своей интенсивной природы. Ваше личное счастье, что вы благодаря вашему рождению, вашему состоянию, вашим талантам и знаниям можете претендовать на то, чтобы занять в этом колоссальном здании не только подчиненное положение».

Гегель видит возможность, что Россия благодаря своим размерам, своим природным богатствам, своему политическому могуществу займет соответствующее место в ряду развития Образов (*Gestalten*) мировой истории. Эту мысль, которую он и в частном письме высказывает с некоторой осторожностью, Гегель высказывает и в своих лекциях по философии истории, впрочем еще осторожнее, — дело идет только о *возможности*, только об *истории будущего*. В философии истории мы читаем: «Мы находим сверх того на востоке Европы великую *славянскую* нацию, местожительство которой простирается на восток от Эльбы вплоть до Дуная; между ними расположились мадьяры (венгры); в Молдавии и Валахии и северной Греции находятся болгары, сербы и албанцы, точно так же азиатского происхождения, они удержались здесь как раздробленные в борьбе остатки варваров; они иногда вмешивались как авангарды, как на полпути стоящее образование в борьбу христианской Европы с нехристианской Азией, поляки даже освободили осажденную Вену от турок, а часть славян завоевана для западного разума. И все же

эта вся масса исключена из нашего рассмотрения, так как она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду оформлений разума в мире. Случится ли это в будущем, не наше дело; ибо в истории мы должны заниматься прошедшим».

Письмо Гегеля Иксклюю, напечатанное в «Исторической карманной книжке» Прутца, осталось, как кажется, русским почитателям Гегеля совершенно неизвестным. Но мысли этого письма были настолько естественны в системе идей гегелевской философии, что славянские гегельянцы очень часто развивали те же мысли, строили историю будущего, особенно после того, как пути к этому были открыты в 1838 г. «Пролегоменами к историософии» польского гегельянца Августа Цешковского. В истории будущего славяне — или тот, или другой славянский народ — должны занять особенно почетное место. То, что Гегелю предносилось только как возможность, для подробного обсуждения которой он не нашел места в своей «Философии истории», делается у славянских гегельянцев часто центральным тезисом их философии истории: славяне становятся главным — и часто заключительным — звеном в развитии мировой истории; они должны сменить германские народы (которыми заключает Гегель свою философию истории прошлого) и осуществить «царство Божие на земле». Впрочем, не меньшую роль в выработке этих идей играли у славян Шеллинг, но особенно Гердер. Гердер — несомненный «предшественник» Гегеля (связи Гегеля с Гердером, несмотря на целый ряд работ, все же не освещены достаточно) — высказал, не сведя их в стройную систему, большинство идей философии истории Гегеля. Станным образом в России не создано широкой традиции «гердеризма» (первым использовал философские идеи Гердера просвещенец Радищев). В значительной степени мысли Гердера об историческом призвании каждого народа, об особом месте славян в истории с целым рядом понятных и приемлемых для каждого гегельянца понятий, схем и словечек (в первую очередь «Дух», «Мировой дух» и «Дух народа») пришли в Россию в той форме, которую им придал словацкий славянофил И. Коллар в своих статьях о славянской «взаимности» в 1830—1843 гг. Но идея славянского призвания, как мы увидим, отнюдь не была центральной идеей русских гегельянцев, не стала их главной темой. Русское гегельянство было и оставалось теоретически направленным учением. Поворот к «практике» славянофильской — точно так же, как к «философии дела» политиков-радикалов, — означал для русских гегельянцев почти всегда отход не только от Гегеля, но и от философии вообще. Русские гегельянцы не ожидали от философии *непосредственного* решения практических вопросов. Уже

революция 1848 г. — и предреволюционное возбуждение — вовлекли многих из русских гегельянцев в политическую жизнь: почти все они оказались безвозвратно потеряны для философии. Только значительно позже философия оказалась в состоянии ужиться с практикой, т. е. оказалось возможным сотрудничество «теории и практики». Во всяком случае, в первой половине XIX в. в России обращение к практике означало в большинстве случаев вытеснение теории практикой. Причины этого, однако, никоим образом не следует искать в русском или славянском национальном характере, но в специфических исторических условиях русской жизни. Об этом мы еще будем иметь случай говорить в дальнейшем.

## 2

**И. В. Киреевский**

В конце 20-х годов в Берлине появилось значительное число студентов из России, записавшихся на лекции в Берлинском университете. Почти все были стипендиатами, подготовлявшимися к профессуре. По собственной инициативе приехали братья Киреевские. Иван Киреевский имел случай слушать лекции Гегеля и лично с ним познакомиться.

Интерес к философии Киреевский принес из России. Отчим Киреевского, А. А. Елагин, привез с собой из наполеоновских войн не только сочинения Канта, но и философский восторг. Велланский познакомил Елагина с Шеллингом. Современники говорят о переходе Елагина к Шеллингу, но единственное конкретное указание на то, что Елагин в 1819 г. перевел «Письма о догматизме и критицизме», свидетельствует только об интересе к шеллинговскому пониманию и истолкованию Канта. Киреевский слушал с 1822 г. в Московском университете лекции «шеллингианца» М. Г. Павлова, которого, впрочем, трудно признать вдумчивым интерпретом Шеллинга. Конечно, большее значение имело для Киреевского то, что в 1824 г. он стал одним из «архивных юношей» (кличка, общеизвестная благодаря Пушкину): служба в Архиве Министерства иностранных дел не отнимала много времени. Киреевский с братом примкнул к романтическому кружку «архивных юношей», к которому принадлежали Веневитиновы, Вл. Одоевский, Кошелев, Шевырев, Соболевский, Мельгунов, а из друзей «юношей» — Рожалин, Максимович, Погодин. Кружок собирался по большей части у кн. Одоевского. «Здесь господствовали Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Члены читали свои философские сочинения,

но чаще и по большей части вели беседы о прочитанных сочинениях немецких философов». По всем сохранившимся данным, наибольшее значение имели Шеллинг и Окен, одно время — Спиноза. Наибольшее увлечение философией и наиболее серьезное отношение к философским занятиям проявили И. Киреевский и Вл. Одоевский. Наиболее ценный продукт творчества Любомудров — философская поэзия и проза Дм. Веневитинова. Кружок прекратил свое оформленное существование после восстания декабристов. Но тайная полиция знает о нем еще в 1827 г. как о «либеральной шайке» «замеченных в якобинстве» молодых людей «развратных правил».

Кант и Шеллинг занимали Ивана Киреевского в Москве. В Берлине он начинает слушать Гегеля. Первое впечатление мало благоприятно: «Говорит (Гегель) несносно, кашляет почти на каждом слове, съедает половину звуков и дрожащим, плаксивым голосом едва договаривает другую половину» (письмо от 15 февраля 1830 г.). Что Гегель «на своих лекциях ничего не прибавляет к своим *Handbuecher*» — Киреевский мог узнать только от своих коллег: Гегель читал как раз историю философии, которая вовсе не была напечатана. Киреевский оставляет слушание лекций географа Риттера, читавшего в те же часы, что и Гегель: 3 марта Киреевский пишет: «В 5 часов я слушал Гегеля, который читает историю философии и сегодня кончил Декарта и начал Спинозу. Я начал мириться с его гнусным образом преподавания». Лекции Риттера оставлены: «Я предпочел слушать Гегеля, потому что он стар, скоро умрет, и тогда уже не будет возможности узнать, что он думал о каждом из новейших философов». Но произведения Гегеля оказались способными больше воспламенить Киреевского, чем лекции. Он пишет отчиму: «Милый папенька! Выпишите, если нет в Москве, *Encyklopedie (sic!) der philosoph. Wissenschaften von Hegel*. Здесь вы найдете столько любопытного, сколько не представляет вся новейшая немецкая литература, вместе взятая. Ее трудно понять, но игра стоит свеч».

Вскоре Киреевский познакомился с Гегелем лично и имел случай встретиться и с его учениками. 14 марта Киреевский пишет ночью письмо домой: «За полночь. Сейчас от Гегеля и спешу писать к Вам, чтобы поделиться с Вами моими сегодняшними впечатлениями, хотя не знаю, как выразить то до сих пор неиспытанное расположение духа, которое насильно и как чародейство овладело мною при мысли: *я окружен первоклассными умами Европы!* Но начну сначала, чтобы Вы лучше поняли причину этого странного расположения духа. Вот история моего знакомства с Гегелем. Я долго не решался, идти к нему

или нет. Зачем? — думал я. К чему послужит мне холодный пятиминутный визит. Уважение, участие и пр. и пр. со стороны *неизвестного* интересны для него быть не могут, когда он имеет столько поклонников между *известными*. Между тем мне хотелось его видеть. Но чтобы визит мой не был просто церемонною незначительностью, я написал к нему письмо отменно учтивое... В этом письме просил я позволения прийти к нему. Он в тот же день отвечал мне очень милым французско-светским манером, назначая часы, когда я могу застать его дома. На другой день я провел у него часть утра. Разговор был интересный, глубокий и, несмотря на то, очень свободный: так для него глубокое сделалось естественным и легким. Каждому предмету разговора давал он невольно оборот ко всеобщности, все намекало на целую систему новейшего мышления, мышления гегелевского. Можете представить, как широко и вместе тесно чувствовал я себя в это время». По существу, уже из этих слов довольно ясно, что Гегель философски не покори́л Киреевского, но — неожиданно для самого Киреевского — оказался ему симпатичным лично и начал ему импонировать как мыслитель. «Результатом этого разговора, — продолжает Киреевский, — или, лучше сказать, результатом этого добродушия было то, что на другой день посланный от него разбудил меня с приглашением от Гегеля на вечер завтра, или послезавтра, или в воскресенье, или, если Вы в эти дни несвободны, то назначьте, когда Вам угодно; Herr Professor möchte aber es (im) voraus wissen, denn es werden dazu noch mehrere Andere ein(ge)laden. Что может быть милее этого! Я выбрал пятницу, потому что это был ближайший свободный день, хотя, впрочем, я все возможные дела оставил бы охотно для гегелевского вечера. Сейчас оттуда, где кроме хозяина, хозяйки и его родственницы, Frau Generalin von... забыл, были»: известный ученик Гегеля, проф. юридического факультета Ганс (лекции которого Киреевский также слушал), Михелет («Мишелет»), Готте (Готте, как пишет Киреевский), Раупах (которого Киреевский знал еще по Москве) и какой-то путешественник-американец, отправлявшийся в Россию. «Во весь этот вечер разговор был живой и всеобщий, хотя я по большей части говорил с самим Гегелем особенно. Гостеприимнее, приветливее и добродушнее его быть невозможно». И позже Киреевский еще несколько раз встречался с Гегелем, который «был для меня особенно поучителен своею индивидуальностью», т. е., как мы уже отметили, именно не философией!

Киреевский вошел благодаря «гегелевскому вечеру» в контакт и с учениками Гегеля. Лекции Ганса Киреевский слушал уже раньше. «Ганс... отменно красноречив, умен и мил на ка-



федре... Он провел в Париже много лет, что отзывается в каждом его слове... блеском изложения и неосновательностью сведений. В его лекциях редко можно услышать новый факт... зато беспрестанно отступления к общим мыслям, отступления неуместные и которые были бы утомительны, если бы он не умел их прикрасить жаром и даром слова...» (письмо от 15 февраля 1830 г.). После встречи с ним у Гегеля Киреевский дополняет эту характеристику: Ганс «столько же любезен в обществе, сколько красноречив на кафедре, а это много сказано». После ужина у Гегеля «мы все отправились пешком. В жару разговора с Гансом и с Раупахом я зашел в их сторону, которая далеко от меня, — пишет Киреевский, — и Ганс был так добр, что проводил меня до поворота в мою улицу. <...> Ганс может быть представителем немца нашего времени; разговор его отменно занимателен, делен, горяч и даже остер».

В Михелете Киреевский познакомился с типичным представителем гегелевской школы, видящим едва ли не основную свою задачу в буквальном сохранении и верном воспроизведении всего написанного и сказанного Гегелем. «Умный, молодой и ученый. Этот обещал мне рекомендательное письмо в Париж, к одному из своих друзей-учеников, с которыми, говорит, мне интересно будет познакомиться», — сообщает Киреевский после «гегелевского вечера». После того как он несколько раз встретился с Михелетом, с Гансом и Гегелем (у Михелета он был в гостях, через день после встречи с ним у Гегеля), характеристика выглядит несколько иначе. «Михелет немного не доварил моих мнений. Он ученик и приверженец Гегеля, но, кажется, понимает хорошо только то, что Гегель сказал, а что непосредственно следует из его системы, то для Михелета еще неясно, и он как будто боится высказать свое мнение прежде своего учителя, не зная наверное, сойдется он с ним или нет. Большая часть наших разговоров, или, лучше сказать, наших споров, кончалась так: *Ja wohl! Sie konnten vielleicht Recht haben, aber diese Meinung gehoert vielmehr zu dem Schellingschen, als zu dem Hegelischen System.* Это одно слово, несколько раз повторенное и еще несправедливо приведенное (потому что мнение, которое я утверждал, совершенно согласно с основными положениями гегелевской системы), это одно слово показывает человека». Для психологии школ чрезвычайно характерно, что именно Михелет, издавая позже лекции Гегеля по истории философии, извратил гегелевский текст до неузнаваемости, в чистосердечной уверенности, что при этом он только «продолжает дело Гегеля!» «Несмотря на наши споры, мы познакомились довольно хорошо, и перед прощанием он подарил мне свою диссертацию о преступлении и наказаниях

с надписью *Nobilissimo viro Jean v. Kireiwsky (sic)*! Неправда ли, что и тут пахнет Германией!»

К сожалению, Киреевский ничего не сообщает о темах своих разговоров с Гегелем. О «гегелевском вечере» мы узнаем только в его споре с Раупахом: «У нас был довольно горячий спор о России. Ганс, свидетель спора, остался на моей стороне. Дело шло о том, есть ли у русских энергия...» С Раупахом и Гансом ночью на улицах Берлина Киреевский говорил «о политике, о философии, о религии, о поэзии и проч.; но подробно описать разговор не могу, потому что все были частности теперешнего минутного интереса, к которым общее примыкало издали».

Перед отъездом из Берлина Гегель вручил рекомендательное письмо «к одному из своих приятелей» в Париж и «поручил кланяться» Кузену.

Кошелев вспоминает позже, что Киреевский колебался между шеллингианством и гегельянством. Если это сообщение верно, то скорее всего можно думать о берлинских месяцах как о времени этих «колебаний». Из Берлина Иван Васильевич Киреевский отправился в Мюнхен, где находился его брат Петр. Письма из Мюнхена сообщают о визитах у Шеллинга и Окена (у каждого по два раза), о лекциях Шеллинга. Впрочем, Киреевский не касается содержания лекций: новая («поздняя») система Шеллинга созревает и должна оказаться посредствующим звеном между историей и религией; Киреевский, впрочем, полагает, что, скорее, она будет яблоком раздора между «философами и нефилософами». Обещания написать о философии Шеллинга в конце семестра Киреевский, очевидно, не выполнил; не выполнил, как кажется, и обещания прислать Погодину записки лекций. С друзьями Киреевский читает сочинения Шеллинга и полагает, что родственники (Елагин) заняты в Москве тем же.

Философские произведения Киреевского, философски наиболее значительное и наиболее тонкое, что дала школа «старшего славянофильства», отражают, несомненно, внутреннюю близость их автора и Шеллингу. Но при ближайшем рассмотрении так же несомненно заметно и то, что автор этот прошел через школу Гегеля. Но он не хочет следовать ни тому, ни другому. Развитие философии достигло в настоящий момент границы между Западом и Россией. Философское будущее России существенно отличается от всего прошлого и настоящего философии Западной Европы. Шеллинг и Гегель принадлежат Западу. В философии русской, в философии будущего, их системам нет места: только различные элементы этих систем могут в будущем играть роль.

Шеллинг и Гегель для Киреевского (в его статье «Обозрение современного состояния литературы») — вершины, последние ступени философского развития на Западе. Система Гегеля наиболее распространена в Европе (в 1845 г.), Шеллинг намечает возможности дальнейшего движения.

«Слово гегелианизм не связано ни с каким определенным образом мыслей, ни с каким постоянным направлением. Гегельянцы сходятся между собой только в методе мышления и еще более в способе выражения; но результаты, их методы и смысл выражаемого ими часто совершенно противоположны. Еще при жизни Гегеля между ним и Гансом, гениальнейшим из его учеников, было совершенное противоречие в применяемых выводах философии. Между другими гегельянами повторяется то же разногласие». Киреевский перебирает различные области философии и отдельные проблемы, чтобы показать, насколько различны воззрения различных течений школы Гегеля. «Впрочем, говоря о последователях Гегеля, необходимо отличать тех из них, которые занимаются приложением его методы к другим наукам, от тех, которые продолжают развивать его учение в области философии. Из первых есть некоторые писатели, замечательные силою логического мышления; из вторых же до сих пор не известно ни одного особенно гениального, ни одного, который бы возвысился до живого понятия философии, проник бы далее ее внешних форм и сказал бы хоть одну свежую мысль, не почерпнутую буквально из сочинений учителя. *Эрдман* сначала обещал развитие самобытное, но потом, однако, 14 лет сряду не устает постоянно переворачивать одни и те же общеизвестные формулы. Та же внешняя формальность наполняет сочинения *Розенкранца*, *Маргейнеке*, *Гото*, *Ретчера* и *Габлера*, хотя последний, кроме того, еще переиначивает несколько направление своего учителя и даже самую его фразеологию — или оттого, что в самом деле так понимает его, или, может быть, так *хочет* понять, жертвуя точностью своих выражений для внешнего блага всей школы». Киреевский намекает, очевидно, на приближение Габлера в вопросах о личном бессмертии и о личном Боге к христианской точке зрения; в этом приближении Киреевский готов, как кажется, видеть лицемерие из «практических соображений». «*Вердер* пользовался некоторое время репутацией особенно даровитого мыслителя, покуда ничего не печатал и был известен по своему преподаванию берлинским студентам; но, издав логику, наполненную общих мест и старых формул, одетых в изношенное платье, с пухлыми фразами, он доказал, что талант преподавателя еще не порука за достоинство мышления. Истинным, единственно верным и чистым представителем

гегельянизма остается до сих пор все еще сам *Гегель*, и один он — хотя, может быть, никто более его самого не противоречил в применениях основному началу его философии».

Что философия Гегеля в известном смысле заканчивает собою развитие европейской философии, это стало Киреевскому ясно в связи с неудачей всех критиков Гегеля. Тренделенбург, проявивший значительную «разрушительную силу», оказался неспособным к созиданию. Наиболее значительным и симптоматическим явлением было выступление Шеллинга в его берлинских лекциях 1841 г. «Торжество» гегельянцев по поводу «мнимой неудачи великого Шеллинга» представляется Киреевскому не совсем обоснованным. «Если и правда, что новая система Шеллинга в той особенности, в какой она была им изложена, нашла мало сочувствия в теперешней Германии, то тем не менее его опровержения прежних философий, и преимущественно Гегелевой, имело глубокое и с каждым днем все более увеличивающееся действие. Конечно, справедливо и то, что мнения гегельянцев беспрестанно шире распространяются в Германии, развиваясь в применениях к искусствам, литературе и всем наукам... справедливо, что они сделались почти популярными». Но значительные мыслители начинают *предчувствовать* наступление философски нового времени: «Многие из первоклассных мыслителей уже начали сознавать недостаточность этой формы любомудрия и ясно чувствуют потребность нового учения, основанного на высших началах, хотя и не ясно еще видят, с какой стороны можно им ожидать ответа на эту незаглушимую стремящегося духа потребность. Так, по законам вечного движения человеческой мысли, когда новая система начинает спускаться в низшие слои образованного мира, в то время передовые мыслители уже сознают ее неудовлетворительность и смотрят вперед, в ту глубокую даль, в голубую беспредельность, где открывается новый горизонт их зоркому предчувствию». И в 1856 г. Киреевский стоит все еще на той же точке зрения: «Последняя философия немецкая столько же принадлежит Шеллингу, сколько и Гегелю. Она начата была Шеллингом, им утверждена на своем новом основании, им развита во многих отдельных частях, им вместе с Гегелем введена в общее сознание Германии. Гегель долго почитался учеником и последователем Шеллинга. Ему принадлежит ее подробнейшее развитие, обнимающее все отрасли наук и представляющее dokonченную круглоту наукообразно построенной системы. Поэтому Шеллинг и мог так ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль. <...> Авторитет Шеллинга и еще более очевидная справедливость его воззрения

на ограниченность рационального мышления видимо поколебали в Германии безусловную доверенность к выводам последнего любомудрия и были одной из причин охлаждения умов и философии. Конечно, гегельянцы еще остались и останутся надолго, ибо весь характер современной образованности сочувствует их направлению. Но когда мысль на самой вершине своего развития сознала свою несостоятельность, то новое направление уже возможно. Большинство, составляющее толпу, еще долго может оставаться в отживших убеждениях, но прежнего огня уверенности убеждение толпы в них не вложит. Знаменитый Эрдман называет себя последним могикианом из учеников Гегеля. Новых философских знаменитостей уже не видно, — и вряд ли они уже возможны» («О необходимости и возможности новых начал для философии»).

Уже в 1845 г. Киреевский видел в гегельянцах только эпигонов, не понимающих потребностей нового времени и не способных дать ответы на вопросы, ставимые этим временем: «Поговорите с любым мыслителем, которых у нас теперь так много: вы заметите с первого взгляда, что все его мнения основаны на признании философии Гегеля за высшую истину; что он отвергает то, принимает другое, действует таким образом, даже чувствует так, а не иначе, только потому, что этот образ мысли и действований согласен с тою системою, в которой он убежден более, чем во всякой другой истине, и которую он кладет в основание всей умственной и действительной жизни своей» (рецензия на «Опыт науки философии» Ф. Надеждина, 1845).

Отношение Киреевского к Гегелю, как это ясно из приведенных выше цитат, двойственно. С одной стороны, Гегель для Киреевского — великий философ; с другой стороны, философия Гегеля принадлежит прошлому, несмотря на то что она наиболее распространенная система современности; симптомами этой философской «неактуальности», несовременности системы Гегеля является для Киреевского то, что система эта уже не живет в философском творчестве, не вызывает философски новых мыслей, не ведет к дальнейшему философскому движению; философия не меняется, по существу, с 1830 г. Гегель завершает развитие *европейской философии, отрицательной философии*, за которой должна и будет следовать *положительная и живая русская философия*. Некоторые предпосылки — впрочем, также предпосылки «отрицательные» — дальнейшего развития созданы на Западе философией Шеллинга. К сожалению, Киреевский дал только намеки на то, как он понимает «положительную», живую философию. Философию Запада, философию «отрицательную», Киреевский подверг всесторонней критике. Острые

этой критики направлено против вершин философского развития Запада — против Аристотеля и Гегеля. Что Киреевский заметил внутреннюю связь Гегеля с Аристотелем, что от него не укрылось их родство, не замеченное тогда никем, уже само по себе замечательно!

Правда, некоторые выражения в критике Киреевского сначала поражают нас своей несправедливостью. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что эта несправедливость только кажущаяся, что Киреевский употребляет некоторые термины («отвлеченный», «рационализм») не в гегелевском, а в ином, пожалуй, более обычном смысле. Мы хотим, конечно, понять критику Киреевского в ее внутреннем смысле и попытаемся освободить ее от формально-неудачных элементов.

Гегель для Киреевского — представитель рационализма, т. е. «веры в отвлеченное мышление». Поэтому можно говорить о том, что Гегель стоит в традиции Аристотеля и средневековой схоластики (не забудем, что для Киреевского те стороны схоластики, которые обычно считались отрицательными, — ее связанность религией — являются положительными!). «Основные убеждения Аристотеля — совершенно тождественны с убеждениями Гегеля. А тот способ диалектического мышления, который обыкновенно считают за исключительную особенность и за своеобразное открытие Гегеля, составлял еще прежде Аристотеля явную принадлежность элеатов, так что, читая Платонова „Парменида“, кажется, будто в словах ученика Гераклитова (Парменида) мы слышим самого берлинского профессора, рассуждающего о диалектике как о главном назначении философии и ее настоящей задаче, видящего в ней чудотворную силу, которая превращает каждую определенную мысль в противоположную и из нее рождает опять новое определение, и полагающего отвлеченные понятия о бытии, небытии и возникновении в начало мыслительного процесса, обнимающего все бытие и знание. Разница нового философа от древних заключается не в основной точке зрения, не в особенном способе мышления, но единственно в dokonченной полноте систематического развития и в богатстве умственных приобретений. <...> Кажется, ум западного человека имеет особое сродство с Аристотелем — Гегель шел по другой стороне и вне системы Аристотеля, но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине. Он построил другую систему, но так, как бы ее построил сам Аристотель, если бы он воскрес в наше время и если бы, не переменяя уровня, на котором стоял разум человеческий в его время, он только подвел к своей точке зрения вопросы современной образованности. Ученики Гегеля, подставив его тер-

минологию вместо Аристотелевой, узнают в его системе хотя не полное, но верное отражение системы их учителя. Голос нового мира отозвался прежним отголоском мира прошедшего». Упрек, направляемый Киреевским обоим великим философам, состоит в том, что их философия отвлеченного разума «разорвала цельность» познающего субъекта, цельность умственного (духовного) самосознания. Нравственные и эстетические элементы целостности остаются незамеченными или отодвинутыми на второй план. «Корень внутренних убеждений человека» лежит для Аристотеля, как и для Гегеля, в сознании «рассуждающего разума». Орудия познания мира с этой точки зрения — только «логическая деятельность ума» и «безучастная наблюдательность» (опыт). Философ-«рационалист» (в *этом* смысле рационалист; как ясно из предыдущего, для Киреевского «эмпирики» — только одни из видов «рационалистов») вынужден вращаться только в сфере внешней стороны бытия, доступной опыту, и «выразимой, словесной стороны мысли». А такой мир только неподвижен, только статичен; неподвижен и статичен (Киреевский не употребляет этих слов) в особом смысле, — из него нет выхода в иные сферы, из него нет доступа ни к абсолютному началу, ни к безусловному концу. Мир Аристотеля и мир Гегеля движутся, живут только в самих себе: а ведь они односторонни, неполны, представляют только «отвлечение», искусственно созданное устранением из них «не-разумного» (в вышеуказанном смысле), сужением познающего субъекта, отрицанием его «целости», целостности.

Киреевский настолько справедлив к философии Гегеля, что он видит и отмечает те черты философии Гегеля, которые направлены к преодолению *узкого* рационализма, в которых заметно стремление Гегеля достичь возможной целостности в сфере разума. Гегель заменяет старое понятие рассудка разумом, он ставит перед мышлением цель достижения «конкретности», т. е. своеобразной целостности. Киреевский в последние годы своей жизни (статья напечатана в 1856 г.) дает изложение философии Гегеля, с особой энергией подчеркивающее положительное значение этих устремлений Гегеля, которые, однако, не могут вывести его из ограниченной сферы «рационализма», в которую он вступил с самых первых шагов своего философствования.

Гегель проводит резкое разделение рассудка и разума. «Разум, как его понимает последняя философия, не смешивает себя с логическим рассудком, заключающемся в формальном сцеплении понятий и движущемся посредством силлогических выводов и доказательств. Разум в последнем своем виде выводит свое знание по законам умственной необходимости, не из

отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Его мыслительный процесс заключается не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета. Предмет мышления, предстоя зрению ума, сам собой прелагается из вида в вид, из понятия в понятие, беспрестанно возрастая в полнейшее значение». В этой характеристике Киреевский превосходно объединяет черты гегельянства и шеллингианства. Безусловное тождество бытия и мышления — черта не только философии Шеллинга, но и Гегеля. Очевидно, Киреевский понимал гегельянство как своего рода «интуитивизм», — «зрение ума», который «вглядывается в предмет». В дальнейшей характеристике «последней философии» черты шеллингианства отступают на задний план, а на первом плане стоят характерные моменты гегельянства: «Ум, вглядываясь в предмет своего мышления, открывает в нем внутреннее противоречие, уничтожающее прежнее о нем понятие. Это противоречащее, отрицательное понятие, представляясь уму, также обнаруживает свою несостоятельность и открывает в себе необходимость положительной основы, таящейся в нем как соединение положительного и отрицательного определения в одно сложное (конкретное). Но это новое понятие, в свою очередь, едва представляется уму в виде последнего результата сознания, как уже в этом притязании на конечную самобытность обличает свою несостоятельность и открывает свою отрицательную сторону. Эта отрицательная сторона опять приводит свою положительную сторону, которая снова подвергается тому же видоизменятельному процессу, покуда наконец совершится весь круг диалектического развития мысли, восходящей от первого начала сознания к общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая существенность. Отсюда тем же диалектическим способом сознание наполняется всем развитием бытия и мышления как тождественного явления одной осуществленной разумности и самосознающей существенности. Но, высказав свое последнее слово, философский разум дал вместе с тем возможность уму сознать его границы. Вследствие того же диалектического процесса, который служил разуму к построению его философии, сам этот диалектический процесс подвергся тому же разлагающему воззрению и явился перед разумным сознанием как одна отрицательная сторона знания, обнимающая только возможную, а не действительную истину и требующая в пополнение себе другого мышления, не предположительного, а положительно сознającego и стоящего столько же выше логи-



ческого саморазвития, сколько действительное событие выше простой возможности».

«Это сознание ограниченности и неудовлетворительности последнего выражения философского мышления составляет теперь высшую ступень умственного развития Запада». Более чем это, на почве шеллингианства и гегельянства выросшее сознание, Киреевский не находит в европейском мышлении. «Конкретность» философствования стоит как задание и перед русским мышлением. Но не «конкретность» лишь в сфере разума, а конкретность, охватывающая и эмоциональную, и волевую сферу. Такая конкретность может вырасти не только из знания, но должна соединять знание и веру. Именно поэтому «философия немецкая вкорениться у нас не может. *Наша* философия должна развиваться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного быта». «Теперь не может уже быть ни вольтерьянцев, ни жан-жакистов, ни жан-павлистов, ни шеллингианцев, ни гегельянцев (включая, может быть, таких, которые, никогда и не читав Гегеля, выдают под его именем свои личные догадки); теперь каждый должен составлять себе свой собственный образ мыслей, и следовательно, если не возьмет его из всей совокупности жизни, то всегда остается при одних книжных фразах». Киреевский сам, впрочем, только наметил основные черты той русской философии, которая должна, по его мнению, возникнуть из *hic et nunc* русской жизни, отказавшись от подражания иным временам и иным народам.

Во всяком случае, Киреевский видел в философии немецкого идеализма последнюю ступень, на которую поднялось европейское мышление, ступень, непосредственно предшествующую «русской философии». Прежде всего немецкий идеализм «непосредственно предшествует» русской философии в «отрицательном» смысле: «Если бы не узнала Россия Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы господство Вольтера и энциклопедистов над русской образованностью?» Но, по крайней мере отчасти, и в положительном смысле: «Может быть, справедливо думают те, которые утверждают, что мы, русские, способнее понять Гегеля и Гёте, чем французы и англичане». И эта внутренняя связь с немецкой философской, да вообще духовной, традицией для Киреевского — симптом существенный, симптом содержательности и идейной полноты: у русских писателей, стоящих под французским влиянием, «мыслей мы не встречаем» (мысли сами французы заимствуют у немцев и англичан, заменяя подчас мысли общими местами); «напротив того, в произведениях писателей, которые напитаны чтением немецких умствователей, почти всегда

находим что-нибудь достойное уважения, хоть тень мысли, хоть стремление к этой мысли».

Киреевский, таким образом, стоит за немецкую традицию русской философии. Немецкую традицию — не в смысле простого приятия и подражания немецким образцам, но в смысле дальнейшего развития «последней философии» (философии Шеллинга и Гегеля, в разработке которой Киреевский приписывает некоторую роль также Баадеру и Краузе). Развитие немецкой «последней философии» в России должно, преодолев ее внутренние недостатки, привести к созданию русской философии, которая не продолжение, а новая ступень философского развития; новая — это значит в основе иная и во многом предшествующей ступени противоположная.

Отношение Киреевского к философии немецкого идеализма определилось очень рано: уже к 1832 г. («Европеец»), еще до сколько-нибудь широкого знакомства русского образованного общества с философией Гегеля. Оно не изменилось и после широкой волны гегельянства, залившей Россию в половине 30-х годов. Оно осталось прежним и после спада этой волны. Небольшие, но содержательные философские работы Киреевского являются своеобразным философским напоминанием нескольким поколениям русских мыслителей об основной задаче русских философов — работе над созданием русской философии.

### 3

Почти одновременно с Киреевским в последние семестры преподавательской деятельности Гегеля в Берлине появляется целый ряд русских студентов. Все они были стипендиатами, подготовлявшимися к профессорской деятельности, почти все были юристами. Вряд ли кто-нибудь из них прошел через Берлинский университет, не заглянув хоть раз в аудиторию, в которой читал знаменитый философ. Некоторых покорило или сам глава школы, или один из его учеников. Два крупных русских гегельянца принадлежат к этой группе.

Очень характерно, что это поколение еще не пережило того философского энтузиазма, того устремления ставить и решать все конкретные вопросы в философской плоскости, какие стали через всего пять лет характерны для нового поколения русских гегельянцев. Правда, все берлинские слушатели Гегеля пошли по возвращении в Россию по пути университетского преподавания. Какой-то безнадежный дух веял тогда (1830) над русскими университетами; почти все крупные ученые сре-

ди университетских преподавателей находили пути научного творчества только вне университетов и в минимальной связи с ними. Только через несколько лет дух университетов изменился. Университетские преподаватели были вовлечены в тот духовной поток, который увлек все русское общество. Из профессорского поколения 1830 г. только немногие вошли в живую связь с духовной жизнью «замечательного десятилетия».

Крупными учеными и несомненными мыслителями оказались из берлинских слушателей Гегеля, собственно говоря, только двое — П. Г. Редкин и К. А. Неволин.

Петр Георгиевич Редкин (1808—1891), товарищ Гоголя по Нежинскому лицей, происходил из украинской помещицкой семьи. В 1829 г. Редкин был послан в Берлин, где слушал лекции у Гегеля, Савиньи и Ганса. По возвращении в Россию Редкин был назначен (в 1835 г.) профессором юридического факультета Московского университета, который он, однако, в 1848 г. оставил. К университетскому преподаванию — на этот раз в Петербурге — Редкин вернулся в 1863 г. и ушел из Петербургского университета в 1866 г. Как и немецкие гегельяны его поколения, Редкин жил долго и работал научно до последних лет своей жизни.

Редкин был не единственным представителем своего поколения, вошедшим в личную связь с гегельянскими кружками «сороковых годов»: мы встретимся с ним, говоря о кружке Станкевича и о круге знакомых Герцена. Он был одним из спорщиков и защитников гегелевской философии в московских салонах «сороковых годов». Как университетский преподаватель Редкин пользовался успехом и уважением студентов, к которым он — в то время отнюдь не распространенная черта — относился тепло и не формально. Воспоминания о московском преподавании Редкина говорят все об одном и том же: и достоинства и недостатки лекций Редкина вытекали из философии Гегеля, как Редкин ее понимал. А понимал он ее — по крайней мере в сфере своей специальности — как средство формального упорядочения эмпирического материала. Впрочем, и эта схематическая сухость, вытекающая из одного руководящего принципа, учила студентов мыслить, а не только запоминать. К. Н. Бестужев-Рюмин (слушавший Редкина в 1847 г.) вспоминает: «Лекции Редкина нам были очень полезны: они приучали правильно мыслить; самая искусственность его изложения, тогда строго державшегося гегелевской системы, сильно способствовала развитию». Так же характеризует лекции Редкина несколькими семестрами старший Бестужева-Рюмина Б. Н. Чичерин: «Я искал живого содержания, а мне давали формальное и пространное

изложение общих требований науки. Но когда я, составив лекции, показал их отцу, он остался ими очень доволен и сказал, что для молодых умов подобная умственная дисциплина весьма полезна. Думаю, что он был прав. Я сам чем более слушал профессора, тем более ценил достоинства его курса, несмотря на довольно существенные недостатки его преподавания. Редкин был человек невысокого ума и небольшого таланта. Всецело преданный гегельянской философии, он не всегда умел ясно выразить отвлеченную мысль и нередко впадал в крайний формализм. Построение всякого начала по трем ступеням развития составляло для него непрременную догму, и так как каждая из этих ступеней, в свою очередь, развивалась в трех ступенях, то отсюда выходил сложный схематизм, который совершенно озадачивал молодые умы и нередко лишен был всякого существенного содержания. Так, коренной источник права, воля, развивалась у него в двадцати семи ступенях, и каждая из этих ступеней должна была иметь свое собственное значение и служить началом особой отрасли правоведения». Но, как и Бестужев-Рюмин, как и отец-Чичерин, Б. Н. Чичерин видит в преподавании Редкина целый ряд положительных сторон. «Нельзя не сказать, однако, что это чистилище было весьма полезно. Мы приучились к логической последовательности мысли, к внутренней связи философских понятий. Перед нами возникал целый очерк юридической науки, не как мертвый перечень, а как живой организм, проникнутый высшими началами». Как и у многих гегельянцев того же типа, формализм — ненужный и невыносимый с точки зрения действительного гегельянства — соединялся у Редкина с истинным научным энтузиазмом: «Так как профессор весь был проникнут излагаемым предметом, который составлял для него призвание жизни, то он умел свое одушевление передать и слушателям. Он давал толчок философскому движению мысли; мы стремились познать верховное начало бытия и воспламенялись любовью к вечным идеям правды и добра, которым мы готовились служить всем своим существом». Чичерин, сам гегельянец, ставил позже такое преподавание бесконечно выше лишнего руководящих принципов юридического эмпиризма позитивистов. «В личных беседах он еще более, нежели своими лекциями, сообщал мне свое философское одушевление», — рассказывает Чичерин. О том же свидетельствует в своих письмах Грановский. И в поздние свои годы Редкин был окружен атмосферой давнопрошедших времен, остался человеком, жившим духом эпохи великого умственного движения. Что его философское мировоззрение давало ему внутреннюю устойчивость и в периоды личных испытаний и философского одиночества, об этом рассказывает сам Редкин:

в философии он черпал сознание, что «надо, не превращаясь ни в бесчувственную деревяшку, ни в холодного эгоиста, смотреть на все с высоты Гегелева Олимпа... и идти своим путем, не развлекаясь людскими толками и посторонними предметами».

Как писатель Редкин выступал и с юридическими, и — позже — с педагогическими работами. Философское значение имеет его статья о логике Гегеля (в «Москвитяине», 1841, IV, 8), сухо формальная. Гораздо значительнее его незаконченная семитомная история философии права (1890 и сл. годы; только античность), обильная продуманным и проработанным материалом и дающая тексты античных философов в прекрасных переводах; эта книга лучше всего показывает, что формализм не победил в Редкине ни влечения к работе над конкретным материалом, ни способности исторического понимания.

В философских салонах мы встречаем Редкина несколько раз с одной и той же темой: соединение философии Гегеля с «положительной» религией, с православием, с верой в личного Бога и бессмертие души. Некоторое приближение к позитивизму, о котором мы слышим после 60-го года, не затронуло основ философского мировоззрения Редкина. Его история философии права стоит на почве гегельянства.

Не менее значительным представителем русского гегельянства в правоведении был К. А. Неволин (1806—1855), уроженец Вятской губернии, питомец Вятской семинарии и Московской Духовной Академии. В Берлин он отправился в 1829 г. уже после того, как работал в кодификационной комиссии Сперанского; в 1835 г. Неволин защитил в Петербургском университете докторскую диссертацию о «Философии законодательства у древних» (СПб., 1835), в том же году был назначен профессором в Киевский университет, где с 1837 г. был ректором, в 1843 г. перешел в Петербург; умер Неволин рано, в 1855 г. Крупной научной заслугой Неволина является издание «Энциклопедии законовещения» (2 тома, 1839—1840), первой в своем роде системы правоведения. В ней очевидное влияние Гегеля; в ней дано особое, прозрачное и четкое изложение философии права Гегеля. И у Неволина заметен схематизм мышления, впрочем вызванный самой задачей его труда. Несомненно, наиболее значительно в работе Неволина стремление дать конкретный материал в его связи с общими руководящими идеями. И если представители старого, нефилософского, правоведения видели в логическом формализме «разлагающий» принцип («Великий анатом никогда не был физиологом»), — говорил о Неволине московский профессор Ф. Л. Морошкин), то студенты так же ценили преподавание Неволина, как и лекции Редкина. Влияние Неволина было осо-

бенно сильно в Киеве. Не знаю, должны ли мы верить корреспонденту Погодина, Гриневичу, который жалуется Погодину, что «навлек на себя неблагорасположение г-на ректора Неволина... неоказанием слепого увлечения к системе Гегелевой, пленившей донельзя г-на ректора».

«Энциклопедию законоведения» Неволина перевел в 1841 г. на немецкий язык А. А. Куник, позже известный историк и академик. Перевод остался в рукописи.

Третий представитель того же поколения, попавший в Берлин, Впрочем, только после смерти Гегеля, был Дмитрий Львович Крюков (1809—1845). Крюков отправился в Берлин в 1832 г., получив степень доктора в Дерпте. Из Берлина Крюков вернулся в 1835 г. и стал профессором классической филологии и древней истории в Москве. Блестящий профессор, он примкнул позже к группе Герцена и был частым посетителем философских салонов. «Умный, живой, даровитый, глубокий знаток философии и древности», — характеризует его Чичерин, вспоминая о его спорах с Хомяковым и другими противниками Гегеля «о бытии и небытии». Лекции Крюкова (вероятно, по римской истории), по отзыву С. М. Соловьева, опирались главным образом на Гегеля; сверстников Соловьева поражало в лекциях Крюкова множество новых идей; Крюков «ошеломил нас, взбудоражил наши головы, вспахал, выборонил нас и затем посеял хорошими семенами». Так же характеризует его и П. М. Леонтьев: «Как профессор он имел необыкновенное влияние на своих слушателей... Казалось, новая наука, доселе неизвестная, открывала перед нами всю полноту и все богатство своей жизни. Блистательный... характер его чтений, его редкое умение заинтересовать слушателя величием предмета, изящество изложения, искусство пользоваться богатством языка... все это соединялось, чтобы обаять слушателей». На безвременную кончину Крюкова откликнулся его слушатель А. Фет:

В замолкнувший чертог к Минерве и к Зевсу  
Вслед за тобой толпа ликующая шла,  
И тихо древнюю ты раздвигал завесу  
с громодержащего орла...  
Но светоч твой угас...

Только отзывы гегельянства в напечатанных работах Крюкова: наиболее значительная из них — брошюра, вышедшая в 1849 г. в Лейпциге под псевдонимом Др. Д. Пеллегрини, о различиях религиозных верований римских патрициев и плебеев («*Andeutungen ueber den urspruenglichen Religionsunterschied der Roemischen Patricier und Plebeier*». Lpz., 1849); здесь Крюков раз-

вивает намеченную не раз у Гегеля мысль о связи между социальными моментами и религиозными верованиями; две русские статьи: «О трагическом характере истории Тацита» и «Несколько слов в деле драматического искусства по поводу игры г-на Каратыгина» (обе в «Москвитянине», 1841) — вот и все немногое, что осталось от Крюкова в литературе; Грановский и Редкин собирались после смерти Крюкова издать его лекции по римской истории и литературе, но издание не состоялось.

Как о наиболее значительных из берлинских стипендиатов упоминают двух близнецов по судьбе — Алексея Благовещенского и Василия Знаменского: оба родились в 1800 г., оба отправились в 1829 г. в Берлин, откуда вернулись в 1834 г., успели напечатать диссертации («История и метод науки законовения в 18 в.». ЖМНП, 1835, 6 и 7; «De philosophica juris civilis tractandi ratione, per comparationem jurium diversarum gentium instituenda», 1834); оба умерли в 1835 г.

Из остальных берлинских стипендиатов наиболее яркую фигуру представляет Никита Крылов (1807—1879), учившийся в Берлине в 1831—1834 гг. Как о прекрасном преподавателе римского права в Москве о нем говорят Ф. А. Кони, С. А. Муромцев, К. Н. Бестужев-Рюмин: «Широкий ум, образность выражения, умение понять самые тонкие черты института и выставить их ярко — вот отличительные черты Крылова»; но эти черты прекрасного преподавателя уживались с чертами человечески и политически отвратительными. Из Берлина Крылов вернулся «философом», как называет его Погодин; но влияния гегельянства в лекциях Крылова не было видно; литературные его выступления были неудачны.

Как ученый значителен был Александр Алексеевич Федотов-Чеховский, родом из Таганрога (1806—1892), побывавший в Берлине в те же годы (1831—1834) и читавший гражданское право в Харькове с 1835 г., в Киеве — с 1838 г., оставивший после себя память и как преподаватель. Сообщают и о философском освещении юридических вопросов в лекциях Саввы Осиповича Богородского (1804—1857), воспитанника Петербургской Духовной Академии, учившегося в Берлине с 1829 г., бывшего с 1835—1857 гг. профессором уголовного права в Киеве (работы: диссертация «О философии уголовных законов у новых народов» 1835 г. не напечатана; «Очерки истории уголовного законодательства в Европе с начала 18 в.» вышли в 2-х томах в 1862 г.). Ничего определенного не знаю о еще двух слушателях Гегеля: Петре Давыдовиче Калмыкове (1808—1860), с 1830 г. в Берлине, с 1835 г. до смерти профессора в Петербурге, читавшего там между прочим и философию права, а также об Алексее Васильевиче

Куницыне (1807—1883), учившемся в Берлине с 1831 г., бывшего профессора в Харькове с 1835—1862 гг. и в Одессе с 1866—1874 гг. Только плохое известно как об ученых и преподавателях о Сергее Ивановиче Баршеве (1808—1882), бывшем в Берлине с 1831 г., позже профессоре уголовного права в Москве, а особенно о Сергее Николаевиче Орнатском (1806—1884), слушавшем в Берлине Гегеля, Ганса и Савиньи, бывшем профессором гражданского права в Киеве (с 1835 г.), Харькове (1846—1848) и Москве (с 1848 г.). Орнатский появился в Москве на кафедре Редкина, которого он «ругал» на лекциях («ученики Редкина — атеисты и революционеры»); позже на лекции Орнатского, во избежание студенческой демонстрации, сопровождал специально откомандированный солдат (К. Н. Бестужев-Рюмин).

Несмотря на «дистанцию огромного размера», отделявшую различных представителей поколения берлинских стипендиатов 1829—1831 гг., можно с полной определенностью утверждать, что некоторые из них внесли в жизнь русских университетов, прежде всего Московского и Киевского, известную струю гегельянства, хотя бы и формального, хотя бы и школьно-сухого.

Но прежде всего представители профессорского гегельянства сыграли крупную роль в переходе русской науки к общим вопросам, к попыткам осмысления конкретного материала, к попыткам широких синтезов. Характерно, что в этом смысле представители университетского гегельянства импонировали даже противникам гегельянства. Даже М. П. Погодин приветствовал «Энциклопедию законоведения» Неволлина — не как сторонник проникновения философии в сферу конкретных наук (таким он не был, не из сочувствия к гегельянству — гегельянство он безоговорочно отвергал), а потому, что увидел в работе Неволлина рост русской науки, переход от накопления материала к синтезу и осмыслению его. И такая оценка была, конечно, совершенно правильна.



# «СОРОКОВЫЕ ГОДЫ»

## О СМЫСЛЕ ЭПОХИ

«Сороковые годы» — наименование условное; духовная жизнь не развивается по десятилетиям: начало «замечательного десятилетия» — приблизительно 1835—1837 гг., завершают его годы 1845, 1846, 1847. Я остановился на обозначении «сороковые годы», так как оно уже укоренилось в истории русского духа. Об условном характере хронологии в истории духа забывать при употреблении этого неточного обозначения не следует.

«Сороковые годы», «замечательное десятилетие», — несомненно, наиболее значительная эпоха в духовной жизни послепетровской России. Это был момент, когда русский дух с небывалой остротой ощутил потребность самосознания. Уже более ста лет, а собственно говоря, уже с XVII в., господствовало в России своеобразное смещение двух духовных «стилей» — жизни в нерушимой традиции и неразмышляющего над содержанием перенимаемого подражания Западу. Не все, далеко не все, считали это смещение и неорганическое соединение нормальным и естественным. Фонвизин, Щербатов и сатирические журналы, Крылов, Радищев и Карамзин, Жуковский, шеллингианцы и Пушкин — всюду мы найдем в связи с темой «Россия и Запад» размышления о традиции и о подражании. Но только «сороковые годы» ставят вопрос принципиально, и при этом исходя не только из размышлений над прошлым и из наблюдений над настоящим, но и из оценок путей будущего. Основная тема «сороковых годов» — творчество, создание русской культуры. Даже мотив разрушения (М. Бакунин) звучит впервые как мотив творчества!

Та почва, на которой в России надо было строить новую культуру, уже — через сто лет после Петра — заключала в себе и элементы русской традиции, и элементы западной культуры. И русская традиция, и западные нововведения жили на русской почве совершенно непосредственно: до 30-х годов новые поколе-

ния вырастали и воспитывались в тесной связи с церковной религиозной традицией (несмотря на все просвещенские критики ее, начинающиеся уже в середине XVIII в.), но Запад попросту *жил* в Москве и Петербурге, где иностранец мог себя чувствовать «будто бы в отечестве с друзьями». Наиболее значительное культурное создание России до 1835 г. — русская литература — выросло из совершенно неосознаваемого взаимодействия русского языка и русской народной поэзии и европейских литературных и языковых влияний. Шишков и его друзья были совершенно правы, когда упрекали «новаторов», карамзинистов, в том, что их язык и литературный стиль — перевод с французского. Источники самых русских произведений Пушкина — сказок — иностранные: «Сказка о рыбаке и рыбке» и «Сказка о мертвой царевне» возникли под влиянием французского перевода сказок братьев Гримм, «Сказка о золотом петушке» — переделка одной сказки Вашингтона Ирвинга; «украинские» повести Гоголя — амальгама Тика и Гофмана с украинским фольклором! Не задумываясь над проблемой «смешения» старого русского и нового западного, русские поэты создали к 1835 г. литературу, которая была первой между славянскими и одной из первых между европейскими! Также непосредственно было и восприятие западных мотивов в религиозной сфере: неизвестный поэт, переведший перед 1784 г. «Херувимского странника» Ангела Силезия, просто выпустил слишком заостренные двустишия и «дополнил» перевод более «православными». Новиков издавал одновременно и отцов церкви, и немецких мистиков; к его кружку принадлежали и масоны, и монахи. Еще первые русские шеллингианцы совершенно не ставили себе вопроса, соединима ли «новая философия» с православием. В «сороковые годы» вопрос о чуждом, о заимствованном ставится принципиально. И основой для ответа казалось прежде всего сознание того, *кто мы* такие.

Еще в 20-х годах этот основной вопрос национального самосознания ставился только немногими, а если ставился, то решался примитивно эмпирически: Чацкий Грибоедова отвергает чуждое в области языка («смешение двух языков: французского с нижегородским») и моды («смешные бритые, седые подбородки», «хвост сзади, спереди какой-то чудный выем»), Шишков и шишковисты борются против влияний французского языка на русский, Рылеев устраивает свои «русские завтраки», где как национальная стихия выступают черный хлеб и русская водка. В «сороковые годы» ищут существа «русского» и «нерусского» в мировоззрении, в жизнепонимании, в «духе». Основным интересом поколения «сороковых годов» становится философия!

Философские интересы распространяются с упорством и быстротой психической заразы. Трудно объяснять атмосферу «сороковых годов» из чисто русских условий, из чисто русского развития: слишком уж похоже на русские «сороковые годы» то, что происходит у всех других славянских племен! Странствующему по славянским землям и не склонному к философствованию М. П. Погодину становится ясно, что существует «дух времени». Недостаточно и объяснение русского — и всеславянского — брожения и из влияния *романтики* вообще и романтического *историзма* в частности. Скорее всего, надо говорить о том, что в развитии народного самосознания наступил момент, требующий философского самосознания. И философское самосознание, пробудившееся на вопросе о философии русской истории, вовлекает в водоворот философствования все проблемы «общей и частной жизни». У других славянских народов философствование по большей части (не всегда) *кончалось* вопросами национального самосознания.

Философия была в России и раньше как отдельная, одна из многих наука. Интересовались ею ограниченные круги учителей и учеников. «Сороковые годы» вовлекают в водоворот философствования не только все проблемы, но все слои общества: от профессоров и аристократов до разночинцев, до полуобразованного Кольцова! Замечательно не только увлечение философией, но и отталкивание от нее, страхи перед опасностями мысли.

Наиболее существенно именно то, что философия не осталась в узкой сфере русской историософии. Обнаружилась несомненная философская, «спекулятивная» талантливость русской мысли. Не случайно и то, что эпоха философского энтузиазма связана с именами Шеллинга и особенно Гегеля. Слова Тютчева о Пушкине — «тебя как первую любовь России сердце не забудет» — можно применить и к философии немецкого идеализма. Традиция русского гегельянства, в частности, уже не прерывалась с эпохи «сороковых годов».

Впрочем, из первого поколения русских гегельянцев наиболее значительные отошли не только от гегельянства, но и от философии вообще. И этот отход в значительной степени загадочен, хотя для него и можно подыскать убедительные основания: от развития гегельянства в Германии к гегелевской «левой» до чисто русских местных причин — внутреннего развития Николаевской эпохи. Мне представляется, что уход от философии объясняется все же прежде всего характером философского искания первого и второго поколения русских гегельянцев: неавтономным характером их философского интереса. «Вождь»

русских гегельянцев, Станкевич, для которого философия, несомненно, не была простым подсобным средством для решения нефилософских вопросов, умирает — символически отмечая конец эпохи — уже в 1840 г. Для всех, ушедших из сферы философии, этот уход с самого начала лежал на линии того пути, который их к философии привел.

Сравнительно короткий период философского энтузиастического увлечения означал бесконечно много прежде всего для судеб русской философии, которая перестала быть просто одной из многих конкретных наук, только одной из специальностей университетского преподавания. Философия стала — по крайней мере, в возможности — основной наукой; более того — философия стала особой формой человеческого бытия. Не меньшее значение имели «сороковые годы» и для русского духа вообще. В русской духовной жизни остался целый ряд тем, без гегельянства «сороковых годов» невозможных: прежде всего тема конкретности и тема диалектики. В русской науке осталось убеждение в осмысленности конкретного бытия и в осмысленности исторического развития. Целый ряд частных мотивов гегельянства появляется после «сороковых годов» снова и снова у мыслителей самых различных течений. Эти мотивы проникают тайными путями, эти элементы просачиваются по подземным жилам всюду и везде. Если в «сороковых годах» в России «время гегельянствовало», то после «сороковых годов» оказалось возможно быть гегельянцем, об этом ничего не зная.

## РУССКОЕ ШЕЛЛИНГИАНСТВО

Эпоха русского гегельянства была подготовлена эпохой русского шеллингианства. Мы возвращаемся на десятилетие назад, чтобы ознакомиться с этой подготовкой. Вероятно, шеллингианство имеет в виду И. В. Киреевский (или: «и шеллингианство»), когда он пишет: «Было время, когда слово *философия* имело в себе что-то магическое. Слухи о любомудрии немецком распространили повсюду известие о какой-то новооткрытой Америке в глубине человеческого разума, возбуждали если не общее сочувствие, то по крайней мере общее любопытство. Особенно молодое поколение с жадностью искало всякой возможности проникнуть в этот таинственный мир». Формулировка Киреевского восходит, вероятно, к периоду шеллингианских увлечений, о которых

В. Ф. Одоевский говорит почти то же самое: «В начале 19 века Шеллинг был тем, чем Христофор Колумб в 15-м, — он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, — его душу».

## 1

## Профессора

Если несомненный знаток философии Шеллинга, несомненно знающий и мыслящий, хотя и узкий, философ-шеллингианец Д. Кавунник-Велланский остался почти что совершенно одинок, то гораздо менее значительные философски профессора-шеллингианцы младшего поколения пробудили у своих слушателей и отчасти и вне университетов интерес к Шеллингу. Очевидно, время работало за них.

Совершенно несомостоятелен как философ и не обнаруживает никаких черт мыслителя А. И. Галич (1783—1848), с 1814 г. профессор в Педагогическом институте в Петербурге, одно время учитель Пушкина в Царскосельском лицее, с 1819 г. профессор Петербургского университета, откуда он и был удален Магницким. В «Истории философии» (1819), в «Опыте науки изящного» (1825) и в «Картине человека» (1834) Галич следует — даже в изложении системы Шеллинга — не Шеллингу самому, а немецким второразрядным шеллингианцам. И все же книги Галича благодаря своим темам — эстетика и психология — оказались в состоянии вызвать по крайней мере внимание к Шеллингу в кругах читающей публики. Гораздо большее значение для распространения шеллингианства имели три московских профессора, из которых только один был шеллингианцем. Самым непонятным фактом в истории русского шеллингианства является влияние Ивана Ивановича Давыдова (1794—1864), профессора Московского университета (с 1822 г.) и университетского благородного пансиона (1815). Давыдов — образец философской, литературной и житейской беспринципности — осуществил идеал ученого-чиновника, о чем только мечтал Нестор Кукольник («прикажут — буду акушером»): классический филолог, славист, математик и философ, всюду одинаково бездарный, он проявил себя в области философской литературы диссертацией о Бэконе (1815), введением в историю философии (1820), учебником логики (1821) и закончил свой философский путь статьей о невозможности в России немецкой философии (1841, «Москвитянин»); книги Давыдова — бессодержательные компиляции, в которых он со-

единяет несоединимое, английский эмпиризм — с немецким идеализмом, не замечая даже противоречий между ними; статья Давыдова доказывает невозможность не только немецкой философии, но и ненужность философии вообще в России. Впрочем, добрый знакомый Давыдова, издатель «Москвитянина» М. Погодин, напечатав статью Давыдова, не очень верил в то, что мысли, в статье развитые, действительно духовная собственность Давыдова. «Хороша статья Давыдова, — записывает Погодин в дневник, — если только он не списал ее откуда-нибудь». Давыдов считал нужным упоминать о Шеллинге, несомненно, только потому, что Шеллинг был уже в моде (хотя бы за границей). Вступительная речь Давыдова, занявшего в 1826 г. в Московском университете кафедру философии (после кафедры римской литературы), в которой упоминание о Шеллинге так же неорганически связано с отождествлением философии с психологией, как вообще соединяются разнородные мысли у Давыдова, послужила поводом к прекращению преподавания философии в Московском университете — на 20 лет. Давыдову как преподавателю недоставало «искры, священного огня» — свидетельствует слушавший его Гончаров. И все же Давыдов оказался возбудителем интереса к Шеллингу — и в пансионе, и, как кажется, в университете: Давыдов возбуждал интерес к Шеллингу, только упоминая о нем. Не без влияния оказались эти упоминания на одного из интереснейших русских шеллингианцев, кн. В. Ф. Одоевского.

Многим больше могли студенты и читающая публика узнать о Шеллинге от Николая Ивановича Надеждина (1804—1856) — с 1832 г. профессора русской словесности в Московском университете. С 1831—1836 гг. издатель «Телескопа», закрытого после появления в нем статьи Чаадаева, Надеждин был выслан в Усть-Сысольск и ушел из русской науки и литературы. Несомненный беспринципный эклектик, притом с почти полным отсутствием художественного вкуса, Надеждин был во всяком случае добросовестным и заинтересовавшимся преподавателем и пытался освещать вопросы теории литературы с точки зрения современных эстетических теорий. Он изучил Шеллинга, по крайней мере его эстетику, но пользовался значительно более произведениями шеллингианцев (Аст). Значение Надеждина в истории русского шеллингианства нельзя преувеличивать: литературный старовер, он отталкивал от себя молодежь безвкусными суждениями о Пушкине и романтике. Не говоря уже о его диссертации «О так называемой романтической поэзии» (1831), не могли привлечь молодежь и его статьи, в которых он нападал на Пушкина и Боратынского и призывал возвратиться к классицизму, а ино-

гда развивал весьма примитивные эстетические учения, в которых, может быть, и есть какие-то отголоски Шеллинга, но почти всегда лишенные всякой остроты, притупленные эклектическими примесями.

Несомненно, гораздо значительнее было влияние Михаила Григорьевича Павлова (1793—1840), после заграничной поездки (1818—1820) профессора физики, минералогии и сельского хозяйства в Московском университете. Огромное влияние Павлова как будителя философского интереса несомненно. «Германская философия была привита Московскому университету М. Г. Павловым. Кафедра философии была закрыта с 1826 г. Павлов преподавал введение в философию вместо физики и сельского хозяйства. Физике было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно полезны. Павлов стоял в дверях физико-математического факультета и останавливал студента вопросом: „Ты хочешь знать природу. Но что такое природа? Что такое знать?“... Ответом на эти вопросы Павлов излагал учение Шеллинга и Окена с такой пластической ясностью, которую никогда не имел ни один натурфилософ. Если он не во всем достигнул прозрачности, то это не его вина, а вина мутности Шеллингова учения... Но он даже и в своей науке дальше введения и общего понятия не шел или, по крайней мере, не вел других. Эта остановка при начале, это незавершение своего дела, эти дома без крыши, фундаменты без домов и пышные сени, ведущие в скромное жилье, совершенно в русском духе... Главное достоинство Павлова состояло в необычайной ясности изложения, — ясности, нисколько не терявшей всей глубины немецкого мышления». Если даже считать эту характеристику, данную Герценом, «стилизацией», то о том же свидетельствует и Анненков: «Случалось притом, и довольно часто (во время студенчества Станкевича), что значительная часть аудитории словесного отделения спускалась одним этажом ниже, в скромную залу физико-математического, и наполняла ее битком. Это было при лекциях М. Г. Павлова... распространявшего границы своих предметов до включения в них целого философского созерцания». О лекциях Павлова рассказывал через 40 лет Я. И. Костенецкий: «Когда я прослушал первую лекцию Павлова, то я был необыкновенно поражен, как будто какая-то завеса упала с ума моего, и в голове моей засиял новый свет. Передо мной открылся новый мир идей, новый взгляд на науки... одним словом, в первый раз пробудилось мое мышление, и я увидел раскрывшуюся передо мною перспективу философских понятий, которая так понравилась моему юному уму. Да, я всегда буду обязан Павлову за мое умственное пробуждение». В годы студенчества

на квартире у Павлова жил Станкевич. То, что действовало в лекциях Павлова, было, несомненно, воодушевление «новатора-проповедника», как называет его Шпет. Давыдов и Надеждин, не примкнувшие к Шеллингу, могли только рассказать о нем; Павлов умел привлечь к Шеллингу, вдохновить слушателей. Работы Павлова не производят впечатления самостоятельного мышления и не возбуждают доверия к собственному философствованию Павлова. И его «Основания физики» (1825—1836), и статьи «О способах исследования природы» (в «Мнемозине», 4), о трансцендентальном и эмпирическом методе (в «Атенеи», 1828) — не более чем введения в философию вообще и философию Шеллинга в частности. Но влияние Павлова на возникновение шеллингианства несомненно.

Шеллингианство переходит в провинцию. Михаил Александрович Максимович (1803—1873), профессор естествознания в Москве, а затем словесности в Киеве, друг Гоголя, как кажется, излучал неуловимые влияния в свой московский период (до 1834 г.). Его литературная деятельность в Москве посвящена естествознанию, но и очень интересное «Письмо о философии» («Телескоп», 1833, 12), и «Размышления о природе» (1833; Максимович переиздал книгу в Киеве в 1847 г.) намечают несомненно в зависимости от Шеллинга возникшие системы мыслей; литературная деятельность Максимовича в Киеве не связана с философией и закладывает основы различных областей украиноведения. Значительное влияние в духе христиански окрашенного шеллингианства оказал в Киеве профессор Духовной Академии (1836—1850) и университета (1838—1844) Петр Семенович Авсенов (позже архимандрит Феофан, 1810—1852), имевший значительное влияние на начало украинского национального движения в «Кирилло-Мефодиевском братстве»; в напечатанных его работах заметны, впрочем, более влияния романтической психологии, чем Шеллинга.

В Харькове шеллингианцем был ученик и преемник Шада, Андрей Иванович Дудрович (1782—1830), в своих немногочисленных работах обнаруживающий влияние не только Шеллинга, но и тех же романтических психологов, которые в русском шеллингианстве играли такую роль. Как преподаватель Дудрович, впрочем, не имел успеха. Гораздо значительнее как мыслитель и очень влиятелен как профессор был немец И. Х. Кронеберг (1788—1838), занимавший в Харькове (1819—1837) кафедру классической филологии, напечатавший много небольших брошюр и статей. Наиболее философски существенна для него идея универсального культурного синтеза, в котором центральное и господствующее место должна занимать философия.



Шеллингианство проникло и в Одессу. Только эпизодом было появление в Одессе (в 1830 г.) М. П. Розберга (1804—1874, профессор в Дерпте), усвоившего учение Шеллинга в Москве. Два преподавателя Ришельевского лицея были шеллингианцами. К. Зеленецкий (1802—1858), одессит, издал в 1835—1836 гг. в Москве четыре выпуска «Опыта исследования некоторых теоретических вопросов»; философские статьи этого сборника дают неплохую популяризацию некоторых идей Шеллинга и шеллингианства. Коллега Зеленецкого, москвич Н. П. Курлянец (1802—1835), как кажется, ученик Павлова, преподавал в Ришельевском лицее физико-математические и военные науки. Примечательна его деятельность как переводчика: он издал в Одессе в 1834 г. «Введение в умозрительную физику» Шеллинга и «Главные черты космологии» Г. Г. Шуберта, в 1835 г. — «О постепенном развитии природы» Стефенса.

Мы увидим, как во многих случаях университетское шеллингианство заложило основы философской традиции, по которой далее развивалось гегельянство.

## 2

### Кружки

В связи с изучением философии Шеллинга стоят и первые русские философские кружки.

С. Е. Раич (1792—1855), поэт и преподаватель университетского благородного пансиона, дававший также частные уроки (между прочим, учитель Ф. И. Тютчева), собрал в 1823 г. литературный кружок, к которому принадлежали коллеги Раича, преподаватели благородного пансиона, — М. Погодин, М. Максимович и бывшие ученики пансиона или Раича самого — С. П. Шевырев, кн. В. Ф. Одоевский, Ф. И. Тютчев, В. П. Титов, Д. В. Веневитинов; иногда появлялись в кружке Н. А. Полевой и В. К. Кюхельбекер. Не только отдельные члены общества занимались уже чтением Шеллинга, но и на заседаниях читались философские произведения: перевод отрывка из Аста, сделанный Погодиным, перевод первой главы «Философии природы» Окена В. Одоевского, статья Д. Веневитинова «Несколько мыслей в план журнала», в которой уже звучат мотивы шеллингианства, но прежде всего намечена задача создания русской эстетической критики на основах немецкой умозрительной философии. Общество Раича осталось, впрочем, по преимуществу литературным: философские статьи читались в нем, собственно говоря, как образцы научной прозы, т. е. определенного литера-

турного жанра. Несомненно, значительную роль сыграло общество в выработке стиля русской философской поэзии (Тютчев, Веневитинов, Одоевский и Шевырев).

Из кружка Раича выделился меньший кружок «общество любителей», о котором мы уже знаем (см. главу о Киреевском) и который ставил себе изучение философии, и притом немецкой идеалистической философии, *главной* целью: интерес к Шеллингу члены кружка принесли из университетского пансиона (влияние Давыдова и Павлова), из самостоятельных занятий (Киреевский и Кошелев, которых познакомил с Шеллингом отчим Киреевского Елагин). Общество Раича стояло в традиции литературных обществ начала XIX в. и собиралось на открытые заседания; кружок любителей был также организованным обществом, но «тайным». Кошелев вспоминает: «Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения, но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких любителей. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. <...> Мы собирались у кн. Одоевского... Он председательствовал, а Д. Веневитинов всего более говорил и своими речами часто приводил нас в восторг». Восстание декабристов прекратило существование общества. «Мы сочли их необходимым прекратить как потому, что не хотели навлечь на себя внимание полиции, так и потому, что политические события сосредоточивали на себе все наше внимание. Живо помню, как после этого несчастного числа (14 декабря 1825 г.) кн. Одоевский нас созвал и с особенною торжественностью предал огню в своем камине и устав и протоколы нашего общества любителей». Но именно всеобщее возбуждение и беспокойство после восстания декабристов «чрезвычайно сблизили и, быть может, укрепили ту дружбу, которая связывала Веневитиновых, Одоевского, Киреевского, Рожалина, Титова» и Кошелева.

К тому же времени относится еще один кружок — или, лучше сказать, круг знакомых, собиравшийся у Н. А. Полевого. Около 1825 г., рассказывает часто неточный Ксенофонт Полевой, «явилось в нашем доме несколько молодых людей, только что окончивших университетский курс, страстных последователей и поклонников Шеллинговой философии». Как кажется, видную роль играл в этой группе М. П. Розберг, посещал ее И. В. Киреевский, как «пламенный последователь философии Шеллинга» выступал отставной полковник Д. П. Шелихов, о котором мы почти что ничего больше не знаем, как то, что он

был несколько старше большинства русских шеллингианцев и принимал участие в войне против французов. Ближайшие товарищи Полевых — И. И. Бессомыкин, И. Н. Камашев и М. Н. Лихонин — менее замечательны, чем спорадически появлявшиеся в кружке Боратынский, кн. Вяземский, кн. В. Ф. Одоевский и Мицкевич. «Умственная, идеальная жизнь, исследование вечных задач мира были в полном разгаре, — пишет К. Полевой своим несколько странным языком. — Соглашаясь в общих положениях и выводах Шеллинговой философии, не всегда соглашались в подробностях, и это было поводом к бесконечным спорам». Споры уже тогда были «бесконечны»: главными спорщиками были Розберг и Киреевский. «Помню, что раз, как-то вечером, завязался спор, не кончившийся до глубокой ночи, и, чтобы окончить его, согласились собраться на другой день у Киреевского. На другой день явились там все спорившие, но жаркое состязание длилось до того, что наконец Розберг, усталый, утомленный, переменявшийся в лице от двухдневного спора, с глубоким убеждением и очень торжественно произнес, обращаясь к Киреевскому: „Я не согласен, но спорить больше нет сил у меня“».

## 3

Члены шеллингианских кружков выступали и в литературе. Многие из них оставили в литературе заметный след, но я хочу только вкратце упомянуть о *философских* работах шеллингианцев, проложивших первые пути дальнейшему развитию философской мысли в России.

Кн. Вл. Одоевский (1803—1869) пришел, по собственному свидетельству, к философии через естествознание: «Моя юность протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общою атмосферой, как ныне (писано после 1860 г.) политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы построить все явления природы...» К Шеллингу привели Одоевского занятия физиологией, указали на Шеллинга Одоевскому, по всей вероятности, Давыдов и Павлов. Одоевский вышел из пансиона в 1822 г. Еще в 1823 г. он не читал ни Шеллинга, ни Окена. Занятия его философией относятся, как кажется, преимущественно ко времени кружка Любомудров. Кроме многочисленных оставшихся в рукописях заметок, выписок, планов и набросков (обработанных Сакулиным) о шеллингианстве Одоевского свидетельствуют его работы в «Мнемозине» (1824) и отчасти его литературные произведения более позднего времени. В «Мнемозине» Одоевский

не только говорит неопределенно о «трансцендентальной философии» и о философском значении «тевтонов», но развивает также, хотя бы и в популярной форме, ряд мыслей, типичных для философии Шеллинга: к таким мыслям принадлежит идея универсального синтеза, синтетической науки; Одоевский хочет доказать тождество субъекта и объекта в абсолютном, из этого тождества он выводит тождество законов прекрасного с законами природы. В поэтическую форму те же мысли отлиты в «Русских ночах» Одоевского, где, впрочем, с мотивами шеллингианства сплетаются мотивы мистические. Одоевский читал натурфилософские произведения Шеллинга, несомненно «Систему трансцендентального идеализма», «Лекции о методе академических занятий», вероятно и «Исследования о природе человеческой свободы», и «Бруно».

Д. В. Веневитинов (1805—1827) оставил заметный след в истории русской философской поэзии. Точным воспроизведением мыслей Шеллинга являются его прозаические эстетические этюды: «Скульптура, живопись и музыка» намечает классификацию искусств и их соотношение, «Анаксагор» посвящен вопросу о «конце истории» («золотой век» — у Шеллинга идея, общая ему с Гельдерлином!); «философские письма» Веневитинова (как устанавливает новейший исследователь В. М. Сечкарев) — слегка переработанный перевод двух отрывков из «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Любимую тему Одоевского — универсальный синтез наук под руководством и господством философии — затрагивает несколько раз и Веневитинов. Проблема национального самосознания также намечена у Веневитинова, и, вероятно, также под влиянием Шеллинга.

Хотя С. П. Шевырев (1806—1864) и познакомился с философией Шеллинга, а позже и с философией Гегеля, и признавал себя, хотя бы краткое время, шеллингианцем, но влияние Шеллинга заметно только в его ранних стихотворениях, предвосхищающих мотивы стихотворений Тютчева 30-х годов.

В. П. Титов (1807—1891) увлекался Шеллингом и даже побуждал к занятиям Шеллингом Одоевского, Погодина и других друзей. Единственным продуктом его философских занятий остались его письма, которые характеризуют стиль жизни поколения русских шеллингианцев (Погодину). В 1836 г. Титов слушал лекции Шеллинга в Мюнхене, но, кажется, был не очень увлечен «философией мифологии».

Н. М. Рожалин (1805—1834) слушал Шеллинга вместе с Киреевскими в 1830 г. в Мюнхене. Несомненно один из наиболее замечательных членов кружка Любомудров, Рожалин умер на следующий день после возвращения в Россию из многолетне-

го пребывания в Германии и Италии, бумаги его сгорели при пересылке. Только из его писем и немногих мест в немногочисленных его статьях мы узнаем о его увлечении Шеллингом, который для Рожалина, однако, освещен по-новому, иному, в связи с тем, что для Рожалина немецкая культура представляется неким единством, в центре которого стоит Гёте.

В. К. Кюхельбекер, соредактор Одоевского по «Мнемозине» (1797—1846), остался странным образом не затронут влиянием Шеллинга. Только позже, в 1835 г., в крепостном заключении Кюхельбекер читает «Письма о догматизме и критицизме» Шеллинга.

Совершенно нефилософский Погодин (1800—1875) усвоил себе мысли Шеллинга, вероятно, в значительной степени со слов друзей. Но и он мечтает о Европе и о «лекциях Шеллинга». И свой «Московский вестник» (1827—1830) он хочет посвятить «немецкой литературе», включая в это понятие, очевидно, и философию Шеллинга. «Исторические афоризмы» Погодина появляются в «Московском вестнике» в 1827 г. и отдельно в 1834 г. В них и игра аналогиями, напоминающая Шеллинга, но, впрочем, всех романтиков, но в них и несколько общих идей, напоминающих Шеллинга. Погодин верит в историческую необходимость, в «загадочное» тождество исторической необходимости со свободой исторического субъекта; мы находим у Погодина и идею исторического развития как ряда событий, из которых каждое последующее заключает в себе все предыдущие: мысль, навеянная натурфилософскими образами Шеллинга. Упоминания о Шеллинге еще долго встречаются в заметках и записках Погодина.

Имеет некоторое значение в истории русского шеллингианства и Н. А. Полевой (1796—1846), прежде всего как издатель «Московского телеграфа» (1825—1834) — третьего журнала, связанного с русским шеллингианством. Впрочем, Полевой пользуется при изложении мыслей Шеллинга (1826, 28 и 29) по преимуществу Кузеню; от Кузена же заимствованы, вероятно, и многие отдельные замечания, и мысли Полевого, напоминающие то Шеллинга, то Гегеля.

#### 4

#### Поэты

Шеллинг принадлежит к философам, не раз вдохновлявшим русских поэтов. Кроме Веневитинова и Одоевского можно думать о влияниях мыслей Шеллинга на Пушкина, Гоголя, Боратынского, несомненно влияние Шеллинга на Тютчева.

Пушкин после встреч с любомудрами в Москве в 1826 г., после соглашения с ними об участии в «Московском вестнике», неожиданно заявляет в 1827 г., что «ненавидит и презирает» немецкую метафизику; любомудры «переливают из пустого в порожнее», что «хорошо для немцев, пресыщенных уже положительными знаниями», но не для русских; в разговоре с Погодиным Пушкин, как рассказывает Погодин, «декламировал против философии»: «Я не мог возражать дельно, и вообще молчал, хотя очень уверен в нелепости им говоренного». И все же Пушкин в написанном после смерти Веневитинова стихотворении «Чернь» высказывает с необычной резкостью взгляд на поэта как на гения и жреца, на искусство как на самоцель — мысли, входящие в состав эстетического мировоззрения русских шеллингианцев. Не менее примечательны и многочисленные картины живой природы, отзывающейся на движения души человека или даже самой по себе, независимо от созерцающего субъекта; так характерны, например, строки о Неве в «Медном всаднике»:

Погода пуще свирепела...

И вдруг, как зверь остервенясь,  
На город кинулась...

Нева металась, как больной  
В своей постеле беспокойной.

И тяжело Нева дышала,  
Как с битвы прибежавший конь.

... Мрачный вал  
Плескал на пристань, ропща пени  
И бьась об гладкие ступени,  
Как челобитчик у дверей  
Ему не внемлющих судей.

И не только изображения природы, когда она —

... Трепетна, бледна,  
Как жертва пышна убрана...

... На смерть осуждена,  
Бедняжка клонится без ропота, без гнева.  
Улыбка на устах увянувших видна... —

напоминают об эстетике русских шеллингианцев. О ней напоминают и бесчисленные эпитеты того же «антропоморфического»

характера: дряхлый лист, нахмуренная краса сосен, своенравные порывы моря, говор волн, говор водопада, Терек, как зверь живой, ревет и воет, буря голосистая, зима-старуха, улыбка ясная природы, веселая природа и т. д. Очень возможно, впрочем, что эти отражения романтического мировоззрения и стиля здесь независимы от русской философской романтики, т. е. от шеллингианства. Позже Пушкин меняет и отношение к теоретической философии, но о шеллингианстве тогда (1834 г.) трудно уже говорить как о господствующем или распространенном течении.

Если в стихотворениях Пушкина мотивы шеллингианства бросились в глаза уже Анненкову, то в произведениях Гоголя, как всегда у Гоголя, необычайность формы совершенно закрывает все идейные связи и соприкосновения Гоголя с современностью и с прошлым. И все же некоторые мотивы поэтического и литературного наследия Гоголя бросаются в глаза. Не забудем при этом о друзьях Гоголя шеллингианцах: меньше надо думать о Погодине и о Шевыреве, чем о Максимовиче. В «Арабесках» и в иных произведениях Гоголя встречаем целый ряд мотивов, среди источников которых могли быть и идеи русских шеллингианцев. Целый ряд созвучий со статьей Веневитинова содержит статья Гоголя «Скульптура, живопись и музыка». Несколько мест в исторических и историко-философских статьях созвучны погодинским «Афоризмам». Должны ли мы связывать эти мотивы с шеллингианством? И должны ли мы возводить к шеллингианству учение Гоголя о подсознательном, которое для поэзии Гоголя основоположно? И нельзя ли найти у Шеллинга корни для ряда мотивов эстетики Гоголя? До сих пор, к сожалению, вопрос о «шеллингианстве» Гоголя не только не выяснен, но и не поставлен.

Не следует ли искать у Шеллинга и источника целого ряда мотивов поэта-мыслителя Боратынского? Ведь у него и ночь, в которой «обитатели духов откроются врата», и попытка оправдания народных преданий, «предрассудков» как «обломов старой веры», и наконец, впрочем не совсем ясная, философия художественного творчества, аналогичного божественному творчеству («Скульптор»)? И этот вопрос вовсе не выяснен.

Несомненно, что поэзия Ф. И. Тютчева в целом зависима от философии Шеллинга. На это указал, без примеров и доказательств, Аполлон Григорьев. Освещен вопрос о шеллингианстве Тютчева только в последние годы — и то еще не исчерпывающим образом.

«Поэзия ночи» Тютчева несомненно связана с традицией немецкой романтической поэзии. Замечательно, что Шевырев в своих стихотворениях предвосхищает целый ряд отдельных мотивов и оборотов Тютчева. Но *философские* мысли встре-

чаем у Тютчева впервые. Основной мотив философии ночи Тютчева — имманентность объекта всему миру: «все во мне и я во всем», которая открывается человеку в переживании ночного ландшафта. Душе как будто открывается глубина бытия, эта глубина бытия — предвечный хаос: но в этом хаосе душа узнает таящийся в ее собственных глубинах хаос. Эту тему Тютчев варьирует в ряде стихотворений: замечательно, что одно из них, «Святая ночь», носило в рукописи заглавие «Самосознание»:

Святая ночь на небосклон взошла,  
И день отрадный, день любезный,  
Как золотой покров она свила,  
Покров, накинутый над бездной.

И человек —

В душе своей, как в бездне, погружен,  
И нет извне опоры, ни предела...  
И чудится давно минувшим сном  
Ему теперь все светлое, живое...  
И в чуждом, неразгаданном, ночном  
Он узнает наследье родовое.

Бездна — хаос:

И бездна нам обнажена  
С своими страхами и мглами,  
И нет преград меж ей и нами —  
Вот отчего нам ночь страшна.

Поэт взывает к ночному ветру:

О, страшных песен сих не пой —  
Про древний хаос про родимый!  
Как жадно мир души ночной  
Внимает повести любимой.  
Из смертной рвется он груди  
И с беспредельным жаждет слиться.  
О, бурь заснувших не буди:  
Под ними хаос шевелится.

Все это — мысли Шеллинга, развитые в терминах романтической психологии (например, мюнхенского Г. Г. Шуберта). Так как и для Шеллинга «ночь» — «древняя ночь», «мать всех вещей», «основное созерцание самого хаоса заложено в созерцании абсолютного. Внутреннее существо абсолютного, в котором все лежит, как одно, и одно, как все, это сам — первоначальный хаос»; «как общий зародыш богов и людей абсолютный хаос есть ночь, тьма».



И философия природы Тютчева имеет источником философию Шеллинга. Для Тютчева природа, с одной стороны, жива, самодельна:

Не то, что мните вы, природа:  
 Не слепок, не бездушный лик —  
 В ней есть душа, в ней есть свобода,  
 В ней есть любовь, в ней есть язык.

Она — животворный океан. И в то же время природа как будто мертвый механизм, сфинкс без загадки:

Природа — сфинкс. И тем она верней  
 Своим искусом губит человека,  
 Что, может статься, никакой от века  
 Загадки нет и не было у ней.

Природа — равнодушное к индивидууму существо, поглощающее в себе всякую индивидуальную жизнь:

Поочередно всех своих детей,  
 Свершающих свой подвиг бесполезный,  
 Она равно приветствует своей  
 Всепоглощающей и миротворной бездной.

Поэтому природа живет в каком-то непонятном круговороте страдания:

Понятным сердцу языком  
 Твердишь о непонятной муке.

И эта характеристика природы, как в существе своем двойственной, противоречивой, дана Шеллингом. С одной стороны, природа одухотворена («О мировой душе»), в ней есть «душа», «произвол», «любовь», а с другой стороны, природа «только выглядит так, как будто она произведена сознательно», в действительности же она «только творение слепого механизма», и поэтому над природой «разостлан покров уныния... глубокая, несокрушимая меланхолия жизни».

И сознание глубокой трагичности исторического процесса —

Счастлив, кто посетил сей мир  
 В его минуты роковые... —

встречаем в философии истории Шеллинга: индивидуум в историческом процессе — «Иксион со своим колесом», начало истории — «утрата золотого века».

Так, почти все философские мотивы поэзии Тютчева найдем у Шеллинга. Вспомним о «молчании» Тютчева —

Как сердцу высказать себя?  
Другому как понять тебя?  
Поймет ли он, чем ты живешь?  
Мысль изреченная есть ложь.

Есть целый мир в душе твоей  
Таинственно волшебных дум —  
Их оглушит наружный шум,  
Дневные разгонят лучи —  
Внимай их пенью — и молчи!

И для Шеллинга «сквозь чувственный мир только проглядывает как сквозь слова смысл, как будто через полупрозрачный туман страна фантазии, к которой мы стремимся».

И суждения Тютчева о поэте и поэтическом творчестве, о музыке, о познании («инстинкт пророчески-слепой») и так далее несомненно навеяны Шеллингом. Тютчев, поэт-визионер, конечно, проверил философские формулы собственным поэтически-познавательным опытом. Но как бы то ни было — Шеллинг стоит у источников русской философской поэзии. И в этом, пожалуй, наиценнейшее, что он дал русской культуре.

## 5

Шеллинг встречался с русскими. Не только со своими слушателями Киреевскими и Рожалиным, но и с целым рядом странствующих по Европе русских. Чаадаев познакомился с Шеллингом в Карлсбаде в 1825 г. и обратился к нему с двумя письмами (1832 и 1842 гг.), о которых мы еще будем говорить. С Тютчевым, жившим в Мюнхене с 1822 г., Шеллинг был хорошо знаком. Одоевский навестил Шеллинга в 1842 г., и содержание их разговора — о мистике, о Гегеле, о России (та же оценка, что и оценка Гегеля в письме Иксюлю). В 1839 г. Шеллинга в Аугсбурге посетил еще один из прежних Любомудров, Н. А. Мельгунов, даже напечатавший — довольно бессодержательный — отчет о своих разговорах с Шеллингом («Отечественные записки», 1839, IV, 3). Шеллинг осведомлялся у Мельгунова о своих русских знакомых: А. И. Тургеневе, Чаадаеве, Погодине.

Но все эти встречи относятся ко времени, когда русские «шеллингианцы» уже оставили за собой увлечения философией.

Только Тютчев сохранил, поскольку мы можем судить по его стихотворениям, философский огонь. Для остальных философия Шеллинга стала к тому времени почти что только противоядием против философии Гегеля и гегельянцев, разрывающих с религией (так мог судить Одоевский, читавший левых гегельянцев, так судил Чаадаев) или, по крайней мере, уводящих от церкви и православия своих русских последователей. «Положительная» философия Шеллинга поздних лет противопоставлялась «отрицательной» философии Гегеля и его школы. Примирение философии с религией в поздней философии Шеллинга (которая, кстати, в подробностях могла быть известна только слушателям Шеллинга) казалась залогом возможности такого примирения и на русской почве. Мы уже видели, что такую оценку философии Шеллинга высказал Киреевский. О том же думал Погодин, когда он при случайной встрече с Океном в дилижансе в 1839 г. в Северной Италии сказал ему: «Такие люди, как Шеллинг, должны быть выше всех нелепых воплей, которые так обыкновенно раздаются в нижних слоях ученого мира, и спокойно продолжать делание, на которое призваны свыше».

Но широкое распространение получила в России не поздняя «положительная» философия Шеллинга, а ранняя: прежде всего три произведения «О мировой душе», «Система трансцендентального идеализма» и «Сущность человеческой свободы». Но характерно: усвоена была не *система* мыслей Шеллинга в целом, а, с одной стороны, наиболее слабое в философии Шеллинга — его метод аналогий (Одоевский, Погодин, Максимович), с другой стороны, отдельные мысли — одушевленность природы, внутренняя ценность искусства, интуитивный характер познания и т. д. Ни потребности в философской *системе*, ни потребности в определенном философском *методе* у поколения Любомудров, как кажется, еще не было. Одоевский, сравнивающий Шеллинга с Колумбом, который открыл не Америку, а человеческую душу, должен, однако, признать, что «как Христофор Колумб, он нашел не то, чего искал, — он возбуждал надежды неисполнимые, — но, как Колумб, дал новое направление деятельности человека». Усвоены были только отрывки, фрагменты, отдельные случайные мысли: «Все бросились в эту чудную, роскошную страну: кто ради науки, кто из любопытства, кто для наживы. Одни вынесли оттуда много сокровищ, другие лишь обезьян да попугаев, но многие и потонули». Позже в Москве ходили о Шеллинге и его «положительной» философии только слухи; и «шеллингианцы» жили в успокоительном сознании того, что где-то «великий Шеллинг», призванный к выполнению этой задачи свыше, примиряет философию и религию, зна-

ние и веру. Как — этим, по существу, никто не заинтересовался. Совершенно другие мотивы интереса к Шеллингу мы встречаем у младшего поколения, у поколения «сороковых годов», которое, правда, в большинстве своих представителей только прошло сквозь увлечение Шеллингом на пути к гегельянству: у поколения «сороковых годов» мы встречаем прежде всего интерес к целостной системе мыслей Шеллинга, к основным мыслям его мировоззрения, и прежде всего искание в философии Шеллинга определенного философского метода. *Так* интересовался Шеллингом Станкевич, *так* увлекался Шеллингом Катков и позже Аполлон Григорьев. Об этом новом поколении мы будем говорить в дальнейшем.

## ГЕГЕЛЬЯНСКИЕ КРУЖКИ

### 1

«Философские понятия распространились у нас весьма сильно... — пишет Киреевский. — Нет почти человека, который бы не говорил философскими терминами; нет юноши, который не рассуждал бы о Гегеле; нет почти книги, нет журнальной статьи, где незаметно было бы влияние немецкого мышления; десятилетние мальчики говорят о конкретной объективности». Философское поветрие распространилось не сразу. Увлечение Шеллингом охватило только очень узкие круги. Пирогов в 1825 г. не слышал от студентов в Московском университете — позже центре философских увлечений — даже имен кого-либо из философов. Положение резко изменилось в 30-х годах. В противоположность увлечению Шеллингом и романтической философией, которое проникло в тесные круги избранных, оставшихся одинокими в обществе, увлечение Гегелем захватило прежде всего круги студенческие, притом почти одновременно, во всяком случае вне зависимости друг от друга, в различных университетах, и, выйдя за пределы студенческих кружков, захлестнуло и залило широкой волной все общество.

Первый философский студенческий кружок, сыгравший наибольшую роль в истории русского гегельянства, возник в Москве, вероятно уже в 1831 г., около Николая Владимировича Станкевича. Кружок Станкевича был сначала не более чем группа его ближайших университетских друзей, связанных крепче, чем обычные студенческие группы, тем очарованием, которое исходило от личности Станкевича. Личная дружба связыва-

ет его теснее, ближе то с тем, то с другим из членов кружка. Вначале интересуясь по преимуществу вопросами литературы, Станкевич переходит постепенно к эстетике, а затем к теоретической философии и изучает сперва Канта и Шеллинга, затем Гегеля. Станкевич увлекает и других членов кружка за собою. Обсуждение прочитанного, иногда совместное чтение (Станкевич читает вместе с Ключниковым Шеллинга), разговоры на литературные и философские темы привлекают членов кружка тем более, что кружок, изменяя свой состав, принимает в себя целый ряд наиболее интересных и живых представителей московского студенчества, которые появляются в кружке и вновь исчезают: поэты Красов и Ключников, языковеды Петров и Бодянский, блестящие антиподы Белинский и Константин Аксаков. Станкевич кончает университет в 1834 г., но в следующем году снова возвращается в Москву. В это время с кружком сблизился и Михаил Бакунин. Грановский знакомится со Станкевичем в 1836 г. Для истории русской мысли является большим счастьем та охота к переписке, которую проявляют члены кружка, оставляя на время или навсегда Москву. Без этой переписки мы вряд ли многое бы знали о жизни кружка. Занятия Шеллингом, а затем Кантом и Фихте остаются более или менее частным делом отдельных членов кружка; философия Гегеля начинается собою эпоху общего философского энтузиазма. Мельком соприкоснувшийся с кружком «поэт-прасол» Кольцов позже, после смерти Станкевича, помянул кружок напыщенным стилем своих «дум»:

Могучая сила  
В душах их кипит;  
На бледных ланитах  
Румянец горит;

Их очи, как звезды,  
По небу блестят;  
Их думы — как тучи;  
Их речи горят...

Рядом с кружком Станкевича существовал некоторое время среди студентов Московского университета кружок, группировавшийся около Герцена и Огарева, интересовавшийся французским социализмом и религиозными проблемами. Гегель играл какую-то, нам не ясную, роль в утопических мечтаниях этого кружка: Герцен рассказывал следователю, что они с Огаревым собирались ехать в Берлин, чтобы там издавать вместе с Гегелем журнал (Гегель в это время был уже в могиле!). Кружок Герцена не принял внешней формы рабочего сотрудничества, которую

имел кружок Станкевича; богатые студенты Герцен и Огарев могли себе позволить мечтать о социализме на вечеринках с ужинами и вином. В 1834 г. кружок исчезает, так как Герцен и Огарев высылаются из Москвы.

В 1837 г. Станкевич уезжает за границу; его кружок продолжает существовать, живя в значительной мере памятью Станкевича. Но кружок даже расширяется: к нему примыкают теперь московские профессора П. Г. Редкин, Д. Крюков; молодой и талантливый М. Катков оживляет кружок своим неистовым темпераментом. Кружок раздваивается — некоторые его члены оказываются в Петербурге. На первое место теперь выдвигается М. Бакунин. Станкевич господствовал в кружке в силу непреодолимого обаяния своей личности, Бакунин пытается стать диктатором кружка. Со свойственным его мышлению энтузиастическим схематизмом он «рассортировал», как позже рассказывал Иван Аксаков, всех членов кружка «по разным степеням развития — по Гегелю. К. С. Аксакова поставил на степень *прекраснодушия* — низшая степень развития; себя произвел в *просветленный дух* — высшая степень; прочие обретались в *рефлексии*. Все вместе, однако же, кроме Бакунина, продолжали пребывать в *отвлеченности*». С отъездом Бакунина, а затем Каткова и Боткина за границу деятельность кружка прекратилась.

Герцен принял участие в жизни кружка Станкевича, вернувшись в 1840 г. в Петербург, откуда вскоре вторично был выслан в провинцию. Позже Герцен вспоминал об этом времени: «Новые знакомые приняли меня так, как принимают эмигрантов и старых бойцов, людей, выходящих из тюрем, возвращающихся из плена или ссылки: с почетным снисхождением, с готовностью принять в свой союз, но с тем вместе не уступая ничего, а намекая на то, что они — *сегодня*, а мы — *уже вчера*, и требуя безусловного принятия „Феноменологии“ и „Логики“ Гегеля, и притом по их толкованию. Толковали же они об них беспрепятственно; нет параграфа во всех трех частях „Логики“, в (трех) „Эстетики“, „Энциклопедии“ и пр., который бы не был взят отчаянными спорами нескольких ночей. Люди, любившие друг друга, расходились на целые недели, не согласившись в определении „перехватывающего духа“, принимали за обиду мнения об „абсолютной личности и ее *по себе бытии*“. Все ничтожнейшие брошюры, выходившие в Берлине и других губернских и уездных городах немецкой философии, где только упоминалось о Гегеле, выписывались, зачитывались до дыр, до пятен, до падения листов в несколько дней... Как... заплакали бы все эти забытые Вердеры, Маргейнеке, Михелеты, Отто, Ватке, Шаллеры,

Розенкранцы и сам Арнольд Руге... если бы они знали, какие побоища и ратования возбудили они в Москве между Маросейкой и Моховой, как их читали и как их *покупали*. <...> Молодые философы приняли какой-то условный язык, они не переводили на русский, а переключивали целиком, да еще, для большей легкости, оставляя все латинские слова *in crudo*, давая им православные окончания и семь русских падежей». Известный астроном Перовшиков называл это «птичьим языком». Герцен, как очень часто, несмотря на остроумие своей характеристики, не прав: образцов «птичьего языка», как он его характеризует, мы не встречаем почти что в многочисленных позже опубликованных письмах, конспектах, заметках, а еще менее — в печатавшихся в «сороковые годы» статьях! И за определениями «перехватывающего духа» почти что всегда скрывались весьма реальные и серьезные проблемы.

В 1842 г. Герцен окончательно вернулся в Москву. В Москве он всецело примыкает к московским гегельянцам, возглавлявшимся тогда Грановским. Дом Герцена делается вскоре центром дружеского кружка гегельянцев. «Наш небольшой кружок собирался часто то у того, то у другого, всего чаще у меня. Рядом с болтовней, шуткой, ужином и вином шел самый деятельный, самый быстрый обмен мыслей, новостей и знаний; каждый передавал прочтенное и узнанное, споры обобщали взгляд, и выработанное каждым делалось достоянием всех. Ни в одной области знания, ни в одном искусстве не было значительного явления, которое не попало бы кому-нибудь из нас и не было бы тотчас сообщено всем». Боткин, Редкин, Крюков, Кетчер, Галахов, Грановский, Корш, актер М. Щепкин — вот имена, которые упоминает сам Герцен. Кружок рассыпался, однако, еще до эмиграции Герцена в 1846 г.; привел кружок к распаду отход Герцена от христианства.

Но и студенческое поколение 1840—1842 гг. имело свои кружки. Каждый тогдашний студент понимал, рассказывает Я. Полонский, К. Д. Кавелина, который «употребил с лишком полгода на то, чтобы прочесть и понять одно только предисловие к философии (права) Гегеля». Для университетского ровесника Полонского, Аполлона Григорьева, Московский университет — «университет таинственного гегелизма, с тяжелыми его формами и стремительной, рвущейся неодолимо вперед силой». О Гегеле теперь можно было в университете кое-что узнать: кроме Редкина и Крюкова читал уже историю Грановский. Кружок студентов сплывается вокруг Аполлона Григорьева (позже перешедшего к Шеллингу) и Фета (позже поклонника Шопенгауэра): на их «мирных антресолях собирались

наилучшие представители тогдашнего студенчества» — среди посетителей надо упомянуть Полонского, К. Д. Кавелина, С. М. Соловьева, Ивана Аксакова, слависта Калайдовича, кн. Черкасского, Н. М. Орлова. Кроме Гегеля (и Шеллинга) упоминаются совсем новые имена: Карлейль, Эмерсон, Ренан. Наряду с философией стоит поэзия, и русская и иностранная, по преимуществу немецкая. «В небольших комнатах стоял стон от разговоров, споров и взрывов смеха. При этом ни малейшей тени каких-либо социальных вопросов. Возникали одни отвлеченные и общие: как, например, понимать, по Гегелю, отношение разумности к бытию», — рассказывает Фет. Через год — под влиянием лекций Редкина — «имя Гегеля до того стало популярным на нашем верху, что сопровождавший временами нас в театр слуга Иван, выпивший в этот вечер не в меру, крикнул при разъезде вместо: „Коляску Григорьева!“ — „Коляску Гегеля!“. С той поры в доме говорили о нем как об Иване Гегеле».

Позже вокруг Григорьева возник новый, совершенно иной по составу кружок; в центре кружка стоял, правда, не Григорьев сам, а рано умерший студент Н. А. Немчинов. «Это был кружок... философско-эстетический». К кружку примыкали Н. П. Колюпанов, А. Н. Островский, Эдельсон (позже сторонник Бенеке). «Григорьев тогда только что выступил на литературное поприще и был гегельянцем самой чистой воды, — вспоминает Колюпанов, — поэтому говорил так мудро, что я половины не понимал. Этого было достаточно, чтобы все непосвященные считали его за кладезь мудрости». В кружке Островский читал свои произведения («Банкрот»). «Кружок этот впоследствии выступил ненадолго на литературное поприще в качестве молодой редакции „Москвитянина“. В философском смысле кружок принадлежал к числу завязтых гегельянских и не шел дальше; раскол между приверженцами Гегеля, давно уже обнаруживавшийся в Германии, еще не дошел сюда, и о Фейербахе не имели никакого понятия».

Мы знаем, таким образом, довольно много о гегельянских кружках в Москве и Петербурге. В Москве «все гегелисты»: «Я гегелист, как он, как все в Москве», — смеялся Григорьев в драме «Два эгоизма» (1845), в Москве — только «гегелисты с абстрактами». Но гегельянская зараза распространилась и на провинцию. К сожалению, провинциальных, даже университетских, воспоминаний очень немного; многое не было напечатано, многое погибло или лежит забытое в недрах провинциальных архивов.

В Твери небольшой кружок образовали в 1836 г. братья Михаила Бакунина — Павел, Александр, Алексей и Илья, за-



нимавшиеся под влиянием старшего брата Гегелем и известные даже учителям гимназии как гегельянцы.

В Казани уже в 1838 г. существовал кружок, группировавшийся вокруг библиотекаря университетской библиотеки Н. И. Второва. «Чаще всего мы занимались в квартире Второва, которую он занимал тогда в здании Университета. Нередко запирались мы в самом помещении библиотеки и там, на свободе, работали за полночь, читая Шиллера, Гёте и других поэтов, переводя Гердера (мы перевели первый том его *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) или изучая Канта и Гегеля. Изучение последнего мы начали с феноменологии как главного труда, из которого произошли его логика, эстетика, философия религии и философия природы и история философии. Целые ночи просиживали мы иногда над одной страницей, старались проникнуть в смысл замысловатой речи этого немецкого мыслителя... Так трудились мы, читали, рассуждали, спорили» (К. Александров-Дольник). В 1842 г. в Казани существовал профессорский кружок — к нему принадлежал профессор философии и истории Н. А. Иванов, о котором говорят как о гегельянце, кроме того, профессор математики Котельников и какие-то «немцы» (по всей вероятности, один из них профессор Линдегрэн): они собирались иногда, читали и комментировали Гегеля; в этих собраниях принимали участие и несколько студентов.

В Харькове, где философская традиция после удаления Шада оборвалась довольно скоро (преемник Шада, А. И. Дудрович, шеллингианец, философского влияния не имел), кружок с философскими интересами возник уже в 1833 г. К этому кружку принадлежал украинский второстепенный поэт Розковшенко (позже — в 70-х годах — он пытался спасти от цензуры «Письма об изучении природы» Герцена), И. И. Срезневский и другие. В 40-х годах, когда в Харькове короткое время учился брат Н. Станкевича, там существовал кружок, состоявший в значительной части из подготавливавшихся к профессуре молодых людей; занимались по преимуществу философией немецкого идеализма: «все говорили о Гегеле, Фихте, Шеллинге».

О Киеве, где духовная жизнь была довольно интенсивна, живее, чем в Харькове, мы знаем мало. Украинский кружок «Кирилло-Мефодиевское братство» не интересовался, как кажется, Гегелем — он стоял почти всецело под влиянием Шеллинга и романтиков (через посредство профессора П. С. Авсенева). Почти ничего не знаем о круге учеников профессора Костыря, находившегося под влиянием Гегеля. Но и Гегель был в Киеве известен (профессора-гегельянцы, прежде всего Неволин, и противники Гегеля — начиная с М. Максимовича), и даже о «левых» гегель-

яницах слышали студенты на лекциях. Еще и в 1849 г. Лесков слышал от киевской студенческой молодежи «о Канте, Гегеле, о чувствах высокого и прекрасного».

Даже в глухом Нежине, где, впрочем, с 1825—1830 гг., т. е. во время учения Гоголя, профессор Н. Г. Белоусов (1799—1854), ученик Шада, любимый учитель нежинских лицеистов, читал в духе немецкого идеализма, даже в Нежине в 40-х годах существовал гегельянский кружок, среди членов которого находился Лашнюков, позже нежинский и киевский профессор.

Нет сомнения, что эти отрывочные данные о философской жизни университетской провинции далеко не исчерпывают действительно существовавших — по преимуществу студенческих и профессорских — кружков, занимавшихся философией немецкого идеализма, прежде всего Гегелем. Наши данные случайны: странным образом о жизни провинциальных университетов существует только очень сравнительно небольшое число изданных воспоминаний. Много, может быть, затеряно в провинциальной прессе. Многие кружки были, вероятно, очень эфемерны, так что их члены — в часто чрезвычайно кратких воспоминаниях — о них не упоминают. Несомненно одно: волна философского энтузиазма не ограничилась столицами, но залила и провинцию.

## 2

Многим позднейшим исследователям — а наверное, и многим читателям воспоминаний — очень трудно вжиться, вчувствоваться в духовную и душевную атмосферу русских философских кружков 40-х годов. Эту атмосферу можно назвать «энтузиастической», «эсхатологической», «фантастической», «романтической». Все эти и подобные выражения не схватывают существа той «трансцендентальной молодости философского духа», которая была существенна для эпохи. Таковую «трансцендентальную молодость» должна пережить каждая философская традиция, чтобы стать способной приносить живые плоды философского творчества; книги можно, конечно, писать и без такого философского прошлого. Удачнее всего — хотя и очень приблизительны — психологические определения замечательного десятилетия: «анархия» духа, беспокойство, философская тоска и философская страсть, но прежде всего — стремление к осмыслению мира, истории и человека, к осмыслению всего конкретного. Это страстное стремление к осмыслению предполагает, как свою предпосылку, живое и острое сознание того, что

действительность не предстоит нам непосредственно как осмысленная, что смысла надо искать, что его надо извлечь, добыть из каких-то под непосредственно данной действительностью скрытых глубин. Жизнь в русской или свежеусвоенной западной традиции принимала действительность непосредственно без размышления даже и тогда, когда эта русская или западная традиция построена была на философских или религиозных устоях. «Просвещение» так же наивно говорило о бессмысленности многого в действительности (ярко проявилась эта тенденция в русских «вольтерьянских» романах XVIII в.). Теперь вся действительность была поставлена под знак вопроса, стала проблематической, нуждающейся в оправдании. Это требовало прежде всего самостоятельного мышления, а не только чтения книг. Существо «сороковых годов» — не в философском чтении, а в философском мышлении. Книги были только средством. И то, что философское отношение к действительности слишком часто вырождалось в изучение философской литературы, было уже знаком внутреннего кризиса, проявившегося не сразу, но с внутренней неизбежностью.

Характерным для эпохи была, однако, непосредственная связь между философией и жизнью. У начинающих философствовать это часто значило — между книгой и жизнью. Характерно, хотя бы и карикатурное, слияние философии и жизни, принадлежащее, однако, к существу всякого истинного философствования. М. Максимович вспоминал позже (в 1841 г.) о «В. И. Оболенском, который после издания *Платоновых разговоров* целую неделю играл на флейте без сапогов». Огарев переживает все «под знаком Гегеля»: он подавляет в себе чувство любви — «я не должен предаваться любви; моя любовь посвящена высшей *универсальной* Любви... я не принесу свою настоящую любовь в жертву на алтарь *всемирного чувства*». О неудачных родах жены он сообщает: «Родился... мертвый ребенок, с такой жалобной физиономией, что я до сих пор забыть не могу... Жена здорова. Странная диалектика судьбы — меняет жизни, разрушает возможности нравственного прогресса...»; умер Крюков — Огарев пишет Герцену: «Крюков умер. Крюков!.. — вечная память! *Schwer ist die Endlichkeit und die Unendlichkeit nicht leichter, wenn sie mir als schlechte Unendlichkeit erscheint.* Помири мне с ней последней недвижную абстрактность идеи...». «Диалектика судьбы» соединяет в глубокой философской серьезности юных гегельянцев трагические и комические мотивы: юный И. С. Тургенев прервал многочасовую дискуссию с Белинским о бытии Божиим, почувствовав голод. «Мы еще не решили вопроса о бытии Божиим, — воскликнул с возмущением Белинский, — а вы хотите есть!»

Нравственная серьезность все же была несомненным продуктом философской серьезности. Если в индивидууме приходит к самосознанию божественный Дух, то на индивидууме — орудии высшей силы — лежит обязанность подняться на известную нравственную высоту. Нельзя отрицать, что философское самосознание уделило многим внутреннюю нравственную устойчивость. Мы знаем многое о внутренней борьбе Станкевича, Грановского, Боткина, Белинского. Внутренняя борьба часто кончалась поражением. Но ее значение нельзя преуменьшать. По крайней мере, во время университетских конфликтов (1848, 1868 гг.) профессора-гегельянцы проявили ригоризм, импонировавший даже их врагам. И даже сурово осудивший людей «сороковых годов» Некрасов кончает их характеристику словами:

Ты стоял перед отчизною,  
Честен мыслью, сердцем чист,  
Воплощенной укоризною,  
Либерал-идеалист!

Вряд ли прав Герцен, со своей позднейшей (философски) нигилистической точки зрения высмеивавший *стиль* переживаний людей «сороковых годов». «Молодые философы испортили себе не одни фразы, но и понимание; отношение к жизни, к действительности сделалось школьное, книжное; это было то ученое понимание простых вещей, над которым так гениально смеялся Гёте в своем разговоре Мефистофеля со студентом. Все в *самом деле* непосредственное, всякое простое чувство было возводимо в отвлеченные категории и возвращалось оттуда без капли живой крови, бледной алгебраической тенью. Во всем этом была своего рода наивность, потому что все это было совершенно искренно. Человек, который шел гулять в Сокольники, шел для того, чтобы отдаваться пантеистическому чувству своего единства с космосом; и если ему попадался по дороге какой-нибудь солдат под хмельком или баба, вступавшая в разговор, философ не просто говорил с ними, но определял субстанцию народную в ее непосредственном и случайном явлении. Самая слеза, навстречавшаяся на веках, была строго отнесена к своему порядку: к „гемюту“ или к „трагическому в сердце“».

Еще решительнее нападение на кружки в «Гамлете Щигровского уезда» Тургенева: члены кружков «заедены рефлексией», в них нет «ничего непосредственного»; его герой — с которым Тургенев, как кажется, вполне соглашается — изображает жизнь кружков как внутреннюю лживость и лживый уход во внутреннюю жизнь, как воспитание к бесплодным разговорам и спорам,

краснобайству, лени, к взаимному преклонению ничтожных людишек друг перед другом. «Но вы, может быть, не знаете, что такое кружок! Помните, Шиллер сказал где-то:

Gefährlich ist's den Leu zu wecken  
und schrecklich ist des Tigers Zahn,  
doch der Schrecklichste der Schrecken —  
das ist der Mensch in seinem Wahn.

Он, уверяю вас, он не то хотел сказать: он хотел сказать: das ist ein „кружок“... in der Stadt Moskau.

Но все же это слова не Тургенева самого, а его героя, от природы слабовольного и склонного к рефлексии: «Кружок — да это гибель всякого самобытного развития... Кружок — это ленивое и вялое житье вместе, которому придают значение и вид разумного дела; кружок заменяет разговор рассуждениями, приучает к бесплодной болтовне, отвлекает вас от уединенной, благодатной работы, прививает вам литературную чесотку, лишает вас, наконец, свежести и девственной крепости души. Кружок — да это пошлость и скука под именем братства и дружбы, сцепление недоразумений и притязаний под предлогом откровенности и участия... в кружке поклоняются пустому краснобаю, самолюбивому умнику, довременному старику, носят на руках стихотворца бездарного, но с „затаенными“ мыслями... В кружке процветает хитростное красноречие; в кружке наблюдают друг за другом не хуже полицейских чиновников... О кружок! ты не кружок: ты заколдованный круг, в котором погиб не один порядочный человек». Для этой характеристики можно так же подобрать примеры и иллюстрации из истории кружков 40-х годов, как и для совершенно противоположной характеристики, которую тот же Тургенев дал в «Рудине»: «Философия, искусство, наука, самая жизнь — все это для нас были одни слова, пожалуй, даже понятия, заманчивые, прекрасные, но разбросанные, разъединенные». В философских разговорах «мальчики»-студенты получали впечатление, что перед ними раскрывается связь и закономерность действительности: «Нам впервые показалось, что мы наконец схватили ее, эту общую связь, что поднялась наконец завеса... <...> Стройный порядок водворялся во всем, что мы знали, все разбросанное вдруг соединялось, складывалось, вырастало перед нами, точно здание, все светлело, дух веял всюду... Ничего не оставалось бессмысленным, случайным; во всем высказывалась разумная необходимость и красота, все получало значение ясное и в то же время таинственное; каждое отдельное явление жизни звучало аккордом; и мы сами, с каким-то

священным ужасом благоговения, со сладким сердечным трепетом, чувствовали себя как бы живыми сосудами вечной истины, орудиями ее, призванными к чему-то великому... <...> ...Как вспомню я наши сходки, ну ей-богу же, много в них было хорошего, даже трогательного. Вы представьте: сошлись человек пять-шесть мальчиков, одна сальная свеча горит, чай подается прескверный и сухари к нему старые-престарые; а посмотрели бы вы на все наши лица, послушали бы речи наши! В глазах у каждого восторг, и щеки пылают, и сердце бьется, и говорим мы о Боге, о правде, о будущности человечества, о поэзии, — говорим иногда вздор, восхищаемся пустяками, но что за беда!.. А ночь летит тихо и плавно, как на крыльях. Вот уж и утро сереет, и мы расходимся, тронутые, веселые, честные, трезвые... с какой-то приятной усталостью на душе... и даже на звезды как-то доверчиво глядишь, словно они стали ближе и понятнее... Эх! славное было время тогда, и не хочу я верить, чтобы оно пропало даром! Да оно и не пропало, — не пропало даже для тех, кого жизнь опошшила потом...»

Но даже холодный и сухосдержанный Чичерин, который кроме холодной мысли, как кажется, ничего не любил, находит для московских кружков почти восторженные слова: «Однажды я сказал Ивану Сергеевичу Тургеневу, что напрасно он в „Гамлете Щигровского уезда“ так вооружился против московских кружков. Спертая атмосфера замкнутого кружка, без сомнения, имеет свои невыгодные стороны; но что делать, когда людей не пускают на чистый воздух? Это были легкие, которыми в то время могла дышать сдавленная со всех сторон русская мысль. И сколько в этих кружках было свежих сил, какая живость умственных интересов, как они сближали людей, сколько в них было поддерживающего, ободряющего, возбуждающего! Самая замкнутость исчезала, когда на общее ристалище сходились люди противоположных направлений, но ценящие и уважающие друг друга. Тургенев согласился с моим замечанием».

Существенно то, что не просто встреча, столкновение отдельных людей приводило к философским разговорам и иногда занятиям. Наоборот — философский интерес сводил и связывал индивидуумов. Общее философское горение создавало философскую общину. Аполлон Григорьев, «царствовавший» в кружках и ценивший кружковую атмосферу своей юности, все же подчеркивал не столько общение в кружке, сколько субъективное горение отдельных философских кладоискателей. И его слова, пожалуй, наиболее удачно характеризуют настроение времени кружков, хотя как раз в этом месте он о кружках не говорит ни слова: «Отчего ж это бывало в пору ранней молодости и нетрону-

той свежести всех физических сил и стремлений, в какое-нибудь яркое и дразнящее и зовущее весеннее утро, под звон московских колоколов на Святой — сидишь, весь углубленный в чтение того или другого из безумных искателей и показывателей абсолютного... сидишь, и голова пылает, и сердце бьется — но не от вторгающихся в раскрытое окно с ванильно-наркотическим воздухом призывов весны и жизни... а от тех громадных миров, связанных целостью, которые строит органическая мысль, или тяжело, мучительно роешься в возникших сомнениях, способных разбить все здание старых душевных и нравственных верований... и физически болеешь, худеешь, желтеешь от этого процесса... О! Эти муки и боли души — как они были отвратительно сладки! О! Эти бессонные ночи, в которые с рыданием падалось на колени и с жаждою молиться, и мгновенно же анализом подрывалась способность к молитве, — ночи умственных беснований вплоть до рассвета и звона заутрень — о, как они высоко подымали душевный строй!..»

Вела «кружковщина» «сороковых годов» к такому экстатическому восприятию философии, она вела и к последней серьезности в конкретном и «деловом» подходе к философской работе. Люди «сороковых годов» не только «восторгались» и наслаждались философской мыслью, но и работали над усвоением чужих мыслей и над формированием и формулировкой своих. «Работа» шла, конечно, не столько в кружках, как именно в философском одиночестве, о котором говорит Григорьев. Особенно много читалось, конспектировалось и передумывалось во время каникул в деревне. О чтении Гегеля мы имеем некоторые данные в письмах, воспоминаниях, конспектах и набросках, сохранившихся от того времени. Многие читали те же произведения Гегеля помногу раз. Возникали даже — для незнающих немецкого языка или нежелающих удовлетвориться жалкими пересказами Кузена и, несколько лучшими, русскими изложениями — конспекты и переводы отдельных произведений Гегеля: изложение эстетики Гегеля изготовил для Белинского Катков. Некоторые работали вдвоем (Станкевич и Ключников, позже К. Аксаков и Самарин).

## 3

Приобретенное самостоятельным изучением и обсуждением в кружках очень скоро вошло в обиход литературных салонов, превратившихся на некоторое время в «философские салоны». Литературные салоны существовали в России уже в XVIII в. В XIX в. они играли решающую роль в выработке «литератур-

ных мод», а о «литературной моде», создавшей литературный спрос, мы не можем говорить с пренебрежением. В прошлом в этих салонах «царил Пушкин, декабристы... давали тон, смеялся Грибоедов». О Шеллинге в салонах говорили мало. Салоны становятся «философскими салонами» в эпоху господства Гегеля.

Теперь появились новые люди и новые речи. Буслаев, скупавший в годы студенчества над Гегелем и даже, как кажется, на лекциях Крюкова, излагавшего гегелевскую эстетику, рассказывает о вечере у Елагиных в 1842 г. — на диване спорит хладнокровный и неподвижный Чаадаев с жестикулирующим и беспокойным Хомяковым, заводящим спор в бесконечность, у окна сидит неподвижно Герцен, лишь иногда роняющий слово, по комнате ходит старик А. И. Тургенев, прислушивающийся к разговорам; из соседней комнаты по временам доносится голос К. Аксакова, держащего там пламенную речь. Воспоминания Буслаева писаны поздно и, как кажется, не без влияния ранее напечатанных.

«Споры возобновлялись на всех литературных и не литературных вечерах, на которых мы встречались, — а это было раза два или три в неделю. В понедельник собирались у Чаадаева, в пятницу у Свербеева, в воскресенье у А. П. Елагиной». Герцен с намерением не упоминает еще дома Павловых, у которых западники и славянофилы бывали также почти что каждую неделю. «Сверх участников в спорах, сверх людей, имевших мнения, на эти вечера приезжали охотники, даже охотницы, и сидели до двух часов ночи, чтобы посмотреть, кто из матадоров кого отделяет и как отделают его самого; приезжали в том роде, как встарь ездили на кулачные бои и в амфитеатр, что за Рогожской заставой». В салонах «А. С. Хомяков спорил до четырех часов утра, начавши в девять; К. Аксаков с мурмолкой в руке свирепствовал за Москву, на которую никто не нападал, и никогда не брал в руки бокала шампанского, чтобы не сотворить тайно моление и тост, который все знали... Редкин выводил логически личного Бога, *ad majorem gloriam Hegelii*... Грановский являлся со своей тихой, но твердой речью; все помнили Бакунина и Станкевича; Чаадаев, тщательно одетый, с нежным, как из воску, лицом, сердил оторопевших аристократов и православных славян колкими замечаниями, всегда отлитыми в оригинальную форму и намеренно замороженными... молодой старик А. И. Тургенев мило сплетничал обо всех знаменитостях Европы, от Шатобриана и Рекамье до Шеллинга и Рахели Варнгаген... Боткин и Крюков пантеистически наслаждались рассказами М. С. Щепкина, и куда, наконец, иногда падал, как Конгривова ракета, Белинский, выжигая кругом все, что попадало».



Чичерин вспоминает о вечерах у Павловых (в 1844 г.), о которых, не желая с сочувствием упоминать Н. Ф. Павлова, умолчал Герцен: «По четвергам у них собиралось все многочисленное литературное общество столицы. Здесь до глубокой ночи происходили оживленные споры: Редкин с Шевыревым, Кавелин с Аксаковым, Герцен и Крюков с Хомяковым. Здесь появлялись Киреевские и молодой еще тогда Юрий Самарин. Постоянным гостем был Чаадаев, с его голою, как рука, головою, с его неукоризненно светскими манерами, с его образованным и оригинальным умом и вечною позою. Это было самое блестящее литературное время Москвы. Все вопросы и философские, и исторические, и политические, все, что занимало высшие современные умы, обсуждалось на этих собраниях, где соперники являлись во всеоружии, с противоположными взглядами, но с запасом знания и обаянием красноречия. Хомяков вел тогда ожесточенную борьбу против „Логики“ Гегеля, о которой он по прочтении отзывался, что она сделала ему такое впечатление, как будто он перегрыз четверик свищей. В защиту ее выступал Крюков, умный, живой, даровитый, глубокий знаток философии и древности. Как скоро он появлялся в гостиной, всегда изящно одетый, *elegantissimus*, как называли его студенты, так возгорался спор о бытии и небытии. Такие же горячие прения велись и о краеугольном вопросе русской истории, о преобразованиях Петра Великого. Вокруг спорящих составлялся кружок слушателей; это был постоянный турнир, на котором высказывались и знание, и ум, и находчивость и который имел тем более привлекательности, что по условиям времени заменял собою литературную полемику, ибо при тогдашней цензуре только малая часть обсуждающихся в этих беседах идей, и то обыкновенно лишь обиняками, с недомолвками, могла проникнуть в печать».

О встречах у Елагиной рассказывают нам и Анненков, и К. Д. Кавелин, и А. И. Кошелев, останавливаясь, впрочем, почти что только на содержании общих разногласий между западниками и славянофилами, о понедельниках Чаадаева — Д. Свербеев, о вечерах у Павловых, когда там появлялись Герцен и Грановский, — А. А. Фет. В 1842—1843 гг. мы встречаем в гостиных и членов кружка Григорьева: так, у М. Ф. Орлова в гостях появляются одновременно студент Полонский, Чаадаев, Хомяков, Грановский, И. С. Тургенев, А. Григорьев, — вряд ли такие встречи обходились без философских поединков (воспоминания С. М. Соловьева). Кавелин особенно подчеркивает значение салонов «как школы для начинающих молодых людей: здесь они воспитывались и подготовлялись к последующей литературной и научной деятельности. Вводимые в замечательно образован-

ные семейства добротой и радушием хозяев — юноши, только что сошедшие со студенческой скамейки, получали доступ в лучшее общество, где им было хорошо и свободно благодаря удивительной простоте и непринужденности, царившей в доме и на вечерах. Здесь они встречались и знакомились со всем, что тогда было выдающегося в русской литературе и науке, прислушивались к спорам и мнениям, сами принимали в них участие и мало-помалу укреплялись в любви к литературным и научным занятиям...» О значении кружков и салонов в создании традиции русской философии не упоминает из современников почти что никто: воспоминания писались позже, в период отхода поколения «сороковых годов» от философии.

Письма и заметки в дневниках позволяют бросить — случайные — взгляды на отдельные вечера: в 1840 г. Ю. Самарин сообщает о спорах одного вечера: «...было много споров. Главные схватки: а) Шевырева с Крюковым о том, можно ли молиться Богу Гегеля? Шевырев подрезан с ног славно; б) Шевырева с Редкиным о первобытном состоянии человека. Редкин спорил прекрасно. Шевырев прикрыл постыдное отступление криками и общими местами, но он должен был погибнуть совершенно, если бы не вмешался (М. А.) Дмитриев и не отвлек Редкина; в) спор Редкина с Дмитриевым о том же. Дмитриев мистик несносный; вздумал в споре философском приводить тексты, и спор дошел было до личностей; д) наконец, мой спор с Орловым, вздумавшим излагать мне какую-то свою систему. И удалось мне, смиренному Давиду, повалить грозного Голиафа!» Самарин сообщает также о дискуссии у Свербеевых о Шиллере. Другой раз Самарин разговаривает с самой хозяйкой Каролиной Павловой. Павлова рассказывает ему о своем споре с К. Аксаковым о том, «признает ли Гегель Откровение, признает ли в Иисусе Христе сына Божия?» — на этот вопрос, по словам Павловой, Аксаков отвечал утвердительно. Другие темы того же разговора, которые Самарин механически отмечает: Фауст, французы, Занд (вероятно, Жорж Занд), бессмертие души, Гегель, любовь. Павлова читала отрывки из Ламменэ. «Говорили также мы и очень долго о бессмертии души, о сотворении мира, потом перешли к Шевыреву...» Герцен записывает в дневник после вечера у Елагиной: «Были оба Киреевские, Дмитриев и вздор. Иван Киреевский, конечно, замечательный человек: он фанатик своего убеждения так, как Белинский своего. Таких людей нельзя не уважать, хотя бы с ними и был диаметрально противоположен... Киреевский нетерпящ, он грубо и дерзко возражает, верен своим началам и, разумеется, односторонен... Дело дошло до „Отечественных записок“ и до Белинского. Киреевский отозвал-

ся с негодующим презрением... Я бросил им свое мнение также резко в пользу „Отечественных записок“. Сделалось молчание. Переменили тотчас разговор...» (22 ноября 1842 г.). Замечательно, что споры в московских салонах увлекают поколения «тридцатых и сороковых годов» и наводят скуку на представителей старших поколений, даже и не равнодушных к философии: в том же 1840 г., когда Самарин сообщает Константину Аксакову о спорах у Павловых, Шевырев пишет Погодину об одном из вечеров у Павловых: «Вчерашний вечер произвел во мне такую пустоту, что я на весь месяц решительно запрешь и не явлюсь никуда. Пусть они одни собираются и надоедают друг другу. Толку отсюда ожидать нельзя. Вот ты был свежий человек — и что ты слышал? Одна говорила дело: А. И. Васильчикова, но ее никто не слушал. Хомяков и Павловы (муж и жена) до того отстали, что я за них прихожу в отчаяние».

## 4

Поездки стипендиатов русского правительства в Берлин были только началом паломничества русских. Стипендиаты ездили в Берлин и в конце 30-х годов, но были, судя по всему, что мы о них слышим, далеко не на высоте. Но в Берлин потянулись русские молодые гегельянцы по собственной инициативе и на собственный счет. Русские гегельянцы в Берлине — особая глава истории русского гегельянства. В октябре 1837 г. приехал в Берлин Станкевич и нашел уже там своих друзей Неверова и Грановского. В 1839 г. приезжает в Берлин Бакунин, в 1840 г. — И. С. Тургенев. Станкевич уехал в 1839 г. в Италию; Грановский и Неверов вернулись позже в Россию. С русскими гегельянцами были связаны и некоторые из немецких студентов (Менцер, Брюгеманн и Мюллер). Старые и новые друзья (Тургенев встречается с членами кружка Станкевича в Берлине, со Станкевичем в Италии) живут в тесном общении, слушают отчасти те же самые лекции, читают и работают вместе. Не примкнули к кружку — по личным причинам — Катков и Огарев, находившиеся в то же самое время в Берлине.

Как в России представляли себе берлинскую научную жизнь, жизнь «новых Афин», показывает интересная статья, которую в 1838 г. посвятил Берлинскому университету «Московский наблюдатель»: «Пруссия сосредоточила в себе, так сказать, все нравственные силы Германии, и есть представитель ее народного духа». Берлинский университет — центр просвещения в Германии, «лучшим этому доказательством может служить то,

что в этот университет перешла из Йены (!), в лице великого Гегеля, новейшая философия и оттуда осияла своими светозарными лучами всю Германию». Русские профессора молодого поколения, «совершившие свое образование в Берлинском университете под руководством первых знаменитостей века, напитанные учением основательным, глубоким и современным, знакомые с духом новейшей философии, — они вносят в (Московский) университет совершенно новый элемент, долженствующий дать ему новую жизнь. Берлин есть представитель не только просвещения Пруссии — первого в этом отношении государства в Европе, не только просвещения Германии — хранительницы элевсинских таинств и священного огня новейшего знания, он есть представитель просвещения всей Европы». Русские стипендиаты «попали в Берлинский университет в самую интересную эпоху науки, когда юное могучее поколение, образованное основателем новейшей философии Гегелем, деятельно трудится в приложении его глубоких, мирообъемлющих идей по всем отраслям знания. Дивная эпоха, начало новой могучей и бесконечной жизни».

Русские гегельянцы прежде всего посещают лекции по различным специальностям: мы слышим о посещении лекции географии Риттера, лекций Ранке, Савиньи, лекций классической филологии. Но прежде всего посещают лекции гегельянцев: Вердера, Фатке, Ганса. Внешний блеск, вероятно, немало содействовал выбору лекций Ганса. В Вердере действовала притягивающе его молодость, его живой интерес к поэзии и театру, что-то неопределимое, что сближало его с романтическим поколением. Его прозвали «профессор-актер», но это-то как раз и нравилось в нем русским слушателям. Станкевич и его друзья входят с Вердером в личный контакт, берут у него частные уроки, бывают часто у него в гостях и входят в тесный кружок его знакомых. Сердечнее всего были отношения Вердера к Станкевичу, который был только немногим его моложе, и к Грановскому. Тургенев был только ребенком, несмотря на свой огромный рост. Неверов — только верным спутником Станкевича; Бакунин «освежал» Вердера своим неистовым темпераментом, вряд ли он был Вердеру в иных отношениях интересен. Станкевич в восторге от Вердера: «Это редкий человек. Ему 30 лет от роду, но он так наивен, как ребенок. Его все радует, как нельзя больше. Кажется, на целый мир смотрит он так, как на свое поместье, в котором добрые люди беспрестанно готовят ему сюрприз. Нельзя не позавидовать этой тишине и ясности в душе, этой вечной гармонии с самим собою. Его беседы имеют на меня всегда спасительное влияние, все предметы невольно принимают тот свет, в котором он их видит, самому становится лучше и даже сам становишься лучше».

В этой удовлетворенности жизнью был некоторый элемент самодовольства и равнодушия к людям — это понятно даже из характеристики, даваемой Станкевичем, но еще яснее это сказала Е. П. Фролова: «Это замечательный человек; жаль только, что он с одним собою знаком». Огареву Вердер также по человечеству понравился, но не понравилась его ортодоксальность, которая, по мнению Огарева, привела к такой твердой вере в будущее, что вся действительность превратилась для Вердера в «призрак», о котором не стоит даже говорить. Русских друзей Вердера, восторгавшихся его лекциями, очень разочаровала его «Логика» (1841), оказавшаяся несамостоятельной и незначительной.

Русские философы в Берлине не замкнулись в кругу университетских знакомых. Они посещают русские и немецкие семейства: из русских в Берлине живут Фроловы, сами близкие к гегельянству, одно время сестра М. Бакунина, Варвара Дьякова. К немецким знакомым русских гегельянцев принадлежали Варнгаген фон Энзе и Беттина Арним. Беттина была еще в России для Бакунина и его друзей символом романтических настроений, романтики вообще. Как мы увидим позже, М. Бакунин, начиная свою революционную деятельность, прощается с философией и поэзией письмом о... Беттине! Для Тургенева символом конца «романтического, фантастического, философского» периода Германии является стареющая и седеющая Беттина. Понятно, с каким внутренним трепетом знакомились с нею русские гегельянцы.

Общение с Вердером, несомненно, поддерживало и усиливало у русских гегельянцев художественные и литературные интересы, которые они привозили с собой из России: все они не только занимаются философией, но и знакомятся с немецким и вообще европейским искусством, усердно посещают театр, делают — во время каникул — поездки по Германии. Очень интересны дневник и письма Станкевича, в которых он особенно много рассказывает о своих художественных впечатлениях. Станкевич посещает в Бонне Фихте-сына, М. Бакунин в Галле — Ю. Шаллера, в котором Бакунину не понравилась «бесхарактерная неопределенность».

Тургенев вспоминает, конечно, о своих собственных берлинских днях, когда в уме героя его «Фауста» встают картины жизни в Берлине, берлинский театр, берлинские концерты. И Рудин рассказывает о своих студенческих годах в Гейдельберге и Берлине. Уже в 1841 г. в «Отечественных записках» Катков поместил корреспонденцию из Берлина, в которой несколькими штрихами обрисовывает берлинские впечатления русских гегельянцев. Катков описывает «факельцуг» и серенаду в честь

Вердера, Фатке и Маргейнеке: описание небывалого в России «праздника науки», свободного проявления настроений академической молодежи, чествующей любимых и почитаемых профессоров, должно было живо поразить русского читателя. Катков передает содержание заключительной лекции Вердера. «Оглушительный взрыв рукоплесканий и восклицаний потряс аудиторию и проводил профессора. Чудное это было мгновение! Кто участвовал в нем, тот никогда не упустит его из воспоминаний. Все эти люди, чуждые друг другу, разнохарактерные, разноплеменные, слились в одно великое семейство; на всех лицах пламенное вдохновение — в глазах у всех или светилась слеза, или сверкал огонь. Все чувствовали себя в каком-то новом элементе, где исчезли все преграды светских обычаев: души соприкасались взаимно в одном духе: незнакомцы сходились, пожимая руки, безмолвно понимая друг друга, как друзья, соединенные жизнью».

И еще в 1857 г. приезжает в Берлин Аполлон Григорьев, оставивший окончательно философию Гегеля, настроенный очень антинемецки; картина Берлина, живущего в погоне за «копеечными удовольствиями», разочаровывает его безмерно, и все же — «перед одним зданием стоит снять шапку (что я и сделал) — перед Университетом. Там на целый мир звучало слово венценосных Гегеля и Шеллинга».

## 5

Наиболее характерно, что гегельянство захватывает — хотя бы часто только внешне — и сферы, с философией мало или ничего общего не имеющие. «Книги переходили и переходят у нас непосредственно в жизнь, в плоть и кровь», — говорил Аполлон Григорьев. А Огарев сравнивает роль, которую философия Гегеля играла в России, с ролью религии: «Как религия была таинством, к которому в обычные времена приступали со страхом и верою, так в наше время философия, и именно философия Гегеля».

Немудрено, что в терминах философии Гегеля пытаются формулировать не только философские и научные идеи, но и все повседневные и неповседневные переживания. Герцен позже смеялся над языком московских гегельянцев: «Никто в те времена не отрекся бы от подобной фразы: „конкресцирование абстрактных идей в сфере пластики представляет ту фазу самоищущего духа, в которой он, определяясь для себя, потенцируется из естественной имманентности в гармоническую сферу образного сознания

в красоте“. Замечательно, что тут русские слова, как на известном обеде генералов, о котором рассказывал Ермолов, звучат иностранное латинских». Пародии на гегельянский стиль встречаем и в журналистике 40-х годов. Критик «Сына Отечества» философствует об адмиралтейском шпиге: «Взятый в самом себе как проявление обособленной идеи, в бесконечно-конечной сущности, он не может быть понимаем в момент развития для себя и по себе, и отсюда как процесс, как современное выражение индивидуальной художественности, в силу акта стремления объективной периферии к субъективному центру, сходящейся в одну точку, становится как бы напряжением живого и целостного организма». Герцен сам в 40-е годы писал всерьез в том же стиле о песне крестьянина вдали как о проявлении духа, вырывающегося из узкой сферы пролетариата, вступающего в «царство Божие, в мир бесконечности, прекрасного...» И еще в 1852 г. гр. Ростопчина возмущается в письме Погодину теми, что в последние годы отрицали значение Жуковского, — этих отрицателей она характеризует, очевидно, гегельянским стилем: «Он... рифмоплет, а так как он кабаков и залавков не описывал, грязи не воспевал, то в нем нет ничего *общечеловеческого*, вовсе никакой *гуманности*, ни *конкрета*, ни *субъективности*, ни *абсолюта*, — словом, ничего такого, что нынче признается *гениальностью*». Существенны для «стиля», конечно, не иностранные и ученые слова, а самое философствование об обыденном и повседневном. Так русские гегельянцы рассуждают и о любви, и о пустой влюбленности, и о чувственной страсти (письма Огарева и Белинского). «Дела семейные», характеры друзей и знакомых, даже собственные и чужие денежные заботы — все делается предметом философского анализа или, по крайней мере, облекается в философскую словесную одежду.

Герцен издевается над М. Бакуниным, который проповедовал философию Гегеля дамам. Герцен сам не боялся говорить с дамами о Гегеле — и это было в атмосфере салонов неизбежно. Переписка Бакунина с сестрами и с семейством Бееровых раскрывает лучше всего атмосферу неистового гегельянства, которое вносило в живую жизнь философские категории, часто плохо понятые, ломало и насилывало жизнь. Бакунин пишет языком проповедника, сплетая гегелевскую терминологию в ткань, напоминающую моральную проповедь Фихте (например, «Наставления к блаженной жизни»). Разрушение и построение жизни при помощи философских категорий возможно потому, что Бакунин, его друзья и родные живут в сознании, что мы на земле «завоевываем свою личность и индивидуальное бессмертие», — живя в таком сознании, можно действительно

поддерживать в себе постоянную деятельность рефлексии, размышлять о каждом шаге, подводить итоги после каждого отрезка жизненного пути. Необходимостью это, конечно, не является, да, вероятно, так же задерживает действие и ослабляет жизненную силу, как всякая иная рефлексия, как всякое иное нефилософское постоянное сомнение и колебание... Судьбы семейства Бакуниных — наиболее яркий пример того, какую огромную взрывчатую силу приобретали идеи, вошедшие в жизнь, книги, «перешедшие... в плоть и кровь».

Только бледный отблеск гегельянского энтузиазма уловили анекдоты того времени, впрочем весьма типичные. И. И. Лажечников поместил наиболее распространенный анекдот в своих воспоминаниях: один из «адептов учения Гегеля... даже писал молодой прекрасной особе, к которой был неравнодушен, послание по эстетике Гегеля. Он сам гораздо позже над этим смеялся». К этому анекдоту восходит и соседка Татьяны Борисовны у Тургенева, упоминающая в письмах к «молодому проезжему студенту», в которого она влюблена, «о Гёте, Шиллере, Беттине и немецкой философии», и Рудин, разговаривающий с модисткой на Рейне о «природе и Гегеле» и анализирующий философски с одним из своих друзей любовные переживания последнего. Тот же анекдот странствовал на Руси в виде рассказа о том, как К. Аксаков разговаривал в Берлине с продавщицей цветов о Шиллере; еще в 60-х годах Минаев заставляет влюбленного славянофила говорить с дамой своего сердца о Гегеле: «Читал он ей Гегеля, песни Якушкина, сказки...» Серьезнее другой анекдот. Ночью Бакунина разбудил один из его друзей (Красов?) со свечой в руке: «Научи, что мне делать, — я погибшее существо, потому что, как ни думал, не чувствую в себе никакой способности к страданию» — этот вопрос вырос из одной из тех гегелевских и псевдогегелевских тем, которые М. Бакунин навязывал всем вокруг себя: страдание — отрицание как переход к высшей ступени развития. В ночных размышлениях гегельянца, не чувствующего в себе способности к страданию, конечно, не только слепое следование за Гегелем в интерпретации Бакунина, но и серьезность нравственного переживания, — и вновь то же сознание, которым жил Бакунин: в нашей земной жизни мы «завоевываем свою личность и индивидуальное бессмертие».

Но о Гегеле в Москве не забывают даже в веселые минуты. На одном благотворительном балу друзьям пришлось в голову провозглашать тосты за категории гегелевской логики: Крюков начал с тоста за «чистое бытие». Грановский, рассказывающий об этом в одном из писем, ушел при тосте за «сущность». Боткин, однако, дошел до последней категории в логике, до «идеи».



## Н. В. СТАНКЕВИЧ

## 1

Николай Владимирович Станкевич (1813—1840) приводил не раз в затруднение историков русской мысли: его весьма небольшому литературному наследию ни в какой степени не соответствует его значение в истории русского духа. Для лично ближе не знавшего его Герцена он был только «один из праздных людей, ничего не совершивших», но для всех переживших в соприкосновении со Станкевичем период философского энтузиазма именно он был тем живым источником, из которого исходили все линии философского развития людей поколения «сороковых годов»: даже и Герцен вряд ли пережил бы в такой форме свой творческий и продуктивный гегельянский период, не будь в Москве кружка Станкевича.

Ключ к пониманию влияния Станкевича лежит в его личности, очаровывавшей и покорявшей не только тех, с кем он встречался лично, но глубоко волновавшей даже и тех, кто так или иначе прикоснулся к жизни его круга или попал под влияние излучений его — как уже сказано, небольшого, и притом состоящего по преимуществу из писем к родным и друзьям, — литературного наследия. Лев Толстой познакомился в 1858 г. с (изданной неполно Анненковым в 1857 г.) перепиской Станкевича: «Читал ли ты переписку Станкевича? — пишет он Б. Н. Чичерину. — Боже мой! что за прелесть. Вот человек, которого я любил бы, как себя. Веришь ли, что у меня теперь слезы на глазах. Я нынче только кончил его и ни о чем другом не могу думать». «Никогда, никого я так не любил, как этого человека, которого никогда не видал, — пишет гр. А. А. Толстой. — Что за чистота, что за нежность, что за любовь, которыми он весь проникнут, — и такой человек мучился всю жизнь и умер в мучениях».

То же мы слышим со всех сторон от людей самых различных человеческих типов, самых различных убеждений, вспоминающих о Станкевиче иногда долгие десятилетия после его смерти: Белинский, Грановский, Тургенев, К. Аксаков, даже М. Бакунин — все говорят о нем в том же тоне благоговения перед его личностью. Белинский называет Станкевича «божественной личностью», «святой, высокой, гениальной личностью». «Станкевич никогда и ни на кого не налагал авторитета, а всегда для всех был авторитетом, потому что все добровольно и невольно признавали превосходство его природы над своею». Грановский чувствует после смерти Станкевича, что «это лучшая, благороднейшая часть меня самого сошла в могилу...». «Смерть его над-

ломила что-то в душе моей. Полное счастье невозможно более для меня — в сердце моем навсегда останется пустота и печаль. Зачем Господь взял его, оставив меня на земле?» И через три года Грановский надеется, что «будет время, когда Станкевичу воздвигнут... памятник — из наших дел, нашей жизни, проникнутой памятью его слов и помыслов. Все мы обязаны ему полнотой нашей жизни, я — более других! Если мне суждено совершить что-нибудь в жизни — это будет делом Станкевича, который вызвал меня из ничтожества... Кто близко знал Станкевича, для тех он не умер. Я во всем чувствую его присутствие: великое поэтическое произведение, теплый лунный вечер, чистая минута душевной жизни, везде является он и объясняет мне смысл всего... <...> Я редко писал к нему; но всякое дело мое было освящено мыслью о нем. Мысленно я привык отдавать ему отчет о всех делах и замыслах. <...> У меня еще есть друзья. Но что они в сравнении с покойным! Это был человек гениальный и святая душа. Все, кто к нему приближался, признавали его превосходство, и никого это не унижало. Он мог бы покрыть славою десять имен и умер 27-ми лет, оставив по себе память лишь в сердце нескольких друзей. Его место среди нас останется незанятым: никто не осмелится его занять». К. Аксаков вспоминал о Станкевиче через 20 лет после его смерти: «Станкевич сам был человек совершенно простой, без претензии, и даже несколько боявшийся претензии, человек необыкновенного и глубокого ума; главный интерес его была чистая мысль. Не бывши собственно диалектиком, он в спорах так строго, логически и ясно говорил, что самые щегольские диалектики... должны были ему уступать. В существе его не было односторонности: искусство, красота, изящество много для него значили. Он имел сильное значение в своем кругу, но это значение было вполне свободно и законно, и отношение друзей к Станкевичу, невольно признававших его превосходство, было проникнуто свободною любовью, без всякого чувства зависимости... Бакунин не доходил при Станкевиче до крайних безжизненных и бездушных выводов мысли, а Белинский еще воздерживал при нем свои буйные хулы...» По мнению Аксакова, «стройное существо» духа Станкевича «удерживало его друзей от того легкого рабского отрицания, к которому человек так охотно бежит от свободы, и когда Станкевич уехал за границу, — быстро развилась в его друзьях вся ложь односторонности и кружок представил обыкновенное явление крайней исключительности». И. С. Тургенев, приблизившийся к Станкевичу незадолго до его смерти, в Риме, в письмах берлинским друзьям отражает отношение к Станкевичу всего кружка: «Нас постигло великое не-

счастье... Мы потеряли человека, которого мы любили, в кого мы верили, кто был нашей гордостью и надеждою... Я оглядываюсь, ищу напрасно. Кто из нашего поколения может заменить нашу потерю? Кто достойный примет от умершего завещание его великих мыслей и не даст погибнуть его влиянию, будет идти по его дороге, в его духе, с его силой? ...Нам, знавшим его, — его потеря невозвратима...» Конкретные черты характера Станкевича Тургенев уловил: «Я его видел каждый день и начал оценивать его светлый ум, теплое сердце, всю прелесть его души... он обогатил меня тишиной, уделом полноты». И гораздо еще позже (1856) Тургенев рассказывал Л. Майкову о Станкевиче в тех же тонах; замечательно во всяком случае признание, что Тургенев чувствовал перед Станкевичем какой-то страх, сознание своей недостойности и лживости, что «в Станкевиче не было и тени „фразы“, даже Толстой ее бы в нем не нашел» (Тургенев действительно угадал впечатление Толстого!). «Во всем его существе, в движениях была какая-то грация и бессознательное distinction, точно он был царский сын, не знавший о своем происхождении». Пожалуй, самое замечательное свидетельство о Станкевиче — свидетельство М. Бакунина, писавшего еще в 1871 г. в «Кнутагерманской империи»: «Его внутреннее существо полностью проявлялось, во-первых, в его отношении к друзьям, а затем ко всем тем, кто имел счастье к нему приблизиться, — поистине счастье, потому что было невозможно жить подле него и не чувствовать себя в некотором смысле улучшенным и облагороженным. В его присутствии подлая и тривиальная мысль и дурной инстинкт казались невозможными. Под его влиянием самые обыденные люди становились выдающимися». Это не только позднейшее осмысление своего отношения к Станкевичу, уже в 1840 г. Бакунин писал сестре Варваре: «Встреча со Станкевичем была для меня спасительна; она составляет эпоху, решительный перелом в моей жизни. Он имел на меня влияние не только глубоким умом, благородным направлением своим, но и прекрасною, совершенно прозрачною непосредственностью всего существа своего. Зима, проведенная с ним, до сих пор самый счастливый период моей жизни».

Тургенев воздвиг Станкевичу памятник в образе Покорского в «Рудине»; впрочем, многое «стилизовано», кое-что намеренно не соответствует действительности, и Тургенев сам признавался (Л. Майкову), что его Покорский только «бледное» отражение Станкевича. «Это был человек необыкновенный... Это была высокая, чистая душа, и ума такого я уже не встречал потом... Поэзия и правда — вот что влекло всех к нему. При уме ясном, обширном, он был мил и забавен, как ребенок». В то время как

«иго» Рудина (в котором, без сомнения, отражены многие черты молодого М. Бакунина) «носили, Покорскому все отдавались сами собой». «Покорский вдыхал в нас всех огонь и силу... Когда он расправлял свои крылья — боже! куда не залетал он! в самую глубь и лазурь неба! Сколько раз мне случалось встретить... прежних товарищей! Кажется, совсем зверем стал человек, а стоит только при нем произнести имя Покорского — и все остатки благородства в нем зашевелятся, точно ты в грязной и темной комнате раскупорил забытую склянку с духами...» Эта характеристика созвучна и со словами Анненкова: «Нельзя сказать, разумеется, чтобы всё, прикасавшееся к Станкевичу, оставалось навсегда под влиянием его образа мыслей или было проникнуто духом его строгого направления: иные не способны были вполне усвоить примера его, у других жизнь и нерадение заглушили благодатные зерна; но как те, так и другие при жизни Станкевича были нравственно подняты им и были, хоть на мгновение, *выше себя*. А не есть ли это настоящая и важнейшая задача всякого деятеля, не есть ли это призвание философа и моралиста и благороднейшая цель, на которую человек должен употреблять все силы и способности, данные ему природой?» Замечательно, что эта высокая оценка нравственного влияния Станкевича повторяется всеми и тем неназванным Тургеневым поэтом, которого он цитирует в «Рудине» (Красов?), писавшим о Станкевиче-Покорском:

Пылал полуночной лампадой  
Перед *святынею добра*.

Не дошло до нас стихотворение «Смерть», написанное после получения известия о смерти Станкевича его берлинским учителем и другом, Вердером. Но характерно отношение к Станкевичу даже московских профессоров, обоих ненавидевших «гегелистов», обоих по-разному самовлюбленных и самодовольных: Шевырева и Погодина. Шевырев заискивал и «вилял хвостом» перед Станкевичем; Погодин после смерти Станкевича помянул его на лекции как «надежду науки, надежду Отечества».

## 2

Тургенев изобразил Покорского бедным студентом. Станкевич происходил в действительности из богатой помещицкой семьи из Воронежской губернии, из украинской ее части. В возрасте 17 лет, в 1830 г., Станкевич отправляется в Москву в универси-

тет. Он квартирует у профессора М. Павлова, и этим объясняется не только интерес Станкевича к философии, и прежде всего к философии Шеллинга, но и его личные знакомства с московскими профессорами (кроме Шевырева и Погодина Станкевич связан с Максимовичем). В Москве Станкевич учится между прочим немецкому языку; он читает Шиллера, Гёте и увлекается Гофманом. Уже из произведений поэтов Станкевич, несомненно, познакомился с некоторыми идеями немецкой эстетики, романтической философии и психологии. Станкевич увлекается русской литературой и — в противоположность духу университетского преподавания — «новаторами», Пушкиным и особенно Гоголем. Станкевич интересуется и музыкой и, что также характерно — немецкой, Бетховеном и прежде всего Шубертом. Уже в письмах Станкевича этих ранних лет бросается в глаза его спекулятивная склонность: в эстетических переживаниях и за ними он всегда ищет философского содержания и основы.

От поэзии и истории Станкевич переходит к философии. В 1834 г. он заканчивает свое учение. В 1834—1835 гг. он занимается Шеллингом. В конце 1835 г. Станкевич переходит к изучению Канта. В начале 1836 г. Станкевич пишет философскую статью «О возможности философии как науки» (рукопись утеряна). Весной 1836 г. он читает Фихте и начинает «лучше понимать» Гегеля, который был ему известен только из изложений Кузена, Баршу де Пенозна и Э. Х. Рейнгольда. Уже в 1835 г. Станкевич перевел с французского статью о философии Гегеля Вильма. В марте 1836 г. заказаны сочинения Гегеля и какая-то из книг Михелета, в ноябре 13 томов собрания сочинений Гегеля уже в руках Станкевича. Переход к Гегелю совпадает у Станкевича с решением посвятить себя философии: «Оковы спали с моей души, когда я увидел, что вне одной всеобъемлющей идеи нет знания; что жизнь есть самонаслаждение любви и что все другое призрак. Да, это мое твердое убеждение. Теперь есть цель передо мною: я хочу полного единства в мире моего знания, хочу дать себе отчет в каждом явлении, хочу видеть его связь с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии одной идеи. Что бы ни вышло, одного этого я буду искать».

Именно философия ведет Станкевича в Германию, в Берлин. Начинаясь болезнь, личные переживания еще укрепляют его в решении отправиться за границу. В сентябре 1837 г. Станкевич уезжает. В Киеве он посещает Максимовича. После смерти Станкевича Максимович пишет об этой встрече Погодину: «Спомянулось мені про нашого Веневитинова, і про Рожалина, і про Станкевича, котрий навіщав мене у Київі, їдучи в чужі краї... Розговорившись про науку і життя, я вимовив

йому, що в гегельовській науці ви не не знайде собі іскомого їм щастя». — «Так я не хочу і жить на світі, коли не знайду в ній собі щастя!» — ответил Станкевич.

Станкевич едет через Краков, Ольмюц, Прагу, Карлсбад, Дрезден в Берлин. В Берлине он застаёт уже находившихся там раньше друзей Т. Н. Грановского и Я. М. Неверова. Станкевич слушает лекции Вердера, Ранке, Штура, бывает также на лекциях Ганса и Гото, слушает также лекции по сельскому хозяйству, так как полагает, что в России оно ему пригодится, — впрочем, на этих лекциях он слышит в течение двух семестров только об истории сельского хозяйства. Станкевич берет частные уроки у Вердера, много работает дома: читает Гегеля (логику и философию права), классиков философии (мы знаем о чтении Декарта, Спинозы, Лейбница, Фихте) и новую гегельянскую литературу: Гото, Розенкранца («Энциклопедию») Цешковского («Историософию»). Станкевич задумывает какие-то собственные работы, да и пишет (несохранившуюся) работу о философии Гегеля.

Как кажется, особенно большое значение имели для Станкевича знакомство и дружба с Вердером. Вместе с Грановским Станкевич делает визит Вердеру 2 ноября 1837 г. «Можешь себе представить, — пишет Станкевич Бакунину, — как интересно мне было увидеть в первый раз гегелиста — его наружность напоминает московского, описанного Сенковским. Лицо неестественной белизны, светло-русые волосы, глаза совершенно голубые... Он говорит о предмете с теплотою, рисует пальцами по воздуху, расставляет их, когда говорит о разделении, и складывает очень живописно в пучок, когда дело идет о целом. Все знакомые жесты человека мыслящего... Вердер очень ласков, прост...» Разговор шел о том, надо ли начинать изучение философии Гегеля с феноменологии (как полагал Станкевич) или можно начинать с логики, — Вердер считал, что начинать с логики даже естественно и необходимо. Вердер указал на то, что философия Гегеля вовсе не раз навсегда завершенная система: «Гегель указал методу, исполнил ее частью — и для дальнейшего исполнения нужны еще труды». В декабре Станкевич начинает брать у Вердера уроки: «Он с большим жаром занимается моим образованием, терпеливо слушает мои нелепые возражения и старается меня вразумить всячески... Он человек с душою: я с каждым днем более убеждаюсь в этом». Впрочем, Станкевич уже тогда чувствует себя больным, и Вердер уговаривает его не заниматься слишком много — однако философия, по его мнению, не вредит: «Думать, думать, это другое дело!.. это не убивает; это дает силу; чувствуешь себя возродившимся благодаря

мысли... Вердером я с каждым днем все более и более доволен, не только его лекциями — они не главное, у него такая человеческая душа, в его существе что-то такое простое, спокойное и притом возвышенное — он совершенно счастлив в себе самом». Интерес к искусству, к театру, даже артистический талант — все это привлекает Станкевича в Вердере.

Нравится ему Гото: «Что-то искреннее, теплое в нем; любовь к поэзии, искусству дышит в нем, мысль его, кажется, так ясна, прозрачна, и самый выговор имеет для меня что-то особенное». Ганса Станкевич слушал, как кажется, только один раз: «Когда он говорил о переходе из средних веков в новый мир, о пороке и пр. Ничего нового здесь быть не может, но он очень ясен, отчетлив — и даже brilliant. Его добродушная физиономия, жидовские черты лица — все в нем очень мило».

Во время путешествия в Берлине, во время поездок по Германии, во время каникул проявляются художественные интересы Станкевича. Как кажется, нет другого русского, даже и среди самых совершенных по форме, описания путешествий по Европе, которое было бы так очаровательно и благоуханно, как случайные, рассыпанные в письмах заметки Станкевича о городах, памятниках искусства, ландшафтах, населении, отдельных людях, с которыми он встречается в путешествиях. Но он не только любитель искусства, не только посетитель музеев и памятников старины: одним из своеобразных интересов Станкевича является «народная жизнь» — и в Берлине он посещает народные гуляния, народный театр, интересуется диалектом и местными остротами. Все наблюдения Станкевича обнаруживают в нем ту «всеобъемлющую любовь» его, о которой говорят его друзья. Он не растворяется в европейской жизни, ко многому он относится несочувственно или иронически, но у него и тени нет той критики «умирающей» (или даже «издыхающей») Европы, которой блещут заметки Шевырева и Погодина, а позже во многом глубокая, но бесчувственно цинически-скептическая точка зрения Герцена. Мир открывается Станкевичу как художественное произведение, в самом себе носящее свою ценность.

Станкевич возвращается в русском берлинском салоне Фроловых, знакомится там с Беттиной фон Арним, с Варнгагеном, во время поездок посещает Тика, семью Гёте, Фихте-сына, автора истории русской литературы Кенига и других. Здоровье его все ухудшается. В 1839 г. он лечится в Зальцбрунне, в Силезии, и уезжает в Италию. Он берет с собой «Логику», «Эстетику» и «Философию религии» Гегеля и все еще много работает. «Логику» Станкевич читает с Фроловым: с Фроловыми он встречается во Флоренции. Он пытается писать, работает над статьей об ис-

кустве, хочет писать для России популярные философские работы, прежде всего историю философии, набрасывает апологию Гегеля против Рейнгольда (младшего), который упрекал Гегеля в скептицизме. В Риме Станкевич встречается с сестрой Бакунина Варварой Дьяковой и с московским и берлинским своим другом Ефремовым. Все трое едут вместе во Флоренцию, затем в Милан. Еще весной Станкевич переслал через Тургенева, с которым он также встретился в Риме, последние приветы Вердеру: «Скажите ему, что его дружба будет мне всегда дорога и священна и что все, что во мне есть хорошего, неразрывно связано с ним». В Нови ночью с 24 на 25 июня 1840 г. Станкевич умер.

Его смерть поразила всех его друзей тем сильнее, что Станкевич в своих письмах обычно ни словом не упоминал о своей тяжелой чахотке и оставался всегда таким же жизнерадостным, живым и солнечным, как и раньше.

### 3

Станкевич пришел к Гегелю после занятий немецким идеализмом. Он начал с Шеллинга и Шиллера, прошел через Канта и Фихте и только тогда перешел к Гегелю.

На Шеллинга обратили внимание Станкевич, Павлов и Надеждин. Но интерес Станкевича — иного порядка, чем интерес любознато́ров и почти что всех русских шеллингианцев. В лице Станкевича мы впервые встречаемся с чистым философским интересом. Не неясное воодушевление и не искание отдельных блестящих и привлекательных мыслей и афоризмов руководит Станкевичем в его занятиях философией Шеллинга, но стремление изучить и понять *систему* его мыслей, усвоить философский метод Шеллинга. Станкевич рассказывает Я. М. Неверову в письмах о ходе своего изучения Шеллинга. Даже в беглых замечаниях в этих письмах с совершенной ясностью выступает характер интересов Станкевича: «Прочел я „Систему трансцендентального идеализма“, понял целое ее строение... но плохо понимаю цемент, которым связаны различные части этого здания и теперь разбираю его понемногу. Не смейся! — это одушевляет меня к другим трудам, ибо только целое, только имеющее цель может манить меня». Станкевич как будто придает большее значение непонятному, чем понятному, — тем возражениям, которые возникают у него против центральных идей Шеллинга. Станкевич перечитывает «Систему трансцендентального идеализма» во второй раз. «Теперь я гораздо более понимаю Шеллинга, нежели в первый раз, хотя и потею иногда...



Мне часто непонятен только ход его мышления (*das Verfahren*). Система для меня уясняется, но мне не нравится немножко его я (всеобщее), из которого он как-то слишком механически выводит разумение: я хотел бы, чтобы разум предшествовал всему. Но поелику постройка эта происходит до создания *времени*, то я, вследствие моей душевной потребности, имею право признать, что это я в безначальности современно разумению. Я предвижу, что история должна получить высокое значение на основании этого учения: это — природа, творимая вторым разумом, природа, творимая с сознанием, ибо первая природа сотворена необходимо (по Шеллингу). И философия истории к практической (философии воли) относится как натуральная (философия природы) к теоретической (философия знания)». В марте 1835 г. Станкевич снова читает Шеллинга «с Ключниковым... один раз в неделю: это прием самый умеренный. Мы хотим непременно понять его, ясно увидеть ту точку, до которой мог дойти ум человеческий в свою долговременную жизнь. Я себе составил свои понятия об истине философских систем: она условная — все основано на методе. Кант показал, до чего ум человеческий может дойти, основавшись на рассуждении... французы — на вере во внешние впечатления, Шеллинг — на чистом самосознании и созерцании». Дальнейшее возможное движение философии Станкевич представляет себе таким образом: «Выше возможна одна только ступень (может быть, еще будут системы, но, кажется, полнее, смелее, выше этой едва ли будут) — проникновение этой системы религией или религии этой системой. Она может развиваться в чистое христианство», — если эта точка зрения и не тождественна с воззрениями Киреевского, то от нее, во всяком случае, возможен переход к ним.

Станкевич переходит к изучению Канта, который интересует его, впрочем, главным образом как исходный пункт дальнейшего развития. «Надо хорошенько изучить основание, на котором утверждается новая немецкая философия. Это основание — система Канта... До Канта философия была только поэзия или пустая диалектика; с Канта она стала наукою». Станкевич излагает в письме Неверову прозрачно и ясно существо развития немецкого идеализма от Канта к Шеллингу: «...Кант навсегда оградил религию от ударов свободного мышления, а с другой — указал новую задачу философии: отыскать начало и возможность знания, как прежде отыскивали начало и возможность мира. Шеллинг взялся за решение этого вопроса. Со строгою последовательностью отыскал он, что основное начало нашего знания есть *самосознание*. Оно выше всего, ему нет причины, оно не доказывается, а чувствуется и служит опорой всякому другому знанию. Из этого

начала... он должен был построить все человеческое разумение по закону необходимости и нашел, что между чистым отрешенным самосознанием и полным разумением лежит целая природа как необходимое звено, как условие, под которым простое самосознание может развиваться в полное разумение. Он исследовал одно только знание, но как будто мимоходом решив происхождение природы». Впрочем, Станкевича «не столько манит... решение вопросов, которые более или менее решает вера, сколько самый *метод* как выражение последних успехов ума». И снова встает та же задача философии: «упрочить религию может одна философия», как философия же есть необходимая предпосылка и к изучению всех других областей знания. В письмах к Бакунину (12—16 ноября 1835 г.) Станкевич снова излагает философию немецкого идеализма — Канта—Шеллинга — с ясностью, показывающей, что он уже добился понимания существа философской системы Шеллинга. «Вся природа есть лестница, по которой я идет к полному разумению в человеке. Человек свободною волею прерывает ряд необходимых действий, и с первым актом воли начинается новое создание. История есть вторая природа, творимая человеком. В искусстве, в изящном творчестве человек уравнивается с абсолютом; он возвращается в первоначальное тождество, сознательное существо творит без сознания... Природу Шеллинг построил мимоходом: она — гостиница, стоящая у него на пути от самосознания к разумению. Впрочем, гостиница прекрасная. Сам государь, ум человеческий, изволит ехать по этой дороге из старой столицы своей *я равно я* в новую резиденцию на немецкий манер: *полное разумение*».

Кант не нарушает господства Шеллинга в мышлении Станкевича. «Кант нужен как введение к новым системам... Надо его изучать, надобно привыкнуть на нем к методу новой философии, надобно твердо убедиться в его положениях, которые послужили основанием системе Шеллинга и в трансцендентальной, и в натуральной философии. Этот твердый методический ум разбил старые кумиры, развеял призраки, носившиеся в области ума, и своею сухою критикою приготовил поэзию Шеллинга». Четкое изложение философии Канта Станкевич дает в двух письмах Бакунину как введение к изложению Шеллинга.

Фихте Станкевич читал в 1836 г., но читал Станкевич «Назначение человека», сочинение, как он сам замечает, «весьма недостаточное для узнания его системы: он только намекает на нее». Непосредственно от Шеллинга Станкевич переходит к Гегелю. Шеллинг, по Станкевичу, «заметил сходство законов природы с законами человеческого ума, и это сходство привело его к общему началу тех и других». «Каким-то торжеством, свет-

лым, радостным чувством исполнилась жизнь, когда была указана возможность объяснить явления природы теми же самыми законами, каким подчиняется дух человеческий в своем развитии, закрыть, по-видимому навсегда, пропасть, разделяющую два мира и сделать из них единый сосуд для вмещения вечной идеи и вечного разума» (Анненков).

## 4

Характерен и полон значения самый переход Станкевича от изучения Шеллинга к Канту: уже в этом переходе видна серьезность философского интереса Станкевича. Его значение для истории русской мысли — прежде всего в том, что он смог в течение лет удержать живость философского воодушевления и веру в серьезность философского мышления, что он увидел в философии не только предмет изучения или преподавания, но творчество, к которому человек призван свыше. Поворот к Гегелю означал для него окончательный разрыв с романтикой. Да собственно говоря, даже в период шеллингианства Станкевич не был романтиком. Он совершенно вне романтических настроений и романтической неясности. В духовном облике Станкевича характерна какая-то гармоническая и восторженная «классическая» трезвость и узорность, узорность мыслительной честности, не желающий играть и заигрывать с тем, что мышлению недоступно, трезвость продуктивного творчества, не желающего ограничиваться великолепными планами систем, но стремящегося воздвигнуть законченную систему, которую возможно построить только по совершенно определенным законам метода и архитектоники философствования. От *мечтаний* о философии, которые так характерны для всего русского шеллингианства, этот необычный юноша уводит русскую мысль к действительному *философскому мышлению*, ведет ее в школу мышления. Если и у многих представителей «сороковых годов» все еще сохраняется «мечтательность», мечтания о философии, то это уже не мечтания о философских настроениях, о философии как «технике» душевной жизни, но мечтания о философской работе и философском мышлении. Это — огромный шаг вперед.

Станкевич побудил русскую духовную жизнь и к дальнейшему шагу. Вокруг него и его друзей создалась «философская атмосфера», в которой философия могла жить и дышать. Гениальные одиночки, которые в полном уединении работали на поле философии, бывали и раньше. Вокруг Шада в Харькове собралась даже целая группа философских работников, но философскую

атмосферу разогнал суровый ветер из Петербурга, унесший и самого Шада на его родину. Вокруг Станкевича собрались люди, которые хотели мыслить и мыслили, которые совершали какую-то философскую работу, которые хотели внести философию в конкретные науки и в жизнь. Шеллингизм было важно для Станкевича уже и потому, что оно утверждало синтетический идеал культуры с философией в центре ее. Может быть, многие из стремлений к философской работе не вышли из сферы благих пожеланий; может быть, философская зараза захватила многих как явление моды; может быть, многие из тогдашних гегельянцев сохранили мечтательность и философское умиление прежних поколений, но философия нового времени все же стала в России действительностью. Спорили — и будут спорить — о том, не должна ли русская философия вернуться к иным традициям, о том, не были ли шаги 40-х годов роковыми для русского духа. Обо всем этом можно спорить. Но, во всяком случае, благодаря Станкевичу и его кружку философия немецкого идеализма вошла в живую русскую традицию, которую нельзя просто стереть, уничтожить, отменить. И прекрасный духовный облик Станкевича стоит в начале нового века русской философии как прекрасное воспоминание, быть может, самое прекрасное, какого можно только желать.

В сравнении с этим философским подвигом Станкевича его «положительные» заслуги, конечно, незначительны. Кроме поэтических произведений и философских набросков от Станкевича осталась его переписка, приведшая в такой восторг Толстого. Но в этой переписке мало самостоятельного философствования. Даже ход изучения Гегеля мы не можем проследить с такой полнотой, как работу над Шеллингом.

Отдельные философские замечания Станкевича, рассыпанные в его письмах, стоят всецело в рамках гегельянства. Он хочет идти суровым путем науки и призывает к этому других. Философия не есть для Станкевича «наука в ряду наук, но высочайшая из всех, служащая им основанием, душою и целью». Неправильно считать философские истины «отвлеченными», абстрактными; это значит, понимать конкретность в смысле непосредственной данности, «считать конкретным железные дороги», которые есть только предпосылка «умственного развития», высшая степень которого — не фактическое знание, а философское. Именно в России Станкевич (подобно В. Печерину) видит преобладание «практического интереса» над прочими. Поэтому философия имеет особое значение, будучи способна пробудить в русском человеке «человеческую сторону». Станкевич не понимает людей, поддающихся своему «темному поэтическому

чувству»; но еще менее ему понятен интерес, направленный на фактическое, эмпирическое знание, не оживленное исканием «общего». «Если нельзя ничего знать, стоит работать до кровавого пота, чтоб узнать хоть *это*». Отказ от знания — отказ человека от своего человеческого достоинства. «Нет! человек может знать, что хочет». Или, по крайней мере, может внести порядок в отдельные познания: «...может устроить хаос своих познаний и быть в единстве с самим собою, одушевить науку одною светлою идеею». Всякое отдельное фактическое познание имеет ценность только в связи всей системы знания. Интерес всех наук один и тот же: «...жажда души, которая во всем ищет себя и своего единства с жизнью природы и Бога». В этом единстве знания Станкевич находит и «поэзию», и «упоение»; без этого единства «нет жизни и существенности», без него «вселенная — скелет или призрак». «Я хочу полного единства в мире моего знания, хочу дать себе отчет в каждом явлении, хочу видеть связь его с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии одной идеи. Что бы ни вышло, я одного этого буду искать. Пусть другие *больше* моего знали, может быть, я буду знать *лучше*... Пришло время. *Лучше* — я разумею — отчетливее, в связи с одною идеею, вне которой нет жизни». Это настроение, это устремление — собственно, еще целиком на почве шеллингианства. Гегельянство только уточняет формулировки. «Действительность, в смысле непосредственного, внешнего бытия, — есть случайность... действительность, в ее истине, есть разум, дух». Уже из этих немногих слов можно видеть, что Станкевич не мог пережить того кризиса плохо понятого гегельянства, который пережили некоторые из его друзей.

*Знание* — основная задача человека. Ибо «Божество лишь в человеке достигает полного проявления себя самого, (бывает) конкретно, а вся остальная природа — только путь Бога к самому себе, храм только еще ожидаемого Бога». *Любовь* — высшая ступень одухотворения природного, естественного, отмена, снятие индивидуального — в этом смысле также шаг на пути к Богу. Движение мировой *истории* необходимо, но индивидуумы — не только средства прогресса, а живые, активные соучастники творения, сотрудники Бога. Станкевич видит в этих трех сферах — таких различных — одинаково самораскрытие Божества. В этом соучастии, сотрудничестве человека в самопознании Бога — для него освящение тех сфер жизни, которые он считает высшими, святыми.

Конкретные замечания Станкевича об истории, государстве, искусстве, поскольку они нам сохранены, не выходят из пределов философии Гегеля, хотя подчас и прекрасно и заостренно

формулированы. набросок об искусстве будущего, сохраненный нам Анненковым, не выходит из рамок эстетики Гегеля; только единство искусств подчеркнуто сильнее. Даже высокую оценку государства Станкевич воспринял — в отличие почти что ото всех русских гегельянцев, кроме Чичерина, — из философии Гегеля. В истории он видит только «государство в движении, в развитии». «Государство есть полнота, целость, Totalität, разумная действительность». Искусство и другие формы абсолютного духа являются сознанием государства. Впрочем, в государстве «всегда момент натуральности», который должен исчезнуть, быть снят самосознанием. «Я теперь более и более убеждаюсь в том, что утверждает Гегель: что сфера государства есть одно спасение от субъективных Launen (капризов), что здесь человек находит себе Halt — опору». Все, что Гегель «говорит против обыкновенных декламаций в пользу свободы, умно и неопровержимо».

Конец индивидуального человеческого пути и пути всего человечества, однако, для Станкевича — наука. Религиозный смысл всего пути человека и человечества и религиозное основание всей философской системы выступают здесь с полной ясностью. О «царстве Божию» Станкевич не говорит, но все движение развития идеи, как он его намечает в одном из сохранившихся набросков, направлено к этой цели. В наброске своих воззрений, написанном в последние месяцы жизни, Станкевич пишет: «В ходе науки ум постепенно освобождается от чувственной коры. Он прозревает. Отдельные мертвые существования постепенно сдвигаются с мест своих, чтобы исчезнуть в общем, веселом хороводе жизни. Туман редет, ночные призраки бегут — и вдруг *полный свет любви* изливается на создание и довершает дело преобразования. Вот жизнь, говорит философ, понятая умом, которая сначала являлась нашему глазу в грубой непосредственности. Хорошо. Не заботься же более об этих призраках, которые прогнало солнце. Это не истина, не абсолютное — и твой труд был только ход к абсолютному. Теперь в нем забудь прошедшее. Разверни нам новую жизнь. Под лучами этого солнца построй нам мир, проникнутый этой любовью! Но здесь кончается *наука*. Да. Философия есть ход к абсолютному. Результат ее есть *жизнь идеи* в самой себе. Наука кончилась. Далее нельзя строить науки, и начинается постройка жизни».

Конец пути и, таким образом, как будто преодоление, снятие науки. Но существенно то, что единственный путь к «царству Божию» есть путь науки, путь познания. И выход в царство любви есть не утопический выход за пределы истории, а преодоление чувственного, природного бытия теперь и здесь.

Характерно для Станкевича, что он — один из немногих русских гегельянцев 40-х годов, у которых мы не видим никакого уклона к революционному отрицанию: к отрицанию государства, семьи, религии. Станкевич остается всю свою недолгую жизнь глубоко религиозным человеком, хотя его религиозность и не вливается всегда в церковные формы.

Некоторые биографы Станкевича хотели бы найти у него начало развития в направлении к гегелевской «левой». Это развитие остается произвольной конструкцией. Что Станкевич хочет встретиться с Давидом Штраусом — и одновременно с Шеллингом, — вряд ли может служить доказательством симпатий к гегелевской «левой», что один из редакторов «Галльских ежегодников», Эхтермайер, производит на Станкевича «хорошее впечатление» — еще менее убедительно. Литература гегелевской «левой» (упомянутые «Ежегодники») не заинтересовала Станкевича, если судить по его переписке: некоторые из современников Станкевича (Боткин) были сразу же увлечены «Ежегодниками». В Италии Станкевич читает какое-то произведение Фейербаха, но, как можно судить по упоминанию о его содержании в письмах, это «Критика Анти-Гегеля» или «К критике гегелевской философии» — оба произведения, в которых Фейербах не выходит из проблематики чистого гегельянства. При чтении «Историософии» Цешковского (в 1840 г.) Станкевич пишет: «Мысль, что наука должна перейти в дело, исчезнуть в нем, справедлива. Теперь заметно это общее требование связать теснее эти разбросанные категории с жизнью сердца... ощущение, чтоб она была не в голове, а в крови, в теле, во всем существе. Я люблю это законное требование... ему можно удовлетворить теперь, когда гений Гегеля распутал наконец чувства <...> представления и мысли. До него это было бы Phantasterei». Но в этом нет ни малейшего уклона к гегелевской «левой», как не было такого уклона у Цешковского самого! Честнее всего из писавших о Станкевиче — Герцен (лично Станкевича почти незнавший), который ограничивается *надеждой*, что, если бы Станкевич жил дольше, он примкнул бы к радикалам. Но в наследии Станкевича нет ничего, что делало бы эту надежду сколько-нибудь оправданною.

Почти одновременно с чтением Цешковского и Фейербаха Станкевич пишет о том, что его не интересует социальный вопрос. «В мире господствует дух, разум: это успокаивает меня насчет всего». Правда, трудно возражать тому, для кого «существование одного голодного нищего довольно... чтобы разрушить гармонию природы... тут помогает характер, помогает невольная вера, основанная на знании разумного начала». Это настро-

ение скорее родственно оптимизму Вердера, чем настроениям «левой».

Не имеет смысла размышлять о том, каким путем пошло бы дальнейшее развитие Станкевича, в частности, что было бы с ним в тяжелые последние годы царствования Николая I. Перед нами, в своей переписке, он является еще философски несамостоятельным человеком. Можно заметить в нем известную философскую скромность, часто мешающую ему высказаться самостоятельно. Он только намечает, бросает мысли. Эстетические суждения Станкевича использовал в своих критических статьях Белинский. При внимательном изучении материала приходится удивляться, в какой мере суждения Белинского — простое повторение того, что говорит Станкевич. И прежде всего — те из суждений Белинского, в которых виден художественный вкус. Но и всюду в письмах Станкевича, в высказываниях самого различного характера видна та же уравновешенная, спокойная «мудрость», — трудно найти иное слово. Станкевич стоит бесконечно выше своих современников и друзей (Белинского, Бакунина), терзающих себя и ближних мыслями, душевно разорванных и раздвоенных, почти ежедневно сжигающих то, чему поклонялись еще вчера, и поклоняющихся тому, что вчера сжигали. Облик Станкевича стоит перед нами с чертами такой внутренней гармонии, какую мы редко встречаем в истории русского духа и почти не встречаем в «сороковых годах». Характерно для Станкевича письмо к Л. А. Бакуниной, которая философским неистовством брата приведена была к тому же самоанализу, рефлексии, борьбе с собою, которые Бакунин рассеивал вокруг себя, заражая ими родных, друзей и даже чужих людей: «Вы хотите работать над собою. Знаете ли что? Работа по канве полезнее. К чему работать над своим усовершенствованием? В этом успеть невозможно. Замечать в себе какие-нибудь недостатки, давить их поодиночке, для этого нужно внимание, борьба, осторожность — и это ли жизнь? Нет, не частности должен исправлять в себе человек. Если он заметил их в себе, то должен заметить и общий источник, из которого они выходят. А всем нашим слабостям один источник: недостаток любви... Дайте простор душе — есть минуты, когда музыка, поэзия необходимы, — не отказывайте ей в этой пище; поменьше думайте о своем несовершенстве, побольше обо всем, что есть прекрасного в этом мире; только не старайтесь искать его с намерением и особенно там, где его быть не может, — вот один путь сделаться лучше...»

Станкевич знал и слабые, и тяжелые минуты. Но он не занимается терзанием себя, не впадает в «разорванность», а ищет в знании и красоте внутреннего мира, в то время как его друзья



находят в мышлении средство еще удвоить свои духовные мучения. Станкевич проходит через чистилище диалектики, готов «нести отрицательность жизни», если даже жизнь и является ему по временам как «боль и разорванность». Он не хочет слабости, но не хочет и «бессердечного мышления», как говорит Гегель. В то время как его друзья, Белинский и Бакунин, падают в борьбе с «отрицательностью жизни», Станкевич, как мы его знаем, остается победителем. Ему помогает его чутье прекрасного и его тонкий, легкий юмор, спасающий его от всякой ложной сентиментальности, от всякой внутренней слабости. Нельзя при знакомстве с наследием Станкевича преодолеть в себе сознания: этот медленно умирающий юноша принадлежал к наиболее полным внутренней силою явлениям в истории русского духа. Недаром Вердер возразил Грановскому, упрекавшему Станкевича в «ничегонеделании»: «А разве Вы ни во что не ставите, что он живет на свете? Самая жизнь такого человека уже есть хорошее дело».

## М. А. БАКУНИН

### 1

Михаил Александрович Бакунин (1814—1876) занял после отъезда Станкевича за границу его центральное место среди гегельянской молодежи. Трудно найти человека более непохожего на Станкевича, чем Бакунин. Станкевич — гармоническая и стройная натура, сообщающая черты внутренней полноты даже незрелым и незаконченным своим мыслям, носящая отпечаток твердости и спокойствия даже в периоды исканий и душевных волнений. Бакунин — всегда незавершенный, всегда куда-то стремящийся, беспокойный и страстный, ищущий не столько друзей, сколько покорных последователей или врагов, даже в проповеди «примирения» и «блаженства» беспокоящий и раздражающий, вечно разжигающий какие-то новые надежды, — он, по великолепному выражению Герцена, родился не под неподвижной звездой, а под кометой. У него нет и следа тонкого эстетического чувства Станкевича, связанного у Станкевича органически с сердечной нежностью и человеческой мягкостью. У него нет всепреодолевающей иронии Станкевича, а только безумная ненависть. Бакунин, быть может, обладал чертами не менее важными для мыслителя: он строго сух и неумолимо последователен, он непримирим и неуступчив, он сживается с мыслью, принимает ее в свою внутреннюю жизнь

не с любвеобильной легкостью Станкевича, но через муки и самобичевание мысли. Он не влюблен в идеи, как Станкевич, а одержим ими. К несчастью, характерные черты внутренней жизни Бакунина — ее восторженная сухость, безумная преданность идее и неистовая одержимость — с той же силой проявляются и во всех его внешних отношениях к другим людям, к чужим идеям. Поэтому вовне Бакунин выступает как сухой проповедник — для непризнавших еще его или от него уже отошедших и как самовластный законодатель — для своих «последователей». В истории русской мысли нет иного примера, равного бакунинской силе философского фанатизма.

Неудивительно, что члены кружка Станкевича, принимавшие руководство Станкевича добровольно и бессознательно, подчинившиеся и водительству Бакунина уже в силу того, что не было более никого, кто так знал бы философию Гегеля и с такой энергией проповедовал бы ее, воспринимают это водительство все же как духовное насилие и тиранию. Бакунин сам объявляет себя духовным вождем, сам ведет себя как тиран и диктатор. Он с тем большей непримиримостью и нетерпимостью борется против всех «уклонов», ошибок, непоследовательностей и уступок своих друзей, чем более он видит в них только недоумения, заблуждения, непонимание, грехи против Духа. Его письма инакомыслящим — своего рода обвинительные акты; несомненно, и в разговорах и спорах он выступал таким же образом. Инакомыслие для Бакунина — всегда «ересь». Достаточно объявить сомневающегося и колеблющегося ересиархом, чтобы он и сам почувствовал себя таким. В кружке Станкевича появляются в бакунинский период бунтовщики и повстанцы. Но бунтовщики даже в восстаниях против безусловного авторитета Бакунина ощущают его жуткое величие. В спорах с равно неистовым Белинским Бакунин сам почувствовал, что Белинский воспринимает его как «подлеца, фразера, логическую натяжку, мертвый, логический скелет, без горячей крови, без жизни, без движения», и Белинский, признаваясь, что он *и так* оценивает Бакунина, в то же время вынужден признать в нем и другое «существо»: «прекрасное и высокое, могучее и глубокое»; «бунт» Белинского кончается и признанием: «Ты предстал мне во всей своей глубокой сущности, во всем свете своего значения, могущий, просветленный, львообразный». И позже Белинский готов признать, что в Бакунине «есть нечто, что перевешивает все его недостатки, — вечно движущееся начало, лежащее во глубине его духа». Львообразность Бакунина проистекает из чистой «демонии понятия», воплощенной в нем как ни в ком другом из его друзей и современников.

Для Бакунина характерна его полная преданность, полная отдача себя понятию, мышлению. Его мышление максимально интуитивно, в нем нет никаких элементов наглядности. Вернее, в нем есть только чисто логическая наглядность. Его мышление направлено не на *мир*, а *против мира*. Это — та черта, которая объединяет все — такие различные — стадии его духовного развития. Все непосредственно конкретное он растворяет в логических категориях, он разрезает, если угодно, и «просвещает», «идеализирует» бытие. Но в стихии мысли у него исчезает всякая реальность, всякая «жизнь», — она не поглощается мыслью, не просветляется в ней, но исчезает бесследно. И все великие и малые «бунты» его последователей, друзей и учеников против него показывают, что у всех них стремление к философии, к мышлению только прикрывало иные «мирские», конкретные, «практические» интересы. Напротив, Бакунин перед своей поездкой за границу — единственный, наряду со Станкевичем, представитель чистого теоретического интереса среди тогдашних русских гегельянцев. Его не интересуют люди — но только истина. Поэтому по человечеству все его друзья поражены его холодностью, невнимательностью, презрительным равнодушием. И все же он может заечь их своим воодушевлением мыслью. Он — отшельник, монах, странное и жуткое соединение аскета и «солдата Духа», так как он — неутомимый борец, борется не за себя, но в полной отданности своего «я» объективной данности мысли.

И странным образом наряду с этими чертами Бакунина и за ними стоит его идеал внутреннего преображения человека. Безусловное служение философии для него с самого начала обусловлено служением невидимой общине свободных и любящих «я». Письма его полны словами о «свободе», «примирении», о «любви», в то время как эта свобода оказывается абсолютной покорностью, примирение — неистовой непримиримостью, любовь — если не ненавистью, то полным бессердечием. Ибо его свободные и примиренные «я» оказываются только «абсолютными» и «абстрактными» «я». Чтобы примириться, жить, любить, быть свободным, надо, по Бакунину, совершенно уничтожить, подавить, опустошить, выжечь свое конкретное, человеческое, живое «я». Бакунин не хочет отрицать, отвергать конкретных людей и конкретной человечности, но и «я», и человечность он видит только сквозь ту же холодную, отвлеченную мысль, в которой надо раствориться, уничтожиться, чтобы приобрести новую, настоящую, действительную «жизнь». В этой своеобразной духовной установке нетрудно увидеть какую-то псевдоморфозу христианской мистики. Процессов рождения этой псевдоморфозы не уясняет нам до конца все обширное наследие ранних лет Бакунина.

Жизнь Бакунина — достаточно известная — напоминает авантюрный роман. Молодой офицер оставляет службу, чтобы посвятить себя «науке», — науке, которая в тогдашней русской жизни не занимала никакого определенного места, — философии. Без помощи родителей, в неистовой борьбе с собою и со всем окружением, часто всеми оставленный, он добивается осуществления своей мечты — поездки за границу. Но у источников философии Гегеля — в Берлине — он переживает глубокий внутренний кризис, в результате которого и оказывается противником не только философии, но и всей культуры вообще. Его звезда — или «комета» — ведет его по всей бунтующей Европе как революционера, в отличие от борющихся за какие-то конкретные задачи европейских революционеров 1848 г. «абстрактного революционера». Из русских тюрем и сибирского изгнания он ухитряется фантастическим образом бежать в Европу, где долгие годы борется за «безвластие», самоотверженный, непримиримый и непримиренный, борется за безвластие не только политическое, но и социальное, духовное, религиозное.

Публикации ранних писем Бакунина показывают, что с военной службы его внутренне ничто не связывало. Увлечение шеллингианством было только последним толчком, выведшим его из состояния неустойчивого равновесия. Он отворачивается навсегда от «света» и хочет посвятить себя «науке». В науке он ищет «внутренней жизни» и «внутреннего счастья». На путях традиционной религиозности он не надеется их найти. «Наука» с самого начала не была ничем иным, как философией. Окончательно укрепило Бакунина его знакомство со Станкевичем, знакомство, которое было решающим не только благодаря внутреннему содержанию духовной жизни Станкевича, к которому приобщился Бакунин, но в такой же мере и благодаря душевной красоте, внутренней гармоничности Станкевича. Сближение со Станкевичем Бакунин всегда считал «счастливейшим временем» своей жизни. Вряд ли будет ошибкой предположить, что внутреннее спокойствие, «примиренность» Станкевича оказались теми чертами, к которым Бакунин безотчетно стремился, и что впечатление, произведенное Станкевичем, оказалось одним из немногих конкретных впечатлений, из которых выросли идеалы Бакунина, идеалы примирения, любви и внутренней свободы, которых Бакунин хотел достичь на пути теоретического мышления.

Случайно еще в июне 1833 г. в лагерях под Красным Селом Бакунину попались в руки произведения Веневитинова: «Я с

одним из товарищей своих... стал читать стихи покойного Веневитинова и письма его к какой-то графине; эта чудная ночь, это небо, покрытое звездами, трепетный и таинственный блеск луны и стихи этого высокого, благородного поэта потрясли меня совершенно; все это наполнило меня каким-то грустным, каким-то таинственным блаженством. О, я был чист и свят в ту минуту, я был весь проникнут чувством бесконечности и любовью... Я был бесконечно блажен тогда, я чувствовал в себе всемогущие силы для того, чтобы жить, для того, чтобы достойно носить звание человека». Лишь постепенно знакомится Бакунин с философией Шеллинга по произведениям главным образом русских шеллингианцев; в 1834 г., «во время скучного пребывания в лагерях под Вильной», Бакунин общается с доктором Краснопольским, бывшим московским студентом, «последователем немецкой философии», знакомым Велланского; «все досуги свои я проводил с ним в чтении Окена, Галича, Велланского и других писателей немецкой школы». Вероятно, весной 1835 г. Бакунин познакомился со Станкевичем и некоторыми из его друзей (И. Ключниковым). Весной 1835 г. Бакунин в письмах сестрам Бееровым впервые набрасывает систему философского мировоззрения, в которой его идеалы «внутренней жизни» сплетены с отдельными мыслями философии Шеллинга. Природа есть «отображение» Божества. В природе и человеке — искры божественного бытия. Эти искры стремятся к воссоединению с божественной жизнью. «Это — вечное стремление части к целому». Такое же стремление заложено и в жизни человека, и в жизни человечества. Это стремление есть «идея» жизни. Она выражается «в любви к людям, к человечеству и в стремлении к целому, к совершенствованию». Бакунин чувствует, что его предназначение особое, — «рука Божия начертала в моем сердце эти священные слова, обнимающие все мое существование: он не будет жить для себя». «Быть в состоянии пожертвовать всем для этой священной цели — вот мое единственное честолюбие».

Станкевич помогает Бакунину советами в его дальнейших занятиях. Бакунину, который умеет по-немецки, можно посоветовать чтение «Критики способности суждения» Канта, которую тогда (осень 1840 г.) читает сам Станкевич. Станкевич дает Бакунину конкретные советы о порядке занятий и разъясняет ему непонятное. Бакунин выходит в отставку и переселяется в Москву, без всяких средств к жизни и без определенных планов; домой он пишет об «уроках математики», которые он собирается давать. Это его «бегство в Медину». Вскоре Станкевич обращается к чтению Фихте, который имел для него несравненно большее

значение, чем Кант и Шеллинг, последнего Бакунин вряд ли серьезно изучал. Бакунин читает «О назначении ученого» (перевод первых четырех лекций из пяти он печатает в «Телескопе», 1835), а затем «Наставления к блаженной жизни». Стиль особенно этого второго произведения Фихте оставил неизгладимый след в языке Бакунина. Несомненно, Бакунин нашел в «Наставлении» целый ряд мыслей, которые ему уже предносились.

Переписка Бакунина наполняется проповедью мыслей, сложившихся в нем под влиянием Фихте. Письма Бакунина адресованы главным образом его сестрам, сестрам Беер, иногда московским друзьям. «Долго я силился, долго таил чувства свои, — пишет он сестрам 28 февраля 1836 г., — ...но теперь я не могу более молчать... Для меня настало поприще деятельности; душа моя... проснулась, заволновалась, все струны издали звуки... На душе ясно, светло... Я сознал себя, я никогда еще не признавал себя так верно, так определенно, как теперь». К ясности и свету душевному человек должен прийти через страдание: «Человек, который не страдал, не жил; одно только страдание может привести к сознанию жизни, и если счастье есть полное сознание жизни, то страдание есть тоже необходимое условие счастья...», так как только страдание приводит человека к сознанию, что «вне духовного мира нет истинной жизни, что душа должна быть собственной целью, что она не должна иметь другой цели». От Фихте Бакунин узнал, что «любить, действовать под влиянием какой-нибудь мысли, согретой чувством, — вот задача жизни». Но «предмет истинной любви», «цель жизни» — «...Бог. Не тот Бог, которому молятся в церквах, не тот, которому думают понравиться унижением перед ним, не тот, который отдельно от мира судит живых и мертвых, нет, но тот, который живет в человечестве, который возвышается с возвышением» человека. «Мой Бог выше вашего», — возвещает Бакунин, и его ближайшей задачей становится борьба за этого «своего Бога». Его борьба направлена против «обязанностей», «условностей», «условий, выкованных унижением человека», против «относительных идей... ограничивающих волю» человека. Ибо и в этом всем он видит только препятствия на пути развития внутренней жизни, духовного самоопределения человека. Фихте соединяется у Бакунина с немецкой поэзией (Шиллер, Жан Поль, Гофман, Беттина фон Арним) в некое революционно-романтическое целое. Он хочет «истины как она есть, а не приспособленной к определенным обстоятельствам» (март 1836 г.). «Существует одна только истина: это та, которую я понимаю, та, которую я так живо чувствую, а эта истина ревнива, она хочет царить одна, безраздельно... Нужно разбить все ложное без жалости и

без изъятий для торжества истины». Мог ли иначе думать человек, который «чувствует в своем внутреннем существе нечто такое, что никогда не обманет меня, что не зависит ни от чего внешнего. Я чувствую в себе Бога... Душа моя — вся любовь... Я ощущаю рай в душе». Сперва Бакунин хочет порвать всякие отношения с родными (потому что его душа — «вся любовь»!), но затем у него созревает план создания религиозно-нравственной общины, в которую постепенно входят сестры Беер и сестры, а позже и братья, Бакунина. В это время Бакунин сближается с Белинским, который на некоторое время делается его верным последователем.

Победа его идей в небольшом кружке, в «общине» последователей, приводит Бакунина в необычайное энтузиастическое возбуждение, которое, впрочем, не удерживается долго. За периодом энтузиазма следует период угнетенного настроения, уныния: «О, это был ад, со всеми его ужасами. Я утратил эту абсолютную любовь, которая составляла мое существование, и сделался существом эгоистическим, жалким...» Параллельно с занятиями Гегелем (начало 1837 г.) энтузиазм возвращается снова. На этот раз он принимает аскетически-мистическую окраску в еще большей степени, чем в период фиктеанства. Впрочем, как кажется, новая волна энтузиазма только поддерживается Гегелем, но отнюдь им не вызвана. Уже в конце 1836 г. Бакунин пишет (22 декабря 1836 г.): «Уныние прошло... Для меня существует... только один путь к спасению: это — совершенно убить свое личное „я“, убить все, что составляет его жизнь, его упования и личные верования. Нужно жить и дышать только для абсолюта, посредством абсолюта, а не моего личного „я“. Для меня... счастье... возможно лишь при полном забвении себя, при полном самоотречении». «Я не должен ничего искать для себя вне самого себя... я должен совершенно растворить свою личность в абсолютном...» (10 января 1837 г.). Уже через месяц Бакунин чувствует, что борьба его кончена, чувствует себя победителем: «Думаю, что мое личное „я“ убито навсегда, оно не ищет уже ничего для себя, его жизнь отныне будет жизнью в абсолютном... Мое личное „я“... обрело абсолют всегда неизменный, всегда полный высокой красоты, всегда богатый небесными радостями... Моя жизнь есть истинная жизнь... она в известном смысле отождествилась с абсолютной жизнью» (4 февраля 1837 г.). Бакунин перелагает мысли Гегеля, которые ему известны только в общих чертах, на язык «наставления к блаженной жизни». Он стремится к «внутренней гармонии», основой которой должны быть «истинные и неподвижные идеи». Душа его должна создать для себя новый «внешний мир», который должен

быть подчинен законам человеческого разума, совпадающим с законами божественного разума. Отзвуки мистической терминологии теперь еще сильнее, чем раньше: человек должен «обожествиться», отождествить свою волю с Божией волей; человек достигает свободы только в Боге. «Абсолютная любовь, которая развилась в бесконечности вечного мира, в природе, стремится снова сосредоточиться в себе. Природа, до тех пор мертвая, начинает приходить к самосознанию. Человек есть орган этого самосознания природы». Движение человека на пути самосознания ведет его к слиянию с другими в Боге. На этом пути возникают «дружба, любовь, искусство, творчество, наука и, наконец, религия». «И это единение людей в Боге во всех этих разнообразных формах — вот что составляет божественный внешний мир, святую общину, святую церковь, в которой человек должен жить, чтобы быть человеком» (11 февраля 1837 г.). Этот путь создания «нового внешнего мира» есть в то же время и путь разрушения: «Гармония должна быть разрушена соприкосновением с миром, ибо, как говорит Гегель, гармония, выносимая из дому, еще не есть истинная гармония. Она должна подвергнуться противоречиям бурь, пережить страшную борьбу, дать разрушиться, заставить человека страдать и принудить его восстанавливать ее при помощи мысли». Мысль ведет к созданию новой гармонии: «Человек становится действительно человеком, он заново строит храм, более прекрасный и более возвышенный, божественный, чем разрушенный бурями. Отныне этот храм абсолютной любви не будет бояться бурь, ибо он прошел все ступени своего развития. Инстинктивная гармония, гармония чувства, восстанавливается в гармонии мысли». Достижение этой новой гармонии есть «в вечности непоколебимый залог незыблемого блаженства» (20 февраля 1837 г.).

Таким образом Бакунин осмысляет свой собственный путь, создает формальную схему учения о развитии, которая остается у него неизменной в течение долгих лет, наполняясь различным содержанием.

### 3

Занятия Гегелем начинаются в первые месяцы 1837 г. Правда, еще в одном из писем от апреля 1836 г. Бакунин упоминает Гегеля наряду с Кантом, Фихте и Шеллингом, но упоминание это не свидетельствует о каком-то ближайшем знакомстве с Гегелем: Гегель, как и остальные представители немецкого идеализма, готовят, мол, явление Бога через мысль. Уже письма от фев-



раля 1837 г. делают совершенно ясным, что Бакунин занимается Гегелем. В мае он сам пишет об этом: «Гегель дает мне совершенно новую жизнь»; от лета 1837 г. сохранились конспекты занятий Бакунина. В июле Бакунин начинает чтение «Феноменологии», но ему не удается пойти дальше главы о восприятии. 21 июля он начинает чтение «Энциклопедии»; и в этом случае он осиливает только введение. Параллельно он читает «Философию религии» и кончает это чтение в августе. В сентябре он снова берется за параллельное изучение «Феноменологии» и «Энциклопедии». «Феноменология» снова останавливается на той же главе, «Энциклопедия» читается целую зиму, несколько раз повторяется; в марте 1838 г. Бакунин читает 3-й том «Энциклопедии», в апреле начинает «Логику», которой занимается в продолжение целого лета. Наряду с этим Бакунин читает исторические и богословские сочинения. По сообщению Белинского, он «просматривает» и «Философию права».

Изучение Гегеля усиливает новую волну бакунинского энтузиазма. При этом все возрастает значение, приписываемое Бакуниным теоретическому познанию в его псевдомистической системе. «Да, жизнь есть блаженство; жить — значит понимать, понимать жизнь; нет зла, все благо; только ограничение есть зло... Все сущее есть жизнь духа, все проникнуто духом, нет ничего вне духа. Дух есть абсолютное знание, абсолютная свобода, абсолютная любовь, а следовательно, абсолютное блаженство». Естественный человек — только «момент» абсолютной жизни. Через сознание человек возвращается из конечности к своему бесконечному существу. Таким образом преодолеваются границы, узость человеческого существования и вместе с тем зло и несчастье. В конечном сознании заложена, таким образом, *возможность* и *необходимость* освобождения и счастья. «Итак: нет зла, все благо; жизнь есть блаженство» (4 сентября 1837 г.). Бакунин многообразно варьирует эти мысли: «стороны» человека, «непросветленным духом... оковывают его, мешают ему слиться с Богом, делают его рабом случайности. Случай есть ложь, призрак; в истинной и действительной жизни нет случая, там все — святая необходимость». Сознание освобождает человека из цепей случая.

«Все живет, все оживлено духом. Только для мертвого глаза действительность мертва. Действительность есть вечная жизнь Бога. Бессознательный человек также живет в этой действительности, но он не сознает ее, для него все мертво... Чем живее человек, тем более он проникнут самостоятельным духом, тем живее для него действительность... Что *действительно*, то разумно. Дух есть абсолютное могущество, источник всякого

могущества. Действительность — его жизнь, а следовательно, действительность всемогуща... Конечный человек отделен от Бога... Для него действительность и благо не тождественны; для него существует разделение добра и зла...» Такой человек боится действительности, он ненавидит ее. Это значит — «он ненавидит и не знает Бога. Действительность есть воля Божия. В поэзии, в религии и, наконец, в философии и совершается великий акт примирения человека с Богом», — характерно, что высшее место сейчас уже занимает философия — не религия! Для «религиозного человека» (которого Бакунин противопоставляет «нравственному») «нет зла: он видит в нем призрак, смерть, ограниченность, побежденную откровением Христа. Религиозный человек чувствует свое индивидуальное бессилие, зная, что все могущество — от Бога, и ждет от него просветления, благодати. Благодать... рассеивает туман, отделявший его от солнца».

Философия — человеческая и божественная наука одновременно: «Она содержит в себе могущество благодати — очищение человека от призрака и соединение его с Богом». Мы встречаем, таким образом, у Бакунина типично мистические понятия — «очищение» (катарзис) и «соединение с Богом»! Человек, прошедший через «все три сферы развития», — «совершенный, всемогущий человек; действительность для него — абсолютное благо, воля Божия — его сознательная воля».

Путь к мистическим целям для Бакунина — путь гностицистский, путь познания. Истинная мысль противопоставляется «рассуждению»: «Мыслите, но не рассуждайте; мысль питает, просветляет душу; расхождения убивают ее». Истинная мысль, мысль, познающая необходимость всего, мысль, примиряющая с миром, «возносит вас на крыльях своих в царство бессмертного, вечного блаженства» (18 февраля 1838 г.). В человеке живут и борются «два противоположных элемента: откровение и рассудок». «Посредница между этими двумя противоположными элементами нашей жизни есть мысль, которая вырывает ум наш из конечного определения рассудка и преобразует его в разум, для которого нет противоречий и для которого все благо и прекрасно. И потому, друзья мои, мыслите, а не рассуждайте».

Это мировоззрение, как оказывается, не спасает Бакунина от дальнейших внутренних кризисов. «Внутреннее страдание, внутренняя борьба посещают меня чаще, чем когда-нибудь... Но я не боюсь этих страданий. Чем более страдание жизни, перенесенное человеком, тем должно быть выше примирение его в благодати. Страдание есть признак движения вперед, а движение есть признак живого источника жизни, а где есть жизнь, там

и любовь, там и блаженство и все прекрасное и истинное». Свой индивидуальный путь Бакунин представляет себе как постоянную борьбу: «Я чувствую в себе много сил и элементов... Но мне предлежит еще долгий и тяжелый путь до достижения моей действительности, и я не боюсь этого: чем более отрицаний, чем сильнее борьба, тем глубже гармония и примирение... Мне нужно переделать, преобразить себя, мне должно стать новым, просветленным человеком, наполнить себя истиною и проникнуть жизнь свою этою истиною».

Можно сказать, что философия Гегеля принимает для Бакунина форму какой-то новой религии. И нет ничего удивительного, что Бакунин прилагает свои схемы к решению всех вопросов личной жизни, вплоть до вопроса об отношении к пробуждающемуся в нем чувству любви. С точки зрения своих схем Бакунин решает вопросы о жизненных судьбах своих братьев и, в первую очередь, своих сестер. Судьба живых людей, попавших во власть гегелевских — или псевдогегелевских — схем, не очень завидна. Тем более что эти схемы представлены живым, энергичным и склонным к тирании человеком — Михаилом Бакуниным. Философские размышления играют не последнюю роль в том, что одна из сестер Бакунина, Варвара, на время расходится со своим мужем, — эта «борьба за освобождение Вареньки» составляет существенное содержание переписки Бакунина в течение долгого времени. Носимый своим философским оптимизмом, Бакунин не замечает в жизни никаких трагических проблем, не знает сомнений, не видит трудностей, не слышит вопросов.

Но этот оптимизм приводит Бакунина к резкому столкновению с Белинским, который хотел бы и самого себя принудить к той же оптимистической оценке действительности, которую — от имени Гегеля — проповедует ему Бакунин. Для Белинского любовь к «конкретному» оказывается невозможной, тем более что Белинский под «действительностью» склонен понимать «дурную действительность»: голую чувственность вместо любви, повседневность место бытия, недостаток идеального вместо слияния индивидуального с эмпирическим. Конфликт заостряется благодаря поведению Бакунина, который, чувствуя себя духовным диктатором, не убеждает, а требует и повелевает. Бакунина, правда, не интересуют «индивидуальные» «субъекты и образы», судьба которых прежде всего занимает Белинского. И позже один из друзей Бакунина, Грановский, совершенно правильно утверждал, что для Бакунина не было субъектов, а только объекты. Бакунина постигает судьба всех тиранов: он оказывается в одиночестве, несмотря даже на то, что его братья

и сестры только медленно и постепенно выходят из-под власти его духовной диктатуры. Он начинает чувствовать сам, что «вся моя жизнь и все мое достоинство состояли в какой-то абстрактной силе духа, — да и та разбилась...». Быть может, признаком глубины кризиса является, что Бакунин ищет чисто внешнего выхода из него. Он хватается за свою старую мечту — учиться в Берлине, «от которого ожидаю перерождения, крещения от воды и духа... Не знаю, удастся ли мне». Вопрос о поездке в Берлин становится для него «вопросом о жизни и смерти». Бакунин не находит в себе силы признаться в этом внутреннем кризисе кому-либо из близких в России: все его признания и самоосуждения направлены далекому другу, Станкевичу (13 мая 1839 г.; 11 февраля 1840 г.), умирающему за границей.

Внутренний кризис, безденежье, ссоры и разрывы с друзьями не мешают Бакунину лихорадочно работать. Пишет он, правда, очень немного, но читает чрезвычайно много. Он продолжает изучать Гегеля, имея в руках все к тому времени вышедшие тома собрания сочинений. Особенный интерес имеет для него, кроме философии, богословие и история. Он читает догматику и, вероятно, «Историю лютеранства» гегельянца Маргейнеке и «Историю церкви» Неандера, работы по истории иудейства и раннего христианства Сальвадора; неожиданно встречаем в списке его книг и мистиков: Экарстгаузена и, главное, Сен-Мартена, несомненно наложившего отпечаток на мистические устремления Бакунина. Пытается Бакунин достать и «Жизнь Иисуса», и вызванные спорами вокруг нее «полемические сочинения» Давида Штрауса. Из историков Бакунин читает Геерена, Роттека, Людена, Раумера, Лео, Гизо. Среди философов видную роль играют гегельянцы, исключительно «правые»: Гешель, Розенкранц, Шаллер, Гинрихс, Речер; но продолжается, как кажется, и чтение классиков: Локка, Гельвеция, Гердера, Канта, Фихте, Шеллинга, второстепенных философских писателей: Кизеветтера и Круга и, что интереснее всего, романтических философов, которых мы менее всего ожидали бы встретить в руках Михаила Бакунина: символику Крейцера, Окена, Баадера. Историю философии Бакунин изучал по Э. Х. Рейнгольду или Эрдманну, новейшую — по Михелету и Шаллеру. Занимается Бакунин и греческим языком.

В 1840 г. вопрос о поездке за границу решается положительно благодаря материальной помощи Герцена (и, вероятно, Огарева). Его отношения с членами кружка Станкевича почти все окончательно порваны. На пароход, которым он уезжал за границу 29 июня 1840 г., его проводил один только из «новых друзей», Герцен.

Во время своего увлечения философией Бакунин напечатал только перевод «Назначения ученого» Фихте, перевод гимназических речей Гегеля с интересным, но очень кратким предисловием и статью «О философии», которая должна была быть первой в ряду статей; была написана и вторая, сохранившаяся в рукописи и напечатанная впервые в 1934 г.

Стилистически статьи и переводы Бакунина стоят значительно ниже его писем и заметок, не предназначенных к печати. Сухая и неясная краткость характеризует его предназначенные к печати работы.

Введение к гимназическим речам Гегеля («Московский наблюдатель», 1838, 16) намечает отношение Бакунина к «действительности» — тема, как мы увидим позже, очень существенная в истории русского гегельянства. Бакунин возмущает здесь необходимость «примирения» с действительностью. Философия Гегеля руководит им на пути этого «примирения».

В действительности, в жизни, «все прекрасно, все благо», «самые страдания в ней необходимы как очищение духа, как переход его от тьмы к свету, к просветлению». Слова Гегеля (во введении к «Философии права») «все действительное разумно» Бакунин истолковывает в смысле этого своего оптимизма.

Не каждый может видеть эту красоту, эту разумность действительного. Бакунин нападает на всех, кто отрицает разумный характер жизни, кто требует от действительности того, что действительность *не есть*, кто противопоставляет действительности идеалы, вне ее и будто бы «выше» ее стоящие. «Болезнь» таких людей лежит в их «жалкой и бессильной индивидуальности», в их «собственной отвлеченности». Критики действительности — «призрачные люди». Жизнь таких людей состоит из «беспрестанных мучений, беспрестанных разочарований», это — «борьба без выхода и без конца и это внутреннее распадение, эта внутренняя разорванность есть необходимое следствие отвлеченности и призрачности конечного рассудка, для которого нет ничего конкретного и который превращает всякую жизнь в смерть».

Бакунин бегло пересматривает ряд тех исторических явлений духа, в которых проявляется такое отношение к действительности: это реформация, эмпирические науки, Декарт, философия XVIII в. во Франции, даже начало немецкого идеализма у Канта и Фихте. На русской почве как реальная духовная сила выступала из названных здесь явлений только философия просвещения, под влиянием которой находились еще представители старшего поколения. Для Бакунина XVIII в. — «век падения человека в

области мысли». Человек эпохи Просвещения «потерял созерцание бесконечного и, погруженный в конечное созерцание конечного мира, не нашел и не мог найти другой опоры для своего мышления, кроме своего „я“, отвлеченного, призрачного, когда оно находится во вражде с действительностью».

Но «абстрактное отношение» к действительности Бакунин видит и в «прекраснодушии» Шиллера и Якоби. Правда, в развитии Шиллера Бакунин видит преодоление абстрактной точки зрения: «Каждый год его жизни был шагом к примирению с действительностью».

Бакунин отвергает с этой точки зрения и новейшее искусство (французский классицизм и романтизм), и политические течения (сен-симонизм). Во французской романтике проявляется развитие французской жизни от одной непросветленной односторонности к другой. «Вся жизнь Франции есть не что иное, как сознание своей пустоты и мучительное стремление наполнить ее чем бы то ни было... Все средства, употребляемые ею для наполнения себя, призрачны и бесплодны, потому что истинные бесконечные средства лежат в религии, в святом откровении Божиим — в христианстве». Но французы «не знают и не хотят знать христианства».

То же сознание проявляется в поэзии байронизма. Поэзия Байрона «есть вопль отчаяния... страдающей души, погруженной в созерцание своей пустоты». Единственный возможный выход для байронизма — «стоицизм, окаменение и насильственное равнодушие пустого „я“».

Таким образом, Бакунин на нескольких страницах очертил круг духовных течений Запада, игравших в тогдашней России ту или иную роль. Он ставит диагноз «болезни», общей всем этим течениям. Этот диагноз, правда, не обоснован, а только формулирован. Но явлениям болезненным Бакунин противопоставляет иные духовные силы, стремящиеся к примирению с действительностью. Представители этих сил в поэзии — Гёте и Пушкин, в философии — Гегель. Преодоление байронизма в поэзии Пушкина показывает, что «Пушкин не мог долго оставаться в этой призрачности», «его гениальная субстанция вырвала его из этой бесконечной пустоты духа и насильно вела его к примирению с действительностью». «Да, счастье — не в призраке, не в отвлеченном сне, а в живой действительности. Восстать против действительности и убивать в себе всякий живой источник жизни — одно и то же. Примирение с действительностью во всех отношениях и во всех сферах жизни есть великая задача нашего времени, и Гегель и Гёте — главы этого примирения, этого возвращения из смерти в жизнь».

Новое поколение, к которому Бакунин, конечно, относит прежде всего себя самого и своих друзей, «должно сродниться наконец с нашей прекрасной русской действительностью, и... оставив все пустые претензии на гениальность... ощутить наконец в себе законную потребность быть действительными русскими людьми».

Эти немногие страницы, и прежде всего написанные стилем манифеста основные тезисы статьи, произвели, по крайней мере на друзей Бакунина, сильное впечатление. Мы еще увидим, как проповедь примирения с действительностью воспринял и как развил ее дальше Белинский. В дальнейшем развитии Бакунина примирение «с нашей прекрасной действительностью» не играло никакой существенной роли.

## 5

В 1840 г. появилась в «Отечественных записках» (IX, 4) статья Бакунина «О философии». Вторую статью он оставил в редакции журнала при отъезде за границу; она не была тогда напечатана. Предполагавшиеся дальнейшие статьи не были, вероятно, и написаны.

Теперь Бакунин пишет в чисто теоретическом стиле. И постановка вопроса, и аргументация двигаются в плоскости философской теории и из нее не выходят, хотя отдельные (немногие) мысли и связаны так или иначе с вопросами русской истории и русской современности. Общая тема статей, написанных и не написанных: «что такое философия?»; исходя из определения философии, Бакунин предполагал ответить на два дальнейших вопроса: «полезна ли философия и возможна ли она?» Изложение в большинстве случаев чрезвычайно близко примыкает к отдельным произведениям Гегеля. Первая (напечатанная) статья — к введению в «Энциклопедию», вторая — к «Феноменологии духа».

Центральную часть первой статьи представляет философская критика эмпиризма. Лишь в порядке отвода недоразумений отбрасывается как мнимая философия французская философия XVIII в. Предисловие к гимназическим речам сжато в одну фразу: «Философия никогда не будет безбожною и анархическою, потому что сущность ее жизни и ее движения состоит в искании Бога и вечного, разумного порядка». Новое упоминание о Weltweisheit Шлегеля, также отвергаемой. Эмпирики и теоретики неосновательно претендуют на то, чтобы считаться философами. Эмпирия, основывающаяся на опыте, и теория, доказыва-

ющая или лучше подтверждающая свои обобщения данными опыта, обе «не выходят из пределов эмпиризма». Но эмпиризм не может быть «действительным знанием истины», так как он «не в состоянии возвыситься до истинно всеобщего и единого начала». Между тем главные признаки философии, действительного знания, — необходимость и всеобщность. Признаки недействительного, нефилософского, знания — противоположны; случайность и частный характер — именно они свойственны эмпирическому знанию.

Необходимость может проистекать только из чистой мысли, всеобщность знание может получить, только если оно направлено на высшее единство всего частного. И необходимость, и всеобщность могут быть достигнуты только живым, всеобщим знанием. Путь такого знания — «умозрение», «спекулятивное мышление». Цель его — «абсолютная истина».

Всеобщее всегда было предметом философии, так как «мысль по существу своему есть всеобщее». Философия доэмпирическая искала отвлеченно всеобщей истины. Заслуга эмпиризма — в пробуждении интереса к единичному, многообразному, разнообразному. Но истина «конкретная и целостная» состоит в «неразрывном и разумном единстве всеобщего и особенного, бесконечного и конечного, единого и многообразного» или «отвлеченного конечного и неотвлеченного бесконечного». Философия как знание этой конкретной целостности, абсолютной истины, есть знание о «единой, необходимой, всеобщей и бесконечной истине, осуществляющейся в многообразии и в конечности действительного мира».

Мы должны были отделить друг от друга элементы критики и положительного построения в первой части статьи. Эти элементы в статье сплетены слишком тесно. Вторая часть посвящена дальнейшей характеристике положительного содержания философии. Путь философии — восхождение от внешнего и случайного многообразия к единству всеобщего и необходимого начала. Чувство и вера, что за множественностью этого мира скрыто единство, свойственны уже обыденному сознанию. Эмпирики стремятся к той же цели — к нахождению единства; но их методы — наблюдение, сравнение, аналогия — оказываются недостаточными для достижения этой цели. Только спекулятивная философия есть органическое и совершенно прозрачное целое. Философским знанием можно назвать только такое знание, «которое... обнимает всю нераздельную полноту абсолютной истины и которое... способно доказать необходимость своего содержания». В основе всякой системы философского знания лежит система категорий. В системе категорий, лежащих в осно-



ве общих законов бытия, необходимо видеть единство субъективной и объективной их стороны: они «мысли, действительно пребывающие в действительном мире», и в то же время «субъективные мысли». «Понять предмет — значит найти в нем самого себя, определение своего духа». Если бы «закон, найденный мною в действительности», был только объективен, «тогда бы остался он недоступным для моего разумения». Философское познание подымается над конечностью предметов, объектов и над конечностью субъективного духа. Такое познание возможно только как познание *a priori*, как познание системы «чистых мыслей, необходимо развивающихся из единой и всеобщей мысли, имеющих свое необходимое развитие независимо от опыта». Такое знание будет не только необходимым и всеобщим, но и будет «в состоянии объяснить тайну реализации», т. е. все единичное и особенное из всеобщего. Такое знание и есть философия.

Статью Бакунина, понятную и в целом приемлемую для каждого гегельянца, вряд ли можно считать удачной популяризацией — а ведь популяризацией она хочет быть. Критическая часть ясна и прозрачна. Положительная — не более как манифест, ничего не разъясняющий и негегельянца не способный удовлетворить. Полная неспособность Бакунина конкретно и наглядно показать, что, собственно, он имеет в виду, говоря о «всеобщности», «необходимости», неспособность его хоть сколько-нибудь разъяснить нефилософскому читателю значение проблемы категорий, указать, с какими законами имеет дело философия, делают статью Бакунина почти что бесполезной для русского читателя. Правда, гегельянцы были в восторге. Грановский, который читал статью в рукописи, говорит только: «умно, дельно и просто»; Белинский находит, что «статья... прекрасна. Этот человек может и должен писать — он много сделает для успеха мысли в своем отечестве». И редактора «Отечественных записок», Краевского, статья «привела в восторг своею ясностью, последовательностью и простотою», она «образец философских статей на русском языке». Статья показывает, действительно, что знакомство Бакунина с Гегелем было основательно и серьезно. Но заменить чтение Гегеля она не могла бы.

Вторая статья — о значении философии, сохранившаяся в рукописи, — не появилась в печати. Вероятно, она не произвела на Краевского такого хорошего впечатления, как первая: не так страшен был ее размер — она вдвое больше первой; но она обещала еще продолжение — дальнейшую статью о пользе философии. Но главное был, несомненно, стиль статьи: это совершенно уже непопулярное изложение «Феноменологии духа»; и не только близкое изложение, но и такое же трудное, как сам

оригинал, да ввиду краткости изложения, пожалуй, еще более трудное, чем гегелевский текст. К этому надо прибавить полную ненаглядность мышления Бакунина, который не способен хоть сколько-нибудь снизойти к своему предполагаемому читателю, давая ему опору в образах. Статья действительно совершенно не годилась для русского литературно-научного журнала. Для тогдашнего русского читателя она непонятна без комментария, — и единственным комментарием мог служить немецкий текст «Феноменологии духа» и «Энциклопедии». Но если статья не могла быть нужна русскому читателю как популяризация, то она была также не нужна и как специальная научная статья, ибо она в слишком сжатой форме только воспроизводила определенные места из произведений Гегеля.

При ближайшем ознакомлении со статьей читатель-специалист разочаровывается еще более. Бакунин довольно механически соединил два различных изложения феноменологии у Гегеля: в «Феноменологии духа» и в 3-й части «Энциклопедии». Первая половина статьи прослеживает движение, развитие сознания от чувственной достоверности через восприятие к рассудку. Здесь Бакунин довольно верно следует «Феноменологии духа» (Часть А. Сознание). Бакунин совершенно правильно уловил мысль Гегеля, что содержание и форма сознания растут вместе, неразрывно друг от друга, и прослеживает нарастание идеального содержания сознания вплоть до ступени самосознания. Он забывает, правда, указать на то, что «рост», «развитие» в том смысле, в каком они здесь понимаются, не есть процессы во времени, — эта забывчивость, наверно, очень затрудняла читателей.

Не имело бы смысла излагать сокращение «Феноменологии», даваемое Бакуниным. Он хочет показать, что философия возможна, — это значит, что сознание в своем развитии дорастает до постижения абсолютной истины, о которой он говорил в первой статье. Поэтому нельзя остановиться на той ступени, до которой доходит конспект «Феноменологии». Бакунин, снова следуя «Феноменологии», показывает, что рассудок «осуществляет отвлеченную всеобщность в многообразии собственных мыслей», различает в себе «отвлеченно-всеобщее» и «конкретно-особенное», распадается на отвлеченную, «пустую всеобщность» и «анархическое многообразие особенных мыслей». Единства достигнуть ему не удастся. Это единство достигается на ступени самосознания; сущность этого единства в том, что самосознание носит «в своих мыслях всю бесконечную истину объективного, предметного мира», что его «субъективные мысли» не противоречат «объективному миру природы», но, «на-

против, проникают его и составляют его существенность». Здесь Бакунин возвращается к теме первой своей статьи.

Но необходимо еще показать, что самосознание является носителем философского познания, познания абсолютной истины не как «единичное самосознание», т. е. не как самосознание отдельного субъекта в его индивидуальности, а лишь постольку, поскольку в этом отдельном самосознании осуществляется всеобщее самосознание, самосознание вообще. Ибо «каждый единичный дух» возвышается над своей единичностью к своей «истинной всеобщности сущности» и как таковой «заключает в себе всю бесконечную всеобщность истины». И эту тему Бакунин развивает в связи с текстами Гегеля, с введением в «философию субъективного духа» в «Энциклопедии», привлекая еще «Психологию» Розенкранца.

Развитие самосознания до ступени «всеобщего разумного субъекта», в котором «единичные субъекты... не исчезают, сохраняются, но вместе и перестают быть друг от друга различными и составляют одно всеобщее, неразрывное единство», это развитие есть переход от простой *возможности* философии — в единичном субъекте — к ее *действительности* при возвышении живой индивидуальности в область всеобщего разумного субъекта, в котором дано «полное осуществление внутреннего содержания самосознания, полное осуществление тождества субъекта и объекта и единства субъектов между собой, полное осуществление бесконечной истины и свободы». Этот путь, изображенный и в «Феноменологии духа», Бакунин очерчивает, пользуясь кратким очерком феноменологии и «Энциклопедии» Гегеля (§ 424—437).

Осуществление всеобщего разумного субъекта в единичном решает вопрос о *возможности* философии в положительном смысле: всеобщий разумный субъект, так сказать, мыслит в единичном субъекте, единичный субъект способен к абсолютному познанию, так как в него вливается всеобщий субъект. Теперь становится возможной постановка вопроса о *пользе* философии.

Если основная линия мысли и выдержана ясно и отчетливо, то самый факт склейки статьи из трех разнородных частей заставляет подозревать, что стилистическое и композиционное единство не выдержано. Так оно и есть в самом деле. В заключение Бакунин уже совсем неорганически присоединяет на двух-трех страницах замечания о системе философии, о значении эмпирического познания (это как будто поправка, или дополнение, к первой статье) и наконец зачем-то повторяет — правда, в более удачных формулировках, чем в первой статье, — историю развития учения о категориях от Аристотеля до Гегеля.

Статья о пользе философии осталась ненаписанной.

Вторая статья о философии в целом показывает степень знакомства Бакунина с Гегелем, его способность переводить Гегеля или пересказывать его мысли по-русски. Но самостоятельного интереса и ценности она имеет значительно меньше, чем обе другие статьи, о которых мы говорили ранее. Слишком близко придерживаясь гегелевского текста, притом не представляя собою органического целого, эта статья очень мало дает нам и для понимания философского развития Бакунина.

## 6

Поездка в Германию должна была стать для Бакунина началом новой жизни, исполнением мечтаний долгого ряда лет. Энтузиастический друг Бакунина, Константин Аксаков, воспел его поездку как отправление в Святую Землю «молодого крестоносца». Из Германии «крестоносец» пишет: «Теперь спешу в Берлин, где должна начаться моя *новая жизнь*... Я всей душой предамся науке, а наука для меня не только одно отвлеченное знание, но и жизнь вместе... мне необходимо *крещение*, я жду этого *возрождения* в Берлине...» Даже известие о смерти Станкевича, которое доходит до него через месяц по приезде в Берлин, конечно, наносит ему серьезный удар, но в то же время должно стать для него «новым, неисчерпаемым источником духовной, высокой и святой жизни». Восторг Бакунина растет неизмеримо, разогретый еще знакомством с Вердером. Снова — в гегельянской одежде — выступают уже нам знакомые мистические мотивы: преодоление, «снятие» конечного «я» в Бесконечности — вот задача, назначение и счастье человека. Внутренние противоречия, в которых стоит человек как смертное существо, должны быть «сняты» в гармонии Бесконечного. Путь к этому снятию — углубление в себя — «постоянное самоуглубление... всегдaшняя боль, но вместе с тем и высочайшее блаженство». «Самоотрицанием только конечного и единственного в человеке становится в нем действительным и жизненным Богочеловек — вечная история становления человека Богом». Письма Бакунина наполнены теперь восторженными излияниями, которым навязчивая гегельянская терминология и постоянно возвращающиеся мистические мотивы придают иногда жуткую, почти патологическую, окраску. Тема этих излияний всегда одна и та же: через самоанализ и самоотрицание, через снятие конечного в человеке («очищение») человек подымается в сферу «бесконечной любви», открывает путь проявлению в

нем «бесконечной, всемогущей Воли» («обожение»). Между тем теоретическая основа этой мистической философии — та же, с которой мы познакомились в статьях Бакунина: путь к абсолютной истине философии Гегеля оказался для Бакунина путем к Богу, к *его* Богу.

Бакунин хочет на пути «очищения» своего «я» уничтожить, подавить «эгоизм», «дурные страсти». «Как осчастлививает признание нашего ничтожества, нашей слабости, если оно в то же время является полной самоотдачей, — познанием бесконечного могущества живущего в нас святого Духа». Путь к преодолению собственной конечности для Бакунина остается тот же — путь «гнозиса», познания. Свои философские занятия он рассматривает как исполнение этой нравственно-религиозной задачи. Он слушает лекции (логику и историю философии у Вердера, Габлера, вочеловечение Бога у Фатке, эстетику у Гото), читает Гегеля — все это наполняет его невообразимым блаженством, сознанием, что «здесь можно *все* узнать, и я *все* узнаю». «Мои занятия не есть педантическое собирание полезных, но мертвых знаний, а религиозное и искреннейшее стремление всего моего существа к истине. Теперь я переживаю выполнение моей внутренней жизни... Я чувствую себя вновь живым и свободным; вера в Бога и в вечное бессмертное достоинство каждого отдельного человека во мне вновь оживилась». Он «разрушает мир рефлексии».

«Стать человеком — вот высшее призвание человека; сделать своего гения, сделать Бога, который предвечно стал в его личности, сознательным содержанием своей жизни — это единственная задача жизни; все великое, таинственное и святое заложено в непроницаемом и неразложимом своеобразии, которое мы называем личностью; всеобщее, взятое абстрактно... остается всегда мелким, поверхностным и мертвым; только как личность открывшийся Бог, только бессмертная и просветленная Духом Божиим единичность и своеобразие человека как личности является живую истину, и осуществление этой истины есть одна только любовь, и высшая ступень всякого делания и хотения — именно она — там, где оно (!) поднимается из себя самого, переходя в живое пламя любви и святую действительность личного духа». Истина находится «в сердце каждого человека как его единственная сущность, как единственный живой источник его богочеловеческой сущности». «Простота — эта истинная, божественная простота — а это не что иное, как изначальная личность (Ur-Persoenlichkeit) и изначальное своеобразие (Ur-Eigentuemlichkeit) каждого человека в Боге, — должна сама произвести себя во множественности, посредством преодоления

самой себя... Надо жить широко и просто, — все внешние требования должны отступить на задний план перед требованием изначальной простоты и красоты как единственного источника всякой истинной, исполненной Божества жизни».

Последнее письмо, выдержанное в этом стиле, написано 3 января 1842 г. и посвящено главным образом проблеме бессмертия: Бакунин верит «безусловно» в личное бессмертие. Каждый человек, впрочем, должен пройти через сомнения, но только чтобы укрепить в них свою веру. Впрочем, «бессмертие не должно быть требованием эгоизма», но «блаженным, вечно присущим самосознанием исполнившего и себя обнимающего личного духа. Индивидуальность должна пройти, исчезнуть — для того, чтобы стать личностью; не личностью вообще, но этой, неделимой личностью...» Ведь «самоотрицание есть общий и высший закон всякой духовной жизни... Дух имеет только то, что он отдает. И смерть, это совершенное разрушение индивидуальности, есть высшее исполнение этого таинства, а потому и высшее исполнение личности. И вот почему смерть присутствует в своем утвердительном значении в самых высоких и блаженных минутах жизни. Утвердительное, благородное, исполняющее значение смерти должно быть проведено через всю жизнь нашу — для того, чтобы она была жизнью. Человек должен беспрестанно умирать — для того, чтобы беспрепятственно жить; беспрестанно отдавать себя всего, без всякого исключения и без всякой рефлексии — для того, чтобы всегда обладать собою... И только для жизни, лишенной благодати, смерть есть худое отрицание, а жизнь — худое продолжение...» Духовная работа Бакунина все еще вращается в сфере религиозных проблем, и все почти, что он пишет, носит религиозную окраску. Как сказано, часто это уже только псевдоморфоза.

Из религиозной сферы и из знакомой нам уже проблематики исходят и новые тоны, звучащие (уже в 1841 г.) в письмах Бакунина. Вероятно, не без влияния гегелевской «левой» он развивает теорию философского радикализма, к которой вскоре присоединяется и «философия дела». Здесь — не единственный пример того, как чисто философский радикализм приводил на разных путях отдельных представителей школы Гегеля к политическому, эстетическому, религиозному радикализму: Маркс, Макс Штирнер и Ницше — все связаны с Гегелем. «Жизнь — блаженство, но не томящееся, а такое, в котором играет буря и носятся черные тучи, чтобы объединиться в высшей гармонии». «Боже, избави нас от всякого жалкого миролюбия — последовательность в абстракции ведет вскоре к сознанию ее односторонности и к действительному освобожде-

нию; у миролюбия же нет никакого выхода, ибо оно кажется имеющим все и в действительности ничего не имеет, так как оно ничего не воспроизводит из себя самого, а только принимает в себя все, что ему ни встречается. Между тем только то истинно и действительно для человека, что он производит из внутреннего источника своего своеобразия». Так писал Бакунин в начале 1841 г. В конце того же года он идет еще дальше и видит уже в односторонности гегелевской «левой», например Арнольда Руге, в односторонности, которую Бакунин, правда, еще отвергает, «большую пользу немцам», так как односторонность «вырывает их из гнилой золотой и неподвижной середины, в которой они так давно покоятся», — ударение отрицания лежит здесь, как кажется, не столько на «середине», сколько на «покое». «Воодушевление истины не исключает, — думает Бакунин, — спокойной, благоразумной проницательности. Напротив, это благоразумие возможно только в истинном воодушевлении, и воодушевление только тогда истинно, если оно стало могучим и действительно исполнено своим содержанием... Если мы говорим, что жизнь прекрасна и божественна, то мы уже тем самым говорим, что она полна противоречий; и если мы говорим о противоречиях, то это не пустое слово; мы говорим о таких противоречиях, которые не пустые тени, а действительные полные крови противоречия. И эти противоречия, и только они, могут раствориться в полной гармонии любви и блаженства, — и они должны раствориться, именно потому, что они — действительные противоречия... Противоречия — это жизнь, очарование жизни, и кто не может их выносить, тот вообще не может вынести жизни; но каждый человек должен и поэтому может; в этом состоит вся его человечность». Вера в конечную гармонию «как небо от земли далека от пассивного приятия истины; она — дело и только собственное дело; только тот *есть*, кто сделал себя собою самим, это — достоинство и бесконечность человека, источник любви и всяческого блаженства».

А летом и осенью 1842 г. Бакунин идет еще дальше: «Жить — значит не только умствовать, но быть, а это значит — быть действительно действенно деятельным; ведь только дело есть жизнь, и действительное дело возможно только при действительном противоречии; мы не хотим ни в какой мере отказаться от нашей прежней идеальности — наоборот, мы хотим ее еще увеличить и расширить чудом нашего живого дела. <...> Долой логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном: такие вещи можно схватить только живым делом. <...> Надо делать, постоянно делать, чтобы быть человеком, это значит — чтобы иметь действительное чув-

ство самого себя, чувство своего человеческого достоинства». И наконец — «нравственная свобода без внешней только пустой призрак».

Это обозначает, однако, пожалуй, уже поворот к политическому «делу». Русские проблемы становятся в это время для Бакунина политическими вопросами. Но уже теперь Бакунин делает выбор в пользу Европы, а не «теперешней» России. От дружбы с Вердером, от изучения Гегеля с Тургеневым, от музыкальных вечеров у своей сестры Варвары, от посещений Варнгагена и Беттины фон Арним он переходит к другим интересам и уходит в иные круги. Осенью 1841 г. Бакунин знакомится с Арнольдом Руге, одним из вождей «левой». Бакунин читает теперь Ламеннэ, Лоренца фон Штейна, навещает в Галле Шаллера, который, вероятно, интересовал его своей полемикой против «Жизни Иисуса» Давида Штрауса. В 1842 г. Бакунин переезжает из Берлина в Дрезден. Несмотря на все перемены в жизни и настроениях Бакунина, нас все же поражает как неожиданность упоминание осенью 1842 г. о статье, над которой Бакунин работает и «где сильно достается немцам и филистерам», — «немцы и филистеры» эти, оказывается, не кто иные, как гегельянцы! Бакунин, впрочем, не порывает окончательно со своим берлинским кругом знакомых: он все еще справляется о Вердере, он пытается даже войти в сношения с Шеллингом. Обещанная статья действительно появляется в «Немецких ежегодниках» — философском органе гегелевской «левой» (17—21 октября, № 247—151) под заглавием «Реакция в Германии», с подзаголовком «Фрагмент, написанный французом» и подписью «Жюль Элизар».

## 7

Статья Бакунина в «Немецких ежегодниках» принадлежит, без сомнения, к наиболее интересным статьям, напечатанным за все время существования журнала. Она может быть поставлена наряду со статьями Фейербаха, редактора журнала, Руге и Бруно Бауэра. Бакунин, оказывается, уже радикальнее, чем Руге. Снова бросается в глаза склонность Бакунина к спекулятивному мышлению. Политический вопрос он подымает в сферу теоретической философии и сводит его в своей статье к спору об основных проблемах философии.

Ход мыслей статьи таков. Осуществление свободы стоит «на порядке дня мировой истории». Бакунин думает, что он выступает на защиту мировой истории, вскрывая теоретическую сла-



бость «противников свободы». Его не интересуют противники, вообще не понимающие, что такое свобода. Но представителей «реакционной партии», борющихся против свободы с известной принципиальной точки зрения, Бакунин считает нужным принимать всерьез: это — консерватизм, историческая школа, «положительная» философия (т. е. шеллингианство). Начала, из которых исходит реакция, не случайны; это доказывает и та сила, которую реакция приобрела, ведь история — «свободное, но вместе с тем и необходимое развитие свободного духа». Сила реакции так точно необходима, как и слабость демократической партии. Демократия ограничивается только отрицанием существующего: «...демократизм существует, но еще не как он сам в своем положительном («аффирмативном») богатстве». Только в будущем вскрыется положительная сторона демократизма: «...новое, живое и животворящее откровение — новое небо и новая земля, молодой и прекрасный мир, в котором все диссонансы современности растворятся в гармоническом единстве». Религиозная окраска языка Бакунина проявляется и здесь, и, как увидим, она не случайна.

Бакунин видит сущность реакции не столько в том, что реакция признает и утверждает существующее, сколько в том, что реакция отказывает отрицанию существующего в оправдании. В этом понимании сущности реакции Бакунин — настоящий гегельянец. Поэтому он нападает не столько на представителей последовательной реакции, сколько на проповедников «примирения» между новым и старым, на всех, кто говорит о «среднем» пути. «Посредники», видящие политическую задачу современности в том, чтобы добиться примирения между враждебными сторонами — «положительным» и его отрицанием, — главные враги Бакунина. Ибо «примирение» невозможно или осуждено оставаться только внешним. Бакунин с такой энергией защищает примат отрицания, что, по существу, проблема синтеза уже не находит в его «диалектике» никакого места.

Философия Гегеля все еще остается для Бакунина вершиной образования, правда — только «одностороннего, теоретического образования». Но философия Гегеля, именно как вершина, — уже начало саморазложения, самоопределения теории: она находится еще в пределах теории, но в то же время уже выходит за ее пределы. Теория должна теперь раствориться в «практическом мире», в «наличности свободы».

То, что сделало философию Гегеля вершиной развития духа, это ее теория противоречия. Теория противоречия Гегеля отрицает, должна отрицать, всякое «примирение» положительного и отрицательного. Противоположность сама по себе — «целостна,

абсолютна, истинна», т. е. она является не только отрицанием, но одновременно и вместе с тем и утверждением, т. е. «всеобъемлющей, целостной, абсолютной полнотой, не имеющей ничего вне себя». Не нужно говорить о том, что такое понимание отрицания не имеет ничего общего с пониманием Гегеля! Бакунин замечает сам, что ему понадобилась бы совершенно новая теория отрицания, чтобы обосновать его положительный характер. Поэтому он только утверждает, что противоположность есть «скрытая», «по себе сущая» целостность («Totalitaet»), а ее существование состоит в «противоречивом раздвоении его обоих членов».

В противоположность Гегелю, для которого положение и отрицание, утверждение и противоположность вовсе не равноправны, но положению принадлежит в диалектическом процессе первенство («Энциклопедия», § 85), Бакунин старается показать и доказать первенство отрицания. Положительное только по видимости покоится в себе, является самым абсолютным покоем. В действительности оно положительно и неподвижно только в противоположность отрицательному, в противопоставлении абсолютному беспокойству отрицания. А противостояние, противоположение себя отрицательному, борьба с ним — а в этом и состоит основная деятельность положительного — уже является движением; если же мы видим в положительном и движении, то оно одновременно является и отрицательным.

Это рассуждение, как полагает Бакунин, уже доказывает «перевес отрицания», так как показано, что отрицание есть момент, выходящий за свои пределы и охватывающий и положительное. «Отрицательное, как определенная жизнь самого положительного, заключает в себе самом целостность противоречия», в нем заключены оба члена противоречия, и оно, таким образом, «абсолютно оправданно». Всякая попытка «снять», отрицать отрицание — а такой попыткой была бы всякая попытка примирить положение с отрицанием — отрицает отрицание лишь постольку, поскольку оно объявляет себя положительным, пытается сделаться положительным, становится «филистерски спокойным». Такая попытка может только пробудить отрицание к выполнению его призвания, «к неустанному и беспощадному уничтожению всего положительно существующего».

Ведь всякая попытка примирения положительного и отрицательного отрицает одновременно положительное в пользу отрицательного и отрицательное — в пользу положительного. Общим в этих обоих актах остается отрицание, «уничтожение, страстное поглощение положительного». «Противоречие целостно и истинно... Как целостное оно насквозь живо, и энергия его всеобъемлющей живости состоит как раз... в этом неустанном

самосожигании положительного на чистом огне отрицательного».

Бакунин не пытается приложить эти рассуждения к конкретным политическим проблемам. Снова обнаруживается его неспособность находить конкретное выражение для своих теоретических утверждений. Впрочем, для читателей «Ежегодников» практический смысл теоретических утверждений Бакунина должен был быть ясен. Бакунин только между прочим упоминает Маргейнеке как представителя «посредствующей» точки зрения и бросает в лицо разделяющим эту точку зрения слова Апокалипсиса о «теплых». Несколько строк посвящено историческому примеру — протестантизму. Но эти несколько строк производят впечатление ненужного привеска. Для Бакунина вопрос до конца решен *теоретическими* рассуждениями. Ему даже не приходит в голову вернуться к рассмотрению важного вопроса, о котором он в начале статьи сказал несколько слов: к поставленному и решенному Гегелем вопросу, каким образом отрицание наполняется положительным содержанием. Утверждая с такой силой перевес отрицания, Бакунин должен был этот вопрос обсудить со своей собственной, новой точки зрения: каким образом при *таком* безраздельном, самодержавном господстве отрицания возможно вообще новое, дальнейшее положение. Если бы Бакунин серьезно задумался над этим вопросом, может статься, что все его построение рушилось бы.

Вместо этого Бакунин заканчивает свою статью страстным манифестом, в котором он отвергает вообще существование положительного в тогдашней действительности и поет гимн принципу *уничтожения*. При этом он совершенно забывает, что «уничтожение» у Гегеля — совершенно особая категория, отнюдь не тождественная с отрицанием. «Я утверждаю, что противоположности еще никогда не выступали так резко, как сейчас, — что вечная противоположность... свободы и несвободы в нашей современности, которая так напоминает период разложения языческого мира, дошли и поднялись до своей последней и наивысшей вершины». Во французской революции, «достойным сыном» которой был Наполеон, в немецкой — послегегелевской — философии (Штраус, Фейербах, Бруно Бауэр) он видит, что идея свободы врывается в действительность. «Положительные» религии (католицизм и протестантизм) и современное государство — уже только «развалины».

Революционный дух не преодолен. Он только ушел в самого себя, после того как он потряс весь мир в его скрепах. Он только углубился в самого себя, чтобы раскрыться вскоре снова как

положительное, творческое начало, и роется теперь, «если позволено употребить это выражение Гегеля, как крот под землей». Бакунин видит уже «явления вокруг нас», которые предвещают, «что дух, этот старый крот, уже закончил свою подземную работу и что он вскоре снова появится (на поверхности) как судия» действительности. Эти явления, возвещающие начало нового времени, — «социалистически-религиозные союзы», существующие «всюду, в особенности во Франции и Англии», «черпающие жизнь из совершенно новых и неизвестных источников, незаметно развивающиеся и расширяющиеся». «Будем доверять вечному Духу, который нас потому разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечный творческий источник всей жизни. Радость разрушения одновременно — творческая радость».

Этот манифест завершает *философское* развитие Бакунина. Он не видит дальнейшего пути развития для философии. Философия Гегеля — последняя система философии, последняя вершина, но притом «односторонне теоретическая» вершина философии. С гегельянства начинается «саморазложение современного образования», так что философия Гегеля находится еще в пределах философской теории, но вместе с тем — уже и за ее пределами. Философия Гегеля «постулирует... новый практический мир», который не будет более знать «готовых теорий», а лишь — «деяние, дело практического автономного Духа».

Здесь Бакунин дошел до той точки, в которой многие иные представители гегелевской «левой» распростились с идеализмом. Но Бакунин делает последний шаг к этому поворотному пункту с решительностью тем большею, что для него граница идеализма оказывается границей философии вообще. С таким же радикализмом, с такой же решительностью говорили, как кажется, только еще два представителя «левой» — Бруно Бауэр и Макс Штирнер.

Замечательно примечание, которое сделал Руге к статье Бакунина: «...новый, знаменательный факт. Немецкая философия и прежде имела за границей дилетантов-последователей и несамостоятельных учеников, как Кузен или Андре: но до сих пор еще не находилось людей за границей, которые бы задали немецким философам и политикам философскую головоломку. Таким образом за граница вырывает у нас и венец теории...» «Заграница» была не Франция, как думали читатели статьи «Жюля Элизара». «Заграница» была Россия.

В старой литературе Бакунину приписывали еще замечательную брошюру против Шеллинга: «Шеллинг и Откровение». Сам Руге зачем-то поддерживал этот миф. Брошюра была написана Фридрихом Энгельсом.

В духовной жизни Бакунина все его философские увлечения и убеждения находили своеобразную почву, на которой они разрастались и расцветали необычным для реальностей из сферы мысли образом. Мечты и мысли Бакунина — не полупрозрачные «голубые цветки», а целые леса кактусов, тяжелых, плотных, массивных. И теперь — «начало отрицания» становится во внутренней жизни Бакунина такую же массивную реальностью, какою были для него ранее «любовь», «Дух», «Бог». Переход от Фихте к Гегелю мало изменил во фразеологии Бакунина. Переход от Гегеля к гегелевской «левой» заставил Бакунина радикально перестроить весь этот свой внутренний мир и способы обнаружения этого мира. Бакунин ощущает себя живым носителем, так сказать, воплощением начала отрицания. Как раньше вся жизнь была «примирением», так теперь Бакунин «знает из своей рефлексии, а особенно из своего живого опыта... что отрицание есть единственная пища и основное условие всякой живой жизни». Пафос отрицания в статье «Ежегодников» так поразил «немцев», что Руге еще через тридцать лет с восторгом о ней отзывается; об авторе Руге не мог сказать много хорошего. Сильное впечатление произвела статья и на тех из русских друзей Бакунина (Герцен, Белинский), которым она стала доступна.

Нас не интересует жизнь Бакунина как революционера. Для нас существенно только отметить, что уход от философии не сразу уничтожил в Бакунине все элементы его гегельянства. Недаром он «прослужил при московском гегельянстве» не два года, как говорил Герцен, а пять лет. В письмах сестрам и братьям Бакунин подчеркивает, что он стоит в ином мире, чем его по-прежнему живущие философски-религиозной проблематикой родные. Все же он еще в 1843 г., уже в Швейцарии, «философствует» и даже читает Шеллинга. Как кажется, Бакунин работает над какой-то книгой о Фейербахе (в 1842 и даже еще в 1844 г.) — впрочем, вероятно, эта книга должна была быть опровержением всех и всяческих философов. Еще в 1847 г. Бакунин рассуждает с Прудоном в Париже о Гегеле: к сожалению, Герцен, сообщаящий нам об этом, прикрывает здесь (это с ним так часто случается!) неизвестную нам «правду» «вымыслом», так что мы на основе этого свидетельства не можем считать рассказы Бакунина источником гегельянства Прудона. Во всяком случае, вряд ли Бакунин начал «обращать Прудона в гегельянскую веру»; вероятно, он только отвечал на вопросы Прудона. Во всяком случае, Гегель стал Бакунину внутренне таким же чуждым, как и все иные философы. «Долой все религиозные и

философские теории! — пишет он в 1845 г. — Они только ложь; истина — не теория, но дело, жизнь сама». От философии, от «трансцендентального знания» надо отказаться, потому что «познавать истину — не значит только мыслить, но жить, и жизнь более, чем мышление: жизнь есть чудотворное осуществление мысли». Теперь ему уже кажется, что это был только «момент безумия», когда он думал и верил, что «я нечто понимаю и знаю; но, вернувшись вскоре к разуму и жизни, я в конце концов убедился, что жизнь, любовь и дело могут быть поняты только посредством жизни, любви и дела. Тогда я окончательно отказался от трансцендентального знания», — вспоминал Бакунин в 1849 г. Но даже тогда он еще мог написать: «Вы ошибаетесь, если думаете, что я не верю в Бога; но я совершенно отказался от постижения его с помощью науки и теории... Истина, бесконечность в такой же мере обретается в бесконечно малом (в человеческой жизни!), как и в бесконечно большом... Я и ищу Бога в людях, в их свободе, а теперь я ищу Бога в революции».

Окончательный отказ от всего своего прошлого означает письмо Бакунина родным из Цюриха от 20—28 февраля 1843 г. Письмо это «отталкивается» не от Гегеля, который должен был, казалось, для Бакунина быть *центральным* образом идеалистической Германии, а от... Беттины фон Арним! — от любимой книги семьи Бакуниных «переписки Гёте с ребенком». Это достаточно характеризует силу догегельянских, романтических элементов во внутренней жизни Бакунина. Бакунин противопоставляет Беттине Жорж Занд. «Мир Беттины есть мир абстрактно-теоретический. Природа дала ей необычный дар наглядного созерцания — и она стала гордиться, важничать этим даром. Она ничего не знает о великом страдании практической, действительной жизни. Она только теоретическое созерцание и ничего более. Она смотрит, важничая, на все, что страдает, на все, что — не она сама. И она делается смешною хотя бы только потому, что практическое страдание многим значительнее и глубже, чем теоретическое блаженное фантазирование. <...> Истина Беттины — не настоящая, потому что она не что иное, как холодное подобие истины,— потому что она в духовном смысле есть эгоизм и тщеславие, — я не сказал бы даже гордость. Она презирает людей, а презрение к людям есть то, что есть самого противного на свете: если кто-нибудь хочет презирать, пусть он начнет с самого себя. <...> Добродетель, величие и красота теоретические, т. е. исключительно-внутренние, не что иное, как бедные и смешные гримасы, лишённые всякой жизненности, — потому что они лишены того смирения сердца, которое есть источник всякой действительной истины. <...>

Слава богу, время теорий прошло; все более или менее чувствуют это; заря нового мира уже осеняет нас; будьте же достойны возрождения; пусть мысль, что все наши страдания не тщетны, поддерживает нас; и стоит ли говорить и хлопотать о своих собственных страданиях, когда целый мир страдает родами нового прекрасного мира». Это чувство, что приближаются «роды нового прекрасного мира», если они уже не начались, не оставляет Бакунина всю жизнь. Он забывает не только о своих собственных *страданиях*; так же мало места он находит в жизни человечества, мучающегося родами нового мира, для теоретического знания.

## 9

Бакунин-революционер еще затрагивает в своих статьях философские темы. В 1843 г. он публикует в «Швейцарском республиканце» (43—45, 47) анонимную незаконченную статью о коммунизме В. Вейтлинга. В ней Бакунин все еще цитирует свой излюбленный текст: «и познают истину, и она освободит их». Но философское содержание статьи скудно: Бакунин отвергает социальную реформу, «не желающую ничего знать о духовной стороне жизни и о доставляемых ею высоких наслаждениях». Философия и коммунизм родственны, — они «родились из духа нашего времени и представляют самые мощные его откровения». Цель философии — истина, но истина только отрицательная; «философия не прекращала упорной борьбы со всеми предрассудками», которые «мешали людям... осуществить царство Божие на земле». Стремление к осуществлению царства Божия и есть точка соприкосновения философии с коммунизмом. Если даже философия и познает и признает это свое единство с коммунизмом, то здесь и ее предел, которого преступить она не может. За этим же пределом — «дело», «действительное, одушевленное любовью и вытекающее из божественной сущности первобытного равенства, общество свободных людей, поюстороннее осуществление того, что составляет божественную сущность христианства, истинный коммунизм». Религия демократии — преемница христианства. Все эти рассуждения показывают яснее всего, что из сферы философии Бакунин окончательно вышел. И письмо Бакунина к Руге, напечатанное в «Немецко-французских ежегодниках» в Париже (1844), знает философию только как «освободительницу» от предрассудков, как ее знал XVIII в. и как ее высмеял сам Бакунин в своей первой напечатанной статье. Но даже и такая философия — для

Бакунина, как кажется, «небо философской теории», а он хочет жить не на небе, а на земле. Эта земля — «народ», масса.

Можно найти следы гегелевских если не мыслей, то стили мышления у Бакунина и в политических статьях, и высказываниях годов революции. После поражения дрезденского восстания Бакунин мечтает в тюремном заключении об обновлении Европы через синтез силы и познания; этот синтез, думает он, может быть достигнут у немцев путем *крайнего развития* свойственного им «доктринаризма», который тогда перейдет в свою противоположность. Эта мысль была, впрочем, отклонением с пути, на который Бакунин вступил в 1842 г. В иных случаях Бакунин отрицает за философией всякое значение — даже не нуждается в ней как в подготовке ее противоположности. В письме из Шлиссельбурга он закликает своего брата оставить философию. «Исповедь», написанная в крепости, содержит самые острые высказывания против философии: «Сама Германия излечила меня от преобладавшей в ней философской болезни...» Бакунин признается, что искал в метафизике «жизни, а в ней смерть и скука, искал дела, а в ней абсолютное безделье».

В «Государстве и анархии» в 1873 г. Бакунин бросает между прочим взгляд на развитие и значение философии Гегеля. «Кто не жил в то время, тот никогда не поймет, до какой степени было сильно обаяние этой философской системы в тридцатых и сороковых годах. Думали, что вечно искомый абсолют наконец найден и его можно покупать в розницу и оптом в Берлине. <...> Философия Гегеля в истории развития человеческой мысли была в самом деле явлением значительным. Она была последним и окончательным словом... пантеистического и абстрактно-умозрительного движения германского духа», т. е. немецкого идеализма. Гегельянство уничтожило, убило мир немецкого идеализма, «придя путем железной логики к окончательному сознанию его и своей собственной бесконечной несостоятельности и... пустоты».

Гегельянцев, следовательно и самого себя, Бакунин характеризует словами: «...этот мир, как фата-моргана... висел между небом и землею, обратил самую жизнь своих рефлектирующих и поэтизирующих обитателей в непрерывную вереницу сомнамбулических представлений и опытов, сделал их никуда не годными для жизни или, что еще хуже, осудил их делать в мире действительном совершенно противоположное тому, что они обожали в поэтическом или метафизическом идеале». Бакунин, правда, еще хвалит гегелевскую «левую» — но только за ее «отрицательное дело», за разрушение ею метафизики. Даже Фейербах для Бакунина недостаточно радикален. Даже «закон-



ные наследники» гегелевской «левой», материалисты, например «гг. Бюхнер, Маркс и др.», находятся, по мнению Бакунина, во власти «метафизической абстрактной мысли».

В эти поздние годы своей жизни Бакунин уже не философский радикал, но нефилософский и антифилософский *нигилист*. Он уже не «ищет Бога в революции». Он борется не только против государства, церкви, философии, да и против всей культуры в целом, но и — в особенности — против Бога.

## В. Г. БЕЛИНСКИЙ

### 1

Вряд ли есть много таких незаслуженных репутаций в истории русской культуры, как репутация Белинского. Нет никакого сомнения, что влияние Белинского было очень значительно. Нет сомнения, что влияние Белинского надо изучать. Но изучение Белинского непонятным образом сводилось почти что только к прославлению его, и прославлению безоговорочно. Между тем как история литературы уже более трех десятков лет вынуждена в целом ряде вопросов работать над тем, чтобы преодолеть узость суждений Белинского, неумеренное восхваление Белинского продолжается.

Нет сомнений, что Белинский заслуживает места в истории русской литературы, в истории русской поэзии. Ибо единственное, что можно безоговорочно признать положительной стороной его статей, является их язык и стиль (что также не должно значить, что иной язык и иной стиль невозможен или подлежит осуждению). Читателя во многих случаях подкупает темперамент, с которым написаны статьи Белинского. Но глубины мыслей будем искать в них напрасно. Еще меньше найдем в них тонкости художественного восприятия. Об удачных и правильных суждениях Белинского приходится теперь, когда издана переписка Станкевича, с изумлением установить, что эти «удачные суждения» очень часто просто взяты у Станкевича! Белинский просто принимал литературные симпатии своего духовного вождя. Когда Станкевич уезжает за границу и там умирает, в статьях Белинского начинается какая-то оргия несправедливых, непонятных, а иногда просто диких и фантастических суждений. Достаточно вспомнить осуждение рассказов Белкина и сказок Пушкина! «Бедных людей» Достоевского Белинский, правда, приветствовал, но ведь

Достоевский был уже «открыт» друзьями Белинского; формально гораздо более совершенные «Двойник» и «Хозяйка» для Белинского только «чепуха страшная», «новое падение» — в них он ничего не понял. Первые поэмы Тургенева, по-своему очаровательные, но незначительные, Белинский приветствует почти восторженно, его рассказы, принадлежащие к лучшим произведениям Тургенева, встречает холодно. Значение Гоголя Белинский считает весьма узким, он испуган преувеличенно-энтузиастической брошюрой К. Аксакова, правильно оценившего поэтическую высоту Гоголя, и противопоставляет Гоголю, как писателей мирового значения, Вальтера Скотта, Жорж Занд и Купера! Не лучше суждения Белинского о мировой литературе: вторая часть «Фауста» — бессодержательная аллегория, «Божественная комедия» полна пустой символики, и Данте вообще не поэт, значение Мольера ничтожно и т. д., и т. д. Хуже всего в Белинском — неспособность воспринимать художественные ценности, не представляющиеся ему ценностями первой величины: отсюда бессмысленно суровые отзывы о поэтах «второстепенных», но являющихся украшением русской литературы, — достаточно упомянуть Боратынского, оплеванного Белинским. Ибо перед чем Белинский не преклонялся, то он умел только оплевывать. Характерно знаменитое письмо к Гоголю; о его положительном содержании можно спорить, но гнусно в нем — подозрение в подкупности. По существу, духовно Белинский мало отличался от худших цензоров Николаевского времени. То, что проходило через правительственную цензуру, Белинский подвергал вторичной цензуре, не менее жестокой и не менее произвольной. Тем более жестокой, что она заставила замолчать не одного поэта, тем более произвольной, что Белинский не имел никаких *литературных* определенных воззрений и менял их из года в год! Традиция Белинского — несчастье для русской литературы. Пожалуй, только полную неисторичность Белинского можно еще понять, полное отрицание того, что он в литературе считал вчерашним днем. Именно Белинский создал и укрепил представление о каком-то литературном небытии до Пушкина. Но эта неисторичность очень часто характеризует собою эпохи интенсивного литературного развития.

Характер Белинского как критика довольно удачно определил Юрий Самарин: «С тех пор как он явился на поприще критики, он всегда был под влиянием чужой мысли. Несчастливая восприимчивость, способность понимать легко и поверхностно, отрекаться скоро и решительно от вчерашнего образа мыслей, увлекаться новизною и доходить до крайностей держала его

в какой-то постоянной тревоге, которая наконец обратилась в нормальное состояние и помешала развитию его способностей. Конечно, заимствование само по себе не только безвредно, но даже необходимо; беда в том, что заимствованная мысль, как бы искренно и страстно он ни предавался ей, все-таки останется для него чужою: он не успевает претворить ее в свое достояние, усвоить себе глубоко и, к несчастью, усваивает настолько, что не имеет надобности мыслить самостоятельно. Этим объясняется необыкновенная легкость, с которою он меняет свои точки зрения, и меняет бесплодно для самого себя, потому что причина перемен — не в нем, а вне его. Этим же объясняется его исключительность и отсутствие терпимости к противоположным мнениям; ибо, кто принимает мысль на веру, легко и без борьбы, тот думает также легко навязать ее другим, редко признает в них разумность сопротивления, которого не находит в себе». Переписка Белинского, полное собрание всего его наследия подтверждают характеристику Самарина, за исключением одного только пункта: Белинский знал борьбу против новых мыслей, он не воспринимал их легко и на лету, он знал в себе силу внутреннего сопротивления новым, «чужим» мыслям; тем более непонятно, что он не признавал в других самой возможности «разумного сопротивления» этим мыслям.

Характеристика, данная Самариним, вполне подходит и к философскому «развитию» Белинского.

## 2

Мы знакомимся с Белинским как шеллингианцем. Уже шеллингианство Белинского носит характерные черты всех его философских увлечений: он не развивает нигде сколько-нибудь законченной системы мыслей, самый вопрос о философской системе, как кажется, для него не существует. Белинский высказывает по случайным поводам отдельные разрозненные мысли. Идеи Шеллинга встречались в литературе того времени так часто, что трудно установить, откуда их усвоил Белинский. Существенно, пожалуй, что Белинский пишет рецензии на философские работы и знакомится таким путем, по крайней мере, с некоторыми идеями философии Шеллинга; одним из источников могли быть, например, работы Зеленецкого. В значительной степени можно объяснить шеллингианство Белинского влиянием Станкевича. Но усвоил ли Белинский шеллингианство как систему, можно сомневаться. Если собрать все философские высказывания Белинского эпохи его шеллингианства, можно

получить только впечатление того же «стиля» усвоения философии Шеллинга, какой был у шеллингианцев 20-х годов, усвоения отдельных, разрозненных мыслей.

Наиболее существенная из этих мыслей — представление о мире как «дыхании вечной идеи»; вся жизнь мира, создание и разрушение, великое и ничтожное есть выражение этой вечной идеи, мировой души. Белинский усвоил и мысль об антитетике проявлений «идеи» и поясняет эту антитетику, «борьбу», аналогией с силами притяжения и отталкивания или центростремительной и центробежной: «Жизнь вечной идеи... проявляется в борьбе между добром и злом, любовью и эгоизмом, как в жизни физической противоборство силы сжимательной и расширительной». В частности, интересует Белинского проявление «вечной идеи», которую он без дальнейших сомнений обозначает как «дух Божий» в истории. У русских шеллингианцев (вероятно, у Зеленецкого) заимствована Белинским и мысль об особом историческом призвании каждого народа: «Каждый народ... играет в великом семействе человеческого рода свою особенную, назначенную ему Провидением роль и вносит в общую сокровищницу его успехов на поприще самосовершенствования свою долю, свой вклад; другими словами: каждый народ выражает собой одну какую-нибудь сторону жизни человеческого».

Конечно, особенно многочисленны отзвуки шеллингианства в эстетических воззрениях Белинского. Здесь Белинский, впрочем, мог исходить из ставших обычными в русской поэзии 20—30-х годов эстетических формул. Искусство вообще и поэзия в частности имеют целью изображение «всеобщей жизни природы». Творчество художника, в частности поэта, аналогично творческой силе природы. Художественное творчество имеет цель в самом себе и не может служить никакой ему внешней, поставленной извне цели. Эта внутренняя целесообразность художественного творчества и художественного произведения определяется Белинским в духе эстетики немецкого идеализма как целесообразность и отсутствие цели, как свобода и необходимость, сознательность и бессознательность одновременно. Творчество как вдохновение свыше, как божественное вдохновение, как священнодействие — независимо от воли художника; и выбор идеи, и ее развитие независимы от воли и разума художника; с другой стороны, творчество есть стремление к воплощению определенной идеи, имеет, таким образом, определенную цель и является сознательным. В этих формулировках, конечно, дано только известное «опрошение» мыслей Шеллинга. С традиционными формулами русской романтической эс-

тетики соприкасается и определение «гения» как откровения сознающей себя природы.

Отдельные формулы, восходящие к шеллингианству, встречаются у Белинского и позже. «Истина» существует для человека прежде всего как «непосредственное созерцание», это «непосредственное созерцание истины... основывается, как на фундаменте, на чувстве бесконечного». «Надо отыскать в бесконечном разнообразии... одно общее и целое, где, как в фокусе зажигательного стекла лучи солнца, сливаются все частности, не теряя в то же время своей индивидуальной действительности». «Надо уловить в игре жизней дыхание одной общей жизни — жизни духа... в своем духе ощутить трепетание мировой жизни».

Лишь весьма поверхностно коснулась Белинского философия Фихте в той формулировке, в какой ее — из «Назначения человека» и «Наставления к блаженной жизни» — усвоил себе Бакунин, передавший ее Белинскому. Вероятно, в этой связи проникли в статьи Белинского и некоторые элементы философии Канта, впрочем, почти исключительно такие, которые могли войти в контексте позднейшего гегельянства Белинского: различение рассудка и разума, критика эмпиризма. И здесь, как и вообще у Белинского, довольно трудно выяснить источник его отдельных мыслей с полной определенностью: всюду изложение Белинского является в значительной степени «опрощением» излагаемых мыслей, как это было и с мыслями Шеллинга.

### 3

Имя Гегеля и отдельные гегельянские выражения и словечки можно найти у Белинского уже в 1836 г. Кн. В. Ф. Одоевский полагал позже, что Белинский, так сказать, самостоятельно «открыл» философию Гегеля: «Едва имея понятие о Шеллинге только, Белинский сам собою дошел до Гегеля, ему неизвестного, т. е. Белинский совершил своеобразно тот переход, который в философском мире совершился появлением Гегеля после Шеллинга... Напрасно противники Белинского упрекают его в том, что он не понимал Гегеля. Нет! Он его *вовсе не знал*, но сблизился с ним точно так же, как математик, не зная работы другого математика, сближается с ним в выводах, единственно развитием данной теоремы...» Одоевский, полагая, что в Белинском «было сопряжение Канта, Шеллинга, Гегеля, сопряжение вполне органическое», объясняет самую возможность такого «сопряжения» тем, что Белинский «никого из них не читал; он не знал по-немецки, весьма плохо понимал по-французски,

а в его эпоху ничто из этих философов не было переведено по-французски. Некоторые их положения перешли к нему понаслышке». Источников же для «наслышки» было не так уж мало. Прежде всего Белинский, с известной журналистической недобросовестностью, не стеснялся говорить о Гегеле, зная из вторых и третьих рук несколько отдельных его мыслей. Уже в 1836 г. у Белинского довольно неожиданно появляются гегелевские словечки «отвлеченное» — «конкретное». С 1837 г. мы встречаемся с Белинским как гегельянцем.

Гегельянство Белинского весьма своеобразно. Мы встречаем в его статьях по преимуществу некоторые отдельные словечки и понятия, усвоенные им из вторых или третьих рук. Вокруг этих словечек и понятий Белинский возводит часто собственные довольно произвольные, а иногда и фантастические здания. Статьи Белинского и даже заметки о совершенно случайных литературных явлениях пропитаны такими элементами гегельянства. Белинский усвоил Гегеля так же, как он усваивал Шеллинга, — одна-две руководящие идеи и целый ряд особенно «ударных» выражений и мыслей.

Такой характер усвоения не должен нас удивлять: Белинский, не имея возможности читать Гегеля в оригинале, пользовался рассказами, указаниями, иногда специальными рефератами мыслей Гегеля, своих друзей, изучавших Гегеля: Каткова, Боткина, М. Бакунина, Станкевича. Что он при этом усваивал и удерживал по преимуществу отдельные мысли и выражения, в этом нет ничего удивительного. Только эстетику Гегеля, которую для него прореферировал Катков, Белинский усвоил как целое, как систему мыслей. Да и характер литературной деятельности Белинского не позволил бы ему дать законченное изложение своей системы мыслей, если бы она у него была: почти всегда в нужде, в спешке Белинский вынужден был кроме больших и вдохновлявших его статей писать десятки мелких заметок и рецензий на произведения самого различного характера — вплоть до медицинских, но он умудрялся почти всюду вставить по крайней мере то или другое из своих любимых словечек. Широкое распространение произведений Белинского в течение ряда десятилетий содействовало тому, что гегельянские и псевдогегельянские формулы Белинского широко распространились в России. Проследить влияние этих гегелевских и псевдогегелевских элементов через произведения Белинского на русскую духовную жизнь — задача очень интересная. Но здесь я только попытаюсь дать сводку этих элементов у самого Белинского.

Странным образом Белинский высмеян как гегельянец в романе Ушакова «Пиюша» (в «Библиотеке для чтения») уже

в 1835 г., когда о Гегеле он не имел еще никакого определенного понятия: один из героев романа «Висяша» (очевидно, Виссарион), исключенный из университета, как и Белинский, правда по другим причинам, за пьянство и буйство, «судил и рядил о Фихте и Гегеле и был убежден в тождестве миров идеального и реального, что смело называл презренными невеждами тех, которые не понимали знаменитого тождества»; особенно же подействовало на Висяшу «я» Шеллинга. Уже из этих строк видно, что Ушаков вряд ли имел ясное представление о Фихте, Шеллинге и Гегеле. Характерно, однако, что Ушаков думает, что типы, подобные Висяше, встречаются в Европе тысячами и сотнями тысяч, считая самих себя выразителями «духа времени» и представителями прогресса разума. Роман Ушакова был пророчеством. Белинский действительно начал говорить о Гегеле. Как он познакомился с Гегелем, об этом Белинский сам рассказывает в письмах.

## 4

В 1838 г. (13—14 августа) в письме к М. Бакунину Белинский рассказывает о своем философском развитии с 1835 г. «...Я подружился с тобою... Ты сообщил мне фихтеянский взгляд на жизнь — я уцепился за него с энергиею, с фанатизмом; но то ли это было для меня, что для тебя? Для тебя это был переход от Канта, переход естественный, логический; а я — мне захотелось написать статейку — рецензию на Дроздова, и для этого запастись идеями. Я хотел, чтобы статья была хороша, — и вот вся тут история. По возвращении с Кавказа я был в переходном состоянии, — дух утомился отвлеченностью и жаждал сближения с действительностью. Катков, сколько мог, удовлетворил этой жажде Гегелем, но тут был нужен ты — и ты снова явился мне провозвестником истины. Это был второй курс. Он беден результатами — это все были семена. Третий мой курс — помнишь вечер у Боткина? Все существо мое было потрясено в основании. В первый раз луч счастья, блаженства рассеял для меня мрак лжи, в первый раз через счастье узнал я много истины... Наступила новая эпоха: я горько плакал в полночь, когда все спало, и узнал много, чего не мог узнать через мое полусчастье, которое предшествовало этой эпохе. Вчера я опять горько и вместе сладко плакал, тоже в полночь — и это для меня новый курс, новый шаг на пути к истине. Видишь ли, как я создан: каждый мой прогресс в знании есть повесть, прекрасная, поэтическая повесть, то с улыбкой, но больше со слезами и страданиями». Более чем через год (29 сентября—

8 октября 1839 г.) Белинский повторяет ту же исповедь в письме Станкевичу: «Приезжаю в Москву с Кавказа, приезжает Бакунин — мы живем вместе. Летом просмотрел он философию религии и права Гегеля. Новый мир нам открылся. Сила есть право, и право есть сила, — нет, не могу описать тебе, с каким чувством услышал эти слова — это было освобождение. Я понял идею падения царств, законность завоевателей, я понял, что нет никакой материальной силы, нет владычества штыка и меча, нет произвола, нет случайности, — и кончилась моя тяжкая опека над родом человеческим, и значение моего отечества предстало мне в новом виде... Перед этим еще Катков передал мне, как умел, а я принял в себе, как мог, несколько результатов „Эстетики“. — Боже мой! Какой новый, светлый, бесконечный мир!.. Слово „действительность“ сделалось для меня равнозначительно слову „Бог“». О том же переходе к Гегелю говорит Белинский еще в одном письме Бакунину (10 сентября 1838 г.): «Я мало принес жертв для мысли, или, лучше сказать, только одну принес для нее жертву — готовность лишаться самых задушевных субъективных чувств для нее. Но я сделал в сфере мысли великое движение (великое *для меня*) — и этим преимущественно обязан тебе. Я брал мысли готовые, как подарок; но этим не все оканчивалось, и при одном этом я ничего бы не выиграл, ничего бы не приобрел: жизнь мою, ценою слез, воплей души, усвоил я себе эти мысли, и они вошли глубоко в мое существо и сообщили мне ту *разумную прозрачность*, о которой ты говоришь мне в своем последнем письме».

Так знакомство Белинского с Гегелем становится для него с самого начала романтическим увлечением, любовью или, скорее, юношеской влюбленностью. Белинский и ведет себя по отношению к философии Гегеля, как влюбленный мальчик; его отношение к мыслям Гегеля, и даже к имени Гегеля, окрашено ярким эмоциональным тоном. Как мальчик, вырезывающий инициалы дамы своего сердца на коре деревьев, на всевозможных предметах, так и Белинский не может отказаться от того, чтобы не упомянуть тут и там в своих статьях имя Гегеля возможно чаще, даже и тогда, когда содержание статей и заметок ничего общего с Гегелем не имеет, даже когда о мыслях Гегеля нет и речи. Часто это только имя, часто имя сопровождается указанием на влияние Гегеля на Западе — это указание Белинский тоже, очевидно, рассматривает как аргумент *в пользу* Гегеля. «В Германии эстетика, будучи многим одолжена поэту Шиллеру, одолжена еще более философам Шеллингу и Гегелю...» Автор не понравившейся Белинскому статьи о немецкой литературе «ни одним словом не упомянул о новой ученой



школе, которая образована Гегелем, и теперь деятельно популяризирует философию своего великого учителя, прилагая ее ко всем областям знания. Маргейнеке, Гото, Гешель, Шульце, Штраус, Геннинг, Марбах, Ретшер, Баадер, Байер, Розенкранц, Ганс, Бауэр, Михелет... Флате, Магер, Шаллер, Ферстер, Бауманн, Эрдманн и другие — все эти люди стоили упоминания», — список имен, частью действительно третьеразрядных гегельянцев, составлен для Белинского, очевидно, кем-то из друзей. Иногда Белинский нападает на противников философии Гегеля, издеваясь над не читавшими Гегеля, как будто он сам читал хотя бы строчку; он возмущен теми, кто критикует Гегеля, «не имея на то никаких прав, приобретенных трудом и изучением», «которые не знают даже, в каком формате изданы творения великого мыслителя», как будто бы Белинский сам приобрел «право» представлять Гегеля «трудом и изучением», как будто бы он сам знает непосредственно об этих произведениях более, чем формат, в котором они изданы! Белинский говорит о духовной жизни Германии таким тоном, как будто он знаком из первых рук с нею, а не только из рассказов своих друзей: «...найдите в Германии хоть одного ученика из средних учебных заведений...», «в Германии... в разговорах между образованными людьми»; этот самоуверенный тон Белинский сохраняет даже там, где он не понял разъяснений своих друзей или запутался в плохо знакомых ему терминах. Так, он смешивает «моральность» с «легальностью»: «...за нарушение *нравственного* закона кара *внутри* человека... *моральный* закон, за нарушение которого наказание *вне* человека, как возмездие гражданского закона, или как личное мщение со стороны оскорбленного»; немногим лучше и утверждение, что «музыка не далась Егору Федоровичу», потому «что она есть нечто невыговоримое, следовательно, по философии гегелевской, призрачное, ничто», — в действительности музыкальная эстетика не только имеется у Гегеля, но представляет одну из ценнейших сторон его эстетики!

Во всяком случае, Белинский пытается на каждом шагу напомнить читателю о Гегеле, познакомить с ним русскую публику. Посмотрим, как он это делает.

## 5

Белинский слышал от своих друзей и руководителей по немецкой философии, конечно, прежде всего о методе Гегеля. Отзвуком этих разговоров является так часто повторяемый Белинским тезис, что метод философствования, да и науки во-

обще, не может быть эмпирическим: эмпирики «хлопочут попустому» — «явление (факт), оставаясь непонятым в своей сущности, которая есть его идея, ничего не открывает, ничего не решит, а идея частного явления, отдельно взятая, не может быть понята». «Опыт не ведет к истине, а к заблуждению, потому что факты разнообразны до бесконечности и противоречивы до такой степени, что истину, выведенную из одного факта, можно тотчас же пришибить другим фактом, найти же внутреннюю связь и единство в этом разнообразии и противоречии фактов можно только в духе человеческом; следовательно, философия, основанная на опыте, есть нелепость». Нападки на эмпирическое познание встречаем даже и в поздний период (в 1844 г.): «...вера в идею составляет единственное основание всякого знания. В науке должно искать идеи. Нет идеи, нет и науки! Знание фактов *только потому* и драгоценно, что в фактах скрываются идеи: факты без идеи — сор для головы и памяти».

Основания, по которым надо отвергнуть эмпирическое знание, изложены если и «опрошенно», то понятно: эмпирическому методу Белинский противопоставляет диалектический. В период шеллингианства он считал, отвергая уже и тогда эмпирический метод, правильный метод априорным или умозрительным. «Мы не можем понимать и знать ничего такого, что не лежит, как возможность, в сокровенных тайниках нашего духа... Наука только развивает данное нам природою, а вне себя мы только узнаем находящееся в нас». Мысль об априорном методе связывается у Белинского совершенно понятным образом с представлением о мире и отдельном индивидууме как о проявлениях «идеи». Диалектический ход познания совершенно тождествен с диалектическим процессом развития.

Белинский говорит не только о антитетическом строении мира, но указывает неоднократно и на примирение, снятие противоречий в высшем синтезе. Схема диалектического движения, таким образом, представлена читателю произведений Белинского неоднократно. «Добро и зло по необходимости так тесно перемешаны друг с другом, что одно необходимо предполагает и уславливает другое, и оба вместе образуют третье, единое и целое, а взятые каждое само по себе представляют собой две отвлеченные противоположности». «В музыке гармония уславливается диссонансом, в духе — блаженство уславливается страданием, избыток чувства — сухостью чувства, любовь — ненавистью, сильная жизненность — отсутствием жизни; это такие крайности, которые всегда живут вместе, в одном сердце. Кто не печалился и не плакал, тот и не возрадуется, кто не умирал заживо, тот и не восстанет». Примеры, надо

сказать, не всегда удачные! Но Белинский развивает «теорию диалектики», как он ее понимает, и в общем виде: «Во всяком понятии заключаются две стороны, по-видимому, враждебные между собою, но на самом деле единосущные; стороны эти, по-видимому, никогда не могут сойтись между собою, но тем не менее непременно должны примириться, слиться друг с другом и образовать новое, уже полное, органическое понятие. Это примирение совершается не вдруг, но через постепенное развитие; оно бывает плодом разделения, раздвоения, борьбы; оно совершается по законам необходимости в жизненном, органическом процессе. Этим понятие, или философская мысль, идея, отличается от простого представления. Представление есть нечто внешнее, готовое, неподвижное, без начала, без конца, без развития. Понятие (мысль, или идея) есть нечто живое, заключающее в себе силу органического развития из самого себя, способное совершить полный круг развития в самом себе, следовательно, выходящее из самого себя и заключающееся самим же собою. Представление может быть сравнено со всяким неорганическим предметом в природе; понятие же может быть сравнено с зерном, которое заключает в себе живительную силу, развивающуюся в ствол, ветви, листья и цветы растения, и которое, совершив полный круг своего развития, снова делается зерном» — образ растения гегелевский. Развитие понятий конструирует систему понятий, в которой каждое отдельное понятие имеет свое место и только в этой системе может быть понято. Белинский излагает «развитие понятия», вероятно, пользуясь подробным изложением одного из своих философских информаторов: «Живое, истинное понятие есть только то, которое носит в самом себе зародыш борьбы и распада, в котором заключается возможность разделения... и потом примирения с самим собою; всякое другое есть или понятие мертвое и ложное, или просто эмпирическое представление. Процесс развития живого понятия следующий: ум наш сперва принимает только свою сторону понятия; другую, противоположную ей, отвергает как ложь. Приняв за истину одну сторону понятия, ум доводит ее до крайности, которая впадает в нелепость и тем самым отрицает себя; это первый акт процесса развития идеи. Увидев ложь в доведенной до крайности стороне понятия, ум отрицает эту сторону и бросается непременно в противоположную ей сторону, которую также доводит до крайности, а следовательно, и до необходимости отрицания: это второй акт процесса развития идеи. И вот понятие распалось на две противоположные и враждебные стороны, которые нельзя помирить никаким посредствующим, третьим понятием — иначе примирение будет натянутое и внешнее.

Между тем, несмотря на свою враждебную противоположность, обе стороны разделившегося понятия не могут равнодушно расстаться или положиться на посредничество чуждого им понятия; они борются между собою; ум уже не признает решительно ложною или решительно истинною ни одной из них, и он переходит то к той, то к этой, — как вдруг начинает замечать, что в каждой из них есть своя доля истины и своя доля лжи и что для искомой им истины обе стороны, так сказать, нуждаются друг в друге, обе проникают и ограничивают себя взаимно: это третий акт процесса развития понятия. Наконец, ум ясно видит, что обе противоположные крайности не только не чужды одна другой, но даже родственны, что они — только две стороны одного и того же цельного понятия, что они ложны только в своей отвлеченной односторонности, но что искомая им истина заключается в их примирении, в котором они сливаются друг с другом и образуют новое целое понятие: это последний акт процесса развития понятия. После этого акта понятие, так сказать, находит самого себя, но уже развившимся, совершившим свой жизненный процесс, сопознавшим себя: это зерно, которое, прошедши все фазы растения, снова стало зерном». Надо сказать, что Белинский здесь растворяет объективное диалектическое движение Гегеля в психологии познания. Психологически мотивирует он и признание того, что результат развития, распадаения понятия и возвращения его к себе является чем-то новым в сравнении с исходным пунктом: «...здесь дело идет о зерне незнакомом: то ли же оно будет в наших глазах, когда мы снова увидим его, уже зная, какое растение из него выходит и какой цвет даст оно?» Этим изложением, как особенно ясно из последнего предложения, Белинский, по существу, не только закрывает объективность развития понятия, но даже прямо отрицает развитие, перенося его в познающее сознание: «то ли же оно будет в наших глазах?»

Белинский пользуется и в свой гегельянский период образами и сравнениями, усвоенными из философии Шеллинга. Иногда он высказывает мысли, общие и Шеллингу и Гегелю в такой форме, что трудно сказать, откуда эта определенная формулировка заимствована. Диалектическое развитие для него очень часто просто усложнение, распадение и возвращение к первоначальному единству. «Жизнь распадается на множество сторон и вновь совокупляется в единое и целое; единое выше множества, целое выше частей, но и во всякой отдельности есть нечто свое, не заменимое целым». «Общее и безразличное» становится в отдельном явлении, в индивидууме «частным и особным, чтобы через эту частность и особность снова возвратиться к своей общ-

ности... Закон обособления и замкнутости в частном явлении общего есть основной закон мировой жизни».

Те же схемы и образы повторяются у Белинского в период его гегельянства повсюду. Он познакомился и с основными идеями Гегеля — он слышал и о тождестве бытия и мышления, и о динамическом характере бытия. Но связать эти отдельные мысли в систему он не способен. В различных статьях Белинский говорит поэтому то об одной, то о другой формулировке, иногда искажая их и только голословно указывая на то, что эти различные формулировки в существе тождественны. Так говорит он о динамичности бытия: «Все сущее, все, что есть, все, что называем мы материей и духом, природой, жизнью, человечеством, историей, миром, вселенной — все это есть мышление, которое само себя мыслит. Все существующее, все это бесконечное разнообразие явлений мировой жизни есть не что иное, как формы и факты мышления; следовательно (!), существует одно мышление, а кроме мышления ничто не существует». «Мышление есть действие, а всякое действие необходимо предполагает при себе движение. Мышление состоит в диалектическом движении, или развитии мысли из самой себя». «Точка отправления, исходный пункт мышления есть божественная абсолютная идея; движение мышления состоит в развитии этой идеи из самой себя по законам высшей (трансцендентальной) логики или метафизики; развитие идеи из самой себя есть ее прохождение через собственные моменты». Иногда Белинский дает настолько общие формулировки, что можно думать и здесь об использовании знакомых ему мыслей Шеллинга: «Всякое явление есть мысль в форме. Формы неуловимы и бесчисленны в своей бесконечной разнообразности; одна и та же идея является в бесконечном множестве и разнообразии форм; все же идеи есть не что иное, как одна движущаяся, развивающаяся идея бытия, которая проходит через все ступени, все моменты своего развития. Это движение в развитии представляет собою непрерывную цепь, каждое звено которой есть отдельная мысль, прямо и непосредственно вытекающая из предшествовавшей идеи, или предшествовавшего звена, и по закону необходимости выводящая из себя другую, последующую идею, которая есть ее продолжение, или другое последующее звено. В этом движении, в этом развитии единой вечной идеи состоит жизнь мира, потому что без движения нет жизни, а движение должно иметь целью развитие, потому что движение без разумной цели есть пустое хаотическое брожение, а не жизнь. Итак, если все идеи суть не что иное, как логически по законам разумной необходимости единая, сама из себя развивающаяся идея, то, следовательно, задача философии есть

открытие, сознание этого движения идеи, и если это сознание возможно, то возможно и сознание всего сущего как проявления одной движущейся идеи, которая есть сущность, дух и жизнь своих форм. Если это сознание невозможно, то невозможна и всякая попытка живого знания, потому что разнообразность явлений как форм неуловима, и, кроме того, без знания идеи формы самая форма мертва для знания и недоступна ему».

Ясность мысли не является сильной стороной этих рассуждений. Почти что каждое предложение вызывает различные вопросы, на которые ни в цитированных статьях, ни в иных произведениях Белинского нет ответа. Надо быть, однако, справедливым и признать, что в русской философской журналистике неясность и недоговоренность принадлежали к традиционным чертам философских статей.

## 6

Философский язык Белинского вызвал в русской журналистике того времени недовольство, даже возмущение. Мы уже видели примеры слов и выражений, над которыми смеялись, которыми возмущались. В действительности большинство слов и выражений, встречавшихся в статьях Белинского, не изобретены им. Честь изобретения некоторых из них принадлежит кружку Станкевича. Изобретения по большей части очень удачны и принялись в русской философской терминологии, а многие проникли и в живую разговорную речь. Но Белинский подавал русскому читателю философские термины в количествах, до того времени необычных, чтобы не сказать небывалых (конечно, много философских терминов в специальной литературе, в статьях некоторых из шеллингианцев, например в «Мнемозине» и т. д.). Что возмущался языком Белинского Булгарин, не может нас удивлять; было ли это возмущение серьезным или одним из средств борьбы с враждебной журналистикой, трудно сказать. Булгарин — мастер гнусных интриг — предпочитал высказывать и мысли и суждения, для него самого практически полезные независимо от того, казались ли они ему правильными. Булгарин, во всяком случае, утверждал, что «пользуются» непонятными словами и выражениями, чтобы высказать то, чего авторы сами не понимают; обычным словам придают «таинственный смысл». Но над языком гегельянцев 40-х годов смеялся, как мы видели, и Герцен, правда, лишь отчасти имевший в виду Белинского, да и Тургенев позже несочувственно вспоминал о «школьных выражениях немецкой философии». Булгарину не

нравились слова и выражения: конечность, призрачность, просветление, действительность, объективность, внутренняя разорванность, конечный рассудок и т. п. Белинский приводит в одном месте список слов, вызвавших недовольство; здесь находим: непосредственный, непосредственность, имманентный, особый, обособление, замкнутый в самом себе, замкнутость, созерцание, момент, определение, отрицание, абстрактный, абстрактность, рефлексия, конкретный, конкретность. Без большинства этих слов в наши дни вообще невозможно никакое философское, даже и самое популярное, изложение! Быть может, не без влияния языка Белинского возник и язык философских произведений из библиотеки полковника Кошкарева, которые попадают в руки Чичикову: «Шесть огромных томищей предстало ему пред глаза, под названием: Предуготовительное вступление в область мышления. Теория общности, совокупности, сущности в применении к уразумению органических начал обоюдного раздвоения общественной производительности. Что ни разворачивал Чичиков книгу на всякой странице — проявление, развитие, абстракт, замкнутость и сомкнутость, и черт знает чего там не было!» «Проявление» — слово, введенное в употребление М. Павловым, — вызывало изумление в начале 30-х годов; все слова, приводимые Гоголем, встречаются у Белинского.

Надо предположить, что большинство новых слов, пущенных в оборот Белинским, придумано теми из русских гегельянцев, кто знал немецкий язык и нуждался в словах для перевода гегелевских терминов. Но без Белинского большинство гегельянских словечек не вышли бы, вероятно, за пределы тесного кружка гегельянцев, употребляющих в разговорах между собою свой особый «жаргон».

Словоупотребление Белинского, кстати, не очень определено и не всегда совпадает со словоупотреблением Гегеля. Многие слова приобретают неожиданную эмоциональную окраску, как это обычно бывает со словами, употребляемыми в тесных кружках и группах. Таково несколько неожиданное употребление слова «непосредственность» для обозначения женского характера; «прекраснодушие» получает в кружке Станкевича отрицательную окраску в связи с «Феноменологией духа» Гегеля, где термин «прекрасная душа» связан с критикой Гегелем романтики.

Белинский удовлетворяется по большей части тем, что дает объяснение отдельных слов, без того чтобы разъяснить то место, которое они занимают в системе мыслей Гегеля.

1. Еще из догегельянского периода Белинского идет различие рассудка и разума, сохранившееся, разумеется, и в гегельянский период, так как различие это — общее всему

немецкому идеализму. «В человеке две силы познания: рассудок и разум. У каждой из них своя сфера: конечность есть сфера рассудка, бесконечное понятно только для разума. Разум в человеке необходимо предполагает и рассудок, но и рассудок не устанавливает собою разума... Когда рассудок вступает в права разума, тогда для человека гибнет все святое в жизни, и жизнь перестает быть таинством, но делается борьбою эгоистических личностей, азартною игрою, в которой торжествует хитрый и безжалостный и гибнет неловкий или совестливый... Рассудок уничтожает все, что, выходя из сферы конечности, понятно для человека только силою благодати Божией, силою откровения; в своем мишурном величии он гордо попирает ногами все это потому только, что он бессилен проникнуть в таинства бесконечного. XVIII век был именно веком рассудка... Разум тоже переводит в определенные понятия, но уже не конечное, а бесконечное; также выговаривает определенными словами, но уже не то, что подлежит чувственному созерцанию, и его определения и выговаривания не оказывают значения сущего мертвою неподвижностью рассудка, но, схватывая момент вечной жизни общего и абсолютного, заключают в себе бесконечную возможность определений дальнейших моментов. В определениях рассудка смерть и неподвижность; в определениях разума жизнь и движение».

2. С этим противоположением соприкасается уже чисто гегельянское противоположение конкретного и абстрактного. Это различие имеет для Белинского в первую очередь оценочный характер: «Настоящее понятие о конкретном смирит порывы житейской суетности и убьет умствования пошлого здравого смысла», для которого конкретное — «навоз и картофель». Конкретное, ведь (по Гегелю), общее: «...в ком больше общего, тот больше и живет, в ком нет общего, тот — живой мертвец». «Знание всякой действительности, чтобы быть истинным, должно быть конкретно; конкретность состоит в единстве всех сторон, всех элементов предмета, в примирении всех его противоположностей, так чтобы одна противоположность условливала другую и гармонировала с ней необходимо» (М. Бакунину — Корнилов 14—15 августа 1838 г.). Соединение, синтез общего и особенного, составляющие сущность конкретности, Белинский ищет и подчеркивает в явлениях истории и искусства. «Народ не есть условное понятие, но конкретная действительность». «Конкретность есть главное условие истинно поэтического произведения, а без него оно есть произведение мастерства, поддельный розан и с цветом и с запахом розана, но без жизни розана, без чего-то такого, чего нельзя назвать, но в чем заключается жизнь». «Вот что значит творчество: в нем не отвлекается какая-нибудь одна сторона, какой-



нибудь один элемент человека; но все стороны, все элементы взаимно соприкасаются друг друга и представляются в живом конкретном, а не эклектическом единстве». «Художественное произведение есть органическое выражение конкретной мысли в конкретной форме. Конкретная идея есть полная, все свои стороны обнимающая, вполне себе равная и вполне себя выражающая, истинная и абсолютная идея, — и только конкретная идея может воплотиться в конкретную, художественную форму». Задачу художественной критики Белинский видит в том, чтобы отвлечь «найденную в творении идею от ее формы» и оправдать «конкретность этой идеи через развитие ее из самой себя. Когда идея выдержит философское испытание, тогда форма оправдывается содержанием, потому что невозможно, чтобы неконкретная идея могла воплотиться в художественную форму...». Критик должен «показать идею художественного создания в ее конкретном проявлении... найти целое и единое в частностях».

Такие философские отрывки вплетает Белинский в ход своих философских статей повсюду. Характер этих отрывочных замечаний стал, надеюсь, из приведенных цитат ясным. Ограничимся поэтому для дальнейших понятий отдельными примерами.

3. Белинский говорит об *отношении общего к частному*: «Все общее есть источник и причина существования всего особого и частного. Общее необходимо и потому вечно, особое случайно и потому преходяще».

4. «Без чувства *бесконечного* в человеке не может быть и внутреннего, духовного созерцания истины, потому что непосредственное созерцание истины основывается, как на фундаменте, на чувстве бесконечного».

5. «*Всякая разумность* священна, т. е. имеет свою мистическую, таинственную сторону, — причина этой таинственности скрывается опять в близости к источнику всего сущего, к божественной идее».

6. «Признак разумности всякого явления есть его *необходимость*, тогда как, наоборот, признак бессмысленности всякого явления есть его *случайность*».

7. «*Всякая разумность*, чтобы сделаться разумностью, должна явиться сперва как естественность, как *непосредственное откровение*». «Непосредственность для меня и в мужчине есть мерка его достоинства, о женщине нечего и говорить: вся ее сущность состоит в непосредственности».

8. Все отдельное, единичное должно, по Белинскому, обсуждаться с точки зрения *целого, целостности* (Totalitaet) — ибо отдельная личность, художественное произведение, событие есть только «выражение», «проявление» этого целого.

9. Одно из любимейших словечек Белинского — «действительность». Об этом слове — и связанном с ним понятии — мы будем говорить в дальнейшем подробнее.

Можно показать сравнением цитат, говорящих о том же понятии, что все понятия у Белинского колеблются и часто выражены в словах, затемняющих или искажающих смысл понятий Гегеля. По большей части Белинский противопоставляет два понятия друг другу, причем одно из них получает положительное, другое — отрицательное значение; а у Белинского слово с положительным значением приобретает какую-то почти священную окраску и применяется постоянно для обозначения различных положительных явлений, качеств, идей, с которыми оно, по существу, не имеет никакой или имеет очень мало связи. Белинский впадает в какой-то фетишизм слов! Все друзья и знакомые — а также и все враги и соперники — обозначаются тем или другим положительным или отрицательным словечком. Белинский не замечает, что такое рассовывание живых людей, явлений и идей по рубрикам и категориям менее всего соответствует его собственному идеалу «конкретного познания!» Наоборот, «метод» Белинского нельзя назвать иначе, как «абстрактным». Именно эта «абстрактность» стремящегося быть конкретным мышления должна была привести гегельянство Белинского к кризису: разочарование Белинского в гегельянстве явилось необходимым следствием его формального и схематического применения гегелевских — или принимавшихся им за гегелевские — понятий.

Но гегелевская терминология не исчезает и из поздних произведений Белинского — она только применяется менее навязчиво, менее бросается в глаза. Если Тургенев думает, что употребление гегелевской терминологии Белинским продолжалось только короткое время, он ошибается: вероятно, через два-три года Тургеневу, как и большинству читателей Белинского, терминология Белинского больше не казалась необычной; она не поражала никого более, — в истории русского литературного языка статьи Белинского сыграли гораздо более значительную роль, чем в истории русской мысли.

## 7

О двух группах вопросов Белинский говорит особенно часто и подробно: о вопросах философии истории и о вопросах эстетики. Из письма-исповеди к М. Бакунину (которое мы выше цитировали) мы знаем, что Бакунин осведомил Белинского о фи-

лософии истории Гегеля (судя по всему, основой этой информации была «Философия права» Гегеля). Что касается эстетики, то в этой области осведомителем Белинского выступил М. Катков, и мы даже знаем, что Катков составил для Белинского «тетрадки» с изложением эстетики Гегеля.

История является для Белинского в его гегельянский период не чем иным, как проявлением, откровением идеи, духа. По существу, здесь нет ничего принципиально нового в сравнении с шеллингианством Белинского. «Сущность жизни в зерне жизни, а это зерно — божественная идея, из сферы возможности переходящая в сферу действительности, из небытия осуществляющаяся в бытии... все живет в духе и служит духу и сильно одним духом». Каждый отдельный человек — и особенно «великий человек» — совершает, производит только то, что вытекает из саморазвивающегося духа и соответствует той ступени, на которой находится развитие духа, соответствует «духу времени»: «Петр сделал то, для чего послал (его), что поручил ему Бог... Он угадал волю духа времени, — и не свою, а волю пославшего его выполнил он, — потому-то он и великий человек. <...> Великий человек никогда не выдумывает себе дела, но находит его во времени, в известном моменте диалектического движения мысли, исторически развивающейся в событиях. Следовательно, всякий человек творит не свою волю, но волю пославшего его, так что часто, думая выполнить свои собственные желания, он на самом деле есть только орудие другой, высшей воли», — пишет Белинский еще в 1841 г.

Белинский набрасывает схему диалектического движения истории в духе Гегеля: «Развитие человечества есть непрерывное движение вперед, без возврата назад... Человечество движется кругом (т. е. идя вперед, непрерывно возвращается назад), но кругом не простым, а спиральным (!), и в своем ходе образует множество кругов, из которых последующий всегда обширнее предшествующего... Закон развития человечества таков, что все прожитое человечеством не возвращается назад, тем не менее и не исчезает без следов в пучине времени. Исчезнувшее в действительности — живет в сознании... Последующий возраст выше предшествующего; однако из этого не следует, чтоб предшествующий, будучи ступенью и средством, не был в то же время и сам себе целью». Или позже: «Человечество движется не прямой линией и не зигзагами, а спиральным кругом, так что высшая точка пережитой им истины в то же время есть уже и точка поворота его от этой истины, — правда, поворота не вверх, а вниз: но для того вниз, чтобы очертить новый, более обширный круг и стать в новой точке выше прежней, и потом опять идти,

*поднимаясь* кверху». В этом диалектическом движении исторического процесса и отрицание имеет важную положительную функцию: «Мрачный дух сомнения и отрицания, как элемент, или, лучше сказать, как сторона всецелого и вечного духа жизни, играет в движении великую роль, отрывая отдельные лица и целые массы от непосредственных и привычных положений и стремя их к новым и сознательным убеждениям...»

Белинский иллюстрирует общие положения конкретными примерами: кроме взятого у Гегеля противопоставления Европы и Азии находим в качестве примеров переход от средних веков к новому времени, крестовые походы; продуктом русского гегельянства является анализ деятельности Петра Великого в свете тех же категорий; вероятно, многое является продуктом размышлений не Белинского самого, а иных членов кружка Станкевича; Белинский подчеркивает историческую необходимость дела Петра, связь дела Петра с определенным моментом в развитии России («для России наступает время сознания»), стремится указать в преобразованиях Петра противоборствующие одна другой силы.

Один вопрос философии истории обсуждает Белинский много раз — вопрос о народности. В истории отдельные народы выполняют один за другим роль носителей мирового духа. Эту мысль мы встречаем в России уже у шеллингианцев, у Белинского самого — уже в период его увлечения философией Шеллинга. Теперь Белинский пытается — как это делают одно временно и славянофилы — определить место России в мировой истории. «Всякий народ есть нечто целое, особое, частное и индивидуальное; у всякого народа своя жизнь, свой дух, свой характер, свой взгляд на вещи, своя манера понимать и действовать». «Народ не есть отвлеченное понятие: народ есть живая особность, духовная организация». «Общество или народ не есть отвлеченное понятие, но живая личность, единое тело и единая душа... оно рождается не случайно, не по человеческому условию и произволу, но по воле Божией... оно есть не только необходимая форма развития человечества и не имеет причины в нужде и пользе людей, но есть само себе цель, в самой себе носящая свою причину... оно развивается не механически, но динамически, т. е. соответственно самодеятельностью жизненной силы, составляющей его сущность, не через начинание и сращение извне, но внутренне (имманентно) из самого себя, органически, как дерево из зерна». «Народ... все тот же и в эпоху разумного сознания, как и в эпоху непосредственного чувства; но его непосредственное чувство было почвою, на которой возник и развился цвет и плод его разумного сознания.

Все последующее есть результат предыдущего: разумная мысль часто есть только сознанное предание темной старины, а знание часто есть только уясненное предчувствие...» — это скорее уже романтика, а не Гегель (но писано в 1841 г.). «Каждому народу предназначено было развить одну какую-нибудь сторону жизни».

Что касается отдельных народов, то Белинский несколько раз касается французов и немцев: противопоставление этих обоих народов по существу есть противопоставление их влияний на русскую духовную жизнь: французов Белинский изображает носителями рационалистической философии, характеристика немцев сливается с характеристикой спекулятивной философии.

Россия призвана дать, так сказать, универсальный синтез предшествующих односторонних проявлений мирового духа (и эту мысль мы встречаем уже у русских шеллингианцев, например у Авсенева): «Назначение России есть — принять в себя все элементы не только европейской, но и мировой жизни... примирение элементов всемирной жизни не может быть механическое или эклектическое, а живое, органическое, конкретное...» Россия — «законная наследница жизни трех периодов человечества».

Как жизнь отдельного человека и целых народов, так и все сферы культуры — порождения, проявления духа. Так, в частности, и искусство, которым Белинский как литературный критик по преимуществу должен был в своих статьях заниматься. Искусство и критика «и то и другое вышли из одного общего духа времени; но критика есть сознание философское, а искусство — сознание непосредственное. Содержание того и другого — одно и то же; разница только в форме». «Мир искусства», различные формы и ступени искусства так же обусловлены развитием духа, как и отдельные моменты исторического процесса, как и отдельные формы проявлений духа в жизни отдельных народов. «Мир, созданный Шекспиром, не есть ни случайный, ни особенный, но тот же, который мы видим и в природе, и в истории, и в самих себе, но только как бы вновь воспроизведенный свободною самодеятельностью сознающего себя духа... Надо уловить в этой игре жизнью дыхание одной общей жизни — жизни духа; а этого невозможно сделать иначе, как... совлекшись всего призрачного и случайного, возвыситься до созерцания мирового и в своем духе ощутить трепетание мировой жизни». Здесь Белинский, впрочем, еще формулирует свои мысли в выражениях, общих различным течениям немецкого идеализма.

Позже он знакомится с эстетикой Гегеля через посредничество Каткова, который составляет даже специальный конспект эстетики Гегеля, предназначенный для Белинского. Источником сведений об эстетике Гегеля служила для Белинского и статья Г. Т. Рёчера (Рётшера, как его имя писал Белинский) об отношении философии искусства и критики к отдельному художественному произведению, переведенная тем же Катковым («Московский наблюдатель», 1838, XVII).

Поэтому нас не должно удивлять, что мы встречаем у Белинского гегельянские определения. Искусство есть «мышление в образах», «истина в созерцании, т. е. не в отвлеченной мысли, а в образе», так как все существующее есть мышление, которое мыслило само себя. Содержание у искусства то же самое, что у науки; религия, искусство и философия могут быть различаемы только с «внешней» точки зрения. Отголоском философских увлечений Белинского является и различие психологической и философской критики. Задача философской критики — «отвлечение найденной в творении идеи от ее формы и оправдание конкретности этой идеи через развитие ее из самой себя». Психологическая критика является французским, философская — немецким родом критики.

Белинский неоднократно преподносит читателю различия, определения, целые схемы эстетических понятий, восходящие, очевидно, к «тетрадам» Каткова. Так, мы находим у Белинского подробное противопоставление романтического и классического искусства, причем Белинский привлекает к рассмотрению и греческое искусство. Особенно много непосредственно заимствованного у Гегеля (вероятно, почти целиком через Каткова) в обширной статье «Разделение поэзии на роды и виды» (1841). Из того же источника заимствованы и замечания об индийском, египетском и греческом искусстве.

Белинский подчеркивает — и здесь он повторяет Гегеля и Шеллинга одновременно — органический характер искусства. Этот тезис связывается у Белинского с утверждением о полном единстве и взаимопроникновении идеи и формы произведения, об их объединении в «конкретное единство» во всяком истинно художественном произведении. В искусстве совпадают красота и добро: «...что художественно, то уже и нравственно, что нехудожественно, то может быть не безнравственно, но не может быть нравственно». В органическом характере искусства Белинский находит подтверждение той — известной ему еще в период увлечения Шеллингом — мысли, что искусство не должно служить никаким чуждым, вне его стоящим целям: «искусство для искусства», как Белинский сам обозначает эту теорию.

Органический характер искусства находит выражение и в том факте, что в искусстве мы находим объединение, совпадение противоположностей, противоречий. И здесь Белинский во многом повторяет в несколько иной форме мысли эстетики Шеллинга. В художественном произведении совпадают конечное и бесконечное, общее и частное, свобода и необходимость, форма и содержание, сливающиеся в «конкретное единство». Сфера искусства является, без сомнения, той сферой, в которой Белинскому стала более всего понятна диалектика Гегеля, игра противоречий в каждом истинном бытии, о которой учит Гегель. «Художественное произведение должно быть целым, единым, особным и замкнутым в себе миром. В нем общая идея, приравняв плоть и образ, так сказать, приковывается к пространству и времени, и притом к известному пространству и известному времени. Оно овеществляется, явившись в форме; но, делаясь материей, оно не перестает быть духом, принадлежа ничтожному клочку земли... оно гражданин всего мира; принадлежа к ничтожному мгновению, оно достояние вечности. И потому художественное произведение и конечно и бесконечно вместе. <...> ...в конечной форме выразилось бесконечное, общее, непреходимое — идея, дух».

Но если Белинский и развивает эстетические мысли гегельянства несколько обстоятельнее, чем он это делает с общими основами философии Гегеля, то странным образом он остается именно в сфере эстетики еще более на поверхности, чем это имеет место в теоретической философии и философии истории. Стиль Белинского в философии искусства — скорее всего, стиль манифеста. Единство идеи и конкретной данности художественного произведения прокламируется, провозглашается, но почти никогда не демонстрируется, не показывается читателю на примерах.

Белинский применяет, конечно, и терминологию, и отдельные мысли Гегеля к анализу литературных произведений, с которыми он имеет дело как критик. Странным образом, довольно редко и, главное, случайно! Характеристики отдельных эпох в истории поэзии как ступеней развития духа примыкают к философско-историческим характеристикам: таково противопоставление французского классицизма и романтики. Применение философских категорий к анализам отдельных произведений и отдельных художественных образов по большей части, как сказано, случайно и внешне. Так, Белинский истолковывает «слабость духа» Гамлета как «распадение, переход от младенческой, бессознательной гармонии и самонаслаждения духа в дисгармонию и борьбу, которые суть необходимое условие для

перехода в *мужественную* и *сознательную* гармонию и самонаслаждение духа». Белинский объявляет, что «дисгармония и борьба суть вместе и ручательства за выход из них», делая тем самым совершенно неясным, почему Гамлет «из них» не вышел. Разрыв и примирение находит Белинский и в характере Фауста, но ограничивается утверждением, что «*распадение* Фауста должно иметь глубокий смысл как *необходимость*, а не как *случайность*», но эта необходимость только провозглашена, а не показана. Конкретность в образе Тараса Бульбы Белинский видит в изображении пьяного Тараса: здесь «не *отвлекается* какая-нибудь одна сторона, какой-нибудь один элемент человека; но все стороны, все элементы взаимно соприкасаются друг друга и представляются в живом *конкретном*, а не *эклектическом* единстве». Поставив в соотношение отдельные фигуры в «Цыганах» Пушкина с различными ступенями развития духа, Белинский возвращается к этой теме много раз, что уже показывает, что ему удавалось применить философские категории лишь к *отдельным* произведениям, образам и типам: отец Земфиры — «абсолютный человек в естественной непосредственности», Алеко — сама по себе существующая «особность», или «сознательно разумное», а не «непосредственно разумное существо». Но по большей части приложения философских категорий странно банальны: не надо быть гегельянцем, чтобы найти в «Медном всаднике» или «Гасубе» («Галубе») Пушкина конфликт общего и частного! Иногда замечания Белинского, однако, удачны; но в таких случаях это обычно не приложение определенных категорий, а просто добросовестное непредвзятое искание философского содержания или попытка проникнуть за «непосредственную данность» содержания произведения. Пример такого философского толкования — понимание «Ревизора» как ряда «призраков», возникающих перед сознанием городничего и чиновников из недр их нечистой совести: «Хлестаков — сознание испуганного изображения городничего, тень его совести». Часто и такие общие интерпретации остаются в сфере формальной пустоты: таковы бессодержательные декламации Белинского на тему о том, что в «Мертвых душах» везде «проступает субъективность автора», рассуждения, которые скорее скрыли от Белинского содержание «Мертвых душ», чем открыли его.

Если искание философского или просто глубокого смысла в литературных произведениях, несомненно, помогло Белинскому в его критической работе, то, с другой стороны, это искание производилось слишком «наспех» и не могло преодолеть той неуверенности суждения, которая была характерной чертой Белинского.



## 8

Кризис гегельянства у Белинского исходил из одного пункта, который сыграл роль в развитии не только Белинского, но и кое-кого из его современников. Этот пункт, сделавшийся знаменитым в истории русского духа, — тезис Гегеля в предисловии к «Философии права»: «все действительное разумно». Этот тезис Гегеля Белинский, однако, понимал своеобразно, несомненно под влиянием того истолкования, которое дал М. Бакунин и которое намечено в его известном уже нам предисловии к переводу гимназических речей Гегеля.

Тезис Гегеля у Белинского превратился в другой: «все *существующее* разумно». И Белинский, пытаясь раскрыть содержание «существующего» (больше в своих уединенных размышлениях, лишь отчасти выразившихся в письмах и совершенно неожиданно для друзей Белинского вдруг нашедших парадоксально заостренное выражение на страницах его статей), остановился особенно на таком существующем, которое *представляется* неразумным. Непосредственное восприятие менее обманывало Белинского, когда он, основываясь на нем, отвергал прозу жизни, «мещанство», многие стороны и явления русской жизни, чем обманула его псевдофилософская рефлексия, приведшая его к безоговорочному отождествлению всего этого с «действительностью» и к объявлению всего этого «разумным». Быть может, источником недоразумения было то, что Белинский уже ранее употреблял слово «действительность» в таком же смысле, в смысле всего непосредственно данного, существующего: уже в статье о Гоголе 1835 г. Белинский писал о том, что «поэзия всякого народа в начале своем бывает согласна с *жизнью*, но в раздоре с *действительностью*, ибо у всякого младенчествующего человека *жизнь* всегда враждует с *действительностью*». Теперь Белинский делает героическую попытку приятия всего «существующего», примирения со всем: «Так в горниле моего духа выработалось самобытное значение великого слова *действительность*. <...> Я гляжу на действительность, столь презираемую прежде мною, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность, видя, что из нее ничего нельзя выкинуть и в ней ничего нельзя похулить и отвергнуть» (письмо Бакунину от 10 сентября 1838 г.). «*Действительность!* — твержу я, вставая и ложась спать, днем и ночью, — и действительность окружает меня, я чувствую ее везде и во всем, даже в себе, в той *новой* перемене, которая становится заметнее со дня на день. <...> Я теперь каждый день сталкиваюсь с людьми практическими, и мне уже не душно в их кругу, они уже интересны для

меня объективно, а я не в тягость им». Пример Белинского наиболее поразителен: он согласен исполнить просьбу о том, чтобы преподавать русский язык своим ученикам, «применяя науку к жизни», т. е. «уча... складно и ловко писать деловые бумаги по межевой части, приготовившись для этого сам». С точки зрения Гегеля, такое изменение задач преподавания — ненужное погружение в сферу эмпирической непосредственности, так же абстрактной, «отвлеченной», как и отвлеченная, абстрактная мысль. Белинский же договаривается до какого-то небывалого в истории мысли апофеоза повседневности, а если хотите, даже до апофеоза пошлости! «Смотря на каждого не по ранее заготовленной теории, а по данным, ими же самими представленным, я начинаю уметь становиться к нему в настоящих отношениях, и потому мною все довольны, и я всеми доволен. Я начинаю находить в разговоре общие интересы с такими людьми, с какими никогда не думал иметь чего-либо общего. Требуя от каждого именно только того, чего от него можно требовать, я получаю от него одно хорошее и ничего худого. <...> Надо во внешности своей походить на всех. <...> Теперь единственное мое старание, чтобы всякий, знающий меня по литературе и увидевший в первый и во сто первый раз, сказал: „Это-то Белинский, да он, как все!“ <...> Возбудить о себе толки чем-то странным, непохожим на ежедневность, обыкновенность — теперь это для меня хуже, чем прославиться пьянством, буйством и тому подобными добродетелями». Если в этих словах Белинский и высказывает еще между прочим и здравые мысли, например отмечая, что в стремлении к оригинальности есть и элементы позы и «пустоты», то в том же письме он договаривается до геркулесовых столбов, совершенно до мелочей отождествляя действительное со всем существующим. «Недавно узнал я еще великую истину, бывшую для меня тайною... Я узнал, что нет людей падших, изменивших своему призванию. Я теперь не презираю человека, погубившего себя женитьбою, затершего свой ум и дарования службою, потому что такой человек нисколько не виноват. Действительность есть чудовище, вооруженное железными челюстями: кто охотно не отдается ей, того она насильно схватывает и пожирает».

Последние слова, впрочем, показывают, что «примирение» с действительностью шло не без внутренней борьбы. Действительность для Белинского все еще «чудовище». «Действительность есть чудовище, вооруженное железными когтями и огромною пастью с железными челюстями. Рано или поздно, но пожрет она всякого, кто живет с ней в разладе и идет ей наперекор. Чтобы освободиться от нее и вместо ужас-

ного чудовища увидеть в ней источник блаженства, для этого одно средство — *сознать* ее». Белинский, очевидно, дошел до этой последней ступени примирения с действительностью. Потому что в 1839 г. он уже может писать Станкевичу: «Слово „действительность“ сделалось для меня равнозначительно слову „Бог“. И ты напрасно советуешь мне чаще смотреть на синее небо — образ бесконечного, чтобы не впасть в кухонную действительность: друг, блажен, кто может видеть в образе неба символ бесконечного, но ведь небо часто застилается тучами, и потому тот блаженнее, кто и кухню умеет просветлить мыслью бесконечного. Бесконечное должно быть в душе, а когда оно в душе — человеку и в кухне хорошо». Белинский строит какую-то «героически-кухонную» философию: он приписывает особую заслугу тому, кто в повседневности видит бесконечность, «...в простом труднее разгадать бесконечную действительность, чем в поражающей *внешнею* грандиозностью форме... в небе легче увидеть образ бесконечного, чем в кухне».

Странно сплетаются тут мотивы несомненно глубокие с недоразумениями и пошлостями. Кроме личных переживаний, лежащих в основе рассуждений Белинского, кроме самобичевания романтика, стремящегося перестать быть романтиком, здесь звучат и иные ноты. Белинский по-своему отвечает весьма серьезной потребности русской жизни, потребности, которая нарастала десятилетиями и в 40-х годах прорвалась наконец наружу: потребности *осмыслить русскую действительность*. Примитивное славянофильство Погодина, и отчасти уже тогда Шевырева, а еще более слепое прославление всего русского официальных кругов менее всего могли удовлетворить потребности живых и мыслящих людей в осмыслении действительности. Перед Белинским при знакомстве с философией Гегеля возник прежде всего вопрос, может ли *эта* философия помочь осмыслению русской действительности. Философия истории Гегеля, да и вся философия Гегеля вообще, конечно, была тесно связана с подобным же стремлением понять — в противоположность отрицанию просвещения XVIII в. — внутреннюю необходимость и ценность «положительных форм» культурной жизни, например «положительного» христианства в форме протестантизма — в противовес абстрактной «религии вообще» XVIII в. Белинский поставил тот же вопрос, когда заговорил о «разумной действительности». Неужели мы должны искать идеалов вдали от России и в глубине веков? Белинский ставит, по существу, тот же вопрос, который занимал славянофилов. Вопрос, встречающийся у Белинского, — почему видят более возвышенного и гениального в католицизме, чем в протестантизме,

в лютеранстве, — не что иное, как вариант вопросов, стоявших перед Гегелем в 1793—1795 гг. Белинский ставит дальнейшие вопросы, касающиеся уже русской современности: почему и с правом ли видят более возвышенного в мистицизме, чем в «прозаической» разумности, почему представляют поэтичнее битвы гомеровских героев с их колесницами, копьями, щитами, стрелами и мечами, чем Бородинское сражение с неживописными короткими мундирами солдат, с прозаическими штыками и пулями? Именно потому, что в небе легче увидеть бесконечное, чем в кухне. Ошибка в рассуждениях Белинского начинается там, где он переходит от Бородинского сражения к «кухне». Этот переход можно видеть в тех статьях Белинского, в которых он — по-своему — поставил вопрос о смысле русской истории и русской действительности, в статьях, вызвавших возмущение всех друзей Белинского, в том числе и виновного, по крайней мере отчасти, в его заблуждении Бакунина.

Статьи Белинского, которые я имею в виду, это знаменитые статьи о Бородинской годовщине и о Менцеле как критике Гёте. Точка зрения человека, восстающего против действительности или только находящегося с ней в разладе, представляет здесь мишень нападок Белинского. Вместо исторической необходимости Белинский подставляет здесь фатализм — только при этой нераскрытой предпосылке вполне понятны слова, которые Белинский вкладывает в уста «мира», так обращающегося к взбунтовавшемуся субъекту: «„Ты не для себя создан, ты мне принадлежишь, каждую твою радость, каждое твое наслаждение ты можешь получить только с моего позволения“». С ужасом и ненавистью внимает юный человек этому страшному голосу какого-то призрака, которого он не видит, но которого страшные объятия обхватили его со всех сторон и не позволяют ему ни одного свободного движения. ...Разумный опыт жизни... уверяет его наконец, что этот колоссальный и враждебный ему призрак есть его же родное, его же внутреннее, словом, законы его же собственного разума, его же субъективного духа, но только осуществившиеся вовне его как явления». Не совсем понятно, почему при этом тождестве законов «действительности» и субъективного «я» возникает между ними конфликт. Белинский, впрочем, в известных пределах признает значение отрицательного отношения к «действительности»: «В духовном развитии человека момент отрицания необходим, потому что, кто никогда не ссорился с истиною, у того и мир с нею не очень прочен; но это отрицание должно быть именно только моментом, а не целою жизнью: ссора не может быть целью самой себе, но имеет целью примирение». «Примирение» — слово, однако,

мало удачное, ибо Белинский понимает здесь под примирением полный отказ от всякой самостоятельности, полную сдачу всех позиций субъективного духа. Рассуждения Белинского приводят нас к дверям какого-то радостного фатализма. «Все что ни есть — есть или являющийся разум (разум в явлении), или сознающий разум (разум в сознании). Дело сознающего разума — сознать действительность, а не творить ее, и потому разум пишет грамматику, а не сочиняет языка, пишет трактат об организации общества, а не создает общества». «Горе тем, которые ссорятся с обществом, чтобы никогда не примириться с ним: общество есть высшая действительность; а действительность или требует полного мира с собою, полного признания себя со стороны человека, или сокрушает его под свинцовою тяжестью исполинской длани. Кто отторгся от нее без примирения, тот делается призраком, кажущимся *ничто*, и погибает». Поэтому человек «должен отрешиться от своей субъективной личности, признав ее ложью и призраком, должен смириться перед мировым, общим, признав только его истину и действительностью».

Белинский не замечает, что он доказывает, пожалуй, слишком много, отождествляя — или, по крайней мере, сближая — природу и общество. «Все, что есть, то необходимо, разумно и действительно... Кто может сказать, что вот эта былинка не нужна, что это животное лишнее! Если же мир природы, столь, по-видимому, противоречивый, так разумно действителен, то неужели высший его мир истории есть не такое же разумно действительное развитие божественной идеи, а какая-то бессвязная сказка, полная случайных и противоречащих толкований между обстоятельствами». И здесь Белинский не замечает, что, лишая «мир истории» свободы, он не возвышает, а принижает его. Он не видит того, что все возможности отнюдь не исчерпываются «действительно разумным развитием» (по существу, в представлении Белинского — механическим) и «бессвязною сказкою». Не замечая никаких иных возможностей, он решает вопрос в пользу «действительно разумного развития». Поэтому он так же решительно принимает все, что существовало в тогдашней русской жизни, как он принял повседневность. Белинский безоговорочно принимает русское самодержавие, русский национализм, отвергает этические оценки исторических событий, но также и искусства и художника. Все это очень внешне связано с теми отрывками философии Гегеля, которые Белинский в тех же самых статьях преподносит читателю. Проповедь полного политического квиетизма вряд ли можно соединить с пониманием истории, государства, общества как

жизни, как процесса, как духовных сущностей. В тех же статьях Белинский твердит: «Народ не есть отвлеченное понятие: народ есть живая особность, духовная субстанция»; «Государство есть высший момент общественной жизни и ее высшая и единая разумная форма»; «Общество или народ не есть отвлеченное понятие, но живая личность, единое тело и единая душа»; общество и государство развиваются «не механически, но динамически», они носят свою цель в самих себе, великие люди — проявление сущности народной жизни, да и жизнь масс самих — «явление духа». Все эти утверждения отнюдь не говорят о статическом представлении об историческом процессе!

В своих устных высказываниях Белинский шел, как кажется, еще дальше; по крайней мере, так утверждал позже Герцен.

## 9

По существу, мировоззрение Белинского не нуждалось в радикальной перестройке. Можно было бы ожидать, что он поймет неправильность своего истолкования Гегеля, откажется от своего истолкования действительности. Не было никакой внутренней необходимости переживать «кризис мировоззрения», убедившись в том, что Гегель был понят неправильно, что из гегельянства вовсе не вытекает ни фатализм, ни идеализация «кухонной действительности». В значительной степени кризис мировоззрения Белинского вытекал не из имманентного развития его мировоззрения, а отчасти из тех внешних условий, в которых это мировоззрение развивалось. Эпоха Николая I толкала каждого мыслящего человека к оппозиции, если не прямо к политическому радикализму: яснее всего это становится при знакомстве с развитием славянофильства. Об этом мы еще будем иметь случай говорить в дальнейшем. Западные симпатии Белинского увели его к западноевропейскому радикализму. В значительной степени увлекли с собою Белинского, усвоившего новые идеи в порядке психической заразы, его друзья, прежде всего М. Бакунин, отчасти Герцен, а более всего своими информацией о развитии левого гегельянства Боткин. Очень существенную роль сыграли в кризисе мировоззрения Белинского и общие причины, вызвавшие отход поколения «сороковых годов» от философии, — об этом позже. Во всяком случае, Белинский уходит от гегельянства к французскому социализму, и его философские интересы, которым не отвечала способность философского мышления, становятся все слабее и слабее.

Собственно, развитие Белинского и его отход от философии находят в его произведениях лишь очень слабое отражение. И не только потому, что в печати того времени радикализм не мог бы найти достаточно ясного выражения, но скорее всего потому, что Белинский не мог заменить своего гегельянского мировоззрения никаким иным. А целостное мировоззрение было для него как для писателя так удобно! Только в последние 2—3 года жизни гегельянская фразеология становится менее заметной и «философские» обрывки и словечки встречаются реже. Но замечания на эстетические темы, а отчасти и по другим вопросам, остаются все еще в русле — в значительной степени словесного — гегельянства. Именно это употребление формул и терминов мировоззрения, против которого Белинский в то же время борется в своих письмах, которое он позже уже оставил, показывает ярче всего всю поверхностную несерьезность «философских увлечений» Белинского. То отношение к философии, с которым он усвоил себе в свое время фихтеанство, чтобы написать хорошую рецензию, проявляется у Белинского в поздние годы.

Еще и в 1842 г. Белинский полемизирует против эмпиризма, пользуясь аргументацией Гегеля. Зато в письмах чувствуется уже отталкивание от Гегеля, хотя оно и не принимает определенных форм. Наряду с этим все еще встречаемся в письмах с положительной оценкой Гегеля; не так существенно, что Белинский «заказывает» цитаты из Гегеля у своих друзей, но он все еще видит в философии Гегеля школу для каждого мыслящего человека, он все еще считает Гегеля «умным мужиком» и пытается опираться на сказанное Гегелем (хотя, по существу, в этом случае дело идет снова о типичном для Белинского недоразумении: он приписывает Гегелю какой-то им самим изобретенный взгляд на брак). В своих статьях Белинский все еще говорит о Гегеле с почтением и признанием.

Но Белинский видит теперь иное в переоцененной им ранее «действительности». Уже в 1843 г. Белинскому в жизни бросаются в глаза «щели, которых не заклеить даже и философии Гегеля». А в следующем году с Гегелем покончено (как сказано выше, читатели статей Белинского этого не могли заметить): «К дьяволу все субстанциональные силы, все предания, все чувства и ощущения, да здравствует один разум и отрицание!» «Да, теперь уже не Гегель, не философские колпаки — мои герои». «Пигмеи все эти гегелята!» «Гегель мечтал о конституционной монархии как идеале государства — какое узенькое понятие!» (Белинский сам превратил эту конституционную монархию в монархию абсолютную). «А брак — что это такое! Это установление антропофагов, людоедов, патагонов и готтентотов, оправданное

религиею гегелевской философией». «Взгляд сенсимонистов на брак лучше и человечнее взгляда гегелевского (т. е. который я принимал за гегелевский)».

Белинский в письме Боткину от 1 марта 1841 г. развивает систематически свои возражения против Гегеля, т. е., вернее сказать, против самого себя. «Я давно уже подозревал, что философия Гегеля — только момент, хотя и великий, но что абсолютность ее результатов ни к <...> не годится, что лучше умереть, чем помириться с ними. <...> Глупцы врут, говоря, что Гегель превратил жизнь в мертвые схемы; но это правда, что он из явлений жизни сделал тени, сцепившиеся костяными руками и пляшущие на воздухе, над кладбищем. Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны. Я имею особенно важные причины злиться на Гегеля, ибо чувствую, что был верен ему (в ощущении), мирясь с расейскою действительностью, хваля Загоскина и подобные гнусности и ненавидя Шиллера. <...> Все толки Гегеля о нравственности — вздор сущий, ибо в объективном царстве мысли нет нравственности, как и в объективной религии... Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской *Allgemeinheit*). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступеньку лестницы развития, — а споткнешься — падай — черт с тобою — таковский и был сукин сын... Благодарю покорно, Егор Федорович, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим Вашему философскому филистерству уважением честь имею донести Вам, что, если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступеньку лестницы развития, — я и там попросил бы Вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверий, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии: может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии. <...> Выписка из Эхтермейера порадовала меня, как энергическая стукушка по философскому колпаку Гегеля». Этот обвинительный акт, созвучный бунту Ивана Карамазова, собственно, имеет только один



недостаток: он направлен не по адресу. Белинский забывает, что точно такой же обвинительный акт можно направить и представителю социалистического мировоззрения, и даже — после осуществления социалистического идеала. Для этого не надо было ни думать о конкретном осуществлении социализма, ни видеть пример такого осуществления. Иван Карамазов адресовал свои обвинения не Гегелю, а... Богу.

Белинского, как мы видим из упоминания об Эхтермейере, его друзья (Боткин) познакомили с «Галльскими ежегодниками». Таким образом, ему стали известны левые гегельянцы. И действительно, мы находим не только в письмах, но даже в статьях Белинского отдельные места, в которых он по крайней мере упоминает о гегелевской «левой»: «Теперь гегелизм распался на три стороны — правую, которая остановилась на последнем слове гегелизма и далее не пойдет; левую, которая отложила от Гегеля и свой прогресс полагает в живом примирении философии с жизнью, теории с практикою; и центральную, составляющую нечто среднее между мертвою стоячестью правой и стремительным движением левой стороны. Если мы сказали, что левая сторона гегелизма отложила от своего учителя, это не значит, что она отвергла его великие заслуги в сфере философии и признала его учение пустым и бесплодным явлением. Нет, это значит только, что она хочет идти дальше и при всем ее уважении к великому философу авторитет духа человеческого ставит выше авторитета Гегеля. Философия Гегеля обняла собою все вопросы всеобщей жизни, и если его ответы на них иногда обнаруживаются принадлежащими уже прошедшему, вполне пережитому периоду человечества, зато ее строгий и глубокий метод открыл большую дорогу сознанию человеческого разума и навсегда избавил его от извилистых окольных дорог, по которым оно дотоле так часто сбивалось с пути к своей цели. Гегель сделал из философии науку, и величайшая заслуга этого величайшего мыслителя нового мира состоит в его методе спекулятивного мышления, до того верном и крепком, что только на его же основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недостаточны или неверны: Гегель только ошибался в приложениях, когда изменял собственному методу. В лице Гегеля философия достигла высшего своего развития, но вместе с ним она же и кончилась как знание таинственное и чуждое жизни: возмужавшая и окрепшая, отныне философия возвращается к жизни, от докучного шума которой некогда принуждена была удалиться, чтоб наедине и в тишине познать самое себя. Начало этого благодатного примирения философии с практикою совершилось в левой стороне нынешнего

гегелианизма. Примирение это обнаружилось и жизненностью вопросов, которые занимают теперь философию, и тем, что она оставляет понемногу свой тяжелый, схоластический язык, доступный одним адептам ее, и тем, что она возбудила против себя ожесточенных врагов уже не в одних школах и в книгах. Теперь это уже не школьная, не книжная философия, знающая только самое себя и уважающая только собственные интересы, холодная и равнодушная к миру, которого сознание составляет ее содержание: нет, теперь она должна быть строгою, суровою и холодною, как разум, но вместе с тем и вдохновенною, как поэзия, страстною и симпатическою, как любовь, живую и возвышенною, как верование, могучею и доблестною, как подвиг». Все это — только программа. И, как кажется, программа только для читателей статей Белинского; в письмах от философии Белинский вскоре не оставляет камня на камне; в статьях почему-то он этого не делает так решительно. Правда, и в статьях Белинский меняет коренным образом некоторые пункты своего мировоззрения: наиболее существенным является отказ от теории «искусства для искусства», отказ, разумеется, ведущий за собою принципиальное изменение в критических оценках Белинского.

Нового цельного мировоззрения Белинский гегельянству не противопоставляет. Не только потому, что он не мог бы этого сделать в тогдашней русской печати, но просто потому, что никакого нового мировоззрения у него и не было. И в письмах мы встречаем только знакомую нам уже критику основ гегельянства, вернее — мыслей, которые Белинский считал основоположными для гегельянства. Не было и человека, который бы таким образом мог познакомить Белинского с философией левого гегельянства, как познакомили его с философией Гегеля Станкевич, Бакунин и Катков. Анненков рассказывает, правда, что для Белинского был приготовлен рукописный перевод «Сущности христианства» Фейербаха и что ему было передано содержание «Единственного» Макса Штирнера; философия Штирнера, по сообщению Анненкова, понравилась Белинскому. Интересно, как он мог это увлечение радикальным индивидуализмом Штирнера соединить с увлечением социализмом! В статьях и письмах не видно никакого влияния ни Фейербаха, ни Штирнера (и то и другое было не невозможно в пределах цензурных, поскольку дело бы шло о философских *предпосылках*). Отход Белинского от философии Гегеля означает для него отход от философии вообще. Уже в 1840 г. Белинский признается в письме Бакунину в своей «ненависти к знанию как сушильне жизни», философия для него — «ненавистная философия».

«О, пропадай это ненавистное общее, — пишет он в том же году Боткину, — этот молох, пожирающий жизнь, эта гремушка эгоизма, самоосклабляющегося в нем! Лучше самая пошлая жизнь, чем *такое* общее, чтобы черт его побрал! Пусть лучше дан будет моему разумению маленький уголок живой действительности, чем это пустое, лишенное всякого содержания, всякой действительности, сухое и эгоистическое». Всеобщее, «действительность», подавляет личность. Немецкой культуре, которая для Белинского так внутренне близка идеалистической философии, теперь противопоставляется французская как более ценная, «живая», близкая к жизни. В эти же годы Белинский переживает религиозный кризис, приводящий его к атеизму и отрицанию личного бессмертия. Но, как мы видели, несмотря на это, Белинский как будто стыдится открыто отвергнуть ненавистную ему философию Гегеля и продолжает в статьях упоминать о ней в тех тонах признания, с которыми мы познакомились выше в цитатах, говорящих о левом гегельянстве.

Если путь Белинского — типичный путь целого ряда людей 40-х годов и, в частности, родствен пути, пройденному Бакуниным и Герценом, то все же трудно видеть в этом оправдание Белинского! В отличие от трагического характера кризиса гегельянства у Бакунина в неистовстве «неистового Виссариона» трудно не видеть своего рода траги-комедии: пассивно восприняв чужие мысли, не поняв их, Белинский сначала безумно восторгается возникшими в его уме странными философскими призраками, потом с тем же неистовством отвергает их. Трагическим оказалось увлечение Белинским в русском обществе, как трагично всякое поклонение ложным пророкам!

## Т. Н. ГРАНОВСКИЙ

### i

Тимофей Николаевич Грановский (1813—1857) принадлежит к тем фигурам истории русского общества, влияние которых основывалось на неуловимых чертах их характера, на «невесомых» излучениях их личности, на не поддающихся учету условиях, в которых им пришлось жить и действовать. Впрочем, влияние Грановского, пожалуй, понятнее для нас, чем влияние Станкевича: Грановский был академическим преподавателем; примеры прекрасных преподавателей, не имеющих значительных, а то и никаких научных заслуг, — у всех на гла-

зах. Но в то время как даже небольшого литературного наследия Станкевича, в особенности его писем, достаточно, чтобы передать нам впечатление о том свечении, которое исходило из его личности и привлекало к нему души и сердца, литературное наследие Грановского глубоко разочаровывает читателя. Два тома весьма тощих научно и отнюдь не блестящих по стилю статей! Том переписки приятнее и свежее, но и в письмах (значительная часть — письма к сестрам — к тому же по-французски!) так много внешнего и так нечасты живые, сердечные ноты, обычные у Станкевича, а главное, так мало в письмах «существенного» содержания, — нет в них теоретических формулировок, не проявляется в них та способность видеть конкретное и яркое, пластически передавать впечатление от виденного, какая так характерна для Станкевича и которой мы ожидали бы от Грановского как от историка.

И все же Грановский заслуживает нашего особого внимания, так как вряд ли кто иной был для русского общества в течение почти двух десятилетий символом науки, университетского образования и живой духовности, как Грановский. Какое-то особое место занимал Грановский и среди московских гегельянцев: он выступал перед широкими и враждебными гегельянству кругами как представитель гегельянства, от него заражались если не философией Гегеля, то по крайней мере интересом к ней, от него ждали его гегельянские друзья многого, — если не дождались, может быть, в этом не только его вина.

Центральное место среди своих друзей, уважение и даже любовь несочувствовавших его гегельянскому мировоззрению Грановский приобрел благодаря своим личным качествам, которые все рисуют согласно как черты особенной душевной мягкости, в которой не было неустойчивости, и честности и чистоты, в которых не было сухости и ригоризма. Достоевский, как известно, назвал в первоначальных набросках к «Бесам» С. Т. Верховенского Грановским; но Достоевский взял, несомненно, имя Грановского как типичного либерала 40-х годов, от которых, по мнению Достоевского, ведут генеалогию радикалы 60-х годов. Личных черт Грановского (кроме внешних: занятия историей) в образе С. Т. Верховенского нет никаких, не было их и в первоначальных набросках.

Все слушатели Грановского подчеркивают прежде всего ту роль, которую он сыграл не только как преподаватель, но и как воспитатель юношества. Не надо забывать, в какой период пришлось жить и действовать Грановскому. Достаточно были, для того чтобы приобрести влияние на учащуюся молодежь, «отрицательные добродетели»: отсутствие приспособления к

обстоятельствам и сильного подчинения. Как преподаватель Грановский обладал таким качеством, значения которого не следует недооценивать: он имел определенное научное мировоззрение и в своем преподавании пытался из этого мировоззрения исходить. Вне университета Грановский не играл руководящей роли: рядом с Хомяковым, Киреевским и Аксаковым, с одной стороны, и Белинским и Герценом — с другой, Грановский оставался в тени. Он скорее мог по-новому, по-иному формулировать мысли, высказанные другими, чем сам высказывать новые. Притом он занимал в известном смысле посредствующую позицию между славянофилами и западниками. От славянофилов отделяет его прежде всего отрицание некоторых типичных для славянофилов воззрений: Грановский отвергает осуждение западноевропейской культуры, отвергает отрицательное отношение славянофилов к реформам Петра. Но и от западников отделяет Грановского очень многое: прежде всего несочувствие к повальному отрицанию древней русской истории; еще менее сочувствовал Грановский тем из западников, которые, как Герцен, видели смысл существования России в осуществлении социальной утопии; совсем не сочувствовал Грановский переходу западников к материализму и атеизму; именно это последнее расхождение привело если не к разрыву, то к охлаждению отношений Грановского к кружку Герцена.

Для Чичерина знакомство с Грановским (который давал Чичерину частные уроки) осталось «одним из лучших воспоминаний жизни». «Самая его наружность имела в себе что-то необыкновенно привлекательное. В то время ему было всего 32 года. Высокий, стройный, с приятными и выразительными чертами, осененными великолепным лбом, с выглядывающими из-под густых бровей большими темными глазами, полными ума, мягкости и огня, с черными кудрями, падающими до плеч, он на всей своей особе носил печать изящества и благородства. Так же изящна и благородна была его речь, тихая и мягкая, порою сдержанная, порою оживляющаяся, иногда приправленная тонкою шуткою, всегда полная мысли и интереса... В дружеском кругу, когда он чувствовал себя на свободе, с ним никто не мог сравняться; тут разом проявлялись все разнообразные стороны его даровитой натуры: и глубокий ум, и блестящий талант, и мягкость характера, и сердечная теплота, и, наконец, живость воображения, которое во всякой мелочной подробности умело схватить или поучительную, или трогательную, или забавную картину». С. М. Соловьев, которого нельзя, как Чичерина, заподозрить в том, что он восторгается Грановским как философским единомышленником, рисует Грановского сходными чертами, на-

чиная с его «южной», украинской физиономии. Соловьев, указав на несамостоятельность исторических лекций Грановского, в которых он отмечает прежде всего влияние Гегеля, признает его «первоклассным художником в историческом изображении». Но и Соловьев отмечает в первую очередь притягательное действие личности Грановского: «В Грановском была неотразимая притягательная сила, которая собирала около него многочисленную семью молодых и немолодых людей, но, что всего важнее, людей порядочных». Соловьев утверждает даже, что враги Грановского, те, кто плохо отзывался о нем, были, наверное, «дурные люди». Грановский «был постоянно окружен толпою молодых людей, с которыми весело было проводить дни и ночи, от остроумной и веселой беседы с которыми трудно было оторваться для кабинетного труда». Бестужев-Рюмин тоже вспоминает о «курсе Грановского», «отличавшемся изяществом построения, сжатого картинностью изложения. Это были очерки, но до того мастерские, что трудно приблизить к ним чье-либо изложение».

Сходные отзывы мы найдем и у славянофилов, и у западников. Характерны и отзывы Герцена, разошедшегося с Грановским. Герцен познакомился с Грановским в 1839 г. в Москве (не в 1840 г., как Герцен пишет): «Он тогда только что возвратился из чужих краев и приготовлялся занять свою кафедру истории. Он мне понравился своей благородной, задумчивой наружностью, своими печальными глазами с насупившимися бровями и грустно добродушной улыбкой... Черты, костюм, темные волосы — все это придавало столько изящества и грации его личности, стоявшей на пределе ушедшей юности и богато развертывающейся возмужалости, что и не увлекающемуся человеку нельзя было оставаться равнодушным к нему. <...> В его любящей, покойной и снисходительной душе исчезали угловатые распри и смягчался крик себялюбивой обидчивости. Он был между нами звеном соединения многого и многих и часто примирял в симпатии к себе целые круги, враждовавшие между собой, и друзей, готовых разойтись». Грановский не был «ни боец... ни диалектик». «Его сила была не в резкой полемике, не в смелом отрицании, а именно в положительном нравственном влиянии, в безусловном доверии, которое он вселял, в художественности его натуры, покойной ровности его духа, в чистоте его характера и в постоянном глубоком протесте против существующего порядка в России. Не только слова его действовали, но и его молчание: мысль его, не имея права высказываться, проступала так ярко в чертах его лица, что ее трудно было не прочесть, особенно в той стране, где узкое самовластие приучило догадываться и понимать затаенное слово. <...> Влияние Грановского на университет и на все молодое поко-

ление было огромное и пережило его: длинную, светлую полосу оставил он по себе. Я с особенным умилением смотрю на книги, посвященные его памяти бывшими его студентами, на горячие, восторженные строки о нем в их предисловиях, в журнальных статьях, на это юношески прекрасное желание новый труд свой примкнуть к дружеской тени, коснуться, начиная речь, до его гроба, считать от него свою умственную генеалогию».

К ученикам Грановского, которые хотели «считать от него свою умственную генеалогию», принадлежал и Борис Николаевич Чичерин: в своей вступительной лекции в Москве в 1861 г. он остановился на образе Грановского как «украшения Московского университета и воплощения всех лучших стремлений человека». Чичерин подчеркивает особенно ту любовь, с которой Грановский подходил к явлениям прошлого. И в одной из своих последних статей 1897 г. Чичерин снова возвращается к «светлому облику» Грановского, в котором он теперь, когда притупилась острота споров между славянофилами и западниками, отмечает его живую симпатию к Западу, соединенную с «пламенной любовью к России».

## 2

Биография Грановского внешне не богата событиями. Он поступил в Петербургский университет в более позднем возрасте, чем обычно становились студентами, да даже и «кандидатами», его сверстники. В 1833 г. он вступил в университет, в 1835 г. оставил его, не встретив в течение своих университетских годов с немецкой философией. Только в 1836 г. Грановский знакомится с Неверовым, в апреле 1836 г. — со Станкевичем, и это определяет его духовную судьбу. Станкевич становится его ближайшим другом. В том же году Грановский отправляется в Берлин, где живет и работает вместе с Неверовым и Станкевичем. О берлинской жизни Грановского нам известно довольно много подробностей: он слушает кроме Ранке, Савиньи, Риттера и лекции классической филологии, также, вместе со своими друзьями, лекции Вердера и Ганса, с которыми знакомится и лично; круг его знакомых приблизительно тот же, что и его берлинских русских друзей: это прежде всего Вердер, семейство Зигмундов (одна из дочерей вышла замуж за поэта Георга Гервега), Фроловых; Грановский знакомится с немецкими знакомыми русских гегельянцев: Беттиной фон Арним, Варнгагеном, Ал. Гумбольдтом. Весной 1838 г. Грановский предпринимает путешествие по Европе. Он едет через Прагу, где знакомится кроме руководящих представителей

чешского национального возрождения с чешским гегельянцем К. Б. Шторхом, который показывает ему город, и с немецким другом Вердера, доктором Саксом. В Вене Грановский встречается со знакомой Рахили Варнгаген и Гегеля, фрау Бреде. Через Южную Германию и Рейнскую область Грановский возвращается в Берлин. Станкевича он встречает в Кёльне. Осенью 1839 г. Грановский начинает чтение лекций в Московском университете. С самого начала его лекции пользуются большим успехом у студентов. Первые годы профессорства Грановского принадлежат к периоду расцвета московских салонов. К тесному кругу друзей Грановского принадлежат его коллеги Крюков и Редков, несколько позже Герцен и Огарев. В 1844 г. Грановский выступает с рядом публичных лекций об истории средневековья. Эти лекции имели чрезвычайный успех. Успех этот сказался не только в большом числе слушателей. Не только Герцен пишет: «Какое благородство языка, смелое, открытое изложение! Были минуты, в которых его речь подымалась до вдохновения... Словом, ничего подобного в Москве никогда не было читано всенародно». Не только Чаадаев находит лекции Грановского «событием», но и Хомяков пишет: «Лучшим проявлением жизни московской были лекции Грановского. Таких лекций, конечно, у нас не было со времен самого Калиты, основателя первопрестольного града, и, бесспорно, мало во всей Европе». И славянофилы, по сообщению Хомякова, «хлопали с величайшим усердием красноречию и простоте речи Грановского»; «...даже и П. В. Киреевский, — пишет Хомяков, — хлопал не менее других»; «я его хвалю с тем большим беспристрастием, что он принадлежит к мнению, которое во многом, если не во всем, противоположно моему». С таким же сочувствием отзывались о лекциях и представители младшего поколения славянофилов. И в 1845 г. Грановский читает публичный курс лекций («Сравнительная история Англии и Франции»). «Той полноты, того увлечения, которое было в первом курсе, не доставало», — сообщает Герцен. Хомяков, правда, признает, что «изложение местами очень хорошо и доходит до высокого художественного эффекта своей необычайной простоты; но исследований никаких, мыслей никаких, кроме взятых напрокат». По окончании каждого из курсов и западники и славянофилы вместе чествовали Грановского банкетами. Оба банкета были последними попытками «синтеза» распадающегося на диалектические противоположности, на десятилетия непримиримые более единства русской духовной жизни. Но после 1845 г. духовная жизнь замирала, загнанная в рамки невыносимого единства молчания. Несмотря на успех (научно малозаслуженный) своей магистерской диссертации в 1847 г., несмотря на непадающий



преподавательский успех, Грановский чувствует, что атмосфера, в которой можно жить и дышать, мало-помалу становится все реже и реже. Журнал, который Грановский с друзьями затевали, не был разрешен. Об условиях университетской работы Грановский пишет Неверову в 1849 г.: «А сколько приходится ежедневно выносить мелких грубых нападок, в каждом слугителе университета — шпион. Начальство смотрит подозрительно на мои отношения к студентам... Мне опять дают понять, что мне нужно переменить службу. Вероятно, скоро выгонят... Близкие ушли, кто совсем, а кто далеко. Кругом пустота. Что же дальше? Будем делать пока наше маленькое дело, а там, что будет. Пусть будет проклято настоящее! Может быть, будущее будет светло». 27 декабря 1849 г. Грановского вызывал к себе митрополит Филарет: «Он потребовал от меня объяснений, почему я в чтениях истории не упоминаю о „воле и руке Божьей“, управляющей событиями и судьбами народов. — О Вас говорят, что Вы вредный профессор, что Вы затемняете умы верных сынов государя нашего. В Вашей деятельности есть что-то скрытное. Мне надо знать Ваши верования». Вряд ли Грановский, как он пишет, «ответил, что до моих верований ему нет никакого дела, и повернулся, чтобы уйти»; Филарет, во всяком случае, примирился с Грановским. В университете Грановский остался. «Белинский умер вовремя», — писал он, впрочем, в следующем году. Преувеличивающий и извращающий факты Герцен, замалчивающий полное несогласие Грановского с деятельностью Герцена-эмигранта, вероятно, правильно оценивает общественную роль Грановского в последние годы Николаевской эпохи: «К концу тяжелой эпохи... когда все было прибито к земле, одна официальная низость громко говорила, литература была приостановлена и, вместо науки, преподавали теорию рабства, цензура качала головой, читая притчи Христа, вымарывала басни Крылова; в то время, встречая Грановского на кафедре, становилось легче на душе. „Не все еще погибло, если он продолжает свою речь“, — думал каждый и свободнее дышал».

## 3

«Грановский, сильно сочувствуя тогдашнему научному направлению, не имел ни любви, ни таланта к отвлеченному мышлению». Интерес к философии Гегеля Грановский поддерживал не излагая ее, как это делал Редкин или Крюков, а, скорее, только на нее намекая. Заражающе влияла более личность Грановского, чем мельком упоминаемые им мысли.

Грановский, конечно, изучал не только «Философию истории» Гегеля, но и другие его произведения, прежде всего «Логику»; Грановский упоминает о том, что важнейшие и глубочайшие мысли Гегеля высказаны им не в «Философии истории», а в «Феноменологии духа», в «Философии права», в «Эстетике» и т. д. Основная мысль, воспринятая Грановским из философии Гегеля, — мысль о необходимости исторического развития. По словам Чичерина, Грановский так формулировал «истинный смысл истории: углубление в себя, постепенное развитие различных сторон человеческого духа». «Философское содержание истории было для него общей стихией, проникающею вечно волнуемое море событий, проявляющеюся в живой борьбе страстей и интересов», — пишет тот же Чичерин. Герцен воспринял главное содержание публичных лекций Грановского как попытку показать, как дух приходит к самосознанию: «Дух, понимая свое достоинство, хочет оправдать свою биографию, осветить ее восходящим солнцем мысли, освободить от могильного тлена бессмертную душу прошедшего... История, если не страшный суд человечества, то страшное оправдание, всех скорбящее прощение его. История — чистилище, в котором мало-помалу временное и случайное воскресает вечным и необходимым... Память человечества есть память поэта и мыслителя, в которой прошедшее живет как художественное произведение». История перестает быть случайной игрой событий или фаталистическим продуктом механических сил, она становится самооткровением человеческого духа во всей многогранности и глубине — формулирует взгляды Грановского Чичерин.

В своих исторических сочинениях Грановский только между прочим касается вопросов философии истории. Он возражает против попыток историков XVIII в. объяснять великие события из отдельных малых причин. В этом стремлении проявлялось неверие того времени в органический характер жизни человечества. «Наше время» уже не верит в бессмысленное господство случая. «Новая наука, философия истории» ставит на место случая «закон или, лучше, — необходимость». Для этого нового воззрения на историю великие люди теряют свое значение в историческом процессе. Им не удастся и не может удаться осуществить свои намерения, «новые начала», в той чистоте и определенности, к которой они стремятся. Провидение (!) извлекает из деятельности великих людей неожиданный и им наперед неизвестный результат — так пересказывает Грановский мысль Гегеля о «хитрости разума». Великие люди тесно связаны со всем ходом исторического процесса: они «являются нам откровениями целого народа и целой эпохи». Они связаны с почвой,

на которой выросли, и со временем, в котором живут и действуют. Личность имеет значение в истории — в противоположность «массе» — как орган исторического сознания.

Исторический процесс — борьба старых и новых форм, воплощенных в исторических личностях и представляемых ими. Именно эта борьба особенно интересовала Грановского, «переходные эпохи», в которых становится заметен ход истории. В 1848 г. Грановский прочел в имении графа С. С. Уварова, Поречье, где летом обычно гостило несколько московских профессоров, лекцию (или лекции) «О переходных эпохах в истории человечества»; лекции эти не сохранились, нам известны только слова, которыми Грановский начал: «При самом начале моих занятий историею эти печальные эпохи приковали к себе мое внимание. Меня влекла к ним не одна трагическая красота, в которую они облечены, а желание услышать последнее слово всякого отходившего, начальную мысль зарождавшегося порядка вещей. Мне казалось, что только здесь возможно опытному уху подслушать таинственный рост истории, поймать ее на творческом деле. И если долгое, глубокое изучение не исполнило моих желаний, оно не охладило моих надежд».

Этот интерес определял и выбор материала для лекций Грановского: «Важно то, что характеризует дух в его разнообразных переходах». Первое место должны занять «великие люди, цвет народа, которого дух в них является в наибольшей красоте; между событиями — великие перевороты, которыми начинаются новые круги развития; между положениями — те, в которых развитие достигает полноты своей; наконец, между формами — великие общества, в которых народная жизнь просторнее движется и чище выражается: церковь и государство». Из записок и набросков лекций Грановского издано немного. Изданное показывает, что Грановский использовал мысли Гегеля и при разработке отдельных глав своих курсов. Средневековье характеризуется как «время стремления к абстрактным целям», как «борьба абстрактных противоположностей». «Понятие о полной, гармонической жизни всех элементов, из которых складывается общество», еще не было открыто. Как мы уже видели, Грановский подчеркивает расхождение между сознательно ставимыми человеческой волей целями и результатами действий человечества. Он изображает новоплатонизм, следуя «Истории философии» Гегеля, строит изложение истории средневековья, содержание которого видит в борьбе пап с императорами, по схеме Гегеля (три «реакции»), он характеризует рыцарство, крестовые походы или прямо следуя Гегелю, или, по крайней мере, в гегелевской терминологии.

Пытались утверждать, что Грановский в последние годы своей жизни ушел от гегельянства: в одной речи в 1852 г. он высказался-де против произвольных конструкций в истории. Вряд ли можно видеть в этом какую-то антигегельянскую новость. Еще в 1844 г. Герцен в статье о публичных чтениях Грановского писал: «Дерзкая мысль поправлять царственное течение жизни человечества далека была от его наукообразного взгляда; он везде покорялся объективному значению событий и стремился только раскрыть смысл их. <...> Принимая историю за правильно развивающийся организм, он нигде не подчинил событий формальному закону необходимости и искусственным граням». И прежде всего нельзя забывать, что и для гегельянцев различие между философией истории и историей огромно. Грановский читал историю, а не философию истории! Чичерин подчеркивает, что Грановский «как историк был совершенно чужд... отвлеченного схематизма». Чичерин подробно останавливается на этом вопросе. Грановский решительно высказался и против распространившейся в 50-е годы переоценки естествознания и попыток внести его в историю: «Природа — только подножие истории, в сфере которой совершается главный подвиг человека, где он сам является зодчим и материалом». Те же мысли Грановский повторяет еще в 1855 г.

В произведениях Грановского нашла еще менее выражения другая черта его мировоззрения, его «гуманность», на которой отчасти покоилось его влияние. «Чрезвычайно развитая человечность... сочувствие... ко всему живому, сильному, поэтическому», «любовь широкая и всеобъемлющая... к возникающему... к умирающему», — писал Герцен. И Чичерин думает о том же самом, когда пишет: «Грановский глубоко верил в свободу человека, сочувствовал всем человеческим радостям и скорбям». Грановский если и отклонялся от Гегеля, то — по мнению Чичерина — в оценке роли свободной человеческой личности в истории. Чичерин преувеличивает, говоря, что у Гегеля личность — только орудие исторического процесса. Грановский полагал, что «если в общем движении отдельное лицо служит орудием высших целей, то в осуществлении этих целей оно вносит личный свой элемент, через что и дает историческому процессу своеобразное направление». Этому как будто противоречит то, что Грановский говорил о великих людях! Во всяком случае, Грановский, несомненно, верил, что «поступательное движение человечества раскрывает все внутренние силы духа и направляет все человеческие общества к высшей нравственной цели: к осуществлению свободы и правды на земле», и в этой вере он, конечно, был гегельянцем.

## И. С. ТУРГЕНЕВ

## 1

Русский читатель почти совсем забыл тот замечательный факт, что Иван Сергеевич Тургенев собирался в юности посвятить себя философии, что он не только изучал философию в Берлине, где принадлежал к кружку берлинских гегельянцев, но даже по возвращении в Россию выполнил те требования, которые открывали ему дорогу к философской доцентуре, т. е. сдал магистерский экзамен.

Тургенев уже прошел через Московский и Петербургский университеты, занимался немецкой поэзией, слышал, вероятно, кое-что о немецкой философии. Но только в Берлине он стал гегельянцем, и только русские берлинские гегельянцы, прежде всего Станкевич и Бакунин, привели его к решению всецело посвятить себя философии. Первый семестр 1840 г. Тургенев не сошелся с берлинскими русскими гегельянами близко, хотя Грановский и познакомил его с ними.

«Как для меня значителен 40-й год! Как много я пережил в 9 месяцев», — писал Тургенев осенью 1840 г. берлинским друзьям в обширном письме, сохранившем для нас свидетельство о его настроениях за границей. Без этого огромного письма, озаглавленного «Turgenevii ad amicos Berolinenses epistola quinta», нам, вероятно, было бы не очень много известно о том, как Тургенев сам *в то время* относился к философии, в частности к философии Гегеля. Позже Тургенев, как кажется, стыдился своего увлечения и затушевывал в воспоминаниях и художественных обработках черты своего юношеского энтузиазма. «Вообрази себе — в начале января скачет человек в кибитке по снегам России. В нем едва началось брожение, его волнуют смутные мысли; он робок и бесплодно задумчив... Молодой человек остается десять дней в жирной столице Австрии и приезжает в Италию, в Рим». На спутника своего П. Н. Кривцова, ехавшего в Рим как «начальник над русскими художниками в Риме» (нелепая, но стильная для своего времени синекюра, отравившая существование А. А. Иванову и долгие годы раздражавшая Гоголя), юноша Тургенев произвел впечатление «геттингенского студента» Владимира Ленского. В Риме Тургенев «нашел Станкевича. Понимаешь ли ты переворот или нет, начало развития моей души! Как я жадно внимал ему, я, предназначенный быть последним его товарищем, которого он посвятил в служение истине своим примером, поэзией своей жизни, своих речей! Я его увидел и, прежде непримиренный, я верил в примире-

ние», — как видим, и Тургенев, как Ленский, «пел поблеклый жизни цвет без малого в осьнадцать лет». «Я видел в нем цель и следствие великой борьбы и мог, отложивши ее начало, без угрызения предаваться тихому созерцанию мира художества. <...> Перед одним человек безоружен: перед собственным бессилием, или если его духовные силы в борьбе... теперь враги мои удалились из моей груди — и я с радостью, признав себя целым человеком, готов был с ними вступить в бой. <...> Станкевич! Тебе я обязан моим возрождением, ты протянул мне руку и указал мне цель... Благодарность к нему — одно из чувств моего сердца, доставляющее мне высшую отраду. <...> Я приехал в Берлин, предался науке — первые звезды зазглись на моем небе — и, наконец, я узнал тебя, Бакунин. Нас соединил Станкевич — и смерть не разлучит. Стольким я тебе обязан, я едва ли могу сказать, и не могу сказать: мои чувства ходят еще волнами и недовольно еще утихли, чтоб вылиться в слова. Покой, которым я теперь наслаждаюсь, быть может, мне необходим: из моей кельи гляжу я назад и погружен в тихое созерцание: я вижу человека, идущего сперва с робостью, потом с верой и радостью по скату высокой горы, венчанной вечным светом: с ним идет товарищ, и они спешат вперед, опираясь друг на друга, а с неба светит ему тихая луна, прекрасное знакомое — и незнакомое — явление: ему отрадно и легко, и он верит в достижение цели». На следующий день (9 сентября) Тургеневу как будто стало стыдно собственных восторгов и он пытается смягчить впечатление: «Я, кажется, в прошедшем письме тратил очень много лишних слов: я мог ограничиться примером рыбы». Тургенев набрасывает в письме (направленном непосредственно Бакунину) планы будущих занятий: «Нам надо будет заняться древними языками. Нам надо будет работать, усердно работать в течение зимы. Я надеюсь, мы проведем ее прекрасно. Университет, занятия, а вечером будем сходиться у твоей сестры (Варвары), ходить слушать хорошую музыку; составим чтения; Вердер будет к нам приходить. Постой, дай перечесть, сколько месяцев наслаждения, с 1-го октября по 1 мая — 7 месяцев, 219 дней! Весной я должен ехать в Россию, непременно. Но осенью я снова возвращусь... Ты дай мне письма к своим: как я желаю хоть видеть их... Ты не поверишь, как я счастлив, что могу говорить тебе — ты. У меня на заглавном листе моей Энциклопедии написано: Станкевич скончался 24-го июня 1840 г., а ниже: я познакомился с Бакуниным 25-го июля 1840 г. Из всей моей прежней жизни я не хочу вынести других воспоминаний».

Зима действительно прошла так, как мечтал Тургенев. В мае 1841 г. Бакунин пишет домой: «Тургенев оставляет нас и воз-

вращается в Россию... Примите его как друга и брата, потому что в продолжение всего этого времени он был для нас и тем и другим... После вас, Бееровых, Станкевича он единственный человек, с которым я действительно сошелся. Назвав его своим другом, я не употребляю всеу этого священного и так редко оправдываемого слова. Он делил с нами здесь и радость и горе. В продолжение целой зимы мы жили с ним почти в одной комнате, целые дни от 6-ти часов утра и до позднего вечера были неразлучны и работали вместе — и это не только что не ослабило, но, напротив, укрепило нашу связь. Каждый вечер проводили мы вместе с Варенькою и втроем с нею пережили чудесные минуты». И в день нового 1842 г. Бакунин вспоминает о Тургеневе: «Я часто вспоминаю о нем и всегда благословляю небо за друга, которого оно мне дало в нем. Чудную жизнь вели мы в Берлине. Напомни ему наши поздние бдения у меня в комнате — он подле своей любезной печки, а я на диване. Прикосновение его духа всегда очищало, освящало меня; говоря с ним, я становился сам собою. Напомни ему наши общие фантазии, предчувствия, надежды — напомни также, как, сознавая, что жизнь наша при всей полноте своей еще отвлеченна, идеальна, — мы решились броситься в действительный мир, — для того, чтобы жить и действовать, и как, вследствие такого благородного решения, мы на другой же день отправлялись к Mlle Solmar, — он в зеленом, донжуановском бархатном, а я в лиловом, тоже бархатном, жилете... Напомни ему также наши вечера у Вареньки после бетховенских симфоний... Напомни ему также и окончание лекций Вердера, Staendehen, последнюю лекцию, — знакомство с Беттиною, — скажи ему, что это время уже никогда не возвратится. Впрочем, он знает это не хуже меня. Скажи ему, что это короткое время заключало в себе первую юность нашей дружбы — и что вследствие этого оно полно, исполнено, окончено и совершенно заключено в себе. Оно было прекрасно, как юность, и заключало в себе все; теперь, и даже еще прежде, скоро после Staendehen Вердера, настало время мужества, действительности, дела...»

Еще один товарищ Тургенева и Бакунина по берлинскому университету воспоминал через сорок лет о берлинском времени. Это — Бернард фон Икскуль, напечатавший в 1884 г. воспоминания о своем берлинском зимнем семестре 1840—1841 гг. «В течение зимнего семестра 1840—1841 (Икскуль говорит о 1839—1840 гг., конечно, по ошибке) я посещал утренние лекции профессора Вердера в Берлине. На эти лекции являлось немного слушателей; в числе их находилось двое молодых людей, говоривших по-русски. Я вскоре познакомился с ними; это были

Иван Тургенев и Михаил Бакунин; они занимались, подобно мне, в этом семестре философией и историей. И оба были восторженные приверженцы гегелевской философии, казавшейся нам в то время ключом к познанию мира. Подобную горячую любовь к занятиям философией могут понять лишь те люди, коих молодость протекала в начале двадцатых и тридцатых годов, но и в них она вызывает теперь улыбку и кажется почти невероятной тем самым лицам, которые ее пережили. Такими энтузиастами были Тургенев, Бакунин и я сам... Мы, земляки, скоро познакомились и часто, не менее двух раз в неделю, сходились по вечерам то у меня, то у обоих друзей, живших на одной квартире для занятия философией и для беседы. Хороший русский чай, в то время редкость в Берлине, и хлеб с холодной говядиной служили материальной придачей этих вечеров; вина мы никогда не пили и, несмотря на это, просиживали иной раз до раннего утра, увлекшись разговором, переходившим нередко в спор. Тургенев был самый спокойный из нас».

Тургенев встречается в Берлине и с Грановским, которого он знал еще из России; он, конечно, знакомится с учителем русских гегельянцев Вердером, с Беттиной фон Арним и Варнгагеном. Он встречает их то у Варвары Дьяковой, то у Фроловых. Сохранились и книги Тургенева, над которыми он работал в то время, и записи посещавшихся им лекций. В книгах Тургенев делал между прочим заметки о своих знакомствах, встречах, занятиях, интересах и симпатиях. Согласие и несогласие с отдельными мыслями Гегеля Тургенев отмечает короткими фразами, записываемыми на полях. Из заметок, которые только отчасти опубликованы, создается впечатление, что Тургенева в то время больше всего занимали вопросы философии религии. Сохранился сделанный Тургеневым набросок схемы гегелевской логики. Библиотека Тургенева содержала кроме произведений Гегеля и иную философскую литературу: Канта, Фихте, Шеллинга. Читал Тургенев и Фейербаха, но, как кажется, только его работы по истории философии. Сохранилась в библиотеке Тургенева и «Жизнь Иисуса» Штрауса, и «История политики, культуры и просвещения XVIII века» Бруно Бауэра, и «Переписка» Бруно и Эдгара Бауэров. В русло левого гегельянства Тургенев, как кажется, не вошел. Среди особенно дорогих ему имен, которые Тургенев записывал на книгах, находятся кроме имен Станкевича и Бакунина имена Гёте, Вердера и Беттины фон Арним.

По возвращении в Россию Тургенев встречается — особенно в Москве — с рядом русских гегельянцев, принимая участие в салонных разговорах и спорах. Тургенев встречается с Гра-



новским, Самариним, Аполлоном Григорьевым, Кавелиным, С. М. Соловьевым. Особенное значение имело для Тургенева знакомство с Белинским, который, как кажется, сыграл известную роль в решении Тургенева посвятить себя не науке, а литературе. В России Тургенев сначала по-прежнему увлекается научной работой, о «наслаждении» философской работой он пишет в апреле 1842 г. Алексею Бакунину. В эти же дни (8 апреля 1842 г. и в следующие дни) Тургенев сдает в Петербурге магистерский экзамен, 8 апреля — устный экзамен по философии, в начале мая — экзамены по древним языкам, 5 мая — пишет письменную работу по философии. При устном экзамене Тургеневу были поставлены только вопросы общего характера: «1) что есть философия, все содержание, 2) истина субъективная, 3) изложение сущности философии Платоновой, 4) о методе философствования в разные времена», берлинские занятия здесь оказались достаточными. Тургенев, по собственному впечатлению, о котором он пишет Алексею Бакунину, сдал устный экзамен «блестяще», что, впрочем, по словам Тургенева самого, сводилось к общим фразам; присутствовавшие на экзамене «специалисты», историки, математики и т. д., по впечатлению Тургенева, «презирали» и его, и философию: «Я должен бы был их презирать, если бы они меня не презирали». С профессором философии в Петербурге, старым и бесцветным, ничем не ознаменовавшим своего пути, Фишером, молодой «поклонник Гегеля и поэт» не мог иметь ничего общего. Во всяком случае, экзамен был сдан. Доцентур тогда не было, стать адъюнктом можно было, только если в этом видели нужду факультет и министерство. Тургенев еще колебался некоторое время, не заняться ли ему политикой, — что означало бы занятие политикой в Николаевской России, не совсем ясно. Не без влияния Белинского Тургенев решил целиком посвятить себя литературе. Его философские симпатии скоро изменились.

## 2

Тургенев не нашел случая высказать свои философские воззрения в печати. Только в нескольких письмах и в неопубликованной работе на магистерском экзамене остались следы его философских занятий, настроений и мыслей.

В большом письме берлинским друзьям (Бакунину) Тургенев бросает несколько мыслей, которые, пожалуй, интереснее всего своим стилем и тем, что в их изложении видно, какого искусства философского языка достигли русские гегельянцы в

1840 г. Тургенев был ведь еще новичком. Впрочем, несколько фраз он написал все же по-немецки (Бакунин писал раньше самое существенное почти всегда по-немецки). «Философическое убеждение каждого есть его создание, и, если в искусстве нельзя создать ничего без дисциплины, тем более в философии, где средства и цель нераздельны и движутся в духовном мире, где разум прорывается из рассудка, дух — из разума, и живущий в нашей глубине Бог переходит во все наше существо... Создание философского убеждения — наивысшее произведение искусства, и философы — величайшие мастера и художники. Собственно говоря, здесь искусство перестает быть искусством, оно растворяется в философии». Тургеневу, едва только попробовавшему философии, предносится образ философской работы как анализа органической целостности, заключенной в бытии: «Случалось ли тебе сорвать ветвь камыша (или распуколку розы), сдирать его скатанные оболочки, находить другие, все белее и мягче, все теснее скатанные, и с радостью доискиваться последнего скрытого зерна. Я в детстве часто трудился подобным образом и досадовал и задумывался, видя, что последние оболочки так тонки и нежны, что ободрать их невозможно. Вот образ философской системы. Но ты будь терпелив, дай расцвести цветку, и ты будешь любоваться его изящной формой, наслаждаться его запахом и перечтешь все его распутившиеся листики и тычинки». Ни самому Тургеневу, ни Бакунину не удалось дожидаться расцвета их системы.

На магистерском экзамене Тургеневу была дана тема: «Показать внутренние причины беспрестанно возникающего пантеизма и привести его многообразные формы, данные в истории философии, к немногим видам». Тема была дана, без всякого сомнения, в связи с известными Фишеру занятиями Тургенева в Берлине у гегельянских профессоров. Трудно сказать, руководило ли им злое намерение изблечить в пантеизме юного гегельянца, или, наоборот, он хотел дать возможность Тургеневу «оправдаться» от всякого могущего позже возникнуть обвинения в пантеизме, обвинения, которое, как известно, особенно усердно выдвигалось против философии Гегеля (и выдвигается до сих пор). Как мы знаем из заметок в книгах Тургенева, он особенно интересовался философией религии. Работа Тургенева содержит наряду с кратким очерком истории пантеизма принципиальные рассуждения о пантеизме и беглые замечания по ряду философских вопросов. Исторические замечания Тургенева стоят под влиянием его занятий историей философии, прежде всего под влиянием чтения истории философии Гегеля и, вероятно, под не меньшим влиянием лекций Михелета. Записи Тургенева

этих лекций сохранились; в них, поскольку мы осведомлены о их содержании, бросается в глаза особое внимание, которое уделено Бёме. В духе Гегеля возражения против Шеллинга, Гегеля Тургенев один раз и цитирует: «Чистый свет — справедливо сказал Гегель (т. е. свет, не допускающий краску, — если бы можно было вообразить такой свет) — есть чистая ночь». Один раз Тургенев цитирует даже Фейербаха.

Уже самая постановка вопроса — чисто гегельянская: Тургенев хочет наряду со «слабыми сторонами» пантеизма указать и на его «правду». В классификации видов пантеизма Тургенев исходит, как из предпосылки, из тезиса, что человеческая мысль обладает определенным движением (ритмом). «Воззрения человека и способы познания и примирения — беспрестанно изменялись, правильнее — обогащались, в течение времени... Но подобные периодические переходы повторяются везде все обширнее и глубже», это — «колыхания человеческой мысли», иными словами, предпосылка Тургенева — диалектическое движение мысли в ее истории. Пантеизм есть притом явление по преимуществу динамическое — «он служит переходом, на котором опасно остановиться, но который всякий должен быть в состоянии перейти, потому что условия его возникновения — вместе и условия его уничтожения из самого себя». Возможно, что Тургенев питал известные симпатии к пантеизму; во всяком случае, наряду с резкими выпадами против современных пантеистов, к которым он относит по крайней мере часть школы Гегеля, Тургенев подчеркивает положительные стороны пантеизма — «великое слово», высказанное пантеизмом, «все — Бог», нет ничего, кроме Бога. Тургенев усматривает в этом утверждении доказательство того, что одно из учений «положительной» религии — «присутствие Вечного», т. е. вездесущие Божие — глубоко укоренено в человеческом духе. Слабость пантеизма — безличный характер его Бога, более того — субстанциальный характер Бога пантеистов, ибо, как оказывается, личный, «живой» Бог логически выведен быть не может. Пантеизм догматической метафизики (у Спинозы) ведет к внутреннему противоречию, от которого можно освободиться только выйдя или к акосмизму (это тенденция, с которой мы и встречаемся у самого Спинозы), или к материализму. Современный пантеизм ведет в своем заострении к антропологизму: «Великое слово „Все — Бог“ превращается в другое, грустное, хотя почти никогда не выговоренное положение: „Во всем, везде — я, человек, со своими требованиями, желаниями удовлетворения и самолюбивыми страстями“. Попытка логически вывести и анализировать понятие Бога ведет к старому утверждению греческих софистов — „человек

(т. е. человеческое познание) есть мера всему“. Человек, создавший силой мысли своей всю природу и то, что он называл Богом, естественно приходил к сознанию своего творчества». Здесь можно видеть намеки на Фейербаха. «Пантеизм есть сознание человеческой мысли в собственной слабости и стремление сблизиться с Богом; но так как это сознание есть собственное сознание человека — то весьма естественно, что он обращается в обоготворение самого себя, своего знания». Последняя ступень развития «современной философии», гегельянства, представляется Тургеневу сосредоточенной в утверждении, что человек есть явление личности Бога, что Бог живет в нас; но так как одновременно утверждается, что Бог от нас независим, то логическим выводом должно бы было быть, что Бог есть *личность*, ибо только в этом случае возможны разом присутствие Бога в нас и Его независимость от нас. Тургенев кончает утверждением, что пантеистичны обе новейшие школы немецкой философии, Шеллинг и школа Гегеля. Последнюю он видит в ее развитии к левому гегельянству: «Но тот Бог, от которого они ждут откровений, — есть их же Я — „ставшее для самого себя объективным“, как говорит в своей последней книге Фейербах» (эта последняя книга — «Сущность христианства»). «Новейший пантеизм есть наукообразная и полная система человеческого знания, в которой все человеческое покорено человеку с исключительно *человеческой* точки зрения: и потому и Бог, и даже так называемое спекулятивное развитие Бога имеет в ней свое место. Новейший пантеизм есть воцарение человека — но так как человек самого себя понять может только от Бога и в Боге, то и это учение должно покориться откровению и только тогда достигнет свое название и поймет самого себя». Последние слова, как кажется, показывают, что Тургенев хочет видеть в пантеизме необходимую ступень развития духа, через которую должно пройти развитие религиозного сознания. Во всяком случае, Тургенев не высказывает пожелания гибели пантеизма, но только его самопреодоления.

Это еще яснее из оценки Тургеньевым спекулятивного богословия. «Абсолютное знание» (Тургенев не употребляет этого выражения) является для Тургеньева наивысшею целью развития человеческого сознания. Тургенев дает классификацию возможных философских точек зрения, обнимающую три основные группы: пантеистические, эгоистические (стоицизм, эпикуреизм и древний и новый скептицизм) и спекулятивные системы. Его симпатии целиком на стороне спекулятивных систем: «Религия христианская есть Религия *духа* в том смысле, что она не только не исключает движения бескорыстного и ве-

рующего изыскания, но и доставляет мысли человека в самой себе полное и *сознательное* удовлетворение». Это, конечно, в несколько завуалированной форме — типичное для гегельянства объявление христианства спекулятивной религией.

Современность (также и современный пантеизм) является для Тургенева временем «последней борьбы философии с религией». Причина этой борьбы кроется не в злокозненных замыслах философов, но «в состоянии религии» самой. «Чем глубже ее теперешний разрыв, тем теснее будет ее примирение».

Что Тургенев не скрыл в своей работе своих убеждений, по крайней мере части своих убеждений, совершенно ясно. И в этой форме высказанные мысли могли ему только повредить (и, может быть, и повредили его академической карьере). Действительно ли Тургенев считал возможным перейти от «религии человекобожия» Фейербаха к «примирению» философии с христианством, сказать мы не можем. Не надо забывать, что Тургенев был выучеником правых гегельянцев. С полной определенностью мы можем, однако, допустить другое: христианство, о котором как о высшей ступени развития, долженствующей прийти на смену «новейшему пантеизму», мог мечтать Тургенев, ни в коем случае, конечно, не было православием. Скорее всего, это было спекулятивное христианство протестантского типа.

Только случайны элементы гегельянства в трех работах Тургенева на экзамене по классической филологии: Тургенев писал по-латыни две работы о том, что римляне в философии создали самостоятельно и что усвоили от греков, о литературных влияниях греков на римлян и по-немецки об эпитетах царей у Гомера.

### 3

Тургенев не принимал никакого ближайшего участия в дальнейшей борьбе философии с религией и философских течений между собою. Он ушел из рядов борцов — отчасти по личным причинам, а главное, конечно, потому, что ему казалось легче найти себе место в политике (неужели русской? скорее, можно думать о платонических мечтаниях пойти путем Бакунина), а затем в поэзии. Последнее решение оказалось правильным. По отношению к философской жизни в Германии и России Тургенев занимал позицию безучастного наблюдателя. Его интерес к Фейербаху был неглубок и преходящ. Гораздо большее значение сыграло позже для Тургенева знакомство с позитивизмом и с философией Шопенгауэра.

В 1847 г. Тургенев напечатал в «Современнике» «Письмо из Берлина», в котором дает яркое противопоставление настроений своих студенческих годов и Берлина перед мартовской революцией. «Помните ли вы восторженное описание лекций Вердера, ночной серенады под его окнами, его речей, студенческих слез и криков? — с такого намека на уже знакомую нам корреспонденцию Каткова из Берлина начинает Тургенев свое противопоставление. — Помните? Ну так смотрите же, помните хорошенько, потому что здесь все эти невинные проделки давным-давно позабыты. Участие, некогда возбуждаемое в юных и старых сердцах чисто спекулятивной философией, исчезло совершенно — по крайней мере, в юных сердцах. В 40-м году с волнением ожидали Шеллинга, шикали с ожесточением на первой лекции Штала, одушевлялись при одном имени Вердера, воспламенялись от Беттины, с благоговением слушали Стеффенса; теперь уже на лекции Штала никто не ходит, Шеллинг умолк, Стеффенс умер. Беттина перестала красить свои волосы... Один Вердер с прежним жаром комментирует логику Гегеля, не упуская случая приводить стихи из 2-й части „Фауста“; но увы! перед тремя слушателями, из которых только один немец, да и то из Померании. Что я говорю! Даже та юная, новая школа, которая так смело, с такой уверенностью в свою несокрушимость подняла тогда свое знамя, даже та школа успела исчезнуть из памяти людей. Бруно Бауэр живет здесь, но никто его не видит, никто о нем не слышит; на днях я встретил на концерте человека прилизанного и печально смиренного... Это был Макс Штирнер». Тургенев полагает, что и «понятно, почему их забыли», — в левом гегельянстве Тургенев видит теперь только своеобразную игру немецкого ума: «Вы легко можете себе представить, какие смешные и странные виды принимает иногда, говоря словами Гегеля, Логос (или Мысль, или Дух, или прогресс, или человечество — названий много в вашем распоряжении), добросовестно, медленно и тяжело развиваемый германскими умами. <...> Литературная, историческая, философская, фантастическая эпоха немецкой жизни, кажется, кончилась... <...> Фейербах не забыт, напротив», — прибавляет Тургенев. Материализм и атеизм, как Тургенев правильно указывает этим беглым упоминанием о Фейербахе, Фейербахе 1847 г., действительно еще имел влияние на развитие революционной идеологии.

Тургенев читал в это время, как кажется, и философскую литературу. Но характерно, что те книги, названия которых нам с определенностью известны, стоят на периферии левогегельянской литературы: это книги Саша (Sász) и Дронке о

Берлине, — чтобы заинтересоваться ими, не надо быть бывшим гегельянцем!

Фейербахианство Тургенева было, однако, скоропреходящим.

От гегельянства своей юности Тургенев сохраняет только ряд отдельных мотивов, вновь выплывающих то тут то там в его произведениях. Не так важны воспоминания о занятиях Гегелем вообще — имя Гегеля встречаем и в «Отцах и детях», и в «Дыме», — о берлинском гегельянстве, о котором вспоминают герои «Фауста» и «Рудина», о московских гегельянских кружках, в которых побывали и Рудин, и Лежнев, и «Гамлет Шигровского уезда», даже и воспоминания, вероятно, о собственной попытке Тургенева преодолеть скептицизм при помощи философии Гегеля, вставленные Тургеневым в текст «Рудина». Гораздо существеннее то, что Тургенев вкрапляет отдельные гегельянские мысли то в свои статьи, то в письма.

Довольно сильно окрашена гегельянством рецензия Тургенева на перевод «Фауста» М. Вронченко (1845): в этой статье целый ряд слов и оборотов русского гегельянства — тут и «примирение» как тема «Фауста», и «отрицание» как основная черта характера Мефистофеля; но и философские мотивы — не только словечки — рассыпаны в этой обширной рецензии: «Фауст» для Тургенева — проявление определенного момента в «развитии человеческого духа», или «человеческого сознания», «ничего не может быть логичнее исторического развития», и в этом развитии отрицание и утверждение совпадают, общество «спешит к собственному разрушению, или, говоря правильнее, к собственному возрождению», всякое даже положительное начало должно, при первом проявлении своем, носить характер отрицательный; получив право гражданства, это начало «постепенно теряет свою чисто разрушающую, ироническую силу, наполняется само новым, положительным содержанием и превращается в разумный и органический прогресс; здесь встречаем и характеристику художественного произведения вообще в духе гегельянства как внутренне необходимого «выражения эпохи», или как знак «одной из эпох общественного развития»; истинное художественное произведение есть «случайное создание, возведенное до исторической необходимости»; наконец, здесь встретим и отдельные мысли философско-исторического характера: «Только настоящее, могущественно выраженное характерами или талантами, становится неумирающим прошедшим», люди «не могут жить без примирения жизненных противоречий»; прямо из «Философии истории» Гегеля взята фраза: «Жизнь каждого народа можно сравнить с жизнью от-

дельного человека, с той только разницей, что народ, как природа, способен вечно возрождаться». Впрочем, в статье есть и отзвуки левого гегельянства: Тургенев не только ссылается на статью о второй части «Фауста» Фишера из «Галльских ежегодников», статью, которую кто-то изложил и Белинскому, не только высказывает убеждение, что «примирение» возможно только в «сфере *человеческой* действительности», но и что «на развалинах систем и теорий остается одно неразрушимое, неистребимое — наше человеческое Я, которое уже потому бессмертно, что даже оно само не может истребить себя»; Тургенев с насмешкой отзывается о книгах правых гегельянцев о Фаусте (Рётчера, Гешеля). Развитие Тургенева шло, как кажется, к тому антропологизму, о котором он сам говорил в своей магистерской работе. Но отдельные, почти исключительно эстетические мотивы всплывают в статьях Тургенева и позже — нет сомнения, что с гегельянством связано отрицание «верного природе» реализма в искусстве (в статье о «Бедной невесте» Островского в 1851 г., в письмах Я. Полонскому и Кигну — еще в 1876 г.), также гегельянская мысль, что искусство выше природы, и отрицание теории искусства как «подражания природе» — к этой мысли Тургенев возвращается в «Довольно!». Говорит Тургенев и о связи поэтических произведений с общей жизнью народа и эпохи (статья о Тютчеве, 1854 г.), и о том, что «вся человеческая жизнь есть не что иное, как вечное примирение и вечная борьба двух непрестанно разъединенных и непрестанно сливающихся начал» («Дон Кихот и Гамлет», 1850), и даже в речи о Пушкине Тургенев вспоминает о том, что каждый народ имеет «собственное место в истории» (1880).

Впрочем, это не более как случайные отголоски давно прошедших увлечений. Мировоззрение Тургенева принимает в себя элементы антропологизма и натурализма. Темная, слепая, но непреодолимая сила природы всегда остается победительницей над духом. Тургенев резко выступает против абсолютов и абстракций. В вере в абсолюты он упрекает не только К. Аксакова (письмо от 16 января 1853 г.), но даже и Герцена (письма от 4 и 8 февраля 1862 г.). Если иногда мы и слышим от Тургенева о «мощи мысли», то это только непоследовательность. Даже и таинственные силы, врывающиеся, как это часто бывает с позитивистами, в мировоззрение Тургенева поздних лет, принимают облик тех же неумолимых, непреклонных «сил природы». Не без влияния Шопенгауэра создается фаталистический пессимизм старого Тургенева. В 1847 г., в период увлечения Фейербахом, Тургенев сформулировал основы этого безнадежного мировоззрения: «Нет более ни Бога, ни сатаны, а пришеств-



вие Человека еще далеко» (в письме Виардо 8 декабря 1847 г.). Но уже в своей магистерской работе Тургенев, как бы в предвидении пессимизма своей безнадежной старости, правильно отметил ту грусть, которая окутывает мировоззрение антропологического пантеизма; натуралистический пантеизм, к которому Тургенев перешел от антропологического, только усугубил эту грусть.

## СЛАВЯНОФИЛЫ И ГЕГЕЛЬ

### 1

Очень распространено, особенно в последние десятилетия, мнение, что русские славянофилы были все последователями Шеллинга, в то время как западники примыкали к Гегелю. Трудно сказать, как возникло это совершенно неправильное мнение. Мы уже видели, что философия истории Гегеля прекрасно могла служить основой для славянофильства и что, собственно говоря, Гегель сам (в письме Иксюлю) сознавал и наметил эту возможность, не задумываясь, впрочем, над теми выводами, которые могут быть сделаны из его мыслей, высказанных к тому же в частном письме. Мы видели также, что в философских воззрениях Ивана Киреевского трудно найти конкретные следы шеллингианства: он сочувствует религиозной окраске философии Шеллинга, считает ее преодолением безрелигиозной философии, но не следует за Шеллингом, как кажется, ни в одном конкретном вопросе. Быть может, исследователей славянофильства сбило с толку гегельянство западников; на основе «вывода от противоположного» приходили к заключению, что славянофилы должны были примыкать к иной философской точке зрения. Шеллинга из исследователей славянофильства, как кажется, никто не изучал серьезно. Между тем можно указать на западников-шеллингианцев — достаточно вспомнить о Чаадаеве и Каткове. Славянофилы вовсе не знали Шеллинга особенно хорошо. Мы уже видели, что русское шеллингианство 20—30-х годов ограничивалось знакомством с немногими произведениями Шеллинга; притом та философия Шеллинга, которая могла для славянофилов быть особенно близка, философия его поздних лет, вовсе еще не была известна в период начального славянофильства. Киреевский знал о ней из лекций Шеллинга. Среди славянофилов мы находим таких мыслителей, как Иван Киреевский и Хомяков, которые, хотя и отвергали Гегеля, но

во всяком случае высоко его ценили как последнее слово западной философии. Шеллинг шел еще дальше, преодолевая западную философию вообще, призывая вернуться к религии и философствовать исходя из христианства. Так думали некоторые из славянофилов. Но могли ли они ожидать от мыслителя-протестанта, о котором в Москве постоянно твердили, что он переходит к католицизму, о котором, правда, слышали, что он питает — неопределенные — симпатии к православию, могли ли славянофилы ожидать от такого мыслителя, что он заложит основы *славянской* философии? Во всяком случае, два наиболее значительных представителя младшего поколения славянофилов, Константин Аксаков и Юрий Самарин, прошли через школу гегелевской философии; они были в течение нескольких лет славянофилами и гегельянцами одновременно, правда, «преодолели» затем свое гегельянство — а «преодоление» далеко не то же самое, что простое отрицание, — и все же сохранили некоторые элементы гегельянства и позже. И младший брат К. Аксакова, Иван, прошел через школу философии Гегеля. Из представителей позднего славянофильства к гегельянству был близок Никита Гиляров-Платонов, а один из наиболее интересных представителей позднего славянофильства, Н. Н. Страхов, взгляды которого являются переходом от славянофильства к «евразийству» наших дней, считал самого себя в течение всей своей жизни гегельянцем.

В прежние годы никто и не сомневался в гегельянстве некоторых представителей славянофильства. Чаадаев в письме Шеллингу (20 мая 1842 г.) даже хочет — с некоторым полемическим преувеличением — сделать философию Гегеля ответственной за развитие русского славянофильства. Н. Н. Страхов реагировал на появление в печати письма Чаадаева (1862) заметкой в «Эпохе» Достоевского (1864, 111), в которой он подчеркивал, что славянофильство развилось под влиянием немецкой философии, хотя «быть может, и не исключительно под влиянием Гегеля». Юрий Самарин сам писал Ивану Аксакову в 1875 г. (5 ноября): «Поколение, к которому принадлежал К. Аксаков и непосредственно за ним следовавшее, не могло не испытать на себе влияния Гегелевой системы уже потому, что как последнее слово немецкого идеализма она властвовала в Германии долго и самодержавно, как ни одна из предшествовавших ей». По мнению Самарина, из славянофилов *только* Хомяков, «убеждения и воззрения которого окончательно сложились прежде, чем Гегелево учение проникло в Россию», не подвергся влиянию Гегеля. И противники славянофилов отмечают их связь с гегельянством; так, Герцен, не в «стилизированных» более поздних

воспоминаниях, а в писанном в 1843 г. дневнике, отмечает, что Аксаков и Самарин «хотят на основаниях современной науки построить здание славяно-византийское, — они, по Гегелю, доходят до православия и, по западной науке, — до отвержения западной истории» (26 октября 1843 г.), они «гегелеправославные славянофилы» (22 августа 1844 г.). В «Былом и думах» Герцен говорит о них же как о «православных гегельянцах».

Константин Аксаков и Юрий Самарин — это «православные гегельянцы». Оба изучали Гегеля, одно время совместно. Оба горячо любили Россию, которой олицетворением была для них Москва. Оба с детства не отрывались от православной традиции. И в то же время, как писал Иван Аксаков, «оба были жаркими почитателями германского философского мышления». «Гегель послужил им на то, чтобы объяснить, санкционировать найденную ими новую истину, доказать ее всемирно-историческое значение». Они сделали «попытку построить на началах... Гегеля целое мирозерцание, целую систему своего рода феноменологии русского народного духа с его историей, бытовыми явлениями и даже православием».

## 2

Константин Аксаков (1817—1860) был участником кружка Станкевича. Он никогда не был западником, критика русской жизни, которой занимались некоторые из членов кружка, претила ему. Но Станкевич сам такой критикой не занимался. Из кружка Аксаков вынес, во всяком случае, интерес и любовь к немецкой культуре, вернее, к некоторым ее явлениям. В истории русского гётеанства, а особенно шиллерианства, Аксаков играет очень видную роль. Несколько переводов его из Шиллера и Гёте поэтически ценны. Но еще в 1840 г. Аксаков сохранял романтически-энтузиастическое настроение, которое у других членов кружка уже прошло или проходило. Поэтому Бакунин отнес его в группу «прекраснодушных». В своем энтузиазме Аксаков не знает границ. Поэтому он делается одним из излюбленных героев русских анекдотов о шиллерианцах и гегельянцах. Именно он приводит, как гегельянец, в ужас своим «неистовством» холодно-резвеного и прозаически-циничного профессора М. П. Погодина. С характерной для энтузиазма слепотой Аксаков вовсе не замечает отрицательного отношения Погодина к его кумиру, Гегелю, и выпрашивает себе именно у Погодина портрет Гегеля, чтобы его перерисовать! Погодин же записывает в свой дневник: «Новое направление. Толкует о философии. Действительно может причинить вред».

Погодин пытается спасти «несчастливого Костю» и убеждает его, как духовный отец. Но Аксаков продолжает преподносить Погодину, частому гостю старого Аксакова, новые сюрпризы. В 1840 г. он читает Погодину первые наброски своей магистерской диссертации о Ломоносове. Что наброски эти приводили Погодина в ужас, не может нас удивлять — и об окончательной обработке не без оснований читатели говорили: «Книга написана как будто по-немецки, только русскими словами», и даже Иван Аксаков позже полагал, что в этой работе Константин «немилосердно растягивал и гнул тяжеловесные, тугие гегелевские формулы под свое толкование русской истории». Погодин записывает: «Философия погубит бедного малого, а растолковать это нет возможности — Константин и его товарищи не понимают (философии) Гегеля, но представляют своим лицом дух ее, гордыню. Жаль, что пропадет этот талантливый малый». Когда Погодин чувствует какое-то охлаждение к себе в семье Аксаковых, он без размышлений относит это на счет философии Гегеля: «Гегелева философия... разлучает меня со старыми людьми... Значит, что сын нашептывал в уши, а тот по слепой любви поверил». Аксаков вплетает мысли Гегеля даже в свои стихотворения: в 1842 г. он пишет стихотворение «Логика», позже названное «Толпе эмпириков», в котором решительно отделяется с эмпирическим познанием:

...Им милее  
 Знакомый сумрак: в нем идти  
 Привольней им; они бодрее  
 На осязательном пути.

Два ранних небольших произведения Аксакова свидетельствуют о его философских интересах. В 1839 г. Аксаков напечатал в «Московском наблюдателе» обширную рецензию на грамматику Белинского. Замечания в этой рецензии о «духе нации, живущем в языке и бессознательно уже давшем в нем себе разумную форму», о корне как «вечном духе слова», о «живости» русского языка, сравнение языка с художественным произведением, заключающим в себе «бесконечность» содержания, — эти мотивы связываются тут с попыткой философской дедукции частей речи. Мысли эти скорее вытекают из туманного шеллингианства, чем из знакомства с философией Гегеля. Яснее всего это в одном из заключительных пассажей статьи: «Все полно жизни, жизни разумной! Не ищи ее только в гигантских размерах, в изумляющем отдалении звезд, в страшных переворотах — нет, она всюду; ты увидишь ее везде: и в черве, и в цветке, и в микроскопической капле, открывающей бесчисленный мир существ... Куда бы ты ни обратил взор свой... ты найдешь... бесконечность.

Всюду те же великие законы Божественного Разума. Тебе найти их, тебе созерцать их, и наслаждаться, созерцая». Аксаков полагает даже, что человек может «постичь тайну сочетания мысли со звуком в Слове», и тогда «все языки, даже и не известные ему, вдруг станут ему ясны и понятны, и по звукам слов он будет угадывать их значение». Задачей познания представляется Аксакову познание «вечной общей жизни». Все эти мысли лежат в пределах шеллингизма; наша длинная цитата кажется перепевом одного места из «Логики» Давыдова (1821).

Гораздо значительнее и, несомненно, связано уже с философией Гегеля второе литературное выступление Аксакова, его брошюра о «Мертвых душах» Гоголя: «Несколько слов о поэме Гоголя „Похождения Чичикова, или Мертвые души“» (1842). Брошюра Аксакова, вне сомнения, замечательное явление в истории русской критики: она впервые высказала мысль о мировом значении Гоголя как писателя. При том брошюра Аксакова выгодно отличается от писаний Белинского отсутствием в ней каких-либо специфических словечек и философических украшений: Аксаков набрасывает схему развития эпоса, которую он представляет себе как разложение гомеровского эпоса, имевшего предметом великое историческое событие и объединявшее все частности художественной картины «единством духа»; постепенное распадение этой великой формы привело к образованию малых эпических форм. В поэме Гоголя восстанавливается гомеровский эпос, она «представляет нам целую форму жизни, целый мир, где опять, как у Гомера, свободно шумят и блещут воды, всходит солнце, красуется вся природа и живет человек, — мир, являющий нам глубокое целое, глубокое, внутри лежащее содержание общей жизни, связующей единым духом все свои явления». В поэме Гегеля выступает вся Россия, притом «субстанциальное, вечное» в ее бытии. Аксаков отмечает совершенно правильно гомеровский характер гоголевских развернутых сравнений. Встречаются здесь и несколько комические попытки спекулятивного истолкования отдельных мест поэмы — так, Аксаков видит в любви Чичикова к быстрой езде «слияние с субстанциальной стихией русской жизни», — но нельзя забывать, что и Гоголь сам придавал этим заключительным страницам «Мертвых душ» какое-то «высшее значение» и от характеристики быстрой езды переходил к философии русской истории! Значительно в брошюре именно патетическое прославление Гоголя как великого писателя. И как беспомощно и бессмысленно издевался над этой брошюрой — почему-то в двух статьях — Белинский! Для него это «умозрение, спекулятивное построение, гегелевская философия на замоскворецкий лад». Гомера-де «может напомнить собою

только такая поэма, содержанием которой служит субстанциальная стихия национальной жизни, в которой жизнь полагается, а не отрицается». «Пожалуй, нам субстанцию русского народа спрячут в горшок со щами и кашею или, вместо белужины, запекут ее в кулебяке». Оценке Гоголя как великого писателя Белинский противопоставляет оценку его как писателя «местного значения», выдвигая против него, как мировые величины, Вальтера Скотта, Купера и Жорж Занд!

Аксаков проводил двух друзей, отправлявших в Берлин в университет, стихотворениями, показывающими, как он оценивал «паломничества» русских гегельянцев. М. Бакунину Аксаков посвятил стихотворение «Крестоносец», воспевающее Бакунина как «крестоносца молодого». Впрочем, самое сравнение путешествия к истокам гегельянства и крестового похода ко Гробу Господню — скорее, попытка «вчувствоваться» в переживания самого Бакунина. И прощальный привет:

Будь же счастлив бесконечно,  
Крестоносец молодой! —

лишь пожелание исполнения надежд Бакунина. Но и в 1842 г. Аксаков пишет прощальное стихотворение слависту А. Н. Попову, отправляющемуся в Берлинский университет. В этом стихотворении гораздо ярче выступают оценки самого Аксакова:

...Итак, Берлин предстанет перед Вами,  
Где так сиял и закатился ум,  
Где, говорят, идет и брань и шум.  
Там жил герой Германии последний —  
Торжественный, прощальный жизни цвет!  
Свой славный путь, в течение многих лет  
Прошел он всех славнее и победней.  
С ним рыцарей воскресли времена,  
Железная в нем вновь проснулась сила —  
Дивилась ему его страна,  
Его рука железная страшила.  
Германский дух доспех ему сковал.  
Невидимый, огромный, непробивный;  
Им облечен, могучий, он стоял,  
Смирняя всех своею силой дивной.  
И нет его; доспех его лежит,  
Оставленный в добычу поколениям, —  
И вокруг него, ведя войну, шумит  
Толпа пигмеев, жадная движенья.  
Доспех у них, но нет могучих сил,  
Но нет руки, оружием владевшей,  
Но нет того, который бы взложил

И бодро нес доспех осиротевший!  
 Пусть силятся и рвутся сгоряча  
 Хоть по частям схватить убранство боя:  
 Им не поднять тяжелого меча,  
 Не сдвинуть им оружие героя!  
 И крик и брань в стране возникли той,  
 Движенье там и шумно и нестройно,  
 И жизнь к своей минуте роковой  
 Торопится, волнуясь беспокойно.  
 Туда теперь Вам долгий путь лежит...

Только намекает Аксаков на то, что наследниками «оружия героя» являются, очевидно, славяне; «роковая минута», вероятно, именно этот «ввод в наследство» Гегеля славянской мысли. «В ту пору, как он мне сам говорил, — рассказывает Чичерин, — он был убежден, что русский народ, преимущественно перед всеми другими, призван понять Гегеля».

Темпераментный Константин Аксаков, «самая чистая, возвышенная и пылкая душа», как называет его тот же Чичерин, стал объектом насмешек и как славянофил, и как гегельянец. Его, ходившего с бородой и в знаменитой мурмолке (которую он, фотографируясь, возложил возле себя на особом столике!), народ будто бы принимал за немца (невероятно!) или за персианина (более правдоподобно). Чичерин утверждал, что и ношение бороды выведено по Гегелю: «В древней России была борода, в новой — ее сбрили, в будущем она должна восстановиться», ибо «древняя Россия представляла положение, новая — отрицание, а будущая, возвещенная славянофилами, должна была явиться восстановлением». И Белинский, ожидая от Аксакова, что он захочет запечь субстанцию русского духа в кулебяку, издевался: «Можно любить тяжелую, грубую, хотя и вкусную русскую кухню — и, однако ж, не в ней ощущать себя в лоне русской национальности». В 1845 г. Аполлон Григорьев, сам бывший гегельянец, в драме «Два эгоизма», в которой выступает Петрашевский под именем Петушевского и Аксаков — под прозрачным псевдонимом Баскакова, вкладывает последнему в уста аналогию русской народной семейной жизни, намекая на какие-то слова Аксакова, след которых сохранился в дневнике Герцена и в письме Герцена Аксакову (15—18 декабря 1844 г.):

Семья — славянское начало.  
 Я в философии моей  
 Подробно изложу, как в ней преобладала  
 Без примеси других идей  
 Идея чистая, славянская идея...  
 Читая Гегеля с Мертвиловым вдвоем,

Мы согласились оба в том,  
 Что, чувство с разумом согласовать умея,  
 Различие полов — славяне лишь одни  
 Уразуметь могли так тонко и глубоко...  
 У них одних, от самой старины,  
 Поставлены разумно и высоко  
 Идея мужа и жены...  
 Жена не Res у них, не вещь, но нечто; воля  
 Не признается в ней, конечно, но она  
 Законами ограждена...  
 Муж может бить ее, но убивать не смеет:  
 Над ней духовное лишь право он имеет,  
 И только частию in corpore; притом  
 Глубокий смысл в преданье том,  
 Иль, лучше, в мысли той о власти над женою.  
 Пусть проявляется под жесткою корою,  
 Под формою побой: что форма? Признаюсь,  
 Семья меня всегда приводит в умиление...  
 Власть мужа и жены покорное смирение...  
 Черта славянская — я ей не надивлюсь.

Возможно, что Григорьев воспользовался здесь диссертацией Лаврентия Соколовского «О постепенном развитии права в древнем мире» (Москва, 1843; указание Сакулина), но, во всяком случае, выбор Аксакова как защитника всего без исключения в русском народном быте не случаен и показывает, как мысли Аксакова воспринимались окружением — не только западниками, Григорьев западником не был.

Аксаков изучал философию Гегеля в тесном общении с Юрием Самаринным, они читали Гегеля вдвоем («читая Гегеля с Мертвиловым вдвоем»), одно время вместе с каким-то учителем-немцем, Клепфером. Мы узнаем из переписки друзей о занятиях «Логикой», «Феноменологией» и «Энциклопедией» Гегеля. Интересно отметить, что друзья обращаются и к Канту, очевидно, как к основоположнику немецкого идеализма. «Оба друга, ставшие почти неразлучными, являлись в московском обществе (т. е. в уже известных нам московских салонах) смелыми, рьяными провозвестниками нового учения», состоявшего в синтезе гегельянства и славянофильства. В 1846 г. появляется в свет магистерская диссертация Аксакова «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» и происходит успешная публичная защита диссертации. Оба друга в это время уже «преодолели» гегельянство. Но, конечно, Аксаков не выпустил бы своей книги в такой форме, если бы он уже не был согласен с ее основными положениями. А в этих основных положениях мы найдем немало элементов гегельянства.



## 3

Диссертация Аксакова посвящена Ломоносову. Аксаков ограничивается оценкой значения Ломоносова в истории русской литературы и русского языка. О гениальных прозрениях Ломоносова в области естествознания в те времена никто не знал и не думал. Характерно для философской установки Аксакова то, что от непосредственной темы работы он переходит к более общим вопросам. Именно в этом — оплодотворяющее значение философии Гегеля в истории русской науки: от простого установления фактов гегельянцы всегда переходят к общим вопросам, включают частную тему в широкий, прежде всего философско-исторический, контекст. Диссертация Аксакова не была в этом смысле исключением: те же черты плодотворного обобщения проблематики мы встретим во всех удавшихся научных работах русских гегельянцев — в частности, в диссертациях Ю. Самарина и Б. Н. Чичерина. Представители ограниченного «специализма» видели обычно гегельянство во всех попытках широких обобщений, в искании смысла конкретных явлений — как гегельянские воспринимались почти все работы с широким горизонтом, например работы С. М. Соловьева. Аксаков касается по преимуществу двух проблем общего характера и значения: вопроса о разделении русской истории на периоды и вопроса о сущности языка. Обе темы не случайны. Они связаны органически и с темой диссертации, и с наиболее центральными мотивами мировоззрения ее автора.

Аксаков рассматривает поэзию (и искусство вообще) как одну из сфер духа, в которой заключено абсолютное содержание. Именно поэтому поэзия должна развиваться, чтобы выявить это абсолютное содержание. Развитие Аксаков понимает не как простое движение вперед или «совершенствование»; он хочет как элементы развития понять и периоды упадка, разложения. Понятие «отрицания» у Гегеля, конечно, может служить приемом включения в процесс развития также «отрицательных моментов». Аксаков начинает работу с изложения «теории развития». Его совершенно правильные по существу формулировки часто парадоксально заострены и, вероятно, вызывали негодование у «толпы эмпириков». «Поэзия, и вообще искусство, в развитии своем проходит такие исторические моменты, которые сами, по существу своему, должны выражать отсутствие искусства, и в то же время это моменты того же искусства; они являют, что отсутствует именно искусство; одним словом, они являют присутствие отсутствия его; таковы, например, моменты возникновения, перехода, упадка. Так как это моменты того же искусства,

то они совершаются в его же сфере; должно быть явно, что это его же судьбы». Схему развития Аксаков представляет себе как переход общего в частные явления, причем «общее не теряет, а находит себя и сохраняет в совокупности своих отдельных явлений». «Явление» в «отдельном» выражает общее, и общее может явиться, только переходя в частное: «Общее — явление не что иное, как только моменты развития одного и того же». Неподвижное, непроявляющееся общее невозможно, оно было бы ничем. Общее является, отрицает себя, но «отрицание само есть вместе подтверждение». В «отдельном» объединены общее и частное. Таким образом отрицание отрицается, и общее вступает в «действительность» как единичное, конкретизируется, «находит свое действительное, истинное, единое выражение». «Этот путь отрицания имеет место во всех сферах духа — всюду, где есть развитие».

Согласно этой схеме двойного отрицания, Аксаков конструирует схему русской истории, причем он понимает историю как *духовное* движение. Аксаков пытается на примерах показать, что фактическая сторона событий менее важна, чем ее смысл. Если в этом утверждении и есть нечто парадоксальное, то это, во всяком случае, попытка преодоления слепого собирания фактов, идолопоклонства перед фактами. Пример, выбранный Аксаковым, показателен. События Смутного времени, служившие предметом бесконечных споров, Аксаков пытался истолковать в их смысле и внутреннем значении, оставив без внимания фактическую сторону. Не существен вопрос, был ли царевич Дмитрий убит по приказу Годунова, — смерть его есть знак прекращения прежней династии, и в понятии народа Борис Годунов «является ее прекратителем». Не существен и вопрос о личности Лжедмитрия: его явление было не случайно, оно не было «мыслию одного человека, нет, это была потребность народа, мечта, им самим созданная, которою он обольщал себя». В неуспехе Лжедмитрия, оскорбившего чувства народа, «является сила идеи».

Простой народ был русской субстанцией в отвлеченной форме, самое его молчание в прошлом есть знак отвлеченного характера его бытия. Петр Великий совершил акт отрицания русской субстанции. Даже перенесение столицы в Петербург Аксаков дедуцирует из этого акта отрицания: «Москва, истинная столица России, столица ее духа, не могла оставаться столицей в период одностороннего отрицания. <...> Ни один народ не отваживался на такое решительное, совершенное, строгое отрицание своей национальности, и потому ни один народ не может иметь такого общего, всемирно-человеческого значения, как русский».

Отрицание народной субстанции было переходом к общечеловеческому.

Ломоносов совершил в литературном и языковом развитии России то же самое, что Петр в сфере политики. Литературные и языковые теории Ломоносова Аксаков интерпретирует в этом смысле.

Суждение о деле Петра, таким образом, по существу положительное. Аксаков видит в нем, во всяком случае, необходимую ступень развития. Правда, из схемы развития, даваемой Аксаковым, совершенно ясно, что надо ожидать «отрицания отрицания», т. е. преодоления традиции Петра и возврата к субстанции народного духа. Аксаков верит, что «национальные выражения, национальные особенности, даже исключительная физиономия не пропадут, так же как не пропадут и особенности национальные народа, как скоро общее действительно проникнет народ и уничтожится односторонность отношения».

Как кажется, тогда отталкивание от реформ Петра еще не было у К. Аксакова так велико и решительно, как это было позже. Предпосылкой для того, чтобы наполниться «абсолютным духом», «общим содержанием», является уничтожение исключительного характера национальности — в дальнейшем развитии это «отрицание», самоотрицание, сыграет положительную роль. Но и человеческое чувство, и философское сознание должны «читать с благоговением в исчезнувшем моментальное выражение вечной истины». Аксаков ищет примирения со всем русским прошлым; как западники восхваляли разумность настоящего или будущего, так он восхвалял разумность прошлого! В западниках претило ему прежде всего отрицание русского прошлого!

Замечания Аксакова о литературной деятельности Ломоносова обнаруживают его прилежные занятия эстетикой Гегеля. Но в одном вопросе Аксаков выходит из рамок мыслей, которые он мог найти у Гегеля. Аксаков развивает философию языка в духе Гегеля, но выходя за пределы сказанного Гегелем.

На темы философии языка Аксаков писал и раньше (цитируемая рецензия), и позже. Воззрения его в основе остались те же, что в его диссертации. Язык для Аксакова — чудесное и таинственное явление. В языке дан нам вторично весь мир в иной форме. Этот второй мир возник на почве сознания, дух проникает всю сферу языка. В языке выявляется господство духа над всей природой. Язык — не только знак, но имеет, чтобы выразить конкретное бытие мира, свое собственное конкретное бытие — в сфере звука. Природа объективируется в языке. Но если язык в известном смысле воспроизводит, повторяет движе-

ние человеческого духа и явление всей природы, то он все же не простое орудие, не только средство, но необходимый спутник мысли, в известном смысле — тело мысли. Слово дает мысли «конкретность существования, выражения, формы». С другой стороны, мысль всегда присутствует в слове, никогда его не покидает, даже и тогда, когда она сама вступает в сферу идеального бытия. И в наивысшем одухотворении языка, в философии, «где слово все проникнуто сквозящею сквозь него мыслью», и там слово не превращается в простое орудие мысли, в средство, но является необходимым элементом в неразложимом соединении, в единстве слово—мысль. Слово обладает не *природным* существованием, но прозрачной объективностью, слово прозрачно, как бы просвечивает, через него и в нем просвечивает мысль, или — еще лучше — дух.

Особую сферу составляет применение слова в искусстве. Здесь слово имеет особую ценность как материал искусства, но как материал, который сам создан духом. Слово прекрасно само по себе, так как оно не случайно, так как оно является целым миром, простирающимся за пределы природного мира. Развитие — закон бытия человека. На пути развития слово следует за человеком, так как «язык — это существо человека». Поэтому поэзия так верно следует за развитием человека, так неотступно сопровождает движение человеческой жизни. И именно поэтому можно сказать, что в поэзии слово более всего возвышается, приобретает в поэзии свое особое обновление, «оправдание», особую ценность, преимущественное достоинство. Каждое слово по природе своей поэтично. В конкретных вопросах теории поэзии Аксаков, как сказано, по большей части следует Гегелю.

И позже те же мысли остаются основой воззрений Аксакова на язык. В 1855 г. он печатает замечательную брошюру «О русских глаголах». Целый ряд определений формулирован в этой брошюре в гегельянском стиле. Глагол определяется там как синтез самостоятельности и целостности высшего порядка; функции глагола классифицированы по такой схеме: 1) действие как общее, неопределенное; 2) действие как момент, определенное; 3) действие как моменты, как неопределенный ряд определенных осуществлений. Аксаков намечает здесь (очевидно, примыкая к рассуждениям о развитии в своей диссертации) понятие «отрицательных элементов» в языке, т. е. он отмечает значение простого отсутствия, отрицания того или другого элемента в определенных формах: это понятие «отрицательных элементов» нашло широкое применение уже в XX в. в школах Фортунатова и Трубецкого. В рецензии на историческую грамматику Буслаева

(1859) Аксаков особенно выдвигает на первый план ту мысль, что язык есть система, в которой особым образом даны и отсутствующие элементы. И в других филологических сочинениях Аксакова рассыпаны отдельные мысли, несомненно восходящие к гегельянству Аксакова; недаром И. Киреевский нашел в брошюре о глаголах «немецкую отвлеченность». Но именно эта «отвлеченность», т. е. попытка не останавливаться на фактах, явлениях как таковых, а искать в них смысла, и делает философию языка Аксакова и отдельные мысли его филологических работ актуальными еще и в наши дни.

Решительно меняет Аксаков свое представление о схеме русского исторического развития. Он решительно отвергает послепетровскую Россию. Допетровская Русь не знала «исключительного» национализма, уже с христианством были в нее внесены элементы «общего». С Петром вошел в русскую жизнь «исключительный» элемент национальности, но — национальности, чуждой русскому народу. Особенно же отделяет Аксакова от гегельянства отношение к началу государственности; при этом Аксаков считает свои воззрения не только своими личными взглядами, но основой всего непонимания русского народа. Государство стремится, по Аксакову, только к внешней справедливости, оно — только форма. Основа славянской жизни — не государство, а община, «мир», в котором личность остается самостоятельной, как отдельный голос в хоре.

По причинам историческим  
Мы совсем не снабжены  
Ясным смыслом юридическим —  
Сим исчадьем сатаны.  
Широки натуры русские:  
Русской правды идеал  
Не влезает в формы узкие  
Юридических начал, —

пародировал славянофильские воззрения, к которым сам при-  
мыкал, Б. Алмазов.

Аксаков, впрочем, сохранил и в своих позднейших исторических работах склонность к спекулятивному истолкованию фактов. Он не только повторяет нам уже известное истолкование Смутного времени, в том же роде и рассуждения о Владимире Святом, о Иване Грозном, о Петре Великом. Любовь к антитезам и восторженное отношение к (духовной) борьбе, которое мы встречаем в публицистических произведениях Аксакова (статья в «Молве» от 12 апреля 1857 г.), вряд ли надо относить за счет влияния гегельянства.

Самарин (1819—1876) не был так жив, подвижен, энтузиастичен и наивен, как его друг. Поэтому о Самарине воспоминания современников говорят гораздо короче и бесцветнее. Правда, его «диалектические способности» высоко оценивают и Грановский и Герцен, последний пишет о нем: «юноша высоких дарований», «высоких диалектических способностей», «это — человек, который далеко выше Хомякова и даже Аксакова». Сходно и суждение С. М. Соловьева — Самарин «человек замечательно умный, но холодный».

О занятиях Самарина немецкой философией мы узнаем больше всего из его переписки с К. Аксаковым, переписки случайной, состоящей из писем и записочек, писавшихся в тех случаях, когда один из друзей отсутствовал в Москве или был слишком занят, чтобы посетить другого. Мы узнаем, что он, испуганный трудностью главы о восприятии в «Феноменологии духа», переходит к чтению «Энциклопедии», что он пропускает одно из совместных чтений с Клепфером, узнаем о том, как он прислушивается к спорам в салонах и принимает в спорах сам участие. Магистерская диссертация Самарина показывает, что он очень тщательно изучал Гегеля; в одном из писем Самарин упоминает, что он для Крюкова к магистерскому экзамену (февраль 1840 г.) прорабатывает «Эстетику» Гегеля. С Аксаковым вдвоем позже он читал главным образом «Логику». Среди тетрадей Самарина в его наследии оказались конспекты «Энциклопедии», «Феноменологии» и «Истории философии».

Мы знаем довольно много о ходе его философского развития и о тех надеждах, которые он возлагал на философию Гегеля, о надеждах его на значительную роль философии Гегеля, в будущем русского духовного развития. 5 декабря 1842 г. Самарин писал своему другу А. Н. Попову: «Дело настоящего времени есть дело науки. Вы знаете, что под наукой я разумею философию, а под философиейю — Гегеля. Только приняв эту науку из Германии, бессильной удержать ее (оттого, что эта наука выразила требование такой жизни, какой не может явить Западная Европа), только этим путем совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом». Самарину кажется, что если даже славянский мир и содержит очень много неизвестных, свежих, до сих пор скрытых сил, он все же должен оставаться значительно ниже Германии, даже «умирающей Германии», как долго наука находится в исключительном владении Германии. «Новое слово», которого ждет от будущего Самарин, будет победой науки в жизни. Это «но-

вое слово» будет сказано Россией для всего славянского мира. «Целью и окончательным результатом всего славянского развития было вынести Россию и в ней явить средоточие и всю полноту славянского духа, без всякой односторонности... Только в России славянский дух дошел до самосознания, условленного самоотрицанием». Другие славянские племена отражают только отдельные моменты русского развития.

Вторая задача современности, наряду со славянским «новым словом», для Самарина лежит в победе православия. Но православию должно быть «оправдано наукою», вопрос о церкви поэтому «зависит от вопроса философского, и участь церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля. Это для меня совершенно ясно, и потому с полным сознанием отлагаю занятия богословием и приступаю к философии». В неоконченном письме Хомякову Самарин повторяет те же мысли — спор православия с западными вероисповеданиями должен быть решен философией. «Поэтому судьба православия тесно связана с судьбой философии Гегеля, и вопрос о нашей церкви зависит от этой философии. Вне этой философии православная церковь существовать не может». Отсюда вырастает новая задача: философия религии Гегеля «во многом неудовлетворительна; поэтому нужно будет дополнить, досказать то, чего он не сказал», — но это значит «самим Гегелем дополнить Гегеля», т. е. продолжать работу Гегеля в его духе. Самарин сам работал над несохранившимся произведением, «в котором доказывалось, что Гегель, так сказать, угадал православную церковь и *a priori* поставил ее, назвав религию одним из моментов (средним, но не последним) в логическом развитии абсолютного духа, стремящегося к полноте самосознания».

В нескольких письмах Самарина даны по крайней мере намеки на ту «феноменологию русского духа», которую он разрабатывал совместно с Аксаковым. Православие для Самарина если не тождественно с «русским духом», то по крайней мере ему чрезвычайно близко. Православие Самарин противопоставляет, как высшую ступень, обоим «односторонним» западным вероисповеданиям. Самарин видит в жизни церкви живое развитие: «Церковь развивается, т. е. она постоянно приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которою она обладает» (Попову, 1841—1842). «Мы, т. е. Аксаков и я, исповедуем *церковь развивающуюся*». В церкви Самарин видит, с одной стороны, «жизнь как совершенно готовую, не развивающуюся» и «сознание как возможность, постоянно проявляющуюся как развитие». И теперь уже не развивающаяся сторона церкви развилась исторически: это завершенное уже

бытие церкви есть таинства, догмы. Но бытие церкви состоит и в «постижении и выговаривании истины, приведении к сознанию того, что было в церкви для себя». Эти две стороны и есть «непосредственная жизнь, как конечная и всегда действительная, и сознание, постоянно развивающееся». Католицизм уловил и удержал статическую, протестантизм — динамическую сторону бытия церкви. Православие содержит в себе и признает обе стороны.

Между Самариным и Поповым начинается в письмах полемика на эту тему: с обеих сторон спор ведется в терминах гегелевской философии. Вопрос идет о том, завершено ли развитие церкви со вселенскими соборами. Развитие церкви, по мнению Самарина, «не кончено, но только исключается из него элемент личного произвола». Возможна ли окончательная система церковного учения? — спрашивает Самарин. «Мне она представляется невозможной». Попов еще решительнее отвергает католицизм — «ничто живое не неподвижно; в католицизме нет церкви; поэтому, отрицая подвижность во всех лицах, он должен был признать ее в одном. В этом его непоследовательность, которая могла разрешиться двумя способами: признанием развития во всех частных лицах или уничтожением его во всех без исключения. Так и случилось с протестантизмом». Попов согласен с Самариным, что в понятии церкви соединены два понятия: понятие церкви «как момента» и как «оконченного целого», бытие этих двух понятий необходимо предполагает развитие. «Только приняв это положение, можно понять возможность всех действий, выходящих из обыкновенного круга жизни, — чудес, пророчеств и монашества». К сожалению, переписка известна только частично и излагает мысли Самарина только конспективно.

## 5

В 1844 г. магистерская диссертация Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» была закончена, и 3 июня он защищал публично одну третью часть своей работы, так как обе первых университет не решился напечатать без духовной цензуры. Гегельянство Самарина стало на диспуте предметом насмешек; один из оппонентов вызвал «смех и шум одобрения» публики словами: «Нельзя Димитрия Ростовского мерить гегелевским аршином», и затем: «Назвать в диссертации Гегеля — значит выкинуть флаг». Научное значение диссертации Самарина стоит выше всяких сомнений. Она сохраняет



свою ценность и сейчас — через 95 лет! — притом не только в отдельных пунктах, как работа Аксакова, а в целом. Самарин показывает, что богословы-систематики Петровского времени, Стефан Яворский и Феофан Прокопович, которые опережали движение русского богословия на долгие десятилетия, находились в зависимости, первый — от католического, второй — от протестантского богословия. Новейшие работы (1929) на ту же тему просто повторяют Самарина.

Самарин определяет католичество и протестантство как «две отвлеченные стороны церкви». Католицизм есть «взятая отвлеченно — идея единства», которая в своей отвлеченности «не проникает христианского человека»; протестантизм, напротив, знает только «отдельных, частных лиц, с живым религиозным стремлением, но неспособных вознестись до общего и поэтому разобщенных между собою». Православие содержит в себе целость и полноту христианства. Возможность различий, многообразия «уклонов» коренится именно в этой полноте православия. Католицизм представляет собою положение, протестантизм — «момент перехода через отрицание». Подробно анализируя отношение между церковью и государством в трех христианских вероисповеданиях, Самарин приходит к выводу, что в православии мы опять-таки встречаем синтез односторонних точек зрения обоих других вероисповеданий, «взаимное признание» церкви и государства.

Третья часть, посвященная обоим богословам как проповедникам, была, как сказано, напечатана в 1844 г., обе другие части могли появиться в свет только в собрании сочинений Самарина в 1880 г. Третья часть содержит введение, посвященное теории проповеди и составленное по «Эстетике» Гегеля. Именно это введение, очевидно, и вызвало негодование оппонентов. На основе этого теоретического введения дается характеристика католической и протестантской проповеди и затем характеристика проповедей обоих богословов, причем обнаруживается такая же близость их к западным течениям, как и в их систематических работах.

Значение диссертации Самарина — не в ее гегельянстве, а в прекрасно обработанном конкретном материале, продуманном и систематизированном, как мы видели, на основе схем, сложившихся под влиянием философии Гегеля.

В 1847 г. Самарин, которому как будто суждено было развивать свои мысли в полемике (два раза в полемике с тем же Кавелиным), напечатал критическую статью о «Взгляде на юридический быт древней России» Кавелина. И здесь еще звучат ноты гегельянства. «Русская задача — решение задачи, постав-

ленной Западною Европою: органическое примирение начала личности с началом объективной и для всех обязательной истины. <...> Это требование совпадает с нашею субстанциею... В этом точка соприкосновения нашей истории с западною». И решение этой задачи Самарин видит в русском начале общины. Но это не только простой ответ на вопрос, поставленный Западом. Это — последняя точка собственного русского развития. В начальных формах русской жизни лежали «зачатки его будущего разрушения». Примирение есть, в некотором смысле, и восстановление, возврат. Отдельные элементы гегельянства еще довольно значительны в этой статье. Начало личной свободы было развито в Древней Руси. Самодержавие выступает как своего рода отрицание — его сущность состояла в перенесении индивидуумами их личной свободы на личность государя. Таким образом, отказ от индивидуальной свободы был в то же время ее сохранением и утверждением (Гегель выводит таким же образом восточный деспотизм).

Самарин «преодолел» философию Гегеля, но он «победил Гегеля оружием, которое дала ему в руки Гегелева система, раскрытием внутренних противоречий, высмотренных благодаря все-таки тому, что умственно его зрение изошрилось, пройдя через... строгую школу» философии Гегеля. Об основных мотивах этого «преодоления» мы должны сказать в дальнейшем несколько слов.

## 6

«Преодоление» философии Гегеля обоими друзьями, Аксаковым и Самариным, было результатом долгого пути. Первым отказался от попыток объединить философию Гегеля и православие Самарин. Аксаков последовал за ним. Как указывает Иван Аксаков, Константин Аксаков всегда оставался православным и был «бессознательным» славянофилом. «И Гегель употреблялся им лишь как орудие для защиты и пущего возвеличения русской народности». Сознание невозможности не только объединить, но и примирить Гегеля с православием пробудилось у обоих друзей в значительной степени под влиянием разговоров с Хомяковым. «Молодые люди отважно вступили в бой с этим атлетом диалектики... Года два с лишком продолжались споры, все теснее и крепче, но постепенно сближая противников... Спор шел... по преимуществу об отношении философии к религии и о православии, оправдываемом и выводимом молодыми людьми из начал Гегеля. Философские оправдания, на

которых они было уже успокоились, оказались несостоятельными. Хомяков... исправил и поставил построенную ими теорию на новые основы...» Это «освобождение от оков Гегеля» произошло у Аксакова «без особенной внутренней борьбы: Гегель как бы потонул в его любви к русскому народу». Аксаков сам признавался в 1852 г.: «В то время увлекала меня германская философия, несколько не заслоняя земского дела, которому в служение хотел я принести философию и которому принес ее потом в жертву. Жертва была законна».

Как уже сказано, Аксаков отнюдь не отказался от всех конкретных философских идей, к которым привело его занятие философией. Но он теперь считает себя стоящим *над* философией, во всяком случае над философией Гегеля. В его стихотворениях несколько раз встречаем те же настроения, что у левых гегельянцев, — над философией стоит жизнь, над теорией — дело, в котором мы имеем живое объединение теории и практики. Эта «практика», однако, в отличие от «практики» в понимании Белинского или Бакунина, обосновывается не политически-социальными мотивами, а религиозно-этическими.

Философия Гегеля не признается теперь последней и полной истиной. Она только предпоследняя истина, неполная и искаженная истина, но не прямая ложь. И все же отход от философии последователен и полон: ведь предпоследняя истина может закрыть от нас и сделать недоступной нам последнюю истину. Бросая взгляд на свое развитие, Аксаков всегда противопоставляет холодную, отвлеченную сферу философии Гегеля живой и полной — славянофильства. Так — уже в 1845 г. в стихотворении «Два приятеля»:

И веял на меня сильнее  
Таинственный, сладчайший хлад...

И мир мне открывался новый,  
Где мыслью все озарено,  
Где красок нет, где все сурово,  
От пестроты обнажено.

Но страшен вид такой пучины,  
Непреходящей той зимы.  
И хлад таинственной долины  
Нам тяжек: видно, слабы мы.

И Аксаков ставит недоуменный вопрос:

Скажи, не правда ли, ужасна  
Та область, тот суровый мир!

А жизнь вокруг тебя прекрасна,  
И прав ее прекрасный пир.

Но знание может ли быть живо  
И благостно, когда оно  
Все попирает горделиво,  
Что жизнью дышит и полно!

И свою собственную книгу о Ломоносове Аксаков воспринимает в тех же категориях: «Есть в этой книге вершины превыспренной мысли германской; на высоту их всходили немногие; вечными льдами, вечным туманом покрыты они, самый воздух нам редок...»

Позже для Аксакова разум немецкого идеализма почти что сливается с разумом — рассудком — просвещения («Разуму», напечатано в 1857 г.):

Ты нашел не беспредельность,  
Но расширенный предел... —

обращается он к разуму, —

Рассекая жизнь на части  
Лезвием стальным ума,  
Ты мечтаешь, что во власти  
У тебя и жизнь сама.

Но в действительности познание жизни заменено познанием мертвого:

В недоступные пучины  
Жизнь ушла, остался след:  
Пред тобой ее пружины,  
Весь состав, а жизни нет.

И какое же решение —  
Плод гигантского труда:  
*Постижение — до творенья*  
*Не доходит никогда.*

Источник познания — Бог, но познание не непосредственно возможно, его предпосылка — вера:

Отрекись своей гордыни,  
В битву с небом не ходи,  
Перед таинством святыни,  
Перед Богом в прах пади!

Это — отказ не только от гегелевской, но от всякой философии.

Аксаков окончил, таким образом, тем же самым, что мы видели у ряда людей «сороковых годов», — отказом от философии вообще. Правда, мотивы отказа — иные, чем у Бакунина или Герцена. Внутреннее родство, однако, мы без труда откроем — об этом мы будем говорить позже.

И все же философия не совершенно исчезает из мировоззрения Аксакова, она только отодвинута на задний план, но известный интерес к философии возрождается у него позже, быть может, под влиянием успехов материализма в России. Философия немецкого идеализма оставила свои позиции без боя. Эти позиции занял в России враждебный философии примитивнейший материализм. Аксаков осматривается в поисках оружия. Незадолго до смерти он встречается в Вене с Боденштедтом, с которым и говорит «о жалком падении немецкой мысли». Боденштедт сообщает, однако, «что теперь опять обращаются к Гегелю, следовательно, к *строгости философской мысли*, — последнее мнение, несомненно, разделяет и Аксаков (письмо от 3 сентября 1860 г.), он даже получает от Боденштедта указания на литературу. Это обращение к философским идеалам юности не случайно, хотя, конечно, надежды, которые Аксаков теперь возлагает на гегельянство, весьма скромны и ограничены.

После смерти Аксакова Шевырев пишет Максимовичу: «Гарибальди... похож на Костю Аксакова. Покойный Костя был бы и у нас Гарибальди, если бы не сгубил его Гегель и поняла бы Россия» (13 апреля 1861 г.). Для Шевырева Аксаков оставался и в свой поздний период гегельянцем.

## 7

И Самарин, как Аксаков, оставил философию. Не только внешне — по требованию своего отца он после защиты диссертации вынужден был поступить на гражданскую службу, — но и внутренне. К сожалению, мы очень мало знаем о том, как проходил конкретно процесс отхода Самарина от гегельянства. Мы знаем, что и в период своего увлечения Гегелем Самарин не принимал безоговорочно всей системы Гегеля. Он никогда не шел так далеко в преклонении перед Гегелем, как Аксаков, и отверг, например, выставленный Аксаковым в разговоре с Каролиной Павловой (1841) неожиданный тезис — учение Гегеля о личности Христа совершенно тождественно с учением церкви; он не мог принять и того подчиненного положения, в котором стоит у Гегеля религия по отношению к знанию, церковь — по отношению к науке. В конце 1843 г. внутренний кризис мировоззре-

ния Самарина обострился: «Безделицу мы вычеркнули из нашей жизни: Провидение, и после этого может ли быть легко и спокойно на сердце?» — пишет он Аксакову (23 декабря 1843 г.). Позже Самарин бросает взгляд на свой путь и видит, что философия доводила его только до преддверия веры. В 1846 г. он пишет Гоголю: «Отстранив живое сочувствие и приступив к христианству с требованиями логического постижения, я должен был дойти до того же, до чего дошла новейшая философия, то есть до совершенного отрицания не только христианства, но вообще всякого бытия первоначального, независимого от знания. За... крайним пределом отрицания возникает требование воссоздать разрешенное, и это требование остается неудовлетворенным: уничтожив бытие, мысль оказывается несостоятельно сотворить из себя что-либо живое... Проходя весь этот путь, я дошел до признания живой истины и необходимости живого ее постижения, но самое это признание было результатом науки; это было только убеждение, то есть творение мысли». Самарин упрекает сам себя в том, что он вытеснил из своей души живое религиозное чувство; его искание «живой истины» оставалось-де только теоретическим: «Я... обессилил в себе душевный орган живого постижения; я был равнодушен к найденной истине». В 1847 г. Самарин формулирует свои возражения против гегельянства по поводу диссертации Аксакова — их три: 1) Всеобщее должно осуществляться как всеобщее, а не только в особенном; 2) закон двойного отрицания («или троичности») имеет значимость только в сфере Божественного бытия; 3) переход от Божественного бытия к миру покоится не на логической необходимости, а на акте нравственной свободы, — иными словами, бытие не развитие, а творение. Как легко видеть, все три возражения направлены на защиту теизма и устанавливают «независимость» Божественного бытия от бытия мира, проводят между ними резкую грань. Интересно, во всяком случае, что диалектика остается для Самарина законом Божественного бытия!

И все же Самарин возвращается позже если не к философии, то, по крайней мере, к признанию ее значения, к признанию известной роли философии, в частности немецкого идеализма, особенно гегельянства, — но к признанию их значения в ином, ограниченном смысле. В 1846 и 1849 гг. (письма брату Владимиру и Хомякову) «немецкий рационализм» бессилен и односторонен и не случайно связан с французским коммунизмом. В 60-х годах Самарин, однако, замечает, что растущая волна материализма, атеизма и «нигилизма» в России зависит не от немецкого идеализма, но от отсутствия философского образования. В 1861 г. Самарин публикует адресованные бывшему гегельянцу

П. Гилярову-Платонову «Письма о материализме» — здесь гегельянство и материализм связаны друг с другом только как два противоположных полюса, оба односторонни и стоят друг к другу в отношении тезиса и антитезиса, — взгляд, который намечен Хомяковым. В 1864 г. Самарин встречается за границей с Герценом и спорит с ним о материализме, который в понимании Герцена переходит в своеобразный фатализм. Самарин набрасывает в письмах к Герцену блестящую критику материализма, в частности критику взгляда, что материализм — необходимая основа «прогрессивного» мировоззрения.

В 1863 г. «Русский вестник» Каткова напал на признававшего себя тогда гегельянцем Н. Н. Страхова, напал не менее нелепо «нигилистически», чем это делали «нигилисты слева». Самарин отвечает (в «Дне», 1863, 36) «Русскому вестнику» статьей «По поводу мнения „Русского вестника“ о занятиях философией». Журнал Каткова, утверждая, что философия Гегеля «давно умерла, похоронена и всеми забыта», переходит к атаке на занятия философией вообще. Самарин отвечает на это нападение в самом решительном тоне. «Философия началась вместе с человеком», потребность философского знания «общая, сродная человеку вообще. Начало философии — в акте самосознания». Особое значение для России имела немецкая философия: «За исключением Германии, может быть, нигде в Европе философия не встречала такого сочувствия и не имела такого значительного влияния на образование вообще, как именно у нас... Целое поколение профессоров внесло в университет новый взгляд, осмысленный философией Гегеля». Киреевский, сам «глубоко изучивший» Гегеля, упрекал русских гегельянцев в том, что они Гегеля не читают. «Нашелся, однако, человек (Страхов), который... специально изучил философию Гегеля и не бросил ее, когда прошла на нее мода. ... На него-то именно, к удивлению, и обрушился гнев редакции». Самарин признает, что русское гегельянство только продолжает немецкое развитие: «Разве не то же самое видим мы и в ходе других наук?» Самарин не согласен и с тем, что система Гегеля умерла: «Точно ли система, довольно долго направлявшая, за немногими исключениями, развитие человеческой мысли, могла умереть бесследно, не оставив по себе наследства, и так-таки исчезнуть из человеческой памяти?» Даже интерес к гегелевской «левой» подтверждает, по мнению Самарина, актуальность гегельянства. Материализм возник как антитезис философии Гегеля, и именно незнание ее содействует успехам материализма. Самарин видит на примере «почвенничества» Страхова и Достоевского, что на основе гегельянства может возникнуть родственное славянофильству миропонимание.

Конечно, и теперь Самарин хочет через западную философию прийти к русской, которая будет противоположна западной, или, по крайней мере, в корне от нее отлична.

Самарин по разным поводам высказывает свои философские взгляды: его философские высказывания принадлежат к наиболее интересным у славянофилов. Самарин не забывает о значении западной философии — и в особенности гегельянства — для развития русской (письмо И. Аксакову от 5 сентября 1875 г.). И в конце своей жизни Самарин, подобно К. Аксакову, но с еще большей решительностью, говорит об историческом значении немецкой философии и поэзии для России: «Для каждого образованного русского Германия — тоже родина, Германия Шиллера, Гёте, Канта, Фихте», — пишет он в 1876 г. Знаменательно это признание в устах Самарина, настроенного политически крайне антинемецки. Правда, Германия Шиллера, Гёте, Канта, Фихте и, пожалуй, еще более Германия Гегеля почти что исчезла в самой Германии! Один из его немецких собеседников говорил Самарину в 1876 г. в Берлине: «Вряд ли можно еще найти между нами такого яркого представителя наших прежних воззрений».

## 8

Один из самых блестящих спорщиков в московских салонах 10-х годов был Алексей Степанович Хомяков. Мы знаем, что его мировоззрение созрело до того, как он познакомился с философией Гегеля. Только в период всеобщего увлечения Гегелем «Хомяков заперся на несколько дней с „Логикой“ Гегеля и затем, вышедши из своего уединения, объявил, что он перегрыз четверик свищей». Хомяков стал застрельщиком антигегельянства в московских салонах, что было для него тем легче, что в его обычае было «спорить до четырех часов утра, начавши в девять». Несомненно страстный и искусный спорщик, как об этом свидетельствуют все его современники, Хомяков не внес этого диалектического элемента в свои произведения. Их значение в истории русской мысли зависит от совершенно других их черт: сила внутреннего убеждения и энергия утверждения здесь существеннее, чем тонкость различений и логическая последовательность мысли. Философские мысли в статьях Хомякова рассеяны среди десятков других тем, и на редкость всесторонняя начитанность Хомякова, скорее, вредит его литературным произведениям: искусство, с каким Хомяков связывает «разнородные предметы... поистине удивительно. Сам Овидий в знаменитых своих „Превращениях“ употребил его не больше. Вы



читаете, например, о Гегеле, вы напрягаете все свое внимание, чтоб следовать за его диалектикой, вы углубляетесь в тонкости его различий между Sein и Nichtsein... вы простираете руки, вот вы схватили его, но кто очутился в ваших руках? — Гегель, думаете вы, нет, не Гегель, а посредник при размежевании чересполосных владений. Как он попал сюда, вы не понимаете, сердитесь, думаете, думаете, идете наконец назад, преследуете путь и в самом деле видите, что вы уже давно своротили с философской чересполосицы в глубину великороссийской и... находитесь в обществе уездных помещиков... у которых об учености и слыхом не слыхать, но которые, однако ж, гораздо яснее Гегеля понимают различие между Sein и Nichtsein и гораздо тверже Савиньи рассуждают über den Besitz». Таково было впечатление статей Хомякова на читателей.

Гегель часто встречается в статьях Хомякова — в соседстве с чересполосицей, вселенскими соборами или санскритом. Но мнения Хомякова о Гегеле надо собирать в его произведениях по зернышкам. Гегель наряду с Шеллингом представляет наивысшую ступень развития западной философии: «Все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля». Школа немецкого идеализма «одна из всех философских школ совершила свой путь вполне, строгая до последнего вывода». Впрочем, последний вывод отнюдь нельзя приветствовать: «Гегель... дошел до крайнего предела, которого могла только достигнуть философия по избранному ею пути; он достиг ее самоуничтожения. Вывод был прост и ясен, заслуга бессмертна. <...> Строгий (хотя и неполный) в своем анализе, ничтожный в своем синтезе, гегелизм в своем падении показал всю глубину духовной бездны, над которой уже давно... стояла философствующая Германия; он обличил язву, которой исцелить не мог».

К сожалению, *аргументы*, которые мы находим у Хомякова, не обосновывают достаточно ни положительной, ни отрицательной оценки. Эта оценка опирается на совершенно иные основания. Хомяков исходит в своей аргументации из признания гегельянства последовательной формой *рационализма*. С этим связан упрек в «абстрактности метода» и утверждение, что философия Гегеля — философия рассудка, Гегель только — без основания — называет рассудок разумом. Как рационализм гегельянство только аналитично и не способно к синтезу, действительная вершина его — только чистое отрицание. Целый ряд аргументов направлен против отдельных частей системы: критика философии истории построена на отрицании исторической телеологии, критика логики подчеркивает, что логический анализ доказывает только *возможность*, а не необходимость

бытия — этот несомненно глубокий аргумент, однако, только намечен Хомяковым. Хомяков полагает, что внутренняя слабость философии Гегеля может быть изобличена развитием гегельянства: но в разных случаях он указывает на совершенно различные философские течения как на «следствия» гегельянства — то на крайний субъективизм Штирнера (нигилизм), то на материализм, то на фатализм, то на буддизм (?).

Мы не видим в Хомякове-критике гегельянства того острого диалектика, которого Морошкин называл: «Горгиас, совопросник мира сего». Хомяков высказывает и формулирует более глубокие мотивы, по которым он отвергает Гегеля, чем логические аргументы. На первый взгляд может показаться, что Хомяков не хочет упрекнуть Гегеля ни в чем ином, как только в том, что его философия оставляет неудовлетворенной эмоциональную, прежде всего религиозную, сферу человеческой души. Богу Гегеля нельзя молиться! — Хомяков развивает свою аргументацию в письмах Самарину. При этом становится ясным, что аргументы Хомякова направлены не только против гегельянства, но против всякой философии вообще, но что они особенно больно ударяют по жизненному нерву философии Гегеля, претендующей на то, чтобы быть всеохватывающей системой. И Шеллинг и Гегель дают нам только *знание*, но притом *знание*, обращенное только к нашему *сознанию*, знание, не способное стать объектом *признания*. Ибо признание есть функция не только интеллектуальной сферы, к которой обращены системы немецкого идеализма, но оно покоится в не меньшей мере на чувстве и воле. Это указание не есть простой вопль оскорбленного чувства и обиженной воли. Хомяков подчеркивает, что сама сфера интеллектуального знания теснейшим образом связана с чувством и волей, определяя их, но и ими определяясь. Возражение Хомякова, таким образом, направлено именно против неполноты, урезанности сферы теоретического знания в системе Гегеля, системе, которая ведь хочет быть всеохватывающей, универсальной. Система знания Гегеля в действительности-де лишена той полноты, на которую она претендует, так как в нее не приняты имманентные знанию чувство и воля. Здесь не место подробно говорить о том, что Гегель, в противоположность мнению Хомякова, пытался (особенно в ранних попытках создания системы) именно теоретические элементы учесть и включить в свою систему. Во всяком случае, эта мысль Хомякова благодаря Юркевичу и Вл. Соловьеву стала одной из основных идей «русской философии». У Хомякова мысль эта сформулирована в связи с полемикой против Гегеля. В том же письме Самарину (15 октября 1843 г.) Хомяков пишет: «Из двух человек один знает про свет

только то, что он светит, а другой рассказывает вам все законы преломления, раздробления и отражения лучей и т. д. Из двух говорящих о любви один знает только слово „любить“, а другой объясняет все действия любви так ясно, что можно вывести безошибочно, как любящий поступит в данном случае. Вы скажете, что вторые гораздо лучше знают свет и любовь, чем первые. Но великий знаток света — слепорожденный профессор, а великий знаток любви — черт».

К сожалению, возражения Хомякова побудили Самарина и Аксакова не разработать вместо «логической философии» «полную и целую философию», а оставить философию вообще. Существенно, во всяком случае, что предпосылкой возражений Хомякова является признание за философией права на центральное и высшее место в сфере культуры: именно поэтому Хомяков отвергает только «логическую философию». «Истинно мы знаем только то, в чем живем и чем живем». Христианину нужно не знание (логическое), а «духовная полнота». Хомяков не отрицает иных сфер культуры — от хороших сапог до удобных дорог; не отрицает потому, что их никто не может поставить на *первое* место в системе культуры!

Те возражения против гегельянства, которые Хомяков делал устно и которые нам известны из заметок в дневнике Герцена, носят более частный характер. Из начал Гегеля нельзя вывести ни личности Бога, ни его трансцендентности, на почве гегельянства можно прийти только к учению об имманентности Божией (пантеизм!) и о жизни как «внутреннем брожении»; переход от мысли к факту принципиально невозможен, факт содержит в себе необходимо элемент случайности, поэтому всякое логическое понимание фактов — неизбежно абстрактно. Гегель и гегельянцы — последняя наивысшая ступень в развитии философии, необходимо уничтожающая себя самое и доказывающая недоступность конкретного логическому познанию. На логическом пути нельзя достичь истины. Остается религиозный путь. Абсолютное бытие выше категорий рассудка и отражается в них только искаженно и неполно. Гегель же остается в сфере рассудка.

Поэтому Хомяков признает за немецким идеализмом лишь весьма ограниченное значение: немецкая философия — «великое творение... если смотреть на нее как на изучение законов понятия в действительном мышлении», она — прекрасная школа мышления, и борьба с нею возможна только ее же средствами; философская Германия, центр мышления современности, «дает движение и направление всем другим народам» (писано около 1840 г.), — «движение и направление», конечно, для Хомякова устремлены за пределы немецкого идеализма.

Хомякова часто упрекали в том, что он сам применяет *метод* Гегеля, или, правильнее, *схемы* Гегеля, — так он построил историю церкви «по правилам гегельянской философии». Так думает Чичерин, но сходно и суждение Вл. Соловьева. Несомненно, схема Хомякова навеяна гегельянством: «Из начального единства сперва выделяется одна противоположность — начало власти, затем другая — начало свободы, и над обеими возвышается, наконец, вытекающее из первоначальной основы единоначалие любви...» Если угодно, можно найти у Хомякова еще длинный ряд антитез и триад; вся история для него — движение между противоположностями; и движение мысли состоит в заострении односторонней мысли до крайности, что вскрывает в ней внутренние противоречия. Но эта «диалектика», или, лучше, «антитетика», в корне отличается от гегелевской тем, что она, собственно говоря, не знает *никакого синтеза*, одна из противоположностей побеждает другую, побежденная не «снимается» (в гегелевском смысле), но просто *уничтожается*. Только иногда, желая наметить основы развития в будущем, Хомяков указывает на возможность *примирения* борющихся начал в одном высшем начале: так обстоит дело в истории церкви — но «триада» там только соответствует фактическому положению исторического развития (католичество — протестантство — православие). Во всяком случае, для Хомякова Божественная истина изначально дана и стоит над всяким развитием и вне его. В начале, а не в конце лежит для Хомякова разгадка, решение всех проблем.

\* \* \*

Вряд ли можно говорить о значительном влиянии Гегеля на двух представителей младшего поколения славянофилов — И. С. Аксакова (1823—1886) и кн. В. А. Черкасского (1824—1878). Они изучали Гегеля в годы юности. И. С. Аксаков позже много раз говорит о влиянии Гегеля на славянофильство, имея в виду преимущественно своего брата и Ю. Самарина; при поездке по Германии (1860 г.) он всюду расспрашивает о роли философии Гегеля, и Гегель, наряду с Шиллером и Гёте, для него как-то сливается с образом «немецкого отечества». Кн. Черкасский в свои университетские годы находился по преимуществу под влиянием профессоров-гегельянцев, Грановского и Редкина, выше которых он, впрочем, ставил Никиту Крылова. Кн. Черкасский был также участником гегельянского кружка А. Григорьева.

## А. И. ГЕРЦЕН

## 1

Совершенно иным путем, чем его сверстники, пришел к гегельянству «русский Вольтер», Александр Иванович Герцен. Путь Герцена очень сложен, знает не только движение вперед, но и повороты назад и прикрыт для нас «самостилизациями» Герцена в его блестящих, но необъективных, а часто и просто полных вымыслов воспоминаниях и статьях.

Духовные истоки развития Герцена явственно неоднородны. В юношеских его увлечениях (1833—1834 гг.) как-то соединены французские социалисты, философия романтики и Священное Писание. «Философия романтики» — это значит прежде всего Шеллинг и Окен, вероятно и Кузен. К Шеллингу привлекли Герцена его учитель, В. И. Оболенский, и профессор М. Павлов. Плодом увлечения Герцена шеллингианством остались две работы: «Место человека в природе» (1832) и «Аналитическое изложение Солнечной системы Коперника» (1833). Как кажется, философское содержание статей Герцена может быть почти без остатка сведено на старые работы Павлова («Атеней», 1828) и А. Д. Галахова («Московский вестник», 1827), может быть, даже И. Давыдова (о Бэконе, 1815). Шеллинг — «поэт высокий», понявший требования своего времени. Впрочем, Герцен отвергает его уклон к «мистическому католицизму», так же как и уклон Гегеля «к деспотизму», и следует своим сомнительным русским образцам в попытке соединить эмпиризм и «умозрение». Навеяны шеллингианством более всего все возражения Герцена против анализирующего метода, против сенсуалистического «разъятия на части», «а душа, а жизнь находится в целом организме». Разложением находят холодный труп, только материю, между тем «природа полна жизни и изящного, дышит свободой», есть «проявленная идея Бога». Метод познания, по Герцену, должен начинаться с опыта, из которого «выводится образец или форма действия» (законы), после этого можно «спускаться от общего начала к явлениям» (дедукция): это «метода... в творениях великих людей, особенно живших в последнее время». Этим немногим ограничивается шеллингианство Герцена в его ранние годы.

Ссылка Герцена означала для него главным образом школу жизни. Но она была и поворотом его духовных интересов. Совершенно несомненен поворот к интересам религиозным. Во многом параллельно протекает и духовное развитие оторванного от Герцена Огарева. Герцен увлекается чтением мистической

литературы (влияние Витберга). Одновременно он, как кажется, серьезнее, чем раньше, берется за Шеллинга и романтических философов, за историю философии (Баршу де Пенэн. «История немецкой философии», 1836). В этой связи появляется среди книг Герцена гегельянская литература. Если раньше Фихте и Шеллинг — Робеспьер и Наполеон немецкой философии (Кинэ), Гегель же только сторонник деспотизма, то теперь Гегель выдвигается на первый план. У него Герцен надеется найти «утешительное слияние мысли и откровения» (1838). Но только под влиянием известий (от Огарева) о кружке Станкевича и знакомства с кружком Герцен заказывает себе (в 1839 г.) произведения Гегеля и гегельянцев. Он начинает с гегельянцев. Первое гегельянское произведение, увлекшее его, — «Пролегомены к истории философии» польского гегельянца графа А. Цешковского. Книга Цешковского дает Герцену ответ на вопрос, каково отношение философии и практики; Цешковский ставит две проблемы, центральные для дальнейшего развития гегельянства: проблему «философии дела» и проблему «философии истории будущего». Герцен соглашается с автором во всех пунктах.

Цешковский указал Герцену возможность связать его философские интересы с теми темами, с которыми он встречался уже в ранней юности. Герцен приходит к изучению Гегеля и гегельянцев с определенными вопросами: пожалуй, основной его вопрос — проблема свободы, но не «абстрактной» свободы, а свободы свободного человека. Именно поэтому для него важны философия истории и философская антропология, вовсе не так уж интересовавшие других русских гегельянцев при их первом знакомстве с Гегелем. К этим же темам толкают Герцена и религиозные интересы. Гегель, впрочем, уводит его — окончательно — от религии.

Ответ на вопросы философии истории и «прикладной» философии истории, философской политики, Герцен находит в произведениях «левых», Руге, Эхтермейера. Ответ на вопросы антропологии он должен искать в произведениях самого Гегеля.

## 2

С 1840 г. в Петербурге и Новгороде Герцен, как кажется, читает много, но как-то все ходит вокруг Гегеля, не обращая к серьезному изучению его произведений. Знакомство с Белинским в Петербурге, правда, снова обострило интерес к Гегелю. Но период изучения Гегеля пришел только в Москве, в 1843 г.

Политические симпатии Герцена принадлежали в это время левому гегельянству, но — в отличие от Белинского — эти симпатии не помешали Герцену искать философских ответов у самого Гегеля. Герцен — первый русский гегельянец, достаточно оценивший «Феноменологию духа»; и именно там Герцен нашел доказательство того, что философия Гегеля — не сухая, «абстрактная» теория. Заканчивая в феврале 1842 г. чтение «Феноменологии», Герцен пишет: «К концу книги точно въезжаешь в море: глубина, прозрачность, веяние духа несет... *Lascitate ogni speranza* — берега исчезают, одно спасение внутри груди, но тут-то и раздается: *Quid timeas? Caesarem vehis*, — страх рассеивается, берег вот, прекрасные листки фантазии ощипаны, но сочные плоды действительности тут... Я дочитал с биением сердца, с какою-то торжественностью. Гегель — Шекспир и Гомер вместе, оттого добрым людям и кажется непонятно греко-английское наречие его».

Прежде всего — Гегель не «формальный» и не «абстрактный» мыслитель. Чтение «Феноменологии» и богословских фрагментов, напечатанных в биографии Гегеля Розенкранца, убеждает Герцена в этом: «Нет ничего смешнее, что до сих пор немцы — а за ними и всякая всячина — считают Гегеля сухим логиком, костяным диалектиком вроде Вольфа, в то время как он, увлекаемый (часто против воли) своим гением, облекает спекулятивнейшие мысли в образы поразительности, меткости удивительной. И что за сила раскрытия всякой оболочки мыслью, что за молниеносный взгляд, который всюду проникает и все видит, куда ни обернул бы взор», — следуют примеры: характерно, что Герцен выбирает цитаты, которые он понимает как психологические характеристики (хитрость, любовь). «Я читаю теперь его историю философии. Что за изложение! Софисты, Сократ, Аристотель — да это такие высоко художественные, оконченные восстановления, перед которыми долго останавливаешься, пораженный светом. И все это сухой логик! <...> Читал Гегелеву философию природы... Везде гигант: многое едва набросано, очеркнуто, но ширина и объем колоссален. Какой огромный шаг в освобождении от абстрактных сил, во введении в свои рамы категории, величины которой подавляли все земное, и какой перевес качеству, конкретии... Дух вечен, материя — всегдашняя форма его инобытия. Лишь только форма способна, лишь только она может выразить дух, — она и выражает его... Рассудком не выйдешь из этих логических кругов, так как рассудком никогда не поймешь жизнь органическую, ибо жизнь сама в себе, *an sich*, спекулятивна. Рассудочная истина формальна, до оконченности ясна, не плоска, и истинного примирения в ней нет; спекулятив-

ная, по-видимому, смутна, но она глубока». «Дочитал вторую часть Гегелевой „Энциклопедии“. Конечно, это не такое оконченное и полное здание, как его „Эстетика“, но великий мыслитель не изменил себе в философии природы; гениальные мысли, заставляющие трепетать, поразительные простотою, поэзией и глубиной, рассеяны везде... Я не знаю никого, кто бы так вполне понял жизнь и так умел сказать понятное, разве — Гёте. <...> Я почти до конца перечитал 1 часть „Энциклопедии“. Черт знает что за мощный гений! Перечитывая, всякий раз убеждаешься, что прежде узко и бедно понимал. Все новое философское движение внутри его. Человечество в 20 лет только успело раскусить его и понять как надобно; прежде оно его понимало, как Редкин, то есть как ненадобно».

Знакомство с Гегелем — почти наверное, только из вторых рук — проходило в ссылке параллельно с чтением мистиков — Бёме, Сведенборга, Экарстгаузена — и перечитыванием немецких поэтов — Гёте, Шиллера, Гофмана, Жан-Поля. Знакомство с Гегелем в оригинале оттесняет мистиков на задний план, хотя Герцен и позже остро ощущает родство Бёме с Гегелем. Чтение произведений левых гегельянцев обостряет религиозный кризис. О ходе его трудно сказать что-нибудь определенное. Во всяком случае, он не вызван Гегелем. Но Герцен ищет у Гегеля поддержки, находит ее, однако, только в ранних набросках Гегеля (отрывки Розенкранца). Фейербаха Герцен тогда почти что не знает. С 1842 г. Герцен читает «Галльские» потом «Немецкие ежегодники» (в том числе статью Бакунина), летом 1842 г. он слышит, что «в Польше молодые гегелисты отрекаются торжественно от всякой положительной религии» (неясно, о ком может идти речь, — во всяком случае, не о Цешковском!).

И теперь у Герцена сохранились элементы его социально-политического радикализма, которые он пытается теперь соединить с гегельянством, объявив их логическими следствиями из философии Гегеля. Герцен вынужден признать, что эти выводы были-де Гегелю самому неясны, но гегельянство — необходимая предпосылка всякого философски обоснованного радикализма. Сходно и суждение Герцена о христианстве: «Христианство удивительно приготовило индивидуальность к настоящему». Гегель же завершает христианство и приходит ему на смену.

Герцен видит свою философскую задачу теперь в том, чтобы извлечь последние следствия из философии Гегеля. Поэтому он и остается, несмотря на все усиливающееся значение в его мировоззрении элементов социально-политических, в кругу вопросов философских и даже богословских.



Гегелевская философия должна быть приведена к конкретности. Конкретность же для Герцена — человеческая личность. Антропологизация философии Гегеля может быть произведена путем простого перенесения ударений на ряд уже имеющихся в системе Гегеля мотивов. «Кто испытывает отвращение к конечному, тот не придет ни к какой действительности, он останется в абстрактном и угаснет в себе самом», — выписывает Герцен из «Энциклопедии» (§ 92). Он согласен с Розенкранцем, что «мысль, из которой зародилась вся система Гегеля, была — любовь». Формализм приносит живую личность в жертву всеобщности. «Я ненавижу абстракции и не могу в них долго дышать... меня беспрестанно влечет жизнь». История и философия обе, по Герцену, — науки о конкретном. К ним и обращается его интерес.

Плодом изучения Гегеля явились два ряда статей Герцена: «Дилетантизм в науке» (1843) и «Письма об изучении природы» (1845), являющиеся наиболее значительным литературным произведением русского гегельянства 40-х годов.

## 3

На современников обе серии статей Герцена произвели сильное впечатление, хотя их и упрекали в темноте языка, в излишнем углублении в специальные вопросы философии. Популярности философских статей Герцена способствовали позже и иные причины. В первую очередь причина нефилософская — популярность Герцена как издателя «Колокола». Затем тот факт, что философская литература в период гонений на философию «сошла на нет» и философские статьи Герцена в старых, но еще покупавшихся и читавшихся журналах принадлежали к последним философским высказываниям 40-х годов. Но было бы несправедливо за всем этим забыть о действительно высоком философском уровне, на котором обе серии статей стоят, а еще несправедливее было бы забыть о том замечательном языке, которым обе они написаны. Недаром еще в 60-х годах Страхов считает статьи Герцена прекрасным образцом философской литературы, показывающим, что Герцен вполне овладел всеми приемами гегелевского мышления. А в 1872 г. Ф. М. Достоевский рекомендовал статьи Герцена как «лучшую философию» не только в России — в Европе! Вряд ли только издательской спекуляцией было переиздание «Писем об изучении природы» в 1879 г.; несмотря на то что и в цензурном ведомстве книга нашла защитника, бывшего члена харьковского философского кружка, Розковщенко, все издание (3600 экземпляров) было в 1873 г. уничтожено.

Обе серии статей заняты по преимуществу одной и той же темой, темой для философии Гегеля центральной и основной, — отношением отдельных специальных наук к философии. Эту тему Герцен развивает в широком диапазоне, касаясь, с одной стороны, казалось бы, случайного вопроса об отношении нефилософов, «дилетантов», к философии, с другой стороны — углубляясь в самое существо онтологической проблемы, с которой вопрос об отношении философии к конкретным наукам связан. Отношение конкретных наук к философии есть не что иное, как перенесение в область теории науки и методологии основной онтологической проблемы: проблемы отношения мышления к бытию. Ответ, который Герцен дает на этот гегелевский вопрос, также гегелевский: бытие тождественно с мышлением, из чего вытекает совпадение конкретных наук с философией, лучше сказать, вхождение наук в философию, растворение всех конкретных наук в философии. При ближайшем знакомстве со статьями Герцена оказывается, однако, что его точка зрения представляет известное приближение к точке зрения левого гегельянства, — ибо у Герцена бытие получает известный перевес над мышлением, на бытии делается ударение. Хотя этот уклон у Герцена не очень ясно выражен и не очень значителен, но, несмотря на это, мы можем говорить об отходе Герцена от гегельянства. Ведь самый вопрос о том, какая сторона — бытие или мышление — имеет перевес, может быть поставлен только мыслителем, который, если даже *на словах* и утверждает *тождество* бытия и мышления, *на деле* признает только их *близость* друг к другу. Как бы велика ни была эта близость, она — не тождество! Таким образом, гегельянство Герцена в его статьях, несомненно, гегельянство с червоточинкой. И все же Герцена мы должны признать в его философских статьях гегельянцем, и его статьи — наиболее значительным философским произведением русского гегельянства 40-х годов.

Гегель для Герцена в его статьях, как и в дневниках тех же лет, «гигант», «великий мыслитель». «Мощный гений его... прорывается во всем колоссальном своем величии. Возле запутанных периодов вдруг одно слово, как молния, освещает бесконечное пространство вокруг, и душа ваша долго еще трепещет от громовых раскатов этого слова и благоговеет перед высказывавшим его». Правда, этот гимн Гегелю мы встречаем (в конце 3-й статьи «О дилетантизме...») рядом с указанием на ограниченность философских выводов Гегеля: «Гегель часто, выведя начало, боится признаваться во всех следствиях его и ищет не простого, естественного, само собою вытекающего результата, но еще, чтоб он был в ладу с существующим; развитие делает-

ся сложнее, ясность затемняется». Во всяком случае, Гегель для Герцена — великий зачинатель.

Для Герцена в 1842 г. его время — переходное время: «Мы живем на рубеже двух миров, — оттого особая тяжесть, затруднительность жизни для мыслящих людей. Старые убеждения, все прошедшее мирозерцание потрясены, но они дороги сердцу. Новые убеждения, всеобъемлющие и великие, не успели еще принести плода; первые листы, почки пророчат могучие цветы, но этих цветов нет, и они чужды сердцу. <...> Человек настоящего времени стоит на горе и разом обнимает обширный вид». На эту гору, границу двух миров, «Гегель взошел первый».

Первая серия статей, «О дилетантизме в науке», посвящена защите философии (это значит, почти всюду, — философии Гегеля) от нападок ее противников и от извращений друзей. Противников философии Герцен делит на четыре группы: наивные «дилетанты»; романтики; представители «специализма», т. е. отдельных специальных наук; наконец, «формалисты», т. е. правые гегельянцы.

Статьи Герцена замечательны прежде всего тем, что, исходя из гегелевских предпосылок, Герцен почти нигде не перенимает гегелевских формулировок и гегелевских схем. Его статьи — менее всего популяризации и так же мало компиляции из произведений Гегеля. Герцен нисколько не подражает стилю Гегеля, он пишет своим собственным стилем, своим искрящимся, блестящим стилем эссеиста. Несмотря на то, статьи «О дилетантизме...» — за исключением последней — можно обозначить, не колеблясь, как последовательно гегельянские.

Первая статья направлена против «наивных дилетантов», в тех русских формах дилетантизма, отрицающего философию, которые были Герцену знакомы из кружков и салонов, да и из статей, подобных статье Давыдова о «возможности германской философии в России». Здесь Герцен может ограничиться указаниями на то, что нельзя отрицать философию ни потому, что она трудно доступна, ни потому, что философия не подтверждает субъективных мечтаний и милых фантазий. Философию нельзя оценивать, исходя из отдельных ее положений или из ее результатов, отвергаемых на основании каких-либо предвзятых мнений. Еще менее потому, что философия «не приносит плода там, где она не посеяна», т. е. не дает результатов без труда, без изучения философии и философской работы. Философию нельзя обсуждать ни на основе наперед принятых за истину положений, ни на основе нефилософских критериев (здравого рассудка, неопределенного чувства и т. д.). О философии можно судить только войдя в нее, усваивая ее не урывками, но как целое, как систему.

Особенно характерен для философского знания его диалектический, динамический характер: «В философии, как в море, нет ни льда, ни хрусталя: все движется, течет, живет, под каждой точкой одинаковая глубина; в ней, как в горниле, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшее в ее безначальный и бесконечный круговорот, и, как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо». Истина целостна: «Истина жива... только как целостность; при разъятии на части душа ее отлетает». Истина живет только в «живом движении», во «всемирном диалектическом биении пульса». «Как только взят один момент, невидимая сила влечет в противоположный; это — первое жизненное сотрясение мысли: субстанция влечет к проявлению, бесконечное — к конечному; они так необходимы друг другу, как полюсы магнита... Без полюсов магнита нет». Разделяя, требуя «того или другого», создают «мертвые абстракции, кровь застывает, движение остановлено».

Характерно для стиля статей Герцена, по необходимости часто принужденных провозглашать, а не обосновывать, показывать, а не доказывать, что в его формулировках так силен налет романтической фразеологии, — тут и «невидимая сила», и «жизнь»; но Герцен говорит, как об условии «понимания истины», также и о «живой душе», о «симпатии к живому», даже и о «предчувствии». Впрочем, Герцен четко показывает схему гегелевского пути к абсолютному познанию, пути, ведущего через сферу абстракции, через «разреженную среду», в которой «тяжело дышать» и «безотраднo». Из этой сферы и только через нее ведет путь к конкретному миру. Только на этом пути можно стать «органом развивающейся истины», индивидуум находит в своей груди бесконечный дух, или, вернее, бесконечный дух находит себя в груди субъекта. Абсолютное знание характеризуется парадоксальными, противоречивыми определениями: субъект познает себя как «сознательную сущность мира», абсолютное знание есть самопонимание, самораскрытие внутренней сущности и одновременно «трезвое знание».

Несколько странно поражает современного читателя та поверхностная и беглая критика, которой Герцен подвергает романтику. Критика романтики, правда, соответствует приблизительно тому, что против романтики говорил Гегель. Герцен прибавляет только несколько ударов против политической романтики. Одностороннее сближение романтики с католицизмом — бьющее в глаза преувеличение. Давая только историческое изложение, Герцен полагает, что выступление гегельянства является уже достаточным аргументом против и классицизма и романтики: «В мае месяце 1812 года, в то время как у Наполеона в Дрездене

толпились короли и венценосцы, печаталась в какой-то нюрнбергской типографии „Логика“ Гегеля... В этих нескольких печатных листах... лежал плод всего прошедшего мышления, семя огромного, могучего дуба... То, что носилось в изящных образах шиллеровских драм, что прорывалось сквозь песнопения Гёте, было понято, обличалось». Герцен не заметил, или не хотел заметить, что романтическое мышление возродилось в позднем шеллингианстве, — но, что гораздо более странно, он не заметил, что и в его русской современности элементы романтики были еще очень сильны, в частности во всем славянофильстве. Против славянофильского романтизма Герцен позже несколько раз выступал, но уже не с гегельянской точки зрения, а со своей собственной — также романтической!

Существеннее и содержательнее критика специализма, выдержанная в духе Гегеля. Наряду с мыслями Гегеля звучат здесь и идеи левых гегельянцев: критика специализма направлена не только против *понятия* науки «специализма», но и против *касты* ученых, не способных, да и не желающих перенести науку в жизнь, приложить ее к решению вопросов действительности. Исходя из частных, из отдельного, из специального, специалисты прежде всего не способны охватить целого, и даже только увидеть целое или увидеть свою частную проблему в свете целого. Результат подхода представителей специализма к философии тот же, что и результат подхода дилетантов, — исчезновение из поля зрения целого и живого: «У них метода одна — анатомическая: для того, чтобы понять организм», они производят анатомическое сечение; они «прослушали все звуки, но гармонии не слышали», — цитирует Герцен Гегеля и высыпает на головы «цеховых ученых» целый короб остроумия: специализм — жизнь в хаосе, специалисты «бревнами лежат на дороге всякого великого усовершенания», они дошли до троглодитски дикого состояния, это «готтентоты с другой стороны так, как Хлестаков был генерал с другой стороны».

Между тем «наука — живой организм, которым развивается истина». «Никакая сумма сведений не составит науки до тех пор, пока сумма эта не обрстет живым мясом около одного живого центра. <...> Никакая блестящая всеобщность, со своей стороны, не составит полного, наукообразного знания, если, заключенная в ледяную область отвлечений, она не имеет силы воплотиться, раскрыться из рода в вид, из всеобщего в личное... Все живое живо и истинно только как целое, как внутреннее и внешнее, как всеобщее и единичное — сосуществующие. <...> Жизнь связует эти моменты; жизнь — процесс их вечного перехода друг в друга. Одностороннее понимание науки разрушает

неразрывное, то есть убивает живое. Дилетантизм и формализм держатся в отвлеченной всеобщности; оттого у них нет действительных знаний, а есть только тени».

Уже в статье о наивных дилетантах Герцен подчеркнул, что наука не отличает «внутреннего и внешнего», или «безвидного внутреннего» и «видимого внешнего», мышления и бытия. Это единство разрывает только абстракция. Теперь он снова повторяет тезис об этом единстве, перенося его в плоскость методологическую: «Мир фактический служит, без сомнения, основой науки... Но, с другой стороны, факты *in crudo*, взятые во всей случайности бытия, несостоятельны против разума, светящего в науке». Герцен уже здесь обозначает мир словом «природа», или даже «физика»; хотя он и поясняет: «физика... в обширнейшем смысле слова», но мы можем уже в этом словоупотреблении видеть тот уклон в сторону бытия, о котором мы уже говорили выше. «В науке природа восстанавливается, освобожденная от власти случайности и внешних влияний, которая притесняет ее в бытии; в науке природа просветляется в своей логической необходимости; подавляя случайность, наука примиряет бытие с идеей, восстанавливает естественное во всей чистоте, понимает недостаток существования (*des Daseins*) и поправляет его как власть имущая. Природа, так сказать, жаждала своего освобождения от уз случайного бытия, и разум совершил это в науке». «В науке... нет ни теоретических мечтаний, ни фактических случайностей: в ней — себя и природу созерцающий разум».

Но если перевес бытия над мышлением в первых статьях только намечен, то в последней статье звучит очень сильно еще один мотив, существенный для левого гегельянства, но высказанный впервые не левыми, а польским правым гегельянцем Августом Цешковским, «Пролегомены к историософии» которого Герцен со вниманием прочел и который, несомненно, оказал существенное влияние на Герцена, как сказал он, влияние и на немецких левых. Этот новый мотив — «философия дела», или «действия», переход от теоретического мышления к осуществлению философски обоснованных идеалов. Последняя, четвертая, статья Герцена посвящена критике формализма или буддизма в науке. Эта критика — нападение на твердыни правоверного, правого гегельянства. Герцен не может здесь так верно следовать Гегелю, как он это делал до сих пор. Но Герцен полагает, что он может и против формализма, и против школы правоверного гегельянства бороться оружием Гегеля.

Философия Гегеля, наука, «провозгласила всеобщее примирение в сфере мышления». Наука «сдержала свое слово: она

действительно достигла примирения *в своей сфере*. Она явилась тем вечным посредством, которое сознанием, мыслью снимает противоположности, примиряет их обличением их единства, примиряет их в себе и собою, сознанием себя правдой борющихся начал». «Она поняла, сознала, развила истину разума как *подлежащей действительности*; она освободила мысль мира из события мира, освободила все сущее от случайности, распустила все твердое и неподвижное, прозрачным сделала темное, свет внесла во мрак, раскрыла вечное во временном, бесконечное в конечном и признала их необходимое существование». Философия Гегеля поглощает личность, «наука требует всего человека». Но личность «не погибает безвозвратно». «Ей надобно *пройти* через эту гибель, чтобы убедиться в невозможности ее. Личности надо отречься от себя, чтобы сделаться сосудом истины... Умереть в естественной непосредственности — значит воскреснуть в духе».

Это «воскресение» есть переход от «блаженства спокойного созерцания и видения» к «действию». Примирение буддистов и формалистов состоит в том, что они остаются в сфере всеобщего. «Они вообразили, что достаточно *знать* примирение, а *одействоворять* его не нужно. <...> Им не пришло в голову, что для человека наука — момент, по обеим сторонам которого жизнь: с одной стороны, стремящаяся к нему — естественно-непосредственная, с другой — вытекающая из него — сознательно-свободная». Герцен ссылается на «Пропедевтику» Гегеля: «Слово не есть еще деяние, которое выше речи».

Именно в деянии объединяется отрицательное примирение науки и положительное примирение любви: «Отвлеченная мысль есть непрерывное произношение смертного приговора всему временному, казнь неправого, ветхого во имя вечного и непреходящего, — оттого наука ежеминутно отрицает воображаемую незыблемость существующего. <...> Деяние сознательной любви творчески создательно. Любовь есть всеобщее прощение, снисходительное, прижимающее к груди своей самое временное за след вечного, отпечатленного на нем». Именно в деянии человек становится органом истории: «В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи».

Герцен не дает ответа на труднейший вопрос, встающий в связи с философией истории будущего, — с каким правом может личность требовать места в действительности для того, чего еще

нет. Последняя часть статьи, по необходимости неясная, только пытается дать понять читателю, что речь идет о воплощении в действительность идеалов. Каких? Об этом ни слова. Или, вернее, — только один намек. Герцен отмечает, что Гегель сам остановился перед загадкой будущего, вероятно, чтобы оградить себя от возможных недоразумений; отмечает также, что поворот Шеллинга — ренегатство или шаг назад.

Вместо положительного ответа, невозможного, конечно, в русской журналистике того времени, Герцен издевается, отчасти очень остроумно, над формалистами. Но Герцен и всерьез отгораживается от гегелевской «правой»: «Вина буддистов в том, что они не чувствуют потребности... выхода в жизнь». Каждый мыслящий человек «проходит через формализм, это один из моментов становления, но имеющий живую душу проходит, а формалист остается; для одного формализм — ступень, для другого — цель».

Только указание на философию права и философию истории уясняет читателю, что дело идет о социальных, правовых и исторических идеалах: «Непосредственность и мысль — два отрицания, разрешающиеся в деянии истории. <...> Мутные индивидуальности, вырабатываясь из естественной непосредственности, туманом поднимаются в сферу всеобщего, и просветленные солнцем идеи разрешаются в бесконечной лазури всеобщего; но они не уничтожаются в ней; приняв в себя всеобщее, они низвергаются благодатным дождем, чистыми кристальными каплями на прежнюю землю. Все величие возвращенной личности состоит в том, что она сохранила оба мира, что она — род и неделимое вместе, что она *стала* тем, чем родилась, или, лучше, к чему родилась: сознательную связь обоих миров, что она постигла свою всеобщность и сохранила единичность». Ибо «человек не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него; он должен действовать в своем месте, в своем времени, — в этом его всемирное призвание». Возвращение личности к действительности «есть диалектическое движение, столь же необходимое, как восхождение. Пребывание во всеобщем — покой, то есть смерть». «Идея не может пребывать в покое: она сама собою выходит из области всеобщего в жизнь». Природа и логика сняты и осуществлены в истории.

Человечество «во все времена стремилось к нравственно-благому, свободному деянию. Такого деяния в истории не было и не могло быть. Ему должна была предшествовать наука». Итак, современность есть первая в мировой истории эпоха осуществления идеала! Здесь с полной ясностью звучит для Герцена ис-



ходный мотив его развития — мотив утопического социализма. «Из врат храма науки человечество выйдет с гордым и поднятым челом, вдохновенное сознанием: *omnia sua secum portans* — на творческое создание вести Божией. <...> Примирение науки ведением сняло противоречия. Примирение в жизни снимает их блаженством». Правда, «мы можем предугадать будущее... но только общим, отвлеченным образом... Но вера в будущее — наше благороднейшее право».

Что Герцен не просто вернулся к французскому социализму, на это указывает — конечно, очень беглое — замечание, что «грядущее разрешит, насколько Франция может быть органом примирения науки и жизни». Герцену уже предносился возможный идеал русского социализма: «Может, мы, мало жившие в былом, явимся представителями действительного единства науки и жизни, слова и дела».

Нет сомнения, статьи Герцена близко родственны статье М. Бакунина в «Ежегодниках». И все же их различия весьма существенны. Статья Герцена не закрывает путей *положительно-го* творчества, в частности — философского творчества. На этих путях Герцен пытался сделать дальнейшие шаги: во второй серии статей.

#### 4

Вторая серия статей Герцена, «Письма об изучении природы», написана так же блестяще, как и первая. Несмотря на ее сравнительно больший объем, она не богата оригинальным содержанием: «Письма» представляют собою почти что переход к специальному «профессорскому» стилю научной работы, поэтому они содержат в значительной части изложение фактического материала.

Тема — та же, что и в первом ряде статей: единство философии и науки; Герцен обсуждает теперь эту тему исторически и дает, собственно говоря, интересное, хотя и несколько фрагментарное, изложение истории философии, в частности философии нового времени, опираясь в значительной мере на «Историю философии» и другие произведения Гегеля (особенно 2-й том «Энциклопедии»). Принципиальным вопросам посвящены только последние два письма: шестое и седьмое.

Первое письмо, «Введение», посвящено уяснению постановки вопроса и напоминает первую статью Бакунина о философии; в сравнении с закругленным, свободным изложением Герцена статья Бакунина может показаться примитивной и наивной.

Герцен исходит из того недовольства, «какой-то неловкости», «тяжелого сознания», которые испытывают сами естествоиспытатели, чувствующие недостаточность простого собирания фактов. «Увеличение знаний... не столько радует, сколько теснит ум». Причина этой неудовлетворенности лежит в предмете самом и в природе человека. Чистая эмпирия, ограничивающееся самим собою опытное знание невозможны. Но борьба, которую до сих пор вел идеализм, эта «схоластика протестантского мира», против эмпиризма, оставалась бесплодной. Сила идеалистической философии — в ее априорной методе, природа развивает те же следствия апостериори. Примирение естествознания и (идеалистической) философии необходимо, так как знание может и должно быть по существу своему только целостным. Философия и должна стать тем целым, которое охватывает и идею, и опыт.

Герцен (как раньше Бакунин) отвергает все те теории, которые готовы ограничиться только частями, согласны забыть о целом. В своем дальнейшем движении наука должна иметь в виду целое: это значит стремиться одновременно к «наращению фактов» и к «углублению в смысл» собранных фактов, питаться приходящим извне фактическим материалом, но перерабатывать, усваивать накопленное «внутренним началом». Стремление к такому примирению Герцен видит в современности. Философские предпосылки для примирения созданы, с одной стороны, Кантом, нанесшим, между прочим, смертельный удар идеализму, с другой стороны — глубоким реализмом Гёте. Первой и неудачной попыткой примирения была натурфилософия Шеллинга, не понятая, однако, обеими сторонами и к тому же оставшаяся на почве идеализма. Второй — «Энциклопедия» (натурфилософская ее часть) Гегеля. Правда, у Гегеля исходным пунктом является логика, история и природа — только прикладная логика; но Гегель уже понял, что все дело в процессе приложения, а не в переходе в отвлеченные и всеобщие области чистого мышления. Это значит, что им уже намечено, как основная задача, вскрытие разумности природы и истории, исходя из них самих, из бытия, а не из мышления. Но эта задача, требующая сотрудничества эмпиризма и идеализма, сотрудничества, которое должно привести к преодолению их обоих, еще не решена, остается еще сделать последний шаг. Дело науки — «возведение всего сущего в мысль», но возведение, исходящее из сущего, а не из мысли. Гегель дал только зерно нового философского взгляда, общую формулу, «сосредоточение растения» — будущей философии; но «никто зерна не принимает за растение, никто не садится под тень дубового желудя, хотя он содержит в себе более, нежели целый дуб, — ряд прошедших дубов, да ряд будущих».

Герцен пытается изложить историческое развитие логики наук. В основу этого изложения, которое местами превращается в историю философии, он кладет Гегеля. В этом изложении нужно отметить только некоторые моменты. В истории греческой философии на первый план выдвигается Гераклит: он «понял, что истина есть именно существование двух противоположных моментов; он понял, что они сами по себе неистинны и невозможны, что в них истинно одно стремление тотчас перейти в противоположное». Софисты восхваляются, так как они выразили «раздолье негации»: «Все твердое в бытии, в понятиях, в нравах, в законах, поверьях — все начинает колебаться и изменять себе; все, до чего касается горячая струя веющей мысли, обличается шатким и несамобытным, и мысль, как гений смерти, как ангел истребления, весело губит и ликует на развалинах, не дав себе времени подумать, чем их заменить». Аристотель, которым Герцен специально занимался, рассмотрен особенно подробно, как «в высшем смысле слова эмпирик и вместе с тем — в высочайшей степени спекулятивный мыслитель», — он правильно указал, что «эмпирическое, взятое в своем синтезе, есть само спекулятивное понятие». Подчеркивается значение, но и слабость эпикуреизма, но также и значение Прокла как предшественника диалектики. В обоих случаях Герцен следует Гегелю.

Средневековье сменяет «непосредственность» античности, чтобы, в свою очередь, быть смененным Возрождением (особенное внимание Герцен уделяет Дж. Бруно и особенно Бёме, на сродство которого с Гегелем особенно указывает). Новая философия для Герцена — в противоположность Гегелю — не завершение развития, но «берег, на котором мы стоим, готовые покинуть его при первом попутном ветре».

Последние два письма, в которых Герцен останавливается главным образом на эмпириках (Бэкон, Локк и французские просвещенцы), снова возвращаются от исторического к принципиальному рассмотрению; снова выступает на первый план тема тождественности конкретных наук и философии, что означает в сфере методологии тождество бытия и мышления. Кроме попыток в какой-то новой плоскости придать новое и иное значение эмпиризму (попыток, остающихся в «Письмах» неясными как по существу, так и по цели, которую себе при этом ставит Герцен) мы встречаем здесь прежде всего новые и существенные мысли к вопросу об отношении субъекта, индивидуума к природе и истории.

Задача науки — поднять все сущее в сфере мысли. Эта задача не является для сущего, для бытия самого внешней, чуждой ему задачей. Ибо человек, орган, орудие, деятельность которого совер-

шает это «возведение всего сущего в мысль», не стоит вне природы и только отчасти может быть ей противопоставлен. Человеческое сознание — дополнение, завершение природы, ее цель, исполнение ее стремлений. В человеке природа приходит к себе самой, сознает себя самое. «История мышления — продолжение истории природы»; «ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития». Из этого следует, что «в сущности все равно, рассказать ли логический процесс самопознания или исторический». Именно поэтому Герцен дал в «Письмах» изложение логики в форме истории философии: эта задача поставлена совершенно в духе Гегеля, который в своей «Логике» дает всюду исторические указания. Герцен стремится к еще большему сближению природы и мышления, чем это имело место в немецком идеализме: «Природа помимо мышления — часть, а не целое; мышление так же естественно, как протяжение, так же — степень развития, как механизм, химизм, органика, — только высшая». Животные — только отвлеченные существа, так как они не существуют сами по себе, но имеют человека своею целью, указывают на него как на завершение процесса развития. «В природе, рассматриваемой помимо человека, нет возможности сосредоточения и углубления в себя, нет возможности сознания, обобщения себя в логической форме». «Мозг человека — орудие сознания природы. Природа, как вечное несовершеннолетие, покорена закону необходимому, роковому, неясному для себя, именно по недостатку *этого* развитого себя, т. е. человека; в человеке закон проясняется, становится познаваемой разумностью». «В действительности сознание не отделено от бытия, не другое, а, напротив, есть его совершение, цель его домогательств, объяснение его неясности, его истина и оправдание». Герцен ставит ударение на бытии, не на сознании; но надо признать, что это ударение в значительной степени словесное: «Мир физический, освобожденный в нравственном и оправданный в нем, оправдан в своих глазах. Природа, понимаемая помимо сознания, — туловище, недоросль, ребенок, не дошедший до обладания всеми органами, потому что они не все готовы. Человеческое сознание без природы, без тела, — мысль, не имеющая мозга, который бы думал ее, ни предмета, который бы возбудил ее».

«Письма» остались незаконченными: не написаны письма, которые должны были быть посвящены Спинозе, Лейбницу и началу немецкого идеализма, их содержание только намечено в первых письмах. Принципиальные (неокончательно ясные, вероятно, отчасти вследствие незавершенности «Писем») соображения Герцена направлены одновременно против идеализма и материализма, и эта борьба на два фронта ведется в духе Гегеля.

Изменены ударения. Но, как мы узнаем из переписки Герцена того же времени и из его воспоминаний, расхождение с Гегелем лежало в совершенно иной плоскости: Герцена отталкивал не столько *философский идеализм* Гегеля, ибо он понял, что Гегель стремился за пределы идеализма, сколько *религиозная позиция* Гегеля. Кризис Герцена не столько кризис гегельянства, сколько кризис христианства! Но если Герцен не придает большого значения гегелевской «левой» в сфере философии, то не следует он за нею и на путях, уведших ее отдельных представителей от религиозной веры. Не следует Герцен и за Фейербахом. «Новое» в философских идеях Герцена неясно. Он повторяет много раз, что надо сделать последний шаг, но в чем должен философски состоять этот шаг, на это не дано даже намек! Антропологизм и натурализм Герцена, поскольку они ясны, не радикальны. Расхождение с гегельянством совершалось за границей, вера в философию Гегеля угасла у Герцена одновременно с его верою в Запад и его призвание. Но новой *философски обоснованной* позиции Герцен не занял. Его разрыв с гегельянством означал разрыв с философией вообще.

## 5

В начале 1847 г. Герцен уезжает за границу. Без размышлений он отдается волнам революции 1848 г. Сначала Герцен еще поддерживает связи с Россией, пишет друзьям письма, даже пересылает свои статьи. Заметно, что его начинают все более и более привлекать вопросы философии истории.

Гегель для Герцена в философии истории не более чем сторонник исторического динамического релятивизма; в этом смысле Герцен истолковывает (часто извращает) все — довольно частые теперь — цитаты из Гегеля. Значение отрицания всегда почти подчеркивается — быть может, не без влияния статьи Элизара-Бакунина.

Герцен несколько раз намечает целую «философию революции» (которая, вероятно, достаточна, чтобы заменить философию истории). Новые идеи, думает Герцен, являются «страстно», сознание становится «разъедающим отрицанием, злою борьбою», «религиозная сторона отрицания состоит именно в искоренении старого верования и водворении нового; отсюда источник энергии и вдохновения, которое огнем охватывает людей в эти эпохи. Отрицание берет все свои силы из того, что отрицает, из прошедшего; оно не может ни пощадить его из благодарности, ни уничтожить из ненависти: оно, как огонь, сжигает тверды-

ни существующего, но само обусловлено именно существованием сожигаемого... Прошедшее не утрачивается... оно делается иным, сознанным». Отдельные явления духа восходят к целому. История не продукт деятельности человеческого духа, но «стихий». Основная «стихия» отрицания действует, однако, *через* человека, — это разум.

В разуме Герцен видит принцип (отрицающего) движения. Разум — постоянный революционный трибунал, даже гильотина внутри человека. Разум держит страшный суд. «Разум беспощаден... он ни на чем не останавливается и требует на лавку подсудимых самое верховное бытие... Удивительно сходство феноменологии террора и логики...». «Не будет миру свободы, пока все религиозное, политическое не превратится в человеческое, простое, подлежащее критике и отрицанию». «Конечно, разрушение создает: оно расчищает место, и это уже — создание; оно отстраняет целый ряд лжи, и это уж — истина».

Герцен пытается построить «философию борьбы», которая явственно носит черты гегелевской диалектики. «Союз современной философии с социализмом не трудно понять», — думает он (1851). Философский и религиозный радикализм имеет полное право опираться на гегельянство: «Фейербах разболтал тайну Гегелева учения».

Наряду с философией борьбы стоит страстная защита конкретного в историческом процессе: конкретное всегда отдельная личность. Целое народа должно отступить перед отдельной личностью. Носители истории — писал Герцен еще в статьях о дилетантизме — «не всеобщие категории, не отвлеченные нормы... и не безответные рабы как естественные произведения, а личности, воплотившие в себе эти вечные нормы и борющиеся против судьбы, спокойно парящей над природой». Герцен особенно подчеркивает, что история всегда имеет характер импровизации, неопределенности; из множества возможностей, намечающихся в «святом беспокойстве» исторического момента, возникает действительность; где, по-видимому, нет пути, его прокладывает гений.

Постепенно Герцен доходит до взгляда, что в истории вообще нет закономерности, что история совершенно пестрый и неупорядоченный процесс. Гегельянство переходит у Герцена в собственную противоположность. Ошибка — смотреть на цель, на конец; будущее только создается, и создается человеческой волей. Всеобщее как содержание истории Герцен отвергает, но он отвергает также и конкретности высшего порядка, в особенности понятие «человечество» — этот остаток религиозного образа мышления.

Смысл исторического процесса лежит только в каждом отдельном моменте этого процесса, — и здесь мысль Гегеля переходит в свою противоположность: для Гегеля смысл каждого отдельного момента — в целом, для Герцена — есть только смысл отдельных моментов, из которых каждый в себе завершен, полон и самодовлеющ. Конкретная жизнь конкретных людей — цель, средство, причина и действие одновременно. Понятие цели, вносящее порядок в исторический процесс, этому процессу чуждо, создано произвольно человеком. Цель — не более как последний конец, а такой конец есть просто смерть.

Неудивительно, что Герцен «снимает» гегелевские понятия духа, идеи, государства, народа — все основные понятия философии истории. Подчинение, даже и чисто логическое, индивидуума обществу, идее, всеобщему есть то же самое, что человеческие жертвы религий. Критика гегелевских понятий сосредоточивается в утверждении, что философия Гегеля далека от практики, жизни, конкретности. Упрек Гегелю расширяется на немцев вообще, которые-де или думают правильно, но действуют ошибочно, или не действуют вообще или же думают абстрактно, не связывая мышления с жизнью. Если я люблю в человеке только его идею, я не люблю человека — я питаю к нему только теоретическую симпатию, любовь, которую можно питать к предмету — к книге, к произведению искусства. Герцен приближается в это время (1850 г. и сл.) к анархизму, ко взглядам Штирнера (которого он знал). «Самый остроумный противник» Герцена, Р. Зольгер, справедливо указывал на то, что без абстракций (государство, народ, идея) невозможен человек, что эти будто бы абстракции в действительности — предпосылки конкретности человеческого индивидуума.

Герцен редко берет у Гегеля отдельную мысль или схему. Напрасно искать у него таких «влияний» Гегеля. Довольно многочисленные цитаты из Гегеля — почти все в плоскости стилистических украшений. Гегеля Герцен превозносит только в тех случаях, когда ему приходится говорить о влиянии Гегеля на русские «сороковые годы». В «Былом и думах» Герцен, правда, довольно подробно останавливается на положительной характеристике Гегеля. Но и тогда он упрекает Гегеля в неискренности и лицемерии: Гегель в свой берлинский период «держался в кругу отвлечений для того, чтобы не быть в необходимости касаться эмпирических выводов и практических приложений», диалектика сделалась «пустою игрою», она стала «чисто внешним средством гонять сквозь строй категорий всякую всячину, упражнением в логической гимнастике — тем, чем она была у греческих софистов и у средневековых схоластиков».

Но старому Гегелю Герцен противопоставляет молодого: «скромного профессора в Йене, друга Гёльдерлина... Тогда его философия не вела ни к индийскому квиетизму, ни к оправданию существующих гражданских форм, ни к прусскому христианству; тогда он еще не читал своих лекций о философии религии, а писал гениальные вещи, вроде статьи о „Плаче и смертной казни“, напечатанной в Розенкранцевой биографии». Гегель «гораздо ближе к нашему воззрению, чем к воззрению своих последователей; таков он в первых сочинениях, таков он всюду, где его гений закусывал удила и несся вперед... Философия Гегеля — алгебра революции, он необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя».

В 1859 г. Герцен готов признать за философией Гегеля только одну заслугу: она была для русских в 40-х годах «запрещенным плодом, средством оппозиции».

## 6

Путь Герцена от философии не так прямолинеен, как путь Бакунина. Герцен слишком связан с различными культурными традициями, он слишком мало связан с конкретной революционной борьбой (несмотря на издание «Колокола»), чтобы просто выбросить за борт всю культуру, включая философию. Ему нужно философское обоснование, чтобы отказаться от философии. И все же он идет так же далеко, как и Бакунин. Мировоззрение Герцена в его поздние годы в не меньшей степени, чем мировоззрение Бакунина, вырождается в грубейший материализм, фатализм и является полным философским нигилизмом. Все попытки остроумно — как это умел Герцен — формулировать свои философски неизмеримо плоские мысли мало ему помогают. И Бакунину и Самарину — с разных сторон — очень легко удается загнать бывалого философского бойца в тупик, из которого он не может найти выхода.

Герцен развивает последовательно свои мысли, доходя во всех областях — и в философии истории — до физиологических и антропологических формулировок. Из «объяснимости» исторических явлений становится для Герцена теперь совершенно понятной их недоступность нашим оценкам: «Бранить или хвалить какой-нибудь всеобщий исторический факт — дело совершенно праздное». Жизнь народов состоит из фактов, которые так же бесспорны, «как урожай и неурожай, как дуб и колос... Тут не вина, тут трагическая, роковая сторона истории». Позже



Герцен переходит к утверждению слепой необходимости происходящего.

Мысль о физиологической обусловленности всех сторон человеческого бытия вначале не выходит из пределов того антропологизма, который мы встречаем у Герцена уже в его обеих философских статьях. И позже Герцен предлагает физиологическое объяснение истории в качестве темы для диссертации Грановскому. Он говорит в шутку о «физиологии истории и органической естественной теологии». Он готов видеть в истории *только* физиологические влияния, признавая в то же время, что «история и природа совершенно разные»; эти вопросы надо-де еще исследовать. Но позже Герцен приходит (1853 г.) к признанию исключительного значения естествознания для наук исторических и кончает материализмом в стиле Бюхнера и Молешота. Кончает — без исследования.

Герцен проводит сам за своим философским прошлым такую же резкую черту, как Бакунин своим письмом о Беттине. Исход революции 1848 г. приводит Герцена к отрицанию всей западной культуры: «Я ни во что не верю здесь, кроме движения; я ничего не люблю здесь, кроме жертв. <...> Французская революция и германская наука — геркулесовские столпы мира европейского. За ними по другую сторону открывается океан, виднеется новый свет, что-то другое, а не исправленное издание старой Европы». Герцен, несомненно, в начале своего пути был западником; теперь его западническая вера окончательно подорвана. Но подорвана каким-то образом и способность ясно видеть и мыслить. Философская позиция поздних лет Герцена совершенно непрозрачна. То он хвалит Гегеля или отдельных гегельянцев (Ганса), то издает русский перевод «Сущности христианства» Фейербаха (1861), то рекомендует своему сыну изучение философии (какой?), то мечтает о заключении союза с позитивистами, а чаще всего (отнюдь не всегда) восторгается тупейшим материализмом Фохта и Бюхнера. Иногда Герцен еще пытается осмысливать историю, — и «для себя» он, несомненно, это всегда делает, но чаще его суждения об исторических событиях стоят в плоскости примитивнейшего просвещенского антиисторизма. То он защищает свободу воли или, по крайней мере, считает ее серьезным вопросом, но чаще высказывается в духе полного фатализма.

Скоро, в 60-х годах, отчасти под влиянием тех настроений, о которых он слышит из России, отчасти в полемике и при личных встречах (особенно знаменательны разговоры с Самариним), заостряя свои мысли, Герцен доходит до совершенного философского нигилизма. Отталкивания Герцена теперь сильнее

его притягиваний: и если он по временам высказывает здравый скепсис по отношению к притязаниям просвещенских направлений (история стоит вне физиологии, утилитаризм — плоская нелепость и т. п.), то гораздо сильнее его отталкивание от своего философского прошлого — именно этим отталкиванием объясняются суждения Герцена, высказанные им в разговоре с Самариным: нравственные (и политические) оценки ничем не отличаются от иных суждений о вкусах («нравятся раки»), т. е. совершенно произвольны. «Общих правил нет, а есть импровизация поведения, понимание, такт, эстетика поступков». «Логика без структуры... наука без догматов... безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех его последствий, какие бы они ни были...» Герцен теперь просто не замечает, что для того, чтобы от опыта дойти до каких бы то ни было его «последствий», нужна логика, наука, разум! Неудивительно, что радикальный философский нигилизм Герцена заставил Самарина, также давно оставившего философию, пропеть гимн философскому мышлению.

Герцен окончательно отошел от своего поколения, поколения «сороковых годов», но он не нашел путей к сердцу поколения 60-х годов, — он остался людям 60-х годов чужд и враждебен внутренне, в отличие от нашедших свое место Бакунина и даже Огарева. Незадолго перед смертью Герцен снова пытается взяться за свой давно заброшенный дневник. Среди немногого, что он записал, находится знаменательная фраза: «Мы сложились разрушителями ... ничего не создали, не воспитали». Это верно по отношению ко всему последнему периоду деятельности Герцена, поскольку речь идет о выработке или только подготовке мировоззрения.

## ГЕГЕЛЬЯНСКАЯ АТМОСФЕРА 40—50-х ГОДОВ

### 1

#### Гегельянство в литературе

Я мог в рамках этой книги сосредоточиться только на наиболее значительных или влиятельных гегельянцах «сороковых годов». Их число далеко не исчерпано. Многие принадлежавшие к активному кругу русских гегельянцев только упомянуты или даже вовсе еще не упомянуты.

В дальнейшем я хочу вкратце остановиться на той широкой «атмосфере» гегельянских и антигегельянских настроений, в ко-

торой жили и Бакунин, и Белинский, и Герцен. Духовная жизнь 50-х годов непосредственно примыкает к 40-м годам.

Иван Киреевский утверждал, что он знал «несколько сот» русских гегельянцев. Среди этих сотен будто бы только трое действительно изучали философию Гегеля. И Никита Гиляров-Платонов упрекает русских гегельянцев в том же — они, мол, вовсе не занимались изучением Гегеля. Эти суждения совершенно несправедливы, если только они не имеют в виду исключительно «салонных гегельянцев». Гиляров-Платонов метил, как видно из контекста, в Белинского — и здесь он отчасти прав. «Салонное гегельянство» было чрезвычайно распространенным явлением, закрывавшим от современников серьезную сторону русского гегельянства того времени.

Типология тогдашнего гегельянства знает самые различные «стилистические» формы. По Аполлону Григорьеву, достаточно было для приобретения уважения уверенно цитировать Гегеля, послушать за границей лекции в Берлине:

Вот гегелист...  
Славянофилов лютый враг,  
С готовой речью на устах,  
Как Nichts и Alles бесконечной,  
В которой четверть лишь ему  
Ясна немного самому.

Большинство «салонных гегельянцев» следовали определенной моде, не пережив никакого «умственного процесса». Киреевский пишет именно о них (1845 г.): «Большую часть он даже совсем не читал Гегеля. Из читавших иной прочел только применение начал к другим наукам, иной читал одну эстетику, иной только начал читать его философию истории, иной прочел только конец его истории философии, тот несколько страниц из логики, тот видел феноменологию; большая часть читала что-нибудь о философии Гегеля или слышала о ней от людей, достойных веры, от людей образованных, следящих за современным просвещением и знающих очень хорошо, что философия Гегеля в наше время точно признана за высшую и единственно возможную».

Типы «салонных гегельянцев» мы находим в русской поэзии на каждом шагу. Начиная с набросков Пушкина к «Египетским ночам», где мы встречаем фигуру «Вершнева, одного из тех юношей, которые учились в Московском университете, служат в Московском архиве и читают Гегеля». Образцом для Вершнева послужил Пушкину, как кажется, шеллингианец Титов; но Пушкин вовсе не обязан был просто списывать с натуры, а что

от Шеллинга переходят к Гегелю, он мог уже слышать около 1835 г. Отношение Пушкина к философии резко изменилось: если он прежде ненавидел и презирал «немецкую метафизику», то в последние годы жизни он приветствует влияние немецкой философии как противоядия против «холодного скептицизма французской философии» (1833). «Умствования великих европейских мыслителей не были тщетны и для нас. Теория науки освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремления к единству. Германская философия, особенно в Москве, нашла много пылких добросовестных последователей, и, хотя они говорили языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутительно» — так писал Пушкин, правда, в момент, когда только еще *начиналось* изучение Гегеля (1836). Но о Гегеле Пушкин мог слышать и в связи с университетской московской философией, и по своему интересу к духовной жизни Запада; «лифляндец» (В. Ленц) рассказывает в своих воспоминаниях, как в салоне В. Ф. Одоевского в 1833 г. шел разговор о полемике о понятии «*possessio*» между Савиньи и Гансом, имя Гегеля должно было быть в этой связи названо; Пушкин был как раз в этот вечер в гостях у Одоевского.

Позже типы гегельянцев встречаются в серьезной и юмористической литературе на каждом шагу. В рассказе Н. Ф. Павлова «Миллион» (в «Новых повестях» 1839 г., имевших большой и заслуженный успех) к типичным фигурам московских улиц принадлежат и студенты, которые «шли уединенно, озираясь дико и глубокомысленно на эту жалкую толпу, где никто не знал того, о чем они наслышались, где никто не читал Гегеля и где люди жили, дышали, гуляли по законам бог знает какой философии». «У нас здесь, — пишет Павлов 22 марта 1840 г. Шевыреву, — развелось несколько юношей, из которых ни один не прочел 10 строк Гегеля, но которые веруют в него, как первые христиане в Божественного Учителя. Ну, уж я им наговорил! Помилуйте, господа, вы отвергаете веру: „надо дойти до веры путем разума“; да почему вы-то не идете этим путем? Ведь когда вы, не читав Гегеля, утверждаете, что в нем истина, что вы делаете, как не веруете?» Салон Павлова стал позже одним из центров споров московских гегельянцев со славянофилами. Многочисленные гегельянцы появляются в произведениях Тургенева. Даже писатели, довольно беззаботные насчет философии, обязательно выводят гегельянцев, как только речь заходит о 40-х годах: так Писемский, герои которого по крайней мере мечтают о чтении Гегеля, студенты которого «все тут (в Москве) гегелисты» (Гегель будто бы выдумал «чистейшую

чепуху» — «человека как микрокосм»); так и Лесков, даже приводящий запомнившиеся ему цитаты из Гегеля, даже говорящий об «отрицании отрицания», чтение «Логики» Гегеля один из его героев рекомендует дамам; Полонский выводит одного из друзей Станкевича, И. Ключникова, в поэме «Свежее предание» под именем Георгия Камкова; гегельянец и Елатомский в романе «Дешевый город». Камков —

... Все читал, как будто мед  
Из них высасывал. Но тот,  
Кого считал он великаном,  
Кто в черепе своем вмещал  
Весь мир, хотя и прикрывал  
Философическим туманом  
Зерно идей своих, чей взор  
В границах отыскал простор, —  
Нашел, что дух всему основа,  
Для малого и для большого,  
Для зла и для добра, — и то,  
Что абсолютное ничто  
Всему есть вечное начало;  
Ну, словом, Гегель для него  
Был первый друг и запевало.  
Из отвлеченностей его  
Он много разных истин вывел...

Герой сологубовского «Тарантаса» также и «толкует о Гегеле и Шеллинге», и отправляется слушать лекции в Берлин. Фет в поэме «Студент» вспоминает свою студенческую жизнь совместно с Аполлоном Григорьевым; конечно, чтение Гегеля играет тут не последнюю роль:

Нельзя сказать, чтоб тяжкие грехи  
Нас удручали. Он долбил тетрадки  
Да Гегеля читал, а я стихи  
Кропал; стихи не выходили гладки  
.....  
И был ли я рассеян от природы  
Или застенчив — не могу сказать,  
Но к женщинам не льнул я в эти годы;  
Его ж и Гегель сам не мог унять:  
Чуть женщины лишь не совсем уроды —  
Глядишь, влюблен, уже влюблен опять.

Без гегельянцев не обходятся и повести Панаева: Петруша в «Родственниках» (1847) «корчил человека все понявшего и разгадавшего... Он говорил без умолку и с жаром обо всем:

о Байроне, о Сен-Симоне, о Фурье, о гегелевском примирении и о том, что некоторое время он находился в моменте распада и сделался вполне человеком только тогда, когда вышел из этого момента... Всю свою мудрость Петруша почерпал из русских журналов». Панаев пытается изобразить в повести и кружок Станкевича, и, в частности, переход его от романтизма к гегельянству, — возвратившийся из деревни член кружка находит в нем полную перемену: «Все... кричали о примирении с действительностью, о труде и деле... Шиллер низвергнут был с пьедестала; всеобъемлющий Гёте обожествлен, последнее слово для человечества отыскано в Гегеле и решено, что далее его человеческая мысль уже идти не может...»

Почти невозможно дать изображение студенческой жизни в Москве после 1837 г. не упоминая о Гегеле. Так и автор анонимной поэмы (о которой недавно сообщил И. Розанов) заставляет своего героя, студента Соснова, запустить свое имение, гипотезки нарастают —

Соснов платить их забывал,  
Мечтал и Гегеля читал...

Гегельянцы высмеяны в романе А. Глинки (после 1850 г.) «Леонид Степанович и Людмила Семеновна». Еще в 1883 г. П. Ковалевский в романе «Итоги жизни» выводит русского гегельянца 40-х годов в Берлине, Кислятникова, «отлично знавшего душу именно по Гегелю», строящего формулы для определения любви, предполагающего, что учение Гегеля известно тетушке другого героя «не во всем объеме... так сказать, более аппроксимативно»; пародии на гегельянский язык у Ковалевского мало удачны, не считая характерного смешения русского и немецкого языков.

Особенно излюблены гегельянцы авторами эпиграмм и юмористических стихотворений. Несколько эпиграмм и пародий мы уже цитировали. В пародии на Данте 1848 г. изображен Белинский, занимающийся диалектической игрой:

Он забавлял какою-то игрою  
Толпу живых и резвых бесенят,  
Переливал искусно из пустого  
В порожнее...

Махнул рукою три раза — и глядь —  
Уж перелил!..

В альбом Ганки русский иезуит И. Мартынов записывает около 1850 г.: русских —

В наши дни туманный немец  
Чепухою окормил.

(Ганка приписывает в пояснение: «Гегель»). В 1847 г. Н. В. Сушков издал в Москве драму «Бедность и благотворительность», задачей которой было между прочим «коснуться... ложных мудрований Запада и смешной стороны... западников, бредящих учением гегелистов, коммунистов, пантеистов и т. д.». Вероятно, гегельянцев имеет в виду и отрывок из «Записок моего деда» Козьмы Пруткова: «Наклонность противоречия нередко в ошибки ввести может»: «Отыскивая противоречия, нередко на мнимые наткнуться можно и в превеликие оттого и смеху достойны ошибки войти». Один из братьев Жемчужниковых, «непременных членов Козьмы Пруткова», написал знаменитейшую из эпиграмм «гегельянского цикла»:

В тарантасе, в телеге ли  
Еду ночью из Брянска я,  
Все о нем, все о Гегеле  
Моя дума дворянская.

И «Новый поэт», И. И. Панаев, пародирует увлечения Гегелем то в изображении «современного человека», так обращающегося к женщине:

Ты вакхической неги полна,  
Ты статна, ты роскошно прекрасна...

Один я равнодушен и мрачен с тобой,  
Современными мыслями полный,  
И вопросы кипят в голове молодой,  
Как у берега бурные волны.

Ты меня не поймешь. Целый мир  
Предо мной для тебя непонятный:  
Гёте, Гегель, и Гомер, и Шекспир,  
Мрачный Дант, и Байрон необъятный. —

(ошибочные ударения здесь намеренны), то в описании «моего разочарования»:

Молода она еще была  
И свою натуру молодую  
Радостно развитию предала.

Я читал ей Гегеля, Жан-Поля,  
Демосфена, Галича, Руссо...

.....  
Правда, легче два десятка кегель  
Разом сбить ей было, чем понять,  
Как велик и плодотворен Гегель;  
Но умел я вразумлять и ждать! —

ТО В «ВОСПОМИНАНИИ»:

Свеча едва мерцает в кабинете,  
Я в Гегеля всей душой погружен...

.....  
И я достал бургонского бутылку  
И с нею сел смиренно у окна...

Без Гегеля не может обойтись и Б. Алмазов, вспоминая те же годы:

Жорж-Занды, Гегели, Жан-Поли и Жан-Жаки!  
Не вы ль все это зло на свет произвели,  
Не ваши ль сладкие, но пагубные враки  
Войной на жизнь науку подняли! —

и характеризую «Ученого прежних времен»:

Он был в весне своей  
И в Бонне, и в Берлине...

.....  
И Фихте изучал,  
И Кантом напитался...

.....  
Хотел он озарить  
Отчизну светом новым  
И жизнь в ней пробудить  
Своим могучим словом:  
Он просветить желал  
Московских дам и франтов —  
В мазурке им кричал  
Про Гегелей и Кантов. —

и высмеивая одного из этих ученых (Чичерина?):

Все непритворно в нем: теорий темных бред;  
Абстрактность — Гегеля неизгладимый след;  
Задор; периодов немецкая протяжность  
И фраз напыщенных ребяческая важность.



Конечно, упоминаются и враги Гегеля: в эпиграмме Каролины Павловой на Шевырева или в «акафисте» Авдотье Глинке Щербины. Впрочем, исчерпать здесь весь материал невозможно, да и не нужно.

Интересны «серьезные» отзвуки Гегеля. Их мы встречаем не только у К. Аксакова и Тургенева. И Н. Ф. Павлов (1852) ссылается на Гегеля, впрочем окрашенного левогегельянски:

Сказал ты, немец, очень круто,  
Но правду уловил с небес:  
Нет истины, нет абсолюта,  
А только есть процесс.

Серьезные отзвуки гегельянства встречаем у поэтов, членов гегельянских кружков. Стихотворения Станкевича берлинского периода не сохранились. Небольшие, но заслуживающие внимания поэты — члены кружка Станкевича, Клюшников и Красов, — почти забыты: несправедливо. «Примиренные» стихотворения Клюшникова, одно время не «говорившего ни о чем, кроме Гегеля и себя» (Станкевич), характерны; именно к периоду увлечения Гегелем относятся строки Красова:

Жизнь для жизни мне дана...  
Все прекрасно в Божьем мире,  
Сотворивый мир в нем скрыт...  
Но он в храме, но он в лире,  
Но он в разуме открыт.

У Красова (любимого Тургеневым поэта), наоборот, занятия Гегелем вызвали настроения пессимистические, познание неумолимой необходимости бытия:

На нивах вселенной всевластной рукою  
Ты, сумрачный, сеял начатки миров.  
Миры зацвели, понеслись пред тобою,  
И ты указал им долины гробов!  
И снова ты, хладный, ведешь поколенья,  
И пальма выходит из желтых костей,  
И юная прелесть, и сын вдохновенья  
Блистают и гибнут по воле твоей.

Связывает с левым гегельянством Гегеля Огарев («Юмор», писано в 1840—1841 гг.):

В науке весь наш мир идей;  
Но Гегель, Штраус не успели  
Внедриться в жизнь толпы людей.

А если б понял их народ,  
Наверно б, был переворот.

Позже (1843) Огарева мучают те же проблемы, что и Белинского:

Ужель и вправду нам осталось  
Одно лишь только, чтоб душа  
Im Allgemeinen затерялась,  
Для жизни личной не дыша!

К кружку Григорьева восходят намеки на немецкий идеализм в стихотворениях Фета и Полонского; у Полонского и намеки на диалектику:

Дух творчества! и ты, дух темный разрушенья!  
Одно стремленье вас когда-нибудь сроднит...  
Враждуйте — потому, что истина молчит!  
Когда ж с народами она заговорит,  
Мир вашу старую вражду, как сон, забудет... —

и прославление науки — вряд ли «науку» в смысле 60-х годов имело в виду стихотворение 50-х годов «Царство науки не знает предела» —

Миру, как новое солнце, сияет  
Светоч науки, и только при нем  
Муза чело украшает  
Свежим венком. —

а может быть, и позднее (?) стихотворение «Ничто» — страстный протест против мысли, что

«Ничто! ужели я тобой вочеловечен,  
Или подобие твое?»

Но, конечно, вспоминая о кружке Григорьева, прежде всего надо вспомнить великолепное прославление отрицания в образе кометы 1843 г. у Григорьева самого:

Когда средь сонма звезд размеренно и стройно,  
Как звуков перелив, одна во след другой,  
Определенный путь свершающих спокойно,  
Комета полетит неправильной чертой,  
Недосозданная, вся полная раздора,  
Невзнузданных стихий неистового спора,  
Горя еще сама, и на пути своем  
Грозя иным звездам стремленьем и огнем,  
Что нужды ей тогда до общего смущенья,  
До разрушения гармонии?.. Она

Из лона отчего, из родника творенья  
В созданья стройный круг борьбою послана,  
Да совершит путем борьбы и испытанья  
Цель очищения и цель самосозданья.

Какие-либо отзвуки философии Гегеля, впрочем, у всех русских писателей того времени. Для Жуковского Гегель — «миноватр немецкой метафизики» (май 1850 г.). Одоевский занимается левыми гегельянами. Гоголь, не сочувствуя ни гегельянству Бакунина, которого он встречает в Германии в поезде: «Встретились Бакунин и весьма жесткие деревянные лавки. То и другое было страх неловко» (27 сентября 1841 г.) — и о философском развитии которого он позже узнает в довольно фантастической версии (письмо Языкову от 28 мая 1843 г.), ни правому гегельянству Аполлона Григорьева (письмо Шевыреву от 4 октября 1847 г.), включает Гегеля в краткий перечень книг и авторов, заслуживающих внимания в европейской литературе (вероятно, 1848 г., но никак не раньше 1840 г.). Неубедительны попытки показать влияние Гегеля («История — не почва для счастья. Времена счастья в ней — пустые страницы») на стихотворение Тютчева «Цицерон» (Пумпянский). Также неубедительны попытки связать творчество молодого Достоевского с Гегелем, «Бедных людей» и «ветру в правду на земле» с «разумною действительностью» (К. Истомин и Э. Галлет Кэпп); Достоевский, правда, интересовался Гегелем позже.

Да искать влияний, отзвуков Гегеля в русской литературе и не надо: они бросаются в глаза! Часто трудно сказать, идет ли речь о Гегеле или о Шеллинге, но — во всяком случае — о немецком идеализме. Гегеля встречаем везде. Лев Толстой вспоминал о том времени, «когда я начинал жить» (1845—1850 гг.): «Гегельянство было основой всего: оно носилось в воздухе, выражаясь в газетных и журнальных статьях, в повестях, в трактатах, в искусстве, в проповедях, в разговорах. Человек, не знавший Гегеля, не имел права говорить: кто хотел познать истину, изучал Гегеля. Все опиралось на него...» Гегеля встречаем в самых неожиданных местах — часто у людей, о гегельянстве которых нам ничего не известно. В 1858 г. Кошелев, бывший шеллингианец, пишет статью о сельском мире: «Но разве начало и конец не тождественны? Это видно на явлениях природы и разума; это, наконец, объяснено и доказано последними великими мыслителями Германии». Или декабрист Фонвизин набрасывает славянофильские мысли на бумагу в Тобольске около 1855 г.; тотчас же из-под его пера выливаются строки: «Если верна философская мысль Гегеля, что всякий исторический на-

род есть представитель мировой идеи и в свою эпоху должен развить ее для блага человечества... то и русский народ призван быть когда-нибудь в этом смысле народом историческим и призван из своих родных стихий развить новую мировую идею».

## 2

## Dii minores\*

И из гегельянцев, которых мы только мельком упоминали в нашей книге, целый ряд сыграл большую или меньшую роль в распространении идей Гегеля. Особенно важно упомянуть тех, кто выступал в русской журналистике или излагал идеи Гегеля с университетской кафедры.

Я. Неверов (1810—1893), самый близкий и верный друг Станкевича, учившийся одновременно с ним в Берлине, позже близкой дружбой связанный с Грановским, попечитель Казанского округа, оставил только ряд библиографических статей и автобиографию.

С кружком Станкевича сблизился в 1836 г. В. П. Боткин (1810—1869), независимо от кружка занявшийся Гегелем. В истории русского гегельянства Боткин имеет значение главным образом как информатор Белинского и других русских гегельянцев (позже членов кружка Герцена) об идеях гегелевской «левой»; Боткин — один из первых читателей и ценителей «Галльских» и «Немецких ежегодников» и Фейербаха в России. В нескольких статьях Боткин развивает — довольно случайные — отдельные мысли Гегеля. В 1843 г. Боткин информировал русского читателя о новой системе Шеллинга («Отечественные записки», 1843), переведя дословно целый отрывок из полемической брошюры юного Энгельса. Элементы гегельянства встречаются у Боткина в статьях и письмах еще в 50-х годах.

Н. А. Огарев (1813—1877) интересен по преимуществу как друг Герцена; всего пути развития Герцена он, однако, не прошел с ним вместе; утопический социализм всегда оставался в его мировоззрении очень сильным, он гораздо более углубился в юности в изучение Шеллинга, чем Герцен, он никогда не подошел к Гегелю так близко, как Герцен, и может с наибольшим правом считаться представителем левого гегельянства среди русских людей «сороковых годов». Гегельянскими формулами пропитаны его письма в 1840 и следующих годах, но уже в 1841 г. он отходит от гегельянства, а затем и от философии вообще.

\* Люди, занимающие второстепенное положение (лат.). — Прим. изд.

М. Н. Катков (1818—1887), в юности энтузиастический гегельянец, излагающий Белинскому эстетику Гегеля; в Берлине, откуда он прислал восторженную, нам уже известную корреспонденцию, Катков подпадает под влияние Шеллинга; с 1845—1850 гг. профессор философии в Московском университете, он не только читает очень плохо и не имеет никакого влияния, но и — странным образом — пользуется руководствами, ничего общего не имеющими с философией Шеллинга (например, психологию читает по Бенеке!). Целый ряд своих философских статей (перевод Рётчера с предисловием в «Московском наблюдателе», 1838; несколько рецензий в «Отечественных записках», 1839—1841) Катков разбавляет гегельянскими рассуждениями, выдержанными в невозможном патетическом стиле, оправдывающем до известной степени суждение Белинского: «Хлестаков в немецком вкусе». В период своей публицистической деятельности в 50—60-х годах Катков оказывается врагом всякой философии, повторяющим «справа» суждения русских просвещенцев.

Е. Н. Эдельсон (1824—1868), участник кружка Григорьева, переходит от увлечения «Феноменологией духа» и «Эстетикой» Гегеля к Бенеке!

Русский вагнерианец, композитор А. Н. Серов (1820—1871), был одно время близок с братьями Бакуниными, главным образом с Павлом (в 1845—1850 гг.); гегельянцем он был уже до знакомства с Бакуниными, Серов учился в Петербурге.

О существовании петербургского гегельянства свидетельствует и Л. М. Жемчужников, который в 1846—1847 гг. как ученик Пажеского корпуса занимался Гегелем под влиянием преподавателя русского языка А. А. Комарова, читая Гегеля вместе со своим соучеником, черногорцем Цуцой.

Друг Станкевича и Бакунина А. П. Ефремов (1815—1876), члены кружка Герцена И. П. Галахов (1809—1849), Н. М. Сатин (1814—1873), Е. Р. Корш (1810—1894) не оставили в истории русского гегельянства заметных следов.

Не оставил таких следов и А. В. Сухово-Кобылин (1817—1903), в юности дружный с Герценом (1834—1837 гг. в Московском университете), позже часто встречавшийся с К. Аксаковым и Ф. Буслаевым, а затем в вынужденном уединении или полуизгнании за границей десятки лет занимавшийся Гегелем и подготовлявший какое-то философское произведение, вероятно створенное в 1899 г. Следом его гегельянства остался шуточный эпиграф из «Логики» Гегеля и его знаменитой «Трилогии» (1869) и философские намеки во введении к ней.

Не осталось почти следов гегельянства и в литературной деятельности Аполлона Григорьева (1822—1864), кроме его замеча-

тельных воспоминаний; как критик Григорьев пытается строить на философии Шеллинга, к которому он позже перешел.

Какими-то нам не известными путями пришел к Гегелю граф Е. Е. Комаровский (1803—1875), выученик иезуитов, лично связанный с русскими славянофилами. Его ненапечатанная система «Дух времени» (неизвестно и время ее возникновения) соединяет учение о Троичности с гегелевской диалектикой и дает схему трехчленного развития истории, заканчивающейся господством славян с русскими во главе, и искусства, находящего вершину в лирике. В письме И. В. Киреевскому (16 апреля 1852 г.) Комаровский высказывает убеждение в возможности «математической» точности в философии истории.

Пытались найти следы влияния Гегеля и у ряда русских писателей и ученых, знакомство которых с Гегелем не доказано.

Н. А. Полевой (1796—1846) познакомился с Гегелем еще в 1830 г., но через посредство Кузена! Такое посредничество исключает серьезное проникновение Полевого в дух гегельянства. Оказал ли какое-нибудь влияние «Московский телеграф» Полевого на интересы русских гегельянцев, не выяснено. Русская эпиграмма связывала иногда имя Полевого с Гегелем:

Как, друзья, вперед узнать,  
Быть в тисках ли, в неге ль!  
За Кузенья ли стоять,  
В моде ль будет Гегель!

(«Новая Светлана» М. Дмитриева,  
1839—1840).

Пытались найти влияния «Эстетики» Гегеля и у Надеждина (1803—1856); но остается непонятным, каким образом Надеждин в 1830 г. мог черпать из «Эстетики», вышедшей в 1835—1838 гг.; краткое изложение эстетики в «Энциклопедии» Гегеля недостаточно.

Влияний Гегеля у А. В. Дружинина (1824—1864) найти нельзя, хотя о Гегеле он несколько раз и упоминает. Гегелевские мотивы у Дружинина, несомненно, имеют свои источники у других представителей немецкого идеализма, у русских гегельянцев, у немецких классиков (Шиллера).

Связана ли критика «ненасытной утилитарности» у Н. И. Пирогова (1810—1881) с Гегелем, не выяснено; созвучность этой критики с гегельянской поразительна!

Не относится к моей теме влияние левого гегельянства в России, влияние не такое широкое, как влияние Гегеля самого, но, во всяком случае, разветвленное и глубокое. Влияние Фейербаха часто переоценивалось; в действительности его

часто привлекали просто как «свидетеля» в пользу материализма и атеизма. Бруно Бауэр и Д. Фр. Штраус стали, конечно, очень быстро известны в богословских кругах; за их пределами Штраус оказал значительное влияние, воспринимали его различно, то как атеиста, то как представителя своеобразного недогматического христианства (так повлиял Штраус на художника А. А. Иванова и на поэта Т. Шевченко). Даже Макс Штирнер стал известен в России: часто упоминают его как пример разрушительного влияния гегельянства (Киреевский, Хомяков, Григорьев, позже Страхов), но находит он и сочувствие (у Герцена, быть может, и И. С. Тургенева). Известна и интересная анонимная брошюра Энгельса «Шеллинг и откровение», которую многие считали произведением М. Бакунина.

Влияние гегелевской «левой», однако, уводит русских гегельянцев от философии вообще, — так случилось с М. Бакуниным, Тургеневым, отчасти с Боткиным. Только в отдельных случаях русские левые гегельянцы выступали с философски окрашенными статьями. Герцен, несомненно левый гегельянец, шел своим собственным путем. Валерьян Н. Майков (1823—1847) развивает, правда только намеками, радикальные социально-политические взгляды, отвергает гегельянство как «метафизику», но хвалит все же философию истории Гегеля, которая импонирует ему, как кажется, своим динамическим характером. М. В. Петрашевский (1821—1866), кстати также отраженный в литературе («Два эгоизма» А. Григорьева и «Алексей Слободин» А. Пальма, 1873), боролся против «абстрактных спекуляций» философии Гегеля. Вместо спекуляций в кружке Петрашевского говорили о «живой человеческой жизни» и «рабочих классах»; но левое гегельянство — и как раз те же мотивы, что и у В. Майкова, т. е. динамизм исторического процесса — нашли отражение в изданном Петрашевским словаре: мы еще не можем говорить о материализме, как у просвещенцев 60-х годов, но только — об антропологизме Петрашевского; основа всех оценок, делающая их все относительными, — человеческое «я». В статьях «Мода», «Неология», «Новаторство», «Новатор» Петрашевский излагает свой релятивистический антропологизм: к сущности человеческой природы принадлежит вечное изменение, обновление, прогресс; Петрашевский хочет видеть в этом даже какой-то всеобщий «закон изменения форм». Это все, что осталось у Петрашевского от гордого здания гегелевской диалектики.

Уже в 40-х годах начались переводы произведений Гегеля: В. Модестов перевел «Эстетику» (т. I и II, СПб., 1857; т. III, М., 1860), Чижов — «Энциклопедию» (с дополнениями, нахо-

дящимися в собрании сочинений Гегеля: I, 1861; II, 1868; III, 1864). Оба перевода сделаны, по крайней мере, при помощи французских переводов («Эстетика» — перевода Вера, «Энциклопедия» — Шарля Бенара). Несмотря на это, оба перевода могли бы быть полезны русскому читателю. Переводы, однако, пришлось не совсем ко времени, особенно перевод Чижова, оставшийся нераспроданным до революции.

В начале 40-х годов Катков в Берлине переводил «Эстетику», позже занимались переводами Гегеля Сухово-Кобылин и Гиляров-Платонов. Из их переводов, к сожалению, не появилось в печати ничего.

### 3

#### Профессора

Нельзя приуменьшать влияния Гегеля на русскую университетскую науку. В середине столетия влияние Гегеля в университетах достигло кульминационного пункта, как всегда несколько запаздывая по сравнению с настроениями общества. В 50-х годах в жизни университетов произошел сдвиг: профессора начали превращаться из чиновников и учителей в исследователей и руководителей научной работой; то, что раньше бывало — хотя бы и распространенным — исключением, стало считаться нормальным для университетского преподавателя. Но только постепенно влияние университетской науки проникло в широкие слои общества. Изменение во внутренней структуре университетов привело к развитию специальной научной литературы, с одной стороны, и к появлению самостоятельных курсов отдельных наук, стоящих под знаком той или иной научной точки зрения, — с другой. Среди этих «точек зрения» мы встречаем и гегельянство. Число ученых, которые занимались в это время философией Гегеля, и его последователей довольно значительно. О их существовании было известно. Герцен пишет о гегельянцах-профессорах — «в Москве, в Харькове, в Казани». В дальнейшем мы упомянем только имена тех, о ком определенно известно, что он или находился под влиянием Гегеля, или, по крайней мере, занимался философией Гегеля.

Интересен тот факт, что среди серьезно занимавшихся философией немецкого идеализма находятся профессора духовных школ. Станкевич, которому Кант сначала не давался, мечтал о том, чтобы поговорить с профессором Троице-Сергиевой Духовной Академии Ф. Голубинским (1797—1854). Голубинский был известен как знаток философии немецкого идеализма, к занятиям которым он же, вероятно, привлек и студентов Академии.



Станкевич вспоминает и о Иннокентии Борисове (1850—1857), которому, несомненно, обязаны Петербургская Академия (1824—1830), позже Киевская Академия и Киевский университет своим философским расцветом. Станкевич упоминает о нем как о знатке немецкого идеализма, те же отзывы повторяют и русские шеллингианцы, Бакунин упоминает о Иннокентии как ценителе немецкой философии еще в брошюре «Russische Zustaende» (1849). Иннокентию обязана своим возникновением киевская философская школа, соединявшая теизм с немецким идеализмом, среди представителей которой был и гегельянец (Тогоцкий); наиболее крупным представителем киевской школы надо считать П. Д. Юркевича. Гегельянцами, конечно, ни Голубинский, ни Иннокентий не были. Но в Троице-Сергиевой Академии читал — по крайней мере, эстетику (позже напечатана) — в духе Гегеля Е. В. Амфитеатров (1815—1888), под влиянием которого стояли отдельные студенты.

В Московском университете, кроме Редкина, Крюкова и Грановского, были и еще профессора-гегельянцы младшего поколения: В. Печерин (1807—1885) читал перед своим бегством из России только одну зиму 1835—1836 гг. и оставил в письмах интересную характеристику берлинской атмосферы времени своих занятий в Германии. П. Н. Кудрявцев (1816—1858), ученик Грановского, историк и новеллист, как ученый значительнее Грановского, умер рано; хотя мы и знаем о его симпатиях к гегельянству, но знаем также и о том, что именно он содействовал распространению идей Шеллинга среди студентов, охотно давая им читать свои записи лекций Шеллинга в Берлине. С. М. Соловьев (1820—1879) и Ф. И. Буслаев (1818—1897) оба стояли как студенты в связи с гегельянскими кружками, а Соловьев и серьезно изучал Гегеля; в работах Соловьева даже пытались видеть влияния гегельянства — как кажется, эти «влияния» состояли только в том, что Соловьев не хотел ограничиваться голым изложением фактов. Следы знакомства с Гегелем быстро исчезли у О. И. Бодянского (1808—1878), близкого в студенческие годы к кружку Станкевича; влияние немецкой философии (но, скорее всего, Гердера) можно заметить только в диссертации Бодянского «О народной поэзии славянских племен» (1837).

В Петербурге влияния Гегеля, как кажется, были незначительны: К. Н. Бестужев-Рюмин (1829—1897) в Московском университете слушал гегельянцев и под влиянием Чичерина читал Гегеля. Славист М. Касторский (1809—1866) был в юности гегельянцем и даже проповедовал гегельянство в Праге чехам.

К. Д. Кавелин (1818—1885), на студенческой скамье гегельянец, адъюнкт Московского университета в 1844—1848 гг., про-

фессор Петербургского университета в 1857—1861 гг., после 1878 г. профессор Военно-Юридической Академии, стоит под влиянием Гегеля только в своей ранней работе о «юридическом быте» Древней Руси («Современник», 1847); позже у него нельзя найти никаких следов влияния немецкой философии.

Очень значительно было влияние Гегеля среди профессоров «провинциальных» университетов, в Харькове, в Киеве, в Казани, в предшественнике Одесского университета Ришельевском лицее и в лицее в Нежине.

К киевским гегельянкам принадлежал Н. Д. Иванишев (1811—1874), сотоварищ Станкевича, Неверова и Грановского в Берлине, с 1838 г. профессор государственного права в Киеве. Значительное влияние на студентов имел, в несоответствии с научной слабостью своих работ, Н. Т. Костырь (1818—1853), с 1839—1850 гг. профессор истории литературы в Киеве, с 1850—1853 гг. — в Харькове; в своих, как передают, блестящих лекциях он излагал основы эстетики немецкого идеализма; несомненно, он занимался и философией Шеллинга, но шеллингианец Максимович упрекал его именно в приложении начал философии Гегеля к истории литературы; Костырь стоял в центре студенческой жизни, организовывал студенческие кружки и чтения. Украинский романтический поэт А. Л. Метлинский (1814—1870), профессор теории литературы в Харькове с 1839—1850 гг., в Киеве с 1850—1854 гг. и снова в Харькове с 1854—1858 гг., обнаруживает в своих работах знакомство с философией немецкого идеализма, в частности с Гегелем; и его защита украинского языка и культуры связана с философией Гегеля. Друг Станкевича, поэт В. И. Красов, был короткое время и без успеха профессором теории литературы в Киеве (1837—1839). Ученик К. Неволина и берлинских гегельянцев Н. И. Пилянкевич (1819—1856) был адъюнктом философии права в Киеве. Два представителя киевской философской школы, несомненно, уже в это время, до 60-го года, влияли, хотя бы отчасти, в духе Гегеля в Киевском университете: О. М. Новицкий (1806—1884) и С. С. Гогоцкий (1813—1889). Новицкий, доцент Академии (1834—1837) и университета (1837—1850), напечатал в это время компилятивные учебники психологии и логики, но также и две философские работы («Об упреках, делаемых философии...», 1838; «О разуме как высшей познавательной способности», ЖМНП, 1840) — обе работы философски ценная и серьезная защита философии против прежде всего требований «полезности»; влияние Гегеля, однако, в этих работах не исключительно, заметно и влияние Якоби. Гогоцкий читал с 1841 г. в Академии, с 1843 г. — в Университете; после запрещения преподавания философии в 1850 г.

он читал педагогику, давая в лекциях педагогики изложение всей истории философии; в 40-х годах Гогоцкий напечатал только две исторические работы («Кант и средневековая философия»). Ученик Новицкого М. А. Тулов (1814—1883), профессор словесности в Нежинском лицее (1840—1855), написал ненапечатанные историю логики от Аристотеля до Гегеля и теорию романа; вышли в свет теория словесности (1853) и «Обозрение лингвистических категорий» (1861). Занимался Гегелем в молодости профессор в Нежине (1853—1868) и в Киеве (1868—1869), юрист В. И. Лашнюков (1823—1869). Гегельянцем был профессор П. Павлов (1823—1895), читавший в Киеве с 1847 г. русскую историю и историю искусства, с 1859 г. в Петербурге; он был сослан после своей речи на праздновании тысячелетия России в 1862 г., с 1875 г. он читал — без прежнего успеха — снова в Киеве; в его поздних работах есть следы влияний Гегеля.

В Харькове кроме Метлинского и Костыря читал один из влиятельнейших русских профессоров-гегельянцев, «харьковский Грановский», профессор всеобщей истории М. М. Лунин (1806—1844), учившийся в Дерпте и Берлине, с 1835 г. — в Харькове; единодушно его называют «звездой первой величины», Костомаров позже считал его одним из лучших преподавателей истории, которые вообще были в России; как ученый, значительнее Грановского, Лунин не был блестящим лектором, так что его огромное влияние объясняется исключительно содержанием его лекций; он гораздо подробнее, чем Грановский, излагал философию истории Гегеля и прилагал ее к освещению конкретных вопросов истории; записки лекций Лунина были распространены среди украинской интеллигенции еще долгое время после безвременной смерти Лунина. Его ученик А. П. Рославский-Петровский (1816—1870), профессор статистики и истории в Харькове, обсуждал на своих лекциях вопросы философии истории (историческая причинность, свобода и т. д.) в духе философии Гегеля, автор ряда работ, имеющих научное значение. И профессор классической филологии в Харькове, поляк А. О. Валицкий (1806—1858), учившийся в Берлине (1833—1835), с 1835 г. профессор в Харькове, влиятельный преподаватель, друг польского гегельянца А. Цешковского, находился под влиянием философии Гегеля. Под влиянием философии Гегеля был и юрист А. И. Палюмбецкий (1811—1897), учившийся (1836—1838) за границей, с 1838 г. профессор в Харькове; слушатели его вспоминают о том, что он на лекциях говорил об общепhilosophических вопросах, о влиянии Гегеля в науке и т. п.

В Ришельевском лицее читал несколько семестров (1844—1846) юриспруденцию гегельянец, брат М. Бакунина Александр

(1823—1908). О. Г. Михневич (1809—1855), представитель киевской школы, был профессором философии в Лицее с 1838 г., он, во всяком случае, излагал и философию Гегеля; в его работах, стоящих под влиянием немецкого идеализма, можно заметить, однако, только влияние историзма Гегеля. О Гегеле говорил на лекциях и шеллингианец К. Зеленецкий, сокурсник Станкевича.

Несколько гегельянцев было и среди преподавателей Казанского университета. Гегельянцем называют крупного математика Котельникова (1809—1879), учившегося с 1833—1835 гг. в Берлине, уделявшего в своих лекциях много места философским вопросам (аксиоматике), и историка Н. А. Иванова (1812—1869), с 1839—1856 гг. в Казани, в 1869 г. в Дерпте читавшего между прочим и историю философии; блестящий преподаватель, он стоял на стороне гегелевской «правой»; быть может, влиянием гегельянства объясняется и его оригинальная попытка тесно связать русскую историю со всеобщей. «Отзвуки Гегелевой философии», которую он усвоил будто бы в Юрьеве, находили критики и в диссертации известного слависта В. И. Григоровича (1815—1876) «Опыт изложения литературы славян» (1, 1843). Гегельянами называют и немецкого профессора медицины Линдегрена (1798—1870) и юриста Д. И. Мейера (1819—1856, до 1855 г. в Казани, затем в Петербурге). Доцент Н. Булич (1824—1895) написал в юности работу о философии Гегеля. Гегельянцем, по крайней мере в студенческие свои годы, был и К. В. Мысовский (выпуск 1858 г.), несколько семестров преподававший философию в Казанской Духовной Академии (ушел со службы вследствие конфликта с ректором в 1865 г.).

Под некоторым влиянием Гегеля находился в ранние годы и академик А. А. Куник (1814—1899), учившийся в 1836 г. и в следующие годы в Берлине, с 1838 г. в Москве, с 1844 г. академик Петербургской Академии Наук; о Гегеле он говорит в статье о немецкой литературе в «Москвитянине» (1841, II—III), впрочем, влиянию Гегеля там не идет дальше признания проявления духа в истории.

Как курьез можно отметить, что позднейший материалист Сеченов как студент (в конце 50-х годов) был или считался гегельянцем.

#### 4

### Враги

Для духовных течений не менее характерны их враги, чем их сторонники. Русское гегельянство в 40-е и 50-е годы имело особенно много врагов. Тот факт, что философское пробужде-

ние русского духа совершилось в значительной степени через гегельянство, привело к дальнейшему увеличению числа врагов гегельянства: к врагам немецкого и русского гегельянства примкнули враги философии вообще или «чужой философии» на русской почве.

Первые упоминания имени Гегеля относятся еще к 20-м годам (по указанию Б. Яковенко: в статье Б. Сенеки в «Благонамеренном», 1821 и В. Ф. Одоевского в «Мнемозине», 1824), но это не более чем упоминания имени одного из современных философов. Только в 30-х годах встречаются попытки дать какие-то сведения о мыслях этого философа: во «Введении в философию» Ф. Ф. Сидонского (1833), в «Истории философии» Ф. Надежина (1837), в книгах И. Кедрова (1838) и И. М. Ястребцова (1841, написано ранее), в нескольких статьях в «Журнале Министерства народного просвещения» встречаем имя Гегеля как представителя новых, своеобразных, странных взглядов. Интересно, что первые две книги вышли из кругов русского духовного просвещения.

Совершенно понятно, что шеллингианцы отвергают философию Гегеля. О Гегеле слышим от Зеленецкого в Одессе, от Максимовича и Авсенева в Киеве без ближайшего обоснования их отрицательного отношения к нему. Кн. В. Ф. Одоевский знакомится с немецким гегельянством ближе во время своей поездки за границу в 1842 г. Он узнает, что «партия гегелистов дошла до совершенного атеизма и материализма», что крайнее крыло «силится составить отдельное общество от христиан». Одоевский сообщает в письмах подробности о борьбе гегельянцев против читающего в Берлине Шеллинга и посылает в Москву «самые интересные» брошюры, вышедшие в процессе этой борьбы. В библиотеке Одоевского сохранились брошюры левых гегельянцев, между прочим наиболее радикальные анонимные: «Учение Гегеля о религии и искусстве» (1842, написана Бр. Бауэром и А. Руге) и «Шеллинг и Откровение» (1842, написана Энгельсом). Таким образом, Одоевский один из первых в России аргументирует против Гегеля, исходя от его радикальных последователей (позже исходят от Штирнера, еще позже — от Маркса). Одоевский навещает Шеллинга (как очень многие из русских) и хочет убедить Шеллинга в необходимости поскорее опубликовать «положительную философию», что «тем более нужно, что Гегелева философия приводит многих к бездне отрицания и никого не удовлетворяет». Одоевский сообщает Шеллингу, что Гегель имеет довольно последователей в России. Философия Гегеля «уничтожает всякое реальное знание», был ответ Шеллинга на это сообщение. Почти одновре-

менно с этим навещает Шеллинга и Н. А. Мельгунов и привозит известие об окончательной «победе Шеллинга» над гегельянством. Еще раньше Мельгунов опубликовал отрицательный отзыв Шеллинга о философии Гегеля («Отечественные записки», 1839). Позже гегельянство для русского образованного человека почти что тождественно с левым гегельянством: в 1846 г. русский френолог М. Волков ездит по Европе; философия, которую он находит в Европе, — это «фантазии Гегеля и Фейербаха».

Гегеля критикуют славянофилы, в особенности И. Киреевский и Хомяков, о чем мы уже говорили: критикует Гегеля и западник П. Чаадаев, познакомившийся с произведениями Гегеля только в 1836 г., — характерно, что связи Чаадаева с Шеллингом вытекают почти целиком из желания приобрести союзника в борьбе против гегельянства; о Чаадаеве мы, впрочем, еще будем говорить.

Научно-интересную критику Гегеля дал своеобразный философ Никита Гиляров-Платонов (1824—1887), выученик Московской Духовной Академии. Он написал еще в 1846 г. работу о философии Гегеля, первая часть которой вышла, однако, только в 1859 г., а вторая — даже в 1891—1892 гг. Гиляров-Платонов был в 1854—1855 гг. профессором в Московской Академии, отклонил в начале 60-х годов предложение занять университетскую кафедру философии, не веря в возможность серьезного преподавания философии просвещенски настроенным студентам. Он остается славянофильским *публицистом*. Интересно, что в его статьях несколько раз слышны отзвуки его ранних занятий немецким идеализмом, правда, отзвуки (как, например, и у Самарина) в полемике против просвещения: критика механических методов в истории (1858), оценка причин возникновения нигилизма (1884). Но, во всяком случае, его нельзя назвать мыслителем, стоящим под влиянием немецкого идеализма. Он, правда, сблизился с Хомяковым и К. Аксаковым на почве интереса к немецкой философии, он в течение ряда лет занимался переводом произведений Гегеля на русский язык (ничего не вышло в свет), но его отношение к философии Гегеля остается чисто отрицательным. Гиляров-Платонов воспринимает свое время (1846) как переходный период. Отвлеченная мысль нашла свое наивысшее выражение в системе Гегеля и вступила, таким образом, в противоречие с обыденным сознанием. Всеобщую основу всех явлений признает и обыденное сознание, но разум хочет определить эту основу ближе, может, однако, выполнить такое определение только путем отвлечения, т. е. «рег negationem», да и данное определение оказывается мнимым. Рационализм требует неограниченных прав для разума и растворяет в разумном начале внешний и вну-

тренний мир, одновременно и основу обоих миров. На этом пути никто не заходил так далеко, как Гегель, являющийся поэтому завершением истории новой философии. У Гегеля исчезает все устойчивое, пребывающее, все есть только деятельность, а именно идеальная деятельность, т. е. мышление. Мышление есть бытие, и кроме мышления нет ничего. Таким образом, новая философия достигла в Гегеле противоположного полюса к своему началу — к сенсуализму Локка. С этой точки зрения автор анализирует философию Гегеля: ее содержание — царство чистой мысли, причем бытие растворено в *процессе* мышления; ее метод, являющийся собственно содержанием системы, — движение от единства к множественности, от целого к частям, от неопределенности к определенному; ее начало — чистое бытие — ничто. Гиляров-Платонов дает не только схематизирующее изложение диалектики, но ее анализ по существу. Утверждение единства противоречий, которое возвращается к себе самому через инобытие, через саморазличение, через распадение, является, по его мнению, действительно наивысшей вершиной последовательно-рационалистического метода. Изложение «Логики» Гегеля, даваемое Гиляровым-Платоновым, принадлежит к лучшим на русском языке и замечательно тем, что автор свободно движется в атмосфере гегелевских мыслей и терминов, не следуя, как сказано, рабски схемам Гегеля. К сожалению, критика, которой Гиляров-Платонов подвергает «Логик», не носит принципиального характера, а состоит, самое большее, в указаниях на произвольность отдельных категорий, противоречащих-де чистому опыту, а, по большей части, теряется в формальных мелочах. Констатируя «саморазложение» школы Гегеля, автор считает переход от рационализма к материализму и атеизму логически последовательным процессом. Работа Гилярова-Платонова могла, конечно, иметь в 40-е годы, в момент ее написания, крупное значение, но появилась она в свет, как сказано, с крайним запозданием.

Старые шеллингианцы Погодин и Шевырев в 30-е годы совершенно отошли от философских интересов и занятий. Оба не делают никаких попыток познакомиться с философией Гегеля. Шевырев рассказывал позже (1862): «Я вместе со всеми своими сверстниками и друзьями был шеллингианцем. С Гегелевым учением я познакомился за границую, в Риме, и узнал его из живых уст польского поэта Гарчинского, который был одним из самых страстных и близких учеников Гегеля и даже несколько лет жил у него в доме (?). Тогда уже я объявил себя противником этого учения и нередко вел жаркие споры с ревностным гегелистом. Когда я принял кафедру, учение Гегеля начало сильно

распространяться у нас. <...> Я следил за Гегелевой философией по книгам, которые тогда выходили. Со вниманием я прочитал лекции философии истории... эстетику в издании Гото и другие. Но и они не увлекли меня. Я оставался, в течение всего моего университетского поприща, постоянным и добросовестным противником Гегелева учения». Но тот же Шевырев говорил, по свидетельству Станкевича и других, что он вообще не знает философии Гегеля. И статьи Шевырева («Взгляд русского на современное образование Европы», «Христианская философия» и статьи о лекциях Грановского — «Москвитянин», 1841—1843) не показывают действительного знакомства с философией Гегеля; главный и единственный упрек, делаемый философии Гегеля Шевыревым, — невозможность примирить его философию с христианством. Все остальное в статьях — общие фразы. Интересно, что попутно Шевырев отрещивается и от Шеллинга!

Погодин был, по существу, нефилософским духом. Шеллингианцем он сделался по инерции дружбы. От гегельянства он отталкивается, почти что ничего о нем не зная, но чувствуя инстинктивно «опасность» философского энтузиазма К. Аксакова. Погодин отвергает Гегеля, как какое-то чуждое тело в прекрасном и православном русском государстве. Погодин неизменно поругивает Гегеля в письмах и разговорах с русскими и иностранными друзьями и знакомыми, он не прочь поругать и русских гегельянцев. Самое большое, он подымается до плохих острот: не все действительно разумно, «Каченовский — действительный статский советник, но не разумен», или приводит примеры, противоречащие мнимой оценке Гегелем всего существующего как прекрасного, необходимого и разумного: «словаки в Венгрии», *frutti di mare*, французские каторжники и английские фабричные рабочие для Погодина такой же аргумент против Гегеля, как для Белинского — русское самодержавие. Конечно, Погодин аргументирует и от философского, и богословского радикализма последователей Гегеля: побывав в 1842 г. в Берлине, Погодин записывает: «Ни о Гегеле, ни о Штраусе здесь уже и не говорят. Оба устарели! Бауэр, Оттон, Фейербах перещеголяли Штрауса, а Гегеля роль кончилась с его небытием». Еще в 60-х годах Погодин признает неверие и порчу русского юношества следствием философии Гегеля и его школы! Настроения Погодина имели значение постольку, поскольку он охотно давал на страницах своего «Москвитянина» место всякой критики гегельянства.

В «Москвитянине» находят место «критики» Гегеля, которые отвергают гегельянство (а заодно и Шеллинга, и Баадера, да и всю западноевропейскую философию) как ненужное и лиш-



нее для России, где и без того осуществлено или может быть осуществлено все доброе и прекрасное. К таким «критикам» принадлежит статья И. И. Давыдова «Возможна ли у нас германская философия?» (1841). Давыдов, несколько лет тому назад сам украшавший свои лекции ссылками на «Эстетику» Гегеля, которой он, наверное, не читал, написал статью, как кажется, по заказу министра народного просвещения С. С. Уварова. Статья содержит, несмотря на признание «стройности» развития немецкой философии, и утверждение, что «философия трудами Фихте, Шеллинга и Гегеля приобрела столько же, сколько астрономия трудами Кеплера, Ньютона и Лапласа», отрицание «возможности» философии Гегеля в России: «Нам в нашем юном возрасте незачем усваивать философию, до которой другой народ дошел в своей дряхлой старости. <...> Германская современная философия невозможна у нас по противоречию ее нашей народной жизни, религиозной, гражданской и умственной». Давыдов кончает, однако, выражением надежды, что «наш будущий Шеллинг или Гегель воссоздаст свою философию, более прочную и надежную, нежели философия германская». Читатели совершенно правильно полагали, что такие статьи можно писать, не прочитав ни одной философской книги. Даже Погодин сомневался в убедительности такой полемики. И позже (1858) Давыдов видит причину всех несчастий России в философии Гегеля. Погодин, однако, и в 1844 г. печатает статью А. С. Стурдзы (1791—1854) о «христианской философии», в которой содержится несколько более конкретная критика гегельянства, ограничивающаяся, однако, также утверждением, что философия Гегеля противоречит христианству (пантеизм!) и «не обещает ничего хорошего» для русской нравственности и законодательства. Сближение Гегеля с Ламеннэ должно еще более «напугать» читателя. Еще ниже уровнем статьи неистового славянофила С. А. Бурачка (1800—1876) в издававшемся им «Маяке современного просвещения»: здесь, кроме сближения всей философии от Декарта до Гегеля с софистикой и схоластикой, нет ничего, кроме умеренной и неумеренной брани, идет ли дело о «языческом» характере философии, о ее гордыне или о ее разрушительных тенденциях. «Барон Брамбеус», Сенковский, частенько издававшийся над шеллингианством и его русскими последователями, изредка (уже в 1838 г.) присоединял к ним и Гегеля: кроме зубоскальства, иногда остроумного, иногда очень дешевого, здесь найдем только глубокое неверие в философию и такое же глубокое убеждение в ее непонятности; из осторожности Сенковский, впрочем, отделяет «глубокомыслие» Шеллинга и Гегеля от «карикатур гения», «пародий» их последователей.

Еще далее идут те, кто просто ограничивается сомнением в благонамеренности и благонадежности Гегеля. Таков архимандрит Гавриил, который в своей «Истории философии» (1839) относит Гегеля к патологическим явлениям в истории мысли: «Уроды в физическом мире не плодятся. Уроды в умственном мире — Плотин и Порфирий — возродились в Спинозе, Шеллинге, Гегеле и Гербарте», впрочем посвящающий Гегелю 25 страниц, содержащих плохое, но свидетельствующее о чтении Гегеля изложение его философии; популярности сочинение Гавриила не приобрело, несмотря на забавное своеобразие стиля («Гегель родился... 27 августа 1770 года, от секретаря Герцогской камеры, умер 14 ноября 1830 (!) года от холеры»). Языков обвиняет гегельянцев в духовной измене России: это «не наши», это — те,

...Кто гордую науку  
И торжествующую ложь  
Глубокомысленно ставит  
Превыше истины святой,  
...Кто нашу Русь злословит  
И ненавидит всей душой,  
И кто неметчине лукавой  
Предался...

.....

И ты, невинный и любезный,  
Поклонник темных книг и слов,  
Восприниматель достослезный  
Чужих суждений и грехов,  
Вы люд, заносчивый и дерзкий,  
Вы, опрометчивый оплот  
Ученья школы богомерзкой,  
Вы все — не русский вы народ!

В 1844 г. даже престарелый Я. И. Де-Санглен (1770—1864), ранее выполнявший функции правителя «особенной канцелярии» (позже «третье отделение»), написал статью против гегелистов, не напечатанную, правда, несмотря на интерес, который она вызвала у митрополита Филарета. Филарет и ранее полагал, что немецкая философия «несвойственна русским» (1834). Теперь он безуспешно пытался побудить Голубинского выступить в печати против гегельянства; в 1849 г. Филарет вызывал к себе для увещания Грановского!

Дальнейшим логическим выводом из такой полемики и такого заподозривания было запрещение преподавания философии, ибо «польза ее не доказана, а вред возможен». Об этом — далее.

## 5

## Шеллингянцы

Среди противников Гегеля особое место занимают те, кто противопоставляет системе Гегеля иную систему мыслей, — систему другого великого представителя немецкого идеализма, Шеллинга. С некоторым удивлением надо установить, что действительное влияние Шеллинга в период 40-х и 50-х годов значительно меньше, чем об этом обычно говорит история русской мысли. Мы уже упоминали о том, что, не ставя вопроса об изучении произведений Шеллинга И. Киреевским и Хомяковым, мы не находим в их литературном наследии никакого серьезного влияния Шеллинга. Шеллинг был для обоих аргументом «ad hominem»: вот, мол, крупный немецкий философ, стремившийся преодолеть «отрицательную» философию Гегеля, примирить философию с религией или даже подчинить первую последней.

Не подлежит сомнению, что П. Я. Чаадаев (1793—1856), по возрасту гораздо старший людей «сороковых годов», но принадлежащий, как и Хомяков, именно к духовной среде «замечательного десятилетия», основательно занимался Шеллингом. В библиотеке его, содержащей обширный подбор классиков новой философии, произведения Шеллинга, впрочем, не сохранились. Во время своей заграничной поездки 1823—1826 гг. Чаадаев встретился с Шеллингом в Карлсбаде. О том, что их разговоры касались философских вопросов, свидетельствует письмо Чаадаева Шеллингу 1832 г. Во всяком случае, в 1832 г. Чаадаев уже читал некоторые произведения Шеллинга: «Сказать, что я поднялся по Вашим стопам на те высоты, куда в таком прекрасном порыве вознес Вас ваш гений, было бы, может быть, самонадеянно с моей стороны... Но мне будет позволено, думаю я, сказать Вам, что изучение Ваших произведений открыло мне новый мир, что при свете Вашего разума мне приоткрылись в царстве мыслей такие области, которые дотоле были для меня совершенно закрытыми, что это изучение было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений». Чаадаев, впрочем, сейчас же ограничивает эти комплименты: «Следуя за нами по Вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили Вы». Чаадаев узнал, однако, о том, что Шеллинг в настоящее время «преподает философию откровения», и, узнав об этом, *надеется* найти в Шеллинге союзника: «Мне неизвестно, что представляет из себя то учение, которое Вы излагаете в данное время... но я не нахожу слов, чтобы сказать Вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой ве-

ликой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы... По мере того как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества». Чаадаев ограничивается только тем, что шлет Шеллингу это свидетельство о своих надеждах: он «долго полагал, что я один», «или имею, по крайней мере, лишь немного сотоварищей, рассеянных по земле; впоследствии я открыл, что весь мыслящий мир движется в том же направлении». Ответ Шеллинга Чаадаеву ограничивается подтверждением общности *цели* обоих. В 1842 г. Чаадаев посылает Шеллингу второе письмо: теперь у него не только общая цель с Шеллингом, но и общие *противники* — гегельянцы, представители «высокомерной философии, притязавшей вытеснить» философию Шеллинга; замечательно, что опасность гегельянства Чаадаев демонстрирует на славянофильстве.

В менее известных произведениях Чаадаева мы не находим никаких конкретных отзвуков шеллингианства (если не сблизить попытки обоих примирить необходимость и свободу в истории: Сечкарев). Вновь найденные «Философские письма» позволяют с еще большей определенностью утверждать, что конкретное влияние Шеллинга на Чаадаева весьма ограничено. Пятое письмо начинается провозглашением «основного верования всякой здоровой философии»: «имеется абсолютное единство во всей совокупности существ», «великое ВСЕ». Надо ли в этом «спинозизме» искать влияния Шеллинга? Вряд ли, так же как и в размышлениях Чаадаева о духовной основе традиции, размышлениях, пытающихся ослабить опасность возможности возникновения учения о Мировом Духе или Душе Мира. В краткой, но крайне интересной характеристике главных систем новой философии, в которой Чаадаев обнаруживает знакомство, подтверждаемое экземплярами его библиотеки, с классиками новой философии (Декарт, Бэкон, Мальбранш, Спиноза, Локк, шотландская школа, Кант, Фихте), в этой характеристике нашлось, конечно, место и для Шеллинга, но и здесь высказана только та же надежда на еще не известную философию откровения: «Среди умственных течений современности есть, в частности, (одно), которое приходится особенно выделить. Это род тонкого платонизма, новое порождение глубокой и мечтательной Германии, это преисполненный возвышенной вдумчивой поэзии трансцендентальный идеализм, который уже потряс ветхое здание философских предрассудков в самой их основе. Но (это) направление пребывает пока на таких эфирных высотах, на которых захватывает дыхание. Оно как бы витает в прозрачном

воздухе, порою светясь каким-то мягким и нежным отблеском, порою теряясь в неясных или мрачных сумерках... Будем надеяться, что прекрасная и величественная мысль эта вскоре спустится в обитаемые пространства: мы будем ее приветствовать с живейшим сочувствием. А пока предоставим ей шествовать по ее извилистому пути, а сами пойдем намеченной себе дорогой, более надежной». Эта дорога кончается, однако, не Шеллингом, а Кантом! Если даже предположить, что наиболее вероятно, что 5-е письмо возникло в 1830—1831 гг., что Чаадаев позже отошел от Канта и приблизился к Шеллингу, то надо все же признать, что «положительная» философия Шеллинга ему могла еще долго быть известна только из вторых рук, первые — и то недостоверные — сообщения о ее содержании появились в печати только после перехода Шеллинга в Берлин в 1841 г.

В Берлине Шеллинг имел больше русских слушателей, чем в Мюнхене. Но время всеобщего увлечения философией уже прошло. Можно перечесть по пальцам русских слушателей Шеллинга, так или иначе оказавшихся под его влиянием.

М. Н. Катков был, как кажется, единственным из русских студентов в Берлине, подпавших сразу же по приезде Шеллинга под его влияние. В 1841—1842 гг. Катков прослушал философию откровения и философию мифологии, познакомился с Шеллингом лично и бывал у него. Катков составлял записки лекций Шеллинга, обещал своим русским друзьям статьи о философии Шеллинга. Из этих статей не появилось, однако, в свет ничего. По возвращении в Россию Катков уже не мог сойтись со своими прежними друзьями. Боденштедт, познакомившийся с ним в Москве, вспоминает о нем как об одином шеллингианце, мечтавшем соединить Шеллинга с православием. Магистерская, научно слабая, диссертация «Об элементах и формах славяно-русского языка» (1845) привела Каткова на кафедру философии Московского университета. Лекции его, однако, по свидетельству даже его друзей, были студентам непонятны и тем менее могли содействовать распространению влияния Шеллинга. Единственным литературным трудом Каткова, в котором выразилось влияние Шеллинга, остается его работа о древней греческой философии («Греческие философы до Сократа», в «Прописях», 1853). Влияние Шеллинга, впрочем, проявляется только в общих основаниях статьи Каткова: «Логическое совпадает с действительным. Хотя человеческое мышление может создавать формы, не существующие в действительности, однако при всем бесконечном разнообразии представлений, при всей необузданности фантазии сохраняются в основе общие типы, вечные и неизменные». Логическая необходимость всех философ-

ских воззрений обусловлена уже языком, который не что иное, как «поблекшая мифология» (Боденштедт): «Не встречаем ли мы все необходимое, все категории, все отношения, без которых невозможен никакой акт мышления, в языке? Не есть ли язык самая полная логика прежде всякой логики, философия прежде всякой философии, мышление прежде всякого мышления?» Последние слова — «мышление прежде всякого мышления» — характерны для стиля Каткова, и теперь, как в период своего гегельянства, склонного наполнять свои статьи цветами красноречия, не имеющими никакого определенного смысла. Наряду с такими цветами красноречия («В бесконечности мыслимого есть то, что с необходимостью мыслимо» и т. п.), в конкретном материале статьи, в истолковании философских учений есть и элементы, скорее восходящие к Гегелю, чем к Шеллингу (положительная оценка софистов). Да и вышецитированные мысли принадлежат к общему достоянию немецкого идеализма.

Большее влияние на студентов в смысле распространения идей Шеллинга имел коллега Грановского Кудрявцев, у которого можно было получить для чтения и списывания его записки лекций Шеллинга (Ешевский). Одновременно с Кудрявцевым слушавший Шеллинга друг Каткова, классический филолог П. М. Леонтьев (1822—1875), как философ не выступал.

К Шеллингу перешел и Аполлон Григорьев. Кое-что о Шеллинге он должен был знать еще в период своего увлечения Гегелем. Ближайшее знакомство с Шеллингом относится к 1856 г. «В конце 1856 г. мне, лежавшему больным в постели, уже пережившему и вторую молодость, разбитому и морально и физически, Боткин прислал... только что вышедший вступительный том в „Философию мифологии“ Шеллинга... И впился я больными и слабыми глазами в таинственно и хорошо пахнущую книгу — и опять всего меня потащило за собою могучее веяние мысли — и силою покойный отец, ходивший за мною, как нянька, должен был отнимать у меня эту „лихую пагубу“». Шеллинга Григорьев дочитывал в Италии, куда он отправился как учитель князя Трубецкого: «И в саду итальянской виллы... сидел я по целым часам над этой „лихой пагубой“ и ее последующими томами — и опять голова пылала, и сердце билось, как во дни студенчества, — и ни запах роз и лимонов, ни боязнь тарантулов... ничто не могло развлечь меня. Трансцендентальное веяние, *sub alia forma*, вновь охватило и увлекло меня...»

Результаты этого увлечения сказались в критических статьях Григорьева. В критических статьях Григорьева, уже на исходе 50-х годов, мы встречаем неоднократно упоминания о Гегеле и гегельянстве, по большей части вместе с указаниями

на то, что Гегель остался на ограниченной точке зрения, как «немец, да еще прусский немец», как «спокойный гелертер», удовлетворяющийся «красивой логической постройкой», что далее его пошел Шеллинг. Григорьев признает историческое значение Гегеля в русском духовном развитии: «Трансцендентализм был силой, был веянием, уносившим за собою все, что только способно было мыслить во дни оны. <...> Это учение уже тем одним было замечательно и могуче, что манило и дразнило обещаниями осмыслить мир и жизнь, связать общими началами все то, что стихийно разрозненно, что искало сосредоточения...» Но как отрицательные стороны гегельянства Григорьев отмечает и его оптимизм («все действительное разумно»), изречение, которое он если не прямо толкует в духе Белинского, то, по крайней мере, считает истолкование Белинского возможным), а также уклон к позднему просвещенству, от Штирнера до Писарева (!), уклон, выражающийся, например, в переоценке культурного творчества, искусства («гвоздь, выкованный рукою человека, дороже и лучше самого лучшего цветка в природе») и истории как процесса, как изменения, релятивирующего все ценности. Шеллинг привлекает Григорьева именно тем более сильным ударением, которое он-де делает на абсолютном, неизменном. Свою «органическую критику» Григорьев хочет строить именно на философии Шеллинга, признавая, впрочем, иногда, что гегельянство и шеллингианство «безгранно широко и в сущности едино». Основное положение «органической критики»: «Эпохи — организмы во времени, народы — организмы в пространстве. <...> „Органический взгляд“ «признает за свою исходную точку творческие, непосредственные, природные, жизненные силы; иными словами: не один ум с его логическими требованиями и порождаемыми необходимо этими требованиями теориями, а ум и логические его требования — *плюс* жизнь и ее органические проявления. <...> Мышление, наука, искусство, национальности, история — вовсе не ступени какого-то прогресса, вовсе не шелуха, отметаемая человеческим духом тотчас же по достижении каких-либо положительных результатов, — а вечная, органическая работа вечных же сил, присущих ему как организму. <...> Каждый такой организм... вносит свой органический принцип в мировую жизнь. <...> Каждый таковой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходною формою для другого». Единство этих замкнутых в себе организмов «есть правда души человеческой». Литературные явления — все (временное и особенное) выражение, выявление одних и тех же общих, неизменных,

вечных основ у отдельного народа — души народной, у всего человечества — вечных требований человеческой души. В этой общности теория Григорьева, нигде не развитая им систематически, может быть скорее названа плодом немецкого идеализма вообще, чем специально шеллингианства. Теория типов (ср. Каткова) также только намечена Григорьевым и, как правильно указал Страхов, напоминает мысли и некоторых гегельянцев (ср. «С того берега» Герцена).

О нескольких профессорах-шеллингианцах мы уже упоминали выше. Один из представителей киевской школы, Иосиф Григорьевич Михневич (1809—1885), преподаватель Киевской Академии (1838) и Одесского Ришельевского лицея (с 1839 г.), соединяющий в своих немногочисленных статьях влияние немецкого идеализма с христианским теизмом, посвятил свою последнюю по времени работу философии Шеллинга: «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов» (Одесса, 1850). Книга Михневича, как и большинство провинциальных изданий того времени, почти не получила распространения в столицах.

Что Шеллинг и, в частности, его «Философия откровения» читались в России по большей части одинокими искателями, мы узнаем из случайных заметок в воспоминаниях, письмах и т. д. «Философию откровения» читает Гиляров-Платонов, гегельянец Н. Страхов, несомненно занимаются Шеллингом молодые философы, которые в это время — после запрещения преподавания философии в университетах в 1850 г. — имеются только в духовных семинариях. Упоминания о Шеллинге случайны и отрывочны. Произведения конца XVIII в. и начала XIX в. не находят уже читателей, а когда в 50-х годах появляются посмертные произведения, волна философского интереса спала. Характерно, что мы не встречаем указаний на знакомство с «Философией откровения» даже старых шеллингианцев, кроме Киреевского; не читал поздних произведений Шеллинга даже Тютчев. Из гегельянцев 40-х годов некоторые «нюхали» (по выражению Григорьева) «Философию откровения» (Боткин). К 50-м годам относится увлечение Шеллингом С. А. Юрьева (1821—1888, в 1871—1872 гг. редактор славянофильской «Беседы»), о философских воззрениях которого мы кое-что знаем только благодаря некрологу позже общавшегося с ним Л. М. Лопатина: Юрьев «откинул в системе Шеллинга весь арсенал ложной и туманной схоластики и умел внести в идеи Шеллинга простоту и задушевность своего русского ума»; надо, однако, признать, что «опрошение» шеллингианства не было у Юрьева, поскольку мы можем судить о его взглядах по изложению Лопатина, вульгаризацией.



## 6

## Итоги

Период философского энтузиазма закончился, как представляется на первый взгляд, полным крушением. Все значительные представители гегельянства «сороковых годов», как мы видели, покинули не только почву гегельянства, но и в том или ином направлении ушли от философии вообще. Хочется верить, что этого *не случилось бы* со Станкевичем. Но говорить о несуществившихся возможностях излишне. Означал этот кризис русского гегельянства крушение перспектив дальнейшего философского развития вообще или это было явление *временного* упадка, завершение одного определенного круга развития? И было ли вызвано это завершение на нуле *внутренней, имманентной закономерностью* философского развития именно этого круга идей — гегельянства, или же здесь сыграли роль какие-то по отношению к самому философскому развитию *внешние обстоятельства*, условия русской жизни и т. п.? И если за упадком последовало возрождение, а мы увидим, что это так и было, то *что сохранилось* от первого философского подъема русской мысли: *отдельные мелочи*, детали философской работы и философского творчества, или же *общее настроение*, неопределенное устремление, долженствовавшее при новом подъеме воплотиться в новом конкретном идейном материале, или же, наконец, значительные *руководящие философские идеи*? На все эти вопросы мы попытаемся дать — по необходимости краткий — ответ. Только тогда нам станет ясно место «сороковых годов» в истории русской мысли.

Кризис русского гегельянства был, несомненно, кризисом временным. Несмотря на то что от философии Гегеля, а вместе с тем и от философии вообще, отошли почти все руководящие представители русского гегельянства, с которыми мы познакомились, возврат к философии был возможен и даже, правда слабо и спорадически, намечался; этот возврат не мог стать возвращением к правоверному (считавшему себя правоверным) гегельянству «сороковых годов», но он выражался в каком-то сознании важности и существенности философской культуры и философской мысли, и что эта культура и мысль восприняли бы в себе кое-что из идейного содержания эпохи философского расцвета — это совершенно несомненно. Собственно говоря, Киреевский наметил ту точку зрения, которая как-то проявлялась у всех людей «сороковых годов», кто в 60-е годы начинал чувствовать необходимость философской культуры. Правда, это сознание проявлялось, как мы видели, главным образом у славя-

нофилов: мы упоминали об отдельных высказываниях Самарина и К. Аксакова, схожие нотки звучат и в переписке И. Аксакова; но мы встречаем явственное возрождение философского интереса и вне славянофильских кругов, и иногда возрождение еще более определенное: таково шеллингянство А. Григорьева, таково даже шопенгауэрианство Тургенева; мы встречаем и неопределенное чувство утерянного богатства — перед лицом убожества 60-х годов — у Герцена, даже у Огарева, в многочисленных попытках исторически осветить и осмыслить «сороковые годы», в безоговорочном и единомышленном прославлении Станкевича, которому отдал дань даже М. Бакунин. Еще важнее факты, с которыми мы познакомимся в следующей главе: целый ряд представителей последнего отрезка «сороковых годов» сохранил огонь философского одушевления в продолжение всей философской паузы 60—70-х годов (собственно говоря, в России этой паузы в полном смысле даже и не было). Как кажется, нигде в мире традиция гегельянства не была настолько непрерывной, как в России. Если даже в период философского кризиса широкий и стремительный поток гегельянства «сороковых годов» превратился в несколько между собою не связанных ручьев, то это отнюдь не означало собою истощения философского содержания: ручьи были полноводны; русское гегельянство 60-х и 70-х годов интереснее и глубже совершенно измельчавшего, холодного, сухого, школьного гегельянства того же времени в Германии. Многие из немецких гегельянцев того времени продолжали писать и печатать почти что только потому, что они уже занимали профессорские кафедры и умолкнуть считали ниже достоинства своей профессии; русские гегельянцы сохранили в себе искорки философского огня.

В кризисе, в отходе от гегельянства, в бегстве от философии виноваты отчасти и внешние условия, но в гораздо большей степени внутренняя закономерность развития русского гегельянства. Я уже говорил, что возможность кризиса была обусловлена тем, что русские люди «сороковых годов» подходили к философии Гегеля в значительной степени по «нефилософским» мотивам. Здесь можно уточнить эту формулировку.

Что мотивы обращения к философии были «нефилософскими», отнюдь не значит, что эти мотивы принадлежали к какой-то низшей сфере, означали недооценку философии. Наоборот, они заставляли переоценивать философию, требовать от нее слишком много и отчасти того, чего она не могла дать. Философия есть одна из форм культурного творчества, есть теоретическое знание. Устремления к философии исходили, однако, от людей, которые хотели не теории, не знания, но жизни самой, «полноты

жизни»; поскольку люди «сороковых годов» (да и шеллингианцы 20-х годов) в надежде достичь этой полноты на пути теоретического знания вступали в область философии, эта область была для них ценна не сама по себе как определенная сфера культуры, а как путь, переход и преддверие к какому-то «святая святых». Философия давала расчленение, оформление, разделение и определение, а искали в ней «стихии». Философия говорила о бытии и мышлении и об их тождестве, а к ней подходили с вопросом об иррациональной основе бытия. Философия хотела дать интерпретацию исторического прошлого, а в ней стремились найти ответ на вопросы о настоящем и будущем. Не столько осмысления, сколько актуальности (во вполне серьезном смысле, в смысле «кайроса») ждали от философии. Философия предлагала анализ нравственного сознания, а за ним хотели открыть руководство к определенной душевной технике, «наставление к блаженной жизни» (которое у Фихте только в заглавии). Часто, но далеко не всегда это означало, что к философии подходили с требованиями и ожиданиями, с которыми можно подходить к религии; философия должна была стать заместительницей религии. В иных случаях ожидали от философии непосредственного и полного соединения и союза с религией. Или же ждали, что философия непосредственно введет в ту «полноту жизни», которая представлялась единственной достойной искания целью. Одним словом, «святая святых» искали в пределах философии самой. И именно отсутствие сознания, что философия не может дать того, что дает религия, что философия может понять «полноту жизни», но не заключает и не может заключать ее в себе, именно это отсутствие сознания границ, ограниченности философии оказалось губительным для развития русской философии. Разочарование в философии было следствием чрезмерных требований, которые к ней предъявлялись, чрезмерных ожиданий.

Неудивительно, что именно Шеллинг и Гегель оказались избранниками русского духа при его философском пробуждении. Так как именно в этих системах немецкого идеализма проявилась наибольшая внимательность, наибольшая чуткость к «конкретности». Но философия не стала, конечно, «конкретностью» самою! И в поисках «конкретности» («полноты жизни», стихии, религии, «дела»), жажда которой еще разжигалась философским анализом конкретности, приходилось уходить от философии. Уходить — к народу («живой голос народный освободил меня от отвлеченности философии», К. Аксаков), к религии (Гегель заменил необходимость божественную логической, Ю. Самарин), к «делу» («философия дела» у Бакунина и Герцена, «искание Бога в революции» Бакунина), к живой личности (Белинский),

к конкретным наукам (ряд специалистов-ученых) и т. д. Идеал «быть философом» заменялся идеалом «быть живой личностью»: бойцом, деятелем, художником, ученым, верующим и действующим, а не только мыслящим. К. Аксаков прощался с философией в стихотворении «Советы» (1847):

...У нас игрушкой мысль, зовем мы всеу веру,  
 О чем сказали мы, у нас то свершено, —  
 Что нужны, если в жизнь не перешло оно!  
 Людей таких видать случается нередко;  
 Их верен острый ум, живое слово метко;  
 Но с правой речью их не связаны дела,  
 Их всех абстрактная\* метода увлекла.

По существу, оказалось, что под поверхностью «поромантических» философских систем жило романтическое сознание. Кризис русского гегельянства был не кризисом романтики, а, наоборот, победой романтики — хотя, конечно, эта романтика — уже не романтика начала XIX в. Притом «романтика» эта необязательно стоит в генетической связи с романтикой европейской и ранней русской. Кризис русского гегельянства аналогичен по своему содержанию не столько западноевропейскому (немецкому) развитию левого гегельянства, сколько «преодолению» Канта в немецкой романтике. Отзвуки европейского развития, поскольку они также влияли на кризис русского гегельянства, принимали на русской почве весьма своеобразную окраску. По внутренним мотивам «кризис гегельянства» Белинского и Герцена родственнее «кризису гегельянства» Аксакова и Самарина, чем развитию Бруно Бауэра, Штирнера, Фейербаха, Маркса и Энгельса.

Герцен совершенно правильно отмечал необыкновенную устойчивость поколения «сороковых годов»: «Их преследуют, отдают под суд, отдают под надзоры, ссылают, таскают, обижают, унижают — они остаются те же; проходит десять лет — они те же; проходит двадцать, тридцать — они те же». Герцен подчеркивает, что он имеет в виду при этом не только «красных» (себя, Огарева, Бакунина), но и кружок Станкевича и славянофилов. Если при такой внутренней устойчивости, упорстве философия Гегеля оказалась почти всеми оставленной, то это значит, что она не вошла еще у людей «сороковых годов» в то ядро личности, за которое они боролись и которое они отстаивали против всех и всяких воздействий извне.

\* Вариант к «абстрактная» — «немецкая».

И все же от гегельянского периода у большинства представителей поколения «сороковых годов», а в силу неизбежной преемственности и у последующих поколений нечто сохранилось, осталось и после кризиса, после разочарования в философии и ухода от нее. Что же именно?

Бряд ли стоит подробно останавливаться на отдельных мыслях, восходящих к русскому гегельянству «сороковых годов», долго еще повторяющихся в истории русской мысли, постепенно «опускающихся» в низы русского общества и играющих большую или меньшую роль в различные эпохи русского духовного развития. Пожалуй, больше всего своим распространением эти мысли обязаны произведениям Белинского, а позже тех из историков русской литературы и критиков, кто без достаточных философских знаний выхватывал из произведений Белинского отдельные положения, утверждения, словечки. Значительным было это влияние гегельянства в истории русского философского языка. Связанные со словоупотреблением отдельные мысли — часто псевдогегелевские. К таким обрывкам гегелевского духовного наследия в России принадлежит и «все действительное разумно», причем сплошь и рядом оба члена этой формулы понимались совершенно вне связи с идеями Гегеля, да даже в отрыве и от той ошибочной интерпретации, которую эта формула получила у Белинского и других русских гегельянцев «сороковых годов». Выплывала еще очень часто из тьмы забвения и идея об историческом призвании отдельных народов, выплывала, связанная с именем Гегеля, хотя в истории русской мысли эта идея существовала и до знакомства с Гегелем, восходя, вероятно, к Гердеру. Часто встречаем и триадические схемы, которые многие, их применявшие, считали наследием Гегеля, хотя отнюдь не всякая триада может считаться гегельянской и хотя триадические схемы у Гегеля отнюдь не играют какой-либо принципиально важной роли! Стоит ли перечислять обрывки идеалистической эстетики, часто не связанные с системой мыслей данного писателя, нужно ли упоминать об отдельных цитатах и образах (вроде ставшего знаменитым «крота» как образа исторической незримой необходимости)?

Гораздо существеннее, что гегельянство оставило в русской мысли несколько действительно гегелевских идей, которые, если не неизбежно *должны* были уводить мысль в спекулятивные глубины, то, по крайней мере, *могли* это делать, и иногда действительно приводили к спекулятивному углублению там, где этого нельзя бы было ожидать. К таким основным идеям принадлежат прежде всего идея *диалектики* и идея *конкретности*, а также сознание *внутренней слабости эмпиризма*, с одной сто-

роны, и *рассудочного мышления* — с другой. Только влиянием Гегеля (и только отчасти Шеллинга) можно объяснить столь частое в истории русской мысли и науки XIX—XX вв. проявление сознания, что существо всякого истинного бытия противоречиво, что все реальное несет в себе внутренние противоречия и что эти внутренние противоречия являются побудительной силой всякого движения и развития. Здесь, правда, влияния Гегеля скрещивались с влияниями немецкой мистики и святоотеческой философии. Вероятно, именно идея диалектики принадлежала к тем идеям, которые жена Ивана Киреевского, к своему изумлению, узнала как ей давно «известные, из творений св. отцов», когда муж указывал ей на «великие, светлые мысли» немецкого идеализма (главным образом, впрочем, Шеллинга). Сознание этой общности диалектических мотивов христианской философии и гегельянства и немецкого идеализма вообще с течением времени становилось все более распространенным (Страхов, кн. С. Трубецкой, Лосев). Но, во всяком случае, без русской традиции гегельянства вряд ли диалектика (хотя и в искаженных формах) могла проникнуть в типично просвещенские течения русской мысли (например, в русский марксизм, где диалектика играет несравненно большую роль, чем в западных видоизменениях марксизма). Не менее значительную роль сыграла традиция гегельянства в судьбах идеи «конкретности» в истории русской мысли. Сознание того, что «всякая истина конкретна», что истина лежит именно в слиянии, сращении непосредственного и идеального бытия, эмпирически данного и спекулятивной мысли, непосредственности и опосредствования, это сознание содействовало укреплению столь распространенного на русской почве стремления к синтетичности. Конечно, само это стремление не создано гегельянством и в такой же мере поддерживалось и философией Шеллинга, как и философией Гегеля. Во всяком случае, мотив синтеза связан на русской почве не только с романтическими мечтаниями, но перерастает их, проявляясь и в духовных течениях, далеких от всякой романтики. Даже если считать стремление к синтезу в сфере культуры, ее отдельных ветвей (знания) и жизни проявлением какой-то изначальной потребности русского духа, даже если вспомнить о том, что именно это стремление к синтетической полноте принадлежало к существенным мотивам кризиса русского гегельянства «сороковых годов», даже и в этом случае надо будет признать, что гегельянство по крайней мере содействовало устойчивости идеи конкретности на русской почве. Еще разительнее влияние гегельянства на русскую критику «односторонних» эмпиризма и рассудочности. Эта критика, теснейшим образом связанная с

идеей конкретности, правда, встречается в России вне течений, связанных с немецким идеализмом или с христианской философией, только спорадически. Но сознание «односторонности», ограниченности обеих точек зрения встречается часто именно там, где его менее всего можно ожидать. Сознание беспомощности и бесперспективности «ползучего эмпиризма», с одной стороны, и пустоты, урезанности, неполноты и даже субъективности рассудочного мышления — с другой, мы встречаем, например, у некоторых русских просветителей, которым было бы гораздо удобнее и естественнее упокоиться в лоне примитивного эмпиризма или некритической рассудочности (вспомним снова некоторые страницы из истории русского марксизма). Тем более существенна роль гегелевской критики эмпиризма и рационализма для непросветительских течений русской мысли, хотя и здесь роль гегельянства сводилась только к поддержке и укреплению позиций критиков. Многие элементы гегелевской критики эмпиризма и рационализма восходят к Канту, но реальное влияние Канта и кантианства на русскую мысль в этой области оказалось вплоть до начала XX в. ничтожным.

Все эти отдельные идеи связывались в некое единство философского умонастроения, философской склонности, которую нельзя назвать иначе, как спекулятивным устремлением мысли; такое устремление действительно стало наиболее характерным для русской мысли, и почти всюду, где оно проявляется, мы можем без труда найти некоторую связь с гегельянством. Пожалуй, наиболее характерную исповедь о непреодолимой силе влечения спекулятивной мысли (которую он обозначает как «трансцендентализм») оставил нам Аполлон Григорьев. «Трансцендентализм — в своем роде „зарубка Любима Торцова“: попадешь на „эту зарубку, не скоро соскочишь“. Да и совсем даже не соскочишь. Есть у меня приятель... человек поколения, так сказать, среднего между трансценденталистами и нигилистами». Приятель этот, Е. Эдельсон, попытался увлечь Григорьева («отрывочными психологическими кунштниками Бенеке», «ученого психолога (философом-то назвать его как-то язык не поворачивается)». «Что за страстность развита... что за неправильная жила бьется в нас, людях „трансцендентальной“ закваски, что нам ужасно скучно читать весьма ясного и методом естественных наук идущего Бенеке и не скучно ломать голову над „Феноменологией духа“. Да не то что скучно Бенеке читать, а просто невероятных усилий стоило... Мне невероятных усилий стоило ловить за хвосты идеи Бенеке... да и тут оказывалось, что ловлей я занимаюсь совсем понапрасну, что, по мнению моего бенекианца, совсем я не тем, чем следует, занимаюсь, что

общего хвоста, из которого бы пошли, как из центра, эти маленькие хвостики, как живые змейки, я искать совсем не должен, потому, дескать, и зачем он? — всеохватывающие, дескать, принципы оказались совсем несостоятельными». Григорьев был заражен антифилософским настроением окружения: «Я готов был каяться, как в грехе каком-нибудь, в своем трансцендентальном процессе, от него, доставшегося душе не дешево, готов был отрицаться... Но увы!.. Раз дойдя до того пункта, на котором, по соображению моего приятеля, натура поворачивается вверх тормашкой, — остается повторять с поэтом:

*Per me si va nell'eterno dolore,  
Lascitate ogni speranza, voi ch'entrate!*

И сижу я это, бывало, тогда по целым вечерам зимним над „психологическими очерками“ немецкого хера-профессора, и мучу я свой бедный мозг не над тем, чтобы понять читаемое, ибо так себе, безотносительно взятое, оно все, это читаемое-то, очень просто, но над тем, чтобы внимание приковать к этому читаемому... Так просидел я несколько вечеров, да и возвратил другу книгу с наивнейшим сознанием, что никак не могу я заставить себя ею заинтересоваться». Григорьев ограничился для усвоения системы Бенеке чтением «лербуха»: «С меня и будет! — думал я, потому что абсолютный хвост в ней ловить запрещается ее адептами. А черт ли мне в ней, коли я в ней этого-то самого хвоста и не словлю». Эта судьба — невозможность уйти от спекулятивных проблем, раз они уже вошли в сферу сознания, — не только индивидуальная судьба Аполлона Григорьева, но и судьба всего поколения, и судьба русской мысли XIX столетия вообще.

С началом русского гегельянства встают перед русской мыслью и те сомнения, которые в дальнейшем становятся типичными, центральными возражениями, выдвигаемыми против философии Гегеля. Эти сомнения группируются около тех обоих пунктов системы, в которых чувствуют разрыв между мыслью и бытием, где и наибольшая полнота мысли не достигает той непосредственно данной полноты бытия, которая дана в переживании. Такие разрывы наиболее остро ощущают в двух пунктах системы: там, где диалектический процесс выходит из сферы чистого бытия (которое можно считать Божественным бытием, а диалектический процесс в его пределах — внутренней жизнью троичного Божества) в сферу бытия космического, с одной стороны, и там, где космическая безличная жизнь переливается в личную жизнь человеческого индивидуума. Русским мыслителям представляется, что граница личного (Бог и чело-



век) и безличного (космос, а иногда история и культура) бытия не преодолена в системе Гегеля логическим процессом, что логическая конструкция оказывается перед этими границами бессильной. Это значит, что, с одной стороны, логический процесс в одном пункте системы заменяется Божественным *творением*, а в другом — человеческим свободным *творчеством*. Таким образом, и кризис, приводящий к религиозной философии, и кризис, завершающийся «неистовым антропологизмом», имеют в себе нечто общее, кроют в себе то же самое сознание непреходимости границы между личным и безличным бытием. Именно из этого сознания вытекают и «бунты» Бакунина, Белинского и иже с ними, и религиозный кризис гегельянства Самарина и Аксакова, и антропологизм Герцена, и возражения тех, кто никогда не был гегельянцем, в частности Хомякова. В сравнении с этими основными возражениями против философии Гегеля не имеют большого значения те, хотя в отдельном и тонкие, критические замечания, которые мы встречаем у русских критиков Гегеля, например у Гилярова-Платонова.

Так первая эпоха русского гегельянства очертила не только круг тех интересов, с которыми последующие поколения подходили и, вероятно, еще долго будут подходить к философии Гегеля, но и круг тех колебаний, сомнений и отрицаний, с которыми русскому гегельянству приходилось и еще будет приходиться бороться. «Первая эпоха» русского гегельянства, как бы скептически ни приходилось относиться к ее положительным, претендующим на длительную значимость достижениям, создала устойчивую традицию русского гегельянства, традицию, наполненную определенным положительным и отрицательным содержанием, кроющую в себе и возможности дальнейшего развития, но и самостоятельного творчества, и опасности и соблазны последующих уклонов, извращений и кризисов.

# ГОСПОДСТВО ПРОСВЕЩЕНСТВА

## К ХАРАКТЕРИСТИКЕ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНСТВА

### 1

#### Русское просвещение

«Шестидесятые годы» являются, как и «сороковые», началом. Началом не столько нового периода, сколько целого ряда новых элементов в русской духовной жизни. Новыми эти элементы были не принципиально, а по преимуществу в той необычайной последовательности, с которой они были развиты, и в том широком распространении, которое они приобрели. «Шестидесятые годы» — обозначение столь же условное, как и «сороковые годы»: от 1857—1858 гг. «шестидесятые годы» простираются до 1863—1864 гг., но и после этой последней даты наиболее типичные мысли «шестидесятых годов» продолжают жить то в более узких, то в более широких кругах русского общества; некоторые элементы мировоззрения «шестидесятых годов» сохраняются как необходимая составная часть в мировоззрении русской интеллигенции вплоть до новейшего времени.

Характеристика «шестидесятых годов» как просвещения может встретить возражения, так как русское просвещение существенно отличается от всех форм просвещения западного: не только от умеренного просвещения той же эпохи на Западе, но и от радикальных форм XVIII в. Основа, однако, в существе та же самая. Характеристики мировоззрения «шестидесятых годов» еще не дано. И не дано, быть может, в силу известных объективных трудностей такой характеристики. Мировоззрение «шестидесятых годов» отличается своеобразной *скудостью* (не бедностью) духовного содержания. Это содержание по преимуществу *отрицание*. Но отрицание может быть и весьма содержательно богатым и многосторонним. Отрицание не дошло в пределах русского просвещения до внутреннего расчленения и до самораскрытия. Не дошло, так как к нему и не стремилось.

Самохарактеристики людей «шестидесятых годов» и отчасти характеристики, данные им их современными противниками,

отмечают как основную черту времени «движение», «беспокойство», «метание»; «движение», однако, совершенно ошибочно обозначается как «умственное» или «мыслительное», — «все стали думать». Скорее, можно было бы сказать: «перестали думать», если бы уже и предшествующие годы не были эпохой постепенного замирания мысли. Теперь мышление оказалось окончательно замененным простой таксировкой, сортировкой и распределением по рубрикам, наперед признанным, данным и не подлежащим никаким сомнениям. Трудно говорить даже об оценках, поскольку оценки предполагают скалы, градации ступеней, иерархию, а именно иерархия-то и отрицалась, отбрасывалась прежде всего. Формально сортировочная деятельность просвещения напоминала несколько расценивающий морализм (Г. Флоровский), но морализм русского просвещения прежде всего таким быть не хотел и таким не признавал себя. Реальна была только морально обусловленная болезнь мысли.

Внешняя форма, какую приняло русское просвещение, был политический и еще более глубокий социальный радикализм. Он был не случайным, и русская жизнь совершила на практике огромный поворот: решенные, полурешенные или вовсе нерешенные (национальный вопрос: вспомним только польское восстание 1863 г.) вопросы политические и социальные («великие реформы») вполне заслуживали того, чтобы стоять в центре духовной жизни тех десятилетий. Но просвещение настойчиво пыталось подменить все эти реально данные вопросы нереальными: освобождение крестьян — социализмом, политическую реформу — «социальной республикой» или «анархией», решение национальных вопросов — преодолением национальной узости, «свободу совести» в ее конкретной постановке — атеизмом и т. д. Эта замена или подмена возможных ближайших целей возможными или невозможными последними целями-идеалами характерна для мыслительного стиля русского просвещения. Наиболее знаменательно в этом стиле отсутствие оттенков, переходов, ступеней, градаций. Эта логическая форма опирается на метафизической предпосылке, на убеждении в совершенной «одноплоскостности», «одноэтажности» бытия: высшие сферы бытия выводятся из низших, вернее — утверждается их выводимость из низших. До выведения русские просвещенцы никогда почти не доходят, будучи, впрочем, непоколебимо уверены, что такое выведение возможно. В разум верят, но им не пользуются, да к тому же считают мышление только какою-то составной формой «простейших элементов сознания», которые в свою очередь не что иное, как какие-то «рефлексы головного мозга». Из небольшо-

го сравнительно числа теоретических попыток просвещения можно легко выбрать потрясающие примеры нежелания или неумения мыслить. Это нежелание или неумение — своего рода «охранное средство», самозащита от чужеродных просвещенскому мировоззрению элементов. В первую очередь такие элементы усматривались во всякой традиции. Наиболее яркая, бросающаяся в глаза черта русского просвещения — его неисторический и антиисторический характер. Именно политическая и социальная направленность русского просвещения заставляет его антиисторизм так выступать на первый план: по существу же, просвещение является своеобразным иллюзионизмом, который так же мало, как прошлым, интересуется и настоящим. И прошлое и настоящее заменены для просвещения его собственными конструкциями. Действительность заменена «вымыслами», отнюдь не «чудесными». Наиболее характерна для русского просвещения, в более значительной степени, чем для какой-либо иной просвещенской эпохи мировой истории духа, именно эта жизнь в сфере вымысла, конструкций, этот разрыв со всякой действительностью — в соединении с твердой верой в свой «реализм», в свою близость к действительности и с отвержением всех «предрассудков», предвзятых идей, традиций. Перераспределение старых ценностей по новым рубрикам не останавливалось перед самыми решительными переоценками: «перечеканка ценностей» была действительно радикальной! Картина мира и жизни получилась совершенно новая. Новая, но фантастическая. Известные формулы «сапоги выше Шекспира» и «действительное яблоко лучше нарисованного, потому что его можно съесть» характеризуют стиль этой новой картины мира и жизни. Картина — близкая к видениям безумных.

Наиболее замечательно, что при глубоком убеждении в ориентированности на предмет, в полной объективности своего мировоззрения русское просвещение живет в сфере дикого произвола и шаткого субъективизма. Иллюзия общезначимости утверждений просвещения возникает благодаря общности устремлений, вырастающих не из общего всем познания, а из общего всем отталкивания от русской политической и социальной действительности, из момента внерационального и непознавательного. Там, где этого отталкивания не было, буйный произвол суждений проявлялся с полной яркостью: Варфоломей Зайцев мог договориться до неравенства рас, до оправдания рабства и до «диетического» лечения социальных недостатков: «Корень зла — невежество, способ лечения — развитие естествознания, правильное знание различных сортов пищи и их воздействия

на человеческий организм». Против этого никто не возразил. В существовании морального и теоретического солипсизма, закрепленного в произведениях Тургенева, Достоевского, Лескова, объявлявшихся «клеветой на молодое поколение», трудно сомневаться. У «руководящих» кругов солипсизм преодолевался необоснованным и в пределах просвещенства необосновываемым морализмом. Вл. Соловьев издевался над этой несвязанностью теоретических предпосылок и моралистических выводов: «Человек происходит от обезьяны, а *потому* положим души наши за други своя». С отрицанием абсолютных ценностей соединялся только абсолютными ценностями обосновываемый пафос служения! Из этой двойственности осознанной и неосознанной основ мировоззрения вырастали все парадоксии русского просвещенства.

Для нас существенны парадоксии просвещенства, касающиеся сферы познания. В области познания выдвинулись на первый план сферы измеряемого и исчисляемого, видимого и осязаемого. «Резание лягушек» стало почему-то символом нового мировоззрения. Еще более понятна мировоззрительная роль опрошенного донельзя (ср. изложение Писарева) дарвинизма. Позже на первый план выдвинулась статистика! Нигде в мире не было бы возможно печатание статистических данных в журналах общего типа. Позже появились и такие изюминки, как «статистика тараканов», несомненно остроумная, но вряд ли убедительная как обоснование социально-политических *идеалов*. Еще в начале нашего века Андрей Белый уловил в шуме разговоров в интеллигентском салоне фразу: «...годовое потребление соли средним голландцем...» — тема, о которой, наверное, не говорят голландцы сами! Нельзя забывать о том, что русское просвещенство не раз под флагом своей «научности» выступало против науки и научного исследования: вспомним о том издевательстве, которым Писарев встретил опыты Пастера, опровергавшие самопроизвольное зарождение бактерий! Ряд подобных подвигов русских просвещенцев тянется до наших дней, до запрещения «Номогенезиса» Берга, до борьбы марксистской философии против принципа относительности.

Совершенно понятно, что философия, имеющая дело с неизмеримым и неосязаемым, с невидимым и неисчисляемым, могла встретить со стороны просвещенцев только презрение и издевательство.

На десятилетия идеология просвещенства создала глубокий разрыв между широкими слоями интеллигенции и творческими единицами в области науки, искусства, литературы. Разрыв этот был тем трагичнее, что отдельные представители искусства и на-

уки сами стали на точку зрения просвещения. Не один талант был удушен — в период расцвета французского импрессионизма, по отношению к которому русская живопись обнаружила позже «избирательное сродство», — идеологией «передвижничества». «Стремясь по следам Глинки, Брюллова и Мочалова, — писал Писарев, — доверчивые юноши не приобретают ничего, кроме печальной привычки к тунеядству и к сивухе». Труднее было «удушить» литературу. Писарев «ниспроверг» Пушкина, Варфоломей Зайцев — Лермонтова. О «Войне и мире» просвещенская критика писала: «Недалекий унтер рассказывает в глухой деревне о своих военных похождениях». Тютчева корифей просвещенской истории литературы Скабичевский характеризовал в своей истории литературы: «Читается с трудом и ценится только наиболее рьяными и неисправимыми эстетиками». Достоевского просто не понимали, над Фетом долгие десятилетия только издевались — «обоснованием» была социально-политическая «реакционность» поэта. И даже Салтыкову-Щедрину советовали вместо бесполезного писательства заняться «популярризацией естественных наук»! Но из поэтов и писателей почти никто не умолк. Только слишком чувствительный к успеху Тургенев перестал писать стихи. В сознании рядового читателя, однако, наряду с великими писателями стали — и Решетников, и Помяловский, и Левитов, и Николай Успенский, и (несомненно, наиболее художник из всех них) Слепцов. Некрасов посылал на свой счет Н. Успенского за границу, надеясь, что он просветится и будет способен заменить «реакционных» Тургенева и Толстого; Успенский, изучив более кабаки, чем культуру Запада, заменить Толстого оказался не способен.

Это была борьба культурного небытия против культурных ценностей. Борьба, в которой, правда, полки небытия вели не злой умысел и сознательное намерение, а самоослепление и стремление служить общему благу. Можно было бы говорить о своеобразной борьбе «добродетели» против иных культурных ценностей, если бы понятие «добродетели» не принадлежало к числу запретных в просвещенской фразеологии понятий. Вместо добродетели и добра говорили о пользе. Суждения же, с точки зрения пользы, неопровержимы: конечно, можно обсуждать искусство, философию, науку с точки зрения им вовсе чуждой и внешней. Ошибка лежала именно в принятии этого одного критерия, в полном забвении обо всех иных возможных точках зрения, в том «однопланном», одноэтажном понимании действительности, о котором мы уже говорили.

В такой атмосфере приходилось жить и действовать представителям русского культурного творчества, в частности фи-

лософам эпохи просвещения. Неудивительно, что наиболее характерной чертой жизни представителей русского культурного творчества того времени является их одиночество. Оно менее заметно у писателей, значительно более всего у философов, никому не известных, никому не нужных, пишущих и печатающих друг для друга, ибо единственная известность, которая для них возможна, — известность скандала (Юркевич). Наиболее характерна полная «случайность биографий» крупных русских людей того времени, снова наиболее ярко проявляющаяся у философов: как профессоров их никто не слушает, предпочитая резание лягушек; как философских писателей их мало кто печатает и, пожалуй, еще меньше кто читает; некоторые отказываются занимать кафедры, чтобы не читать перед враждебной аудиторией, они живут у себя в имениях или за границей, служат в библиотеках или канцеляриях, молчат подолгу или после скандала замолкают надолго, если не навсегда. История непросвещенской русской мысли 60—80-х годов — история одиночек и оригиналов. История просвещенского недомыслия — история многочисленного «бессмысленного стада».

## 2

### Положение философии

Слова о «бессмысленном стаде» могут показаться слишком резкими: несомненно, что многочисленные представители русского просвещения обнаружили не раз значительный личный героизм и ту «добродетель», которая никак не вытекала из предпосылок их мировоззрения. Но несправедливо будет забыть о том, что культурно одиночки тех десятилетий могли существовать и творить только в силу не меньшего героизма, которого вообще требует творческое одиночество.

Следует вспомнить о суждениях о философии вообще 60-х и 70-х годов, чтобы понять, как глубоко трагично было положение философски мыслящих единиц. Писарев писал: «Философия потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека: никто уже не верит в ее шарлатанские обещания, никто не предается ей со страстным увлечением... Если здравомыслящие люди и обращают на философию свое внимание, то это делается единственно только для того, чтобы или посмеяться над нею, или кольнуть людей за их упорную глупость и их удивительное легковерие. Серьезно заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или дурно развитой, или крайне невежественный». Надо сказать, что такое суждение принадлежит

еще к благоприятным, так как Писарев не делает еще одного возможного упрека, делавшегося не раз, — философы сознательные и своекорыстные обманщики!

Писарев высказывает и мотивы своего отвращения к философии: «Ополчаться всеми силами против отвлеченности мы имеем полное право — во имя того здравого принципа, который, постепенно проникая в общественное сознание, нечувствительно сглаживает грани сословий... Умственный аристократизм — явление опасное... Монополия знаний и гуманного развития представляет, конечно, одну из самых вредных монополий. Что за искусство, которого произведениями могут наслаждаться только немногие специалисты? Ведь надо же помнить, что не люди существуют для науки и искусства, а что науки и искусство вытекали из естественной потребности человека наслаждаться жизнью и украшать ее всевозможными способами. Если наука и искусство мешают жить, если они разъединяют людей, так и бог с ними, мы их знать не хотим: но это неправда, — истинная наука ведет к осязательному знанию, а то, что осязательно, что можно рассмотреть глазами и ощупать руками, то поймет и десятилетний мальчик, и простой мужик, и светский человек, и ученый специалист». Философию, конечно, нетрудно отвергнуть, меряя такой меркой: «Философские вопросы останутся непонятными для человека, одаренного простым здравым смыслом и непосвященного в мистерии философских школ; это обстоятельство, как мне кажется, служит самым разительным доказательством незаконности, или, вернее, полнейшей бесполезности подобных умственных упражнений. Отгонять непросвещенную чернь от храма науки — не в духе нашей эпохи; это негуманно и опасно; если же все вообще, а не одни избранные должны и желают учиться и размышлять, то не мешало бы выкинуть из науки то, что понимается немногими и не может никогда сделаться общедоступным». Философия представляется продуктом «одностороннего развития» мыслительной способности, или «мозга», как выражается Писарев: деятельность таких людей «указывает просто на какую-то несоразмерность в развитии отдельных частей организма... Давать такому явлению силу закона так же странно, как видеть в аскете или в скопце высшую фазу развития человека». К «парадоксам просвещения» принадлежит странная непоследовательность Писарева, не требующего отбросить по этим основаниям, например, дифференциальное исчисление! У Писарева звучит, впрочем (что в просвещенстве нередко), романтический мотив: философия отрывается от цельности и полноты жизни: «Как же не назвать односторонним и уродливым развитие таких умов, которые на



всю жизнь погружаются в отвлеченность... и умышленно отворачиваются от привлекательной пестроты живых явлений, от практической деятельности других людей, от интересов своей страны, от радостей и страданий окружающего мира?»

Анонимный соратник Писарева дошел (в 1864 г.) до пропаганды умственного застоя: «В конце прошедшего и в начале нынешнего столетия было так сильно умственное движение, явилось столько новых идей и обновленных теорий, что для практического применения, даже хоть наполовину, нужно, пожалуй, не один, а два века. Сказать что-нибудь новое по общественным вопросам теперь трудно; запас заготовленных идей велик, его хватит для популяризации на двести, триста, а может быть, и больше лет; ...о чем же хлопоты, о каком новом еще говорят, когда из задуманного не сделано и десятой доли? Разрешать новые вопросы? Да какие?»

Умеренный антипросвещенец К. Кавелин констатирует в 1872 г.: «Философия в полном упадке. Ею пренебрегают, над ней глумятся. Она решительно никому не нужна... Мы видим... не борьбу против той или другой философской доктрины, а совершенное равнодушие к самой философии... Философия... просто отброшена, как ненужная вещь... В такой же опале, как философия, находится и единственное орудие ее — умозрение. ...Умозрение в наши дни чуть-чуть не бранное слово. Чтобы лишить какой-нибудь вывод всякого доверия, возбудить против него всевозможные предубеждения, стоит только назвать его умозрительным».

В тех сравнительно немногих случаях, когда просвещенская общественность обращала внимание на то или иное философское явление, отношение ее к философам и их работам выводилось из этих предпосылок. Реакции просвещенцев на философское движение случайны по темам, но совершенно однородны по содержанию. Субъективность просвещенских суждений выражается уже в их словесном одеянии. Стиль полемики просвещенцев всегда одинаков: собственное мнение считается объективной истиной, чужое — недомыслием или ложью. «Лукошко русского глубокомыслия», «недоносок», «скудоумный», «недоразвившееся дитя», «Коробочка благожелательная» — это пробы из полемики просвещенцев Писарева и Антоновича друг с другом. Каково же приходилось инакомыслящим?

Достаточно остановиться на нескольких эпизодах просвещенской полемики против философии. В 1861 г. могло впервые появиться очень урезанное цензурой собрание сочинений Сквороды. Ответом на это философское событие была статья В. Крестовского (в «Русском слове»), для которого Скворода — «тупица», его произведения — «семинарская мертвечина»,

«схоластическая ерунда»; сильно досталось и Костомарову, выступившему на защиту даже не Сковороды, а издателя и указавшему на значение публикаций «старых текстов». В 1860 г. начала выходить замечательная история философии киевлянина Ореста Новицкого, сохранившая отчасти свое значение и до наших дней. Автор ограничился изданием 4-х томов и «признал несвоевременным продолжать начатое сочинение», так как «против него восстали Чернышевский и другие писатели». Наиболее известна судьба тонкого и глубокого киевского и московского профессора П. Д. Юркевича. Его спокойная и деловая критика материализма (точно так же он критиковал и идеализм) не нашла иного приема, как ругательства и угрозы. Публичные лекции Юркевича вызвали бурю негодования. Самым действенным орудием оказалась клевета: извлекли цитату, в которой Юркевич говорил о том, что интеллектуальные моменты не могут быть достаточно действительны как мотивы воспитания, — «жизнь нуждается в основах и мотивах более энергических, нежели отвлеченные понятия науки, каковы, например, достоинство человека, человеческое образование». Юркевич имел, несомненно, в виду прежде всего религиозную веру, а затем чувство; просвещенцы усмотрели в этой цитате защиту телесного наказания (почему-то более ненавистного, чем террор, расстрелы и замариванье в тюрьмах). Дальнейшая кампания против Юркевича разыгрывалась как по нотам. Минаев слагал куплеты:

Розог не бойтесь, дети.  
 Знайте — ученым игривым  
 Прутья ужасные эти  
 Названы *жизни мотивом*.

«Сатирическая» литература не упускала случая напасть на ненавистного философа — о характере «сатиры» свидетельствует сравнение Юркевича с экскрементами Диогена. Юркевич замолчал: с 1859—1862 гг. им напечатано 8 философских работ, с 1862—1874 гг. (год смерти) — всего одна. Работы его были для прогрессивной журналистики только «гнусной попыткой под личиной идеалистической фразеологии и туманной мистики оправдать все дикое и безобразное, что только освещает предание и поддерживает рутину» (Ткачев в «Деле», 1869). Не были защищены от измывательства и философы прогрессивного направления. Наиболее серьёзный позитивист 70—80-х годов В. В. Лесевич был встречен не лучше, чем Юркевич: Лесевич, мол, «экземпляр самозванного ученого», развивающий среди своих молодых друзей «подхалюзнический дух», распространяющий «бессмысленную галиматью» и «метафизический вздор»

(Ткачев), — рецензент не потрудился заглянуть в рецензируемое произведение и упрекает *позитивиста*, противника метафизики, в сеянии «*метафизического* вздора». Лесевич «злоупотребляет правом на глупость и недобросовестность». От Лесевича рецензент переходит к философии вообще: философия «не способна решить нравственно-общественную задачу»; «чем понятие отвлеченнее и, *следовательно* (!), субъективнее, тем менее шансов за ним сделаться общеобязательным, тем различнее мыслится оно различными людьми». Лесевича спасли от дальнейшей травли его арест и высылка в Сибирь, засвидетельствовавшие его прогрессивную «благонадежность». Но в том же духе продолжали — и продолжают — просвещенцы писать о Вл. Соловьеве (отзывы о его магистерской диссертации 1874 г.) и о многих других.

Из обеих возможностей просвещенского нигилизма — смердяковского и типа Ивана Карамазова — по отношению к философии выступал исключительно смердяковский! Русские мыслители просто мечтали о просвещенцах-врагах типа Ивана Карамазова (который и «изобретен» антипросвещенцами, Достоевским и Страховым). Но таких врагов не находилось.

Мыслить в такой атмосфере было трудно. Только немногие находили в себе готовность обмениваться мыслями с просвещенцами. Из гегельянцев, которые нас здесь интересуют, так поступил только Страхов. Большинство замыкалось в своем одиночестве и мыслило и писало так, как будто бы окружающего мира не существовало (Гогоцкий, Дебольский), или же подымали спор с просвещенством на такую высоту, подняться на которую уже означало перестать быть просвещенцем (Чичерин, П. Бакунин). Конечно, личное общение, возможность личного влияния ценились не только Страховым; в тесном кругу и Чичерин и П. Бакунин по-своему боролись с «веяниями времени»; но в их литературных произведениях — только намеки на борьбу с нигилизмом. В круги общественного широкого внимания философия вступает в России только после резкого кризиса просвещенства, его, однако, далеко не разрушившего окончательно, в начале 90-х годов.

### 3

#### Гегель и просвещенство

В борьбе против просвещенства философия Гегеля тем более могла играть роль, что Гегель, переживший сам последний период просвещенства XVIII в., проделавший эволюцию от просвещенского к антипросвещенскому мировоззрению, несколько раз давал

критику просвещенского мировоззрения. Возникновение диалектики Гегеля связано отчасти с преодолением просвещенства.

Просвещение Гегель ощущал как яркую форму проявления деятельности рассудка, и именно рассудка «отвлекающего», абстрагирующего. Абстрактное мышление, как обращение от содержания к форме, от бесконечной полноты к расчлененной конечности, от живого движения к неподвижной, «закрепленной», «фиксированной» мертвенности, было Гегелю особенно ненавистно. Неустанно он характеризует ступень абстрактности, через которую вынуждено проходить всякое развитие понятия, как *неполноту*, извлекающую из целостности только некоторое количество отдельных частей; как *пустоту*, т. е. усвоение только внешних, поверхностных элементов объекта, при игнорировании наиболее глубокого, «внутреннего»; как *формализм*, ограничивающийся схватыванием внешних черт облика; как *абстрактность*, разрывающую живое единство целого; как *субъективизм*, произвольно объявляющий выделенные им части, обрывки, целым, и принимающий всерьез их за целое, живое; как *рефлексивность*, своеобразную обработку, искажение и оформление отделенного от рассудка объективного содержания; как *закрепление, фиксирование* понятия, тем самым встающего в непримиримое противоречие к всегда живому и подвижному объекту. «Абстрактное познание», таким образом, оказывается ложным, псевдопознанием.

Гегель прослеживает во многих случаях и то своеобразное обеднение, которому подвержена картина мира и жизни, добытая абстрактным познанием. Ему совершенно ясно, что недостатком этой картины является прежде всего упрощение, или «опрошение», сведение богатства к скудости, разнообразия — к тоскливому единообразию, полноты — к пустоте. Правильно подмечает Гегель и необходимый отказ абстрактного мышления от идеи иерархии, от представления о многопланности, многоэтажности бытия, сжатие всех многообразных ступеней, всех разнообразных плоскостей и сфер в единство одной плоскости, «равенства» и равноправности.

Движущей силой абстрактного мышления, поскольку оно выступает как «просвещение», Гегель считает не чисто теоретический, а практический мотив, мотив «пользы». Именно в том соотношении всех сфер и плоскостей бытия к потребностям и нуждам субъекта, которое является существом оценки всего по принципу пользы, Гегель видит уравнивающий, уплощающий момент просвещенского утилитаризма.

Корень исторического облика просвещенства, знакомого Гегелю по собственному опыту и по отзывам в позднейший период его жизни, Гегель усмотрел (заяввшись этим вопросом

в «Феноменологии») в предшествующей стадии исторического развития, которой соответствовал «просвещенный абсолютизм», расчленивший, организовавший и «образовавший» всю подвластную ему сферу, и именно через этот полный разрыв субъекта с теми формами, границами и рамками, в которых субъект вынужден был двигаться и жить, вызвавший своего рода «восстание» субъекта против всех границ, разделений и препон, и тот произвол уравнивания и опрощения, который и был сущностью просвещения.

Здесь не место останавливаться на этом истолковании сущности просвещения и на связи картины просвещения, начертанной Гегелем, с основными идеями его философской системы. Но ясно с первого взгляда, что русские гегельянцы не могли в эпоху просвещения пройти мимо гегелевского понимания аналогичных явлений духовной истории Европы. Действительно, мы найдем у представителей русского гегельянства не один намек на данную уже Гегелем критику просвещения в связи с их собственной критикой просвещенской современности.

#### 4

### У истоков русского просвещения

Только вопрос об источниках русского просвещения остался почти что не затронут русскими, в частности гегельянскими, его критиками. Источники духовных явлений современности всегда подмечаются с особым трудом. В частности, один источник остался не замечен никем, несмотря на то что мысли Гегеля о просвещении XVIII в. должны бы были навести русских гегельянцев на поиски именно в этом направлении. Этот источник, один из главнейших, была Николаевская эпоха.

Значение Николаевской эпохи в подготовке русского просвещения далеко выходило за рамки того «стилистического», формального значения подготовки просвещения, которое усмотрел в абсолютизме Гегель. Николаевская эпоха была сама уже в известном смысле переходом к просвещенству! В частности, универсальный утилитаризм не создан впервые 60-ми годами, но проводился Николаем Павловичем с первых лет его царствования. Если общественный интерес, социальная польза, народное благосостояние стало с 60-х годов критерием, по которому обсуждались все явления духовной жизни, который хотели сделать руководящим для всех отраслей культурного творчества, по которому судили и осуждали отдельных представителей, целые направления и сферы культуры, то и николаевская официаль-

ная Россия не знала других критериев, кроме той же пользы, только иначе понимаемой. Формальное сходство несомненно и разительно: в обоих случаях обсуждение автономных ценностей (может быть, только относительных автономных, т. е. имеющих *свое собственное место* в иерархии ценностей) по для них внешним и посторонним признакам. И такое обсуждение неизбежно вело просвещенцев революционных или «реакционных» (слово «реакция» нельзя без оговорок применить к эпохе Николая) к тому же бездушному, мертвящему, «закрепляющему», отвлеченному отношению ко всей сфере духовного творчества. И как при всяком внешнем подходе к ценностям, так и тут было то же невнимание к содержанию, то же стремление подчинить ценности некой (иной, чем в 60-х годах) цели и тот же безудержный субъективизм, ибо, оторвавшись от автономных ценностей, субъект не может быть иным, как своевольным и несдержанным. «Народной пользе» предшествовал «государственный интерес», который, несомненно, руководил Николаем Павловичем, хотя и очень своеобразно им понимался.

Наиболее известная страница истории абсолютистского просвещения — история русской цензуры. Только ее исторически не заметили, что это была только предыстория либеральной и радикальной неофициальной цензуры общественного мнения позднейших десятилетий. Абсолютистское просвещение делает для нас понятным самое непонятное в Николае I: вплоть до его суждений о Лермонтове («собаке собачья смерть»), до запрещения отданному в солдаты Шевченко «писать и рисовать», до поцелуя в лоб отдаваемому в солдаты Полежаеву, до передачи рукописи пушкинского «Бориса Годунова» для отзыва Булгарину; делается понятным и неистовство верных слуг Николая, доходивших до запрещения стихотворений (Хомякова), так как они, «не представляя ничего неблагонамеренного, могут... подлежать толкованиям», до гонений на былины и народные песни, до запрещения славянофилам (К. и И. Аксаковым, Хомякову, И. Киреевскому и кн. Черкасскому) даже и представлять к напечатанию (т. е. в цензуру) свои сочинения, до запрещения С. Т. Аксакову (как отцу «неблагонадежных» сыновей) печатания «Охотничьего сборника», до запрещения некрологов и статей о Гоголе после его смерти! Все это можно понять и даже оправдать, приняв во внимание уравнительную силу «государственного интереса», принципа полезности. Из школы николаевских десятилетий вышли и Писарев, и Чернышевский, и Ткачев, и Варфоломей Зайцев. Они, с первого взгляда антиподы Николая Павловича, были лучшими продолжателями его традиции в отношении к духовной культуре.

Неудивительно, что положение философии — и отчасти богословия — было еще тяжелее, чем литературы. Опасным признавалось то, что «подлежит толкованию», но сущность Слова в том и состоит, что оно подлежит толкованию! И тем более многообразному, чем более Слово отягчено Мыслью. Философия вся есть сплошное толкование, герменевтика бытия или предания. Неудивительно, что преследование философии не ограничилось отдельными эпизодами, начавшимися еще в царствование Александра I, но дошло в 1850 г. до упразднения кафедр философии в университетах, запрещения преподавания философии и возложения чтения оставленных в программе логики и опытной (!) психологии на профессоров богословия. Министр народного просвещения кн. Ширинский-Шахматов считал достаточным основанием для этого то, что «польза философии не доказана, а вред возможен» (почти дословно то же повторяли позже, как мы видели, Писарев, Зайцев и Ткачев); официальная записка формулировала ту же мысль словами: «Сама наука (философии) по шаткости своих начал и по неудовлетворительности результатов, не имея при том определенного объема и положительных границ, всегда *представляет случаи к поползновению*». Надо признать, что здесь канцелярским языком прекрасно выражено самое существо философского мышления. Во всяком случае, был «положен конец обольстительным мудрованиям философии»!

Русская сатира знает «проекты введения единомыслия в России». Они одинаково бьют и по Николаевской эпохе, и по русскому просвещенству. Ведь и там и тут высоко ставили силу мысли, пожалуй, переоценили ее. И поэтому особенно боялись «инакомыслия» и «инакомыслящих». А пожалуй, и просто мыслящих! На проекте введения геометрии в городских училищах Николай соизволил начертать: «Только без доказательств». Через четверть столетия радикальный критик недоумевал, чего хотят желающие мыслить: «Разрешать новые вопросы? Да какие?»

Официальное просвещенство не уgomонилось и после того, как выяснилось, какие плоды дала его традиция. Философия была снова введена в университетское преподавание только в 1860 г. Кандидатов на кафедры не оказалось, кроме Юркевича. Их надо было еще спешно подготовить. Нет сомнения, что беспримерная победа просвещенства на всех фронтах зависела хоть отчасти и от отсутствия философской традиции, которая бы могла бороться против философски совершенно беспомощного просвещенства. Но над русской философией тяготел какой-то рок. Чичерин и Дебольский ушли из высшей школы, Козлов заболел, Вл. Соловьев был уволен, Н. Гиляров-Платонов не пожелал принять кафедры. Устав 1884 г. снова ограничил преподавание

философии; оставив самостоятельные кафедры, он урезал преподавание еще более, чем в 1850 г.: оставлено было только чтение с комментарием Платона и Аристотеля, даже логика и психология были обращены в необязательные предметы, точно так же и все остальные философские дисциплины. Так продолжалось, впрочем, только пять лет. В таком положении университетская философия дотянула до 1889 г.

## 5

### Гегельянцы эпохи просвещения

Просвещение 60—80-х годов не было единым. Мы не можем здесь заниматься его очень любопытной историей. Не были едины и его противники. Среди них только одну группу составляли гегельянцы. Впрочем, группу очень существенную.

Большинство из гегельянцев периода господства просвещения сами еще принадлежали к поколению 40-х годов или были с ним как-то связаны. Один из них сам считал себя «запоздалым» человеком «сороковых годов», да юношей еще был знаком с корифеями «замечательного десятилетия»; другой был учеником Грановского, третий в молодости еще находил друзей-студентов, с которыми можно было потолковать о Гегеле, четвертый вырос и окреп в киевской философской школе, где все были приверженцами того или другого течения немецкого идеализма. Неудивительно, что все они оказались в годы философского безвременья людьми, чужими веку, и современники смотрели на них как на людей устарелых или на чудаков. Но среди людей 40-х годов, в противоположность распространенному мнению, нашлись единицы, державшиеся крепко и стойко. Некоторые из них, правда, просто ограничивались тем, что игнорировали просвещение, которое отвечало им тем же; но нашлись и бойцы, решавшиеся выступать против веяний времени, бороться с всеильными настроениями. И те и другие не могли выйти из состояния одиночества. И их отношение к традиции Гегеля было неодинаково. Редко — простым повторением азов. Это, конечно, положительная черта русского гегельянства, что оно не было «школьным» течением, как в Германии. Русские гегельянцы по большей части довольно свободно относились к школьным схемам. Они хотели исходить из Гегеля, а не просто идти, плестись за ним. Поэтому мы встречаем, собственно говоря, ни эпигонов, а продолжателей. Даже и апологетические работы защищают некие основы идеализма вообще, отнюдь не призывая «назад к Гегелю».



Мы будем говорить только о наиболее значительных явлениях в русском гегельянстве. И притом главным образом, поскольку оно оставалось связано с традицией Гегеля: самостоятельное творчество, если оно рвет с немецким идеализмом, нас не может здесь занимать. Нам достаточно будет остановиться на нескольких представителях гегельянства. Н. Н. Страхов интересен нам как публицист и боец против просвещения; С. С. Гогоцкий и Б. Н. Чичерин — наиболее ортодоксальные русские гегельянцы, конечно, совершенно разного масштаба; величественная фигура Чичерина не могла уместиться в рамках гегельянского правоверия. Н. Г. Дебольский, очень интересный как оригинальный мыслитель, только исходит из Гегеля, считая свою философию скорее преодолением, чем продолжением гегелевской. Совершенно не уместается в рамки школы П. А. Бакунин, скорее мудрец, чем философ, но воспитанный на философии Гегеля. Нашлись даже и просвещенцы, пытавшиеся извлечь из гегельянства «полезные» элементы, отбросив «шелуху» строгости мышления и избегая опасностей («вреда») глубины; это были, может быть, наилучшие из просвещенцев; их попытки покоились на недоразумениях, но, может быть, с них лучше всего начать.

## ГЕГЕЛЬ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ РАДИКАЛЫ

### 1

Примечательно, что при всей непримиримости русского просвещения по крайней мере некоторые из просвещенцев пытались поставить свои идеи в какую-то связь с Гегелем и гегельянством. Левое гегельянство не нашло в России почвы: М. Бакунин, Белинский, Боткин, Огарев только прошли через левое гегельянство, чтобы уйти от философии вообще; только Герцен в течение ряда лет работал над созданием какой-то, так и оставшейся незавершенной, левогегельянской системы, но и он кончил уходом от философии. В немецком левом гегельянстве еще был жив философский пафос немецкого идеализма. Просвещенцы русских 60-х годов в такой мере стояли под гипнозом политических идей, что для серьезного философского обоснования этих идей у них не находилось ни времени, ни охоты. Поэтому мы встречаем в 60-е годы только очень поверхностные попытки использовать гегелевские — или псевдогегелевские — мысли в интересах политического радикализма, попытки, не выходящие по содержанию за пределы программ и планов.

Большинство наиболее популярных представителей русского просвещения отрицали теоретическое, «абстрактное», мышление вообще как бесполезное; философия отбрасывалась так же, как чистое искусство и как религия. Многие из просвещенцев стояли на почве примитивнейшего материализма (бюхнеровского типа) или позитивизма, но считали обе эти точки зрения не философским, а научным, притом (кем-то и где-то) «окончательно и неопровержимо» доказанным, мировоззрением. О философии, в частности, о гегелевской, не стоило и упоминать. «О философии Гегеля распространяться нечего. Всякий (!) читатель знает не понаслышке, что это штука хитрая и что понять ее мудрено и, кроме того, бесполезно» (Писарев). Гегель просто «невежественный шарлатан» (Варфоломей Зайцев). Только один из наиболее нелепых просвещенцев, М. Антонович (1835—1918), написал в 1861 г. статью о Гегеле, или, правильнее, о вышедшей тогда по-русски книге Р. Гайма о Гегеле («Современник», 8), статью, обнаруживающую потрясающее философское невежество: Гегель, по мнению автора, представитель иллюзионизма, так как он-де учит, что субъективное индивидуальное мышление определяет собою бытие. Эту статью можно было только высмеять, что и сделал Страхов во «Времени» М. Достоевского (1861, 9). Некоторые из радикалов пытались, однако, отнестись к Гегелю серьезно. Так поступили П. Лавров и Н. Г. Чернышевский.

## 2

## П. Л. Лавров

Петр Лаврович Лавров (1823—1900), тогда еще профессор Петербургской Артиллерийской Академии, посвятил свои две первые философские статьи в первые годы русского просвещения (1858—1859) Гегелю, используя книгу Гайма («Гегелизм» в «Библиотеке для чтения», 1858, 9 и «Практическая философия Гегеля», 1859, 5). Однако видно, что Лавров читал и Гегеля, и гегельянцев и находился, кажется, под особенным впечатлением старых статей Герцена. Статьи Лаврова вызвали мало интересную полемику. Тяжелый стиль Лаврова вряд ли мог пробудить интерес широких кругов читателей. Забавно, что Лавров упрекает Гегеля в «неумении владеть языком», в «швабской неловкости».

Лавров считает возможным принять некоторые *основные мотивы* философии Гегеля, которые он истолковывает в духе просвещения. Первый из этих мотивов — *историзм*, понимаемый Лавровым как учение о развитии; из историзма следует, по

мнению Лаврова, что «наше время» должно оставить принадлежащего прошлому Гегеля, причем, правда, можно удерживать отдельные элементы его учения. Отталкиваясь от Гегеля, Лавров развивает, как и Герцен, требование перехода на философском пути от теоретического мышления к «делу»: «мышление-де есть единственный процесс, соединяющий всезнающее я с реальным миром: остается еще процесс реализации, как творчество и как жизнь». И к проблеме личности, основной для всего мышления Лаврова, он подходит, отталкиваясь от Гегеля, и в этом смысле исходя из него, во многом просто следуя Гайму: чтобы действительно понять дух, надо искать его в человеческом существе и его развитии, истина идеи — живой человек. У Гегеля мышление-де заслонило жизнь. Лавров склонен признать за философией Гегеля некоторое значение; ибо «истинная философия нашего времени должна *включать* в себя гегелизм, но не *заключаться* в него. <...> Философия Гегеля обнимает мышление о жизни, но не обнимает процесса жизни. Она есть частная философия, но не вся философия».

Замечательно, что Лавров, таким образом, очень близок к той критике Гегеля, которую мы встречаем у славянофилов, да, по существу, у всех представителей 40-х годов. Здесь он находит опору и в книге Гайма. Лавров требует и позже «цельной жизни», охватывающей «науку, искусство и полезную деятельность» или «творчество, деятельность и знание»; это требование для него тождественно с требованиями «философской системы, охватывающей все три начала в одно стройное целое». Если система должна быть связана, по мнению Лаврова, с живой личностью, представляющей «единство бытия и того, что должно быть», то сама идея системы несомненно, как Лавров признает и сам, есть идея Гегеля.

И понимание исторического процесса, направленного именно к осуществлению целостной личности, связано у Лаврова с гегелевской традицией: «Выходя из безразличия, в котором дикий бессознательно перемешивает все стороны деятельности, человек разлагает их мыслью, группирует, чтобы впоследствии сознательно соединить все силы своего духа на жизнь, всякое мгновение которой должно быть высшим единством науки, искусства и полезной деятельности. Это один из таких случаев, где всего полнее применяется тройственный диалектический процесс, в котором Гегель видел всеобщий метод знания».

Несмотря на то что Лавров находит в философии Гегеля какие-то сродные его собственному мировоззрению моменты, он, разумеется, бесконечно далек от Гегеля; и идея развития, понимаемого материалистически и антропологически, и идея

научности и систематичности философии (Шпет), понимаемой позитивистически, могут только напоминать гегельянство благодаря сходству слов. Внутреннего сродства с философией Гегеля мировоззрение Лаврова не имеет. Несмотря на это, генетическую связь с гегельянством мы должны за некоторыми идеями Лаврова признать. Это тем более интересно отметить, что философия Лаврова принадлежит к немногим ценным плодам русского просвещенского мышления.

## 3

## Н. Г. Чернышевский

Еще меньше пунктов соприкосновения с Гегелем в идеях Николая Гавриловича Чернышевского (1828—1889), который, однако, умел свои плоские мысли развивать с большей поверхностной ясностью, даже с блеском, и уже поэтому имел гораздо больший успех, чем тяжеловесный Лавров.

В дневнике Чернышевского мы встречаем имя Гегеля уже в 1846 и 1848 гг. Студент Чернышевский читает в 1848 г. Гегеля и гегельянцев одновременно с французскими социалистами и Фейербахом; Гегель, которого он «мало понимал», разочаровал его умеренностью мыслей; «видно... что человек умный, но особенного ничего не нашел», «гениальности не вижу», «мысли большею частью не резкие, а умеренные, не дышат нововведениями, поэтому я не могу видеть в них ничего особенного»; прямая противоположность Гегелю в этом отношении — Фейербах.

Чернышевский, выступая со своими эстетическими работами, считал себя без особых оснований фейербахианцем. На деле тезис Чернышевского, что действительность выше искусства или, как он сам формулировал, что действительное яблоко лучше нарисованного, потому что его можно съесть, принадлежит ему и только ему. Для нас эта мысль интересна как крайняя противоположность гегелевской оценки искусства. На Гегеля Чернышевский только намекает.

Чернышевский, как кажется, вернулся к размышлениям над Гегелем в связи со своими занятиями русскими «сороковыми годами». Влияние Гегеля он находит всюду, даже там, где его не было (у Полевого, у Надеждина). Вставал вопрос, чем такое широкое влияние Гегеля объяснить: «Мы столь же мало последователи Гегеля, как и Декарта или Аристотеля, — пишет Чернышевский, — <...> Гегель нынче уже принадлежит истории; настоящее... хорошо видит недостатки Гегелевой системы; но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем,

действительно были очень близки к истине, и некоторые стороны истины были выставлены на вид этим мыслителем с поразительной силой. Из этих истин открытие иных представляется личной заслугой Гегеля, другие... никем до Гегеля не были формулированы так ясно и высказываемы так сильно, как в его системе».

Главных истин в философии Гегеля Чернышевский насчитывает четыре:

1. Гегель видит цель мышления в открытии *истины*, а не в «оправдании дорогих убеждений».

2. Истина достигается, по Гегелю, при помощи *диалектического метода*, который Чернышевский понимает таким образом: «Мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд: таким образом, мыслитель был принужден обозреть предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений». Так возникает «полное, всестороннее исследование и... живое понятие о всех действительных качествах предмета». В диалектике Чернышевский находит и динамический момент, «вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением, вследствие усилия того же стремления, высшего развития того же содержания, — кто понял этот высший, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению — о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущается другой! Повторяя за поэтом:

Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt  
und mir gehoert die ganze Welt!.. —

он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: пусть будет, что будет, а будет и на нашей улице праздник». Здесь снова диалектика становится «алгеброю революции», как у Герцена. Чернышевский не только приводит примеры (отчасти малоудачные) так понимаемой диалектики, но и опирается на нее при обсуждении вопроса об общине.

3. Гегель ставит себе задачу *объяснить действительность*. Отсюда его чрезвычайная внимательность к действительности, к фактам. Отсюда и «необыкновенная сила и возвышенность мысли, покоряющей своему владычеству все области бытия, открывающей в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории со своими собственными законами диалекти-

ческого развития, обнимающей все факты религии, искусства, точных наук, государственного и частного права, истории и психологии сетью систематического единства, так что все являлось объясненным и примиренным...». От понятия «действительность» Чернышевский пытается найти пути к своему материализму.

4. Особенно важен конкретный характер мышления и истины в понимании Гегеля. Конкретность Чернышевский, однако, истолковывает как релятивизм: «В действительности все зависит от обстоятельств, от места и времени... Отвлеченной истины нет, истина конкретна, т. е. определительное суждение можно произнести только об определенном факте, рассмотрев все обстоятельства, от которых он зависит». Например, на вопрос о том, благо или зло дождь или война, можно ответить не «вообще», а только зная «обстоятельства».

Но признание этих — по-просвещенски истолкованных и извращенных — основных положений Гегеля не ведет Чернышевского к положительному суждению о философии Гегеля в целом. «Содержание философии Гегеля не соответствует тем принципам, которые провозглашались ею». «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны... у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но недостало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развить из них все необходимые следствия... И самые принципы... были для него туманны». «Следующее поколение мыслителей» (Фейербах) и представило «принципы, высказанные Гегелем, во всей полноте и ясности». Задача будущего — в согласовании выводов с принципами.

Высказав такое истолкование Гегеля как предшественника просвещения в конце 50-х годов, Чернышевский только случайно возвращается к нему позже. Но, например, в 1883 г. Гегель как мыслитель, родственный «философам 18-го века и даже схоластикам», совершенно отступает в тень в сравнении с Фейербахом — Чернышевский высказывает такую оценку не случайно, а в новом предисловии к работе 50-х годов «Эстетические отношения...», стремясь, очевидно, поправить самого себя!

Понимание Гегеля как релятивиста примечательно при всей своей поверхности тем, что оно находит параллель не только в марксизме, но даже и у Ницше! Истолкование Чернышевского нашло в России позже многочисленных последователей: не среди народников, как можно было бы ожидать, — народники просто отбрасывали Гегеля, как старый хлам, — а среди марксистов.

## 4

## Начатки марксизма

Первым марксистом — правда, не в позднейшем смысле слова — в России, заговорившим о Гегеле, был украинофил Николай Иванович Зибер (1844—1888), с 1873—1875 гг. профессор Киевского университета. В 1879 г. он напечатал статью «Диалектика в ее применении к науке» («Слово», 11), не представляющую, однако, оригинальной работы, а простой — иногда дословный — пересказ «Анти-Дюринга» Энгельса. Как известно, в «Анти-Дюринге» высказано понимание Гегеля, родственное истолкованию Чернышевского: диалектика понимается как своеобразный релятивизм и подчеркивается динамический — натуралистически понятый — характер диалектического метода. Подробно останавливается Зибер, следуя Энгельсу, на трехчленном ходе диалектического движения.

Статья Зибера не имела, насколько мне известно, влияния.

## Н. Н. СТРАХОВ

## 1

## Личность и судьба

Николай Николаевич Страхов (1828—1896) был более всех своих современников призван популяризовать философию Гегеля в России или хотя бы напоминать о ней. В самом характере его мышления было нечто, что делало его учителем философии, учителем в лучшем смысле этого слова, а его писательский темперамент был именно темпераментом апологета, защитника несправедливо забытых и недооцениваемых идей. К голосу его, однако, в период господства просвещения не прислушивались, или, вернее, прислушивались только единицы, люди «трансцендентальной закваски», говоря словами Аполлона Григорьева.

Биография Страхова носит характер той «случайности», которая свойственна биографии мыслителей эпохи русского просвещения. Родом из Белгорода, Страхов учился в духовных семинариях в Белгороде, Каменец-Подольске и Костроме, с 1844 г. — в университете и Педагогическом институте в Петербурге. А 1851 г. Страхов окончил физико-математический факультет, преподавал математику, физику и естествознание в Одессе и Петербурге, защитил в 1857 г. диссертацию на степень магистра зоологии, о «костях инфузорий или о чем-то столь же

неподобном» — насмеялся над Страховым Григорьев (в действительности «О костях запястья млекопитающих»), но кафедры не получил, вышел в 1861 г. в отставку и посвятил себя литературной деятельности, которой не оставил до конца жизни, хотя из попыток создания собственного органа группы «почвенников», после неудач братьев Достоевских, так ничего и не вышло. Пришлось вернуться на службу, но не в качестве педагога — в школе, в частности в высшей школе, Страхов мог бы сыграть некоторую роль, — а сначала (1873—1885) в качестве библиотекаря Публичной библиотеки, а затем — члена ученого комитета Министерства народного просвещения. В 1889 г. Страхов был избран членом-корреспондентом Академии Наук.

Внимание историка русского духа должны были привлечь к Страхову хотя бы его дружеские и приятельские связи — с Аполлоном Григорьевым, Фетом, Достоевским (для которого Страхов долго был философским информатором), позже с Львом Толстым, а в последние годы жизни с В. В. Розановым, восторженным почитателем Страхова как представителя определенного духовного типа, оставившими нам живое изображение личности Страхова. Но интереса к Страхову история русского духа не проявила. Между тем литературное наследие Страхова если и не очень обширно, то чрезвычайно разнообразно. Его книги почти все возникли из статей в толстых журналах, часто посвящены вопросам дня, иногда — простые рецензии, и все же им нельзя отказать в длительной ценности, далеко превышающей рамки случайных поводов, по которым статьи были написаны. Страхов умеет в атмосфере диких споров того времени, отвлекаясь от личных нападок противников и треволнений, вызывавшихся «злобами дня», писать предметно-объективно, спокойно и веско, пытаюсь убедить противников и читателей в правильности своих идей. Он выступает как «трезвый между пьяными» не из равнодушия, но из какого-то внутреннего сознания, чувства близости к Вечному. Он как будто стоит на страже у вечных ценностей и не хочет, да просто органически не может, оскорбить спокойствие «святого святых» шумом, неистовством, бранью и дикостью.

Тенденция философской публицистики Страхова всегда одна и та же — он стремится всякий вопрос связать с основоположениями философии, показать, что решение всякой частной проблемы зависит от основных предпосылок философии. Он стремится увести читателя от случайного и условного к Абсолютному и Безусловному. Если его иногда и можно упрекнуть в чрезмерной общности мысли, в отсутствии философской конкретизации, то, во всяком случае, эти «общие мысли» Страхов излагает с большой ясностью и прозрачностью, не уходя в частности в полеми-



ке, но и не упрощая намеренно ни чужих, ни своих мыслей. Он пишет просто, но остро, духовно благородным тоном, не лишенным мягкого юмора, являющимся полной противоположностью демагогическому тону публицистики того времени.

«Я люблю три вещи, — сказал Страхов однажды Розанову, — логику, хороший слог и добродетель». Любовь к логике и хорошему слогу действительно видны в произведениях Страхова. Что же касается добродетели, то Розанов говорит о Страхове как о лучшем человеке, которого он когда-либо знал, притом лучшим не стихийно, хаотически, но уравновешенно, гармонически лучшим, «талантливым редчайшею в России формою таланта... которая у греков обозначалась словом *euphrosyne* — благомудрие». Благомудрие Страхова имело религиозные корни: «Можно назвать религиозною всю жизнь Страхова... Печать особенного, глубокого в себе уединения, глубокого и постоянного служения чему-то, некоторому Богу, никогда не называемому... чувствовались в нем тотчас после первых слов беседы, при взгляде на его комнаты... „Келья“, „монастырь“, и во всяком случае место, где даже нельзя вспомнить веселья, шума, как и ничего бесстыдного... Замечательно, что беседа его всегда очищала и просветляла, как и всегда успокаивала».

Страхов, несомненно, обладал всеми данными, чтобы быть учителем философии для широких слоев русского общества; этому своему призванию Страхов не мог отдаться, несмотря на свою постоянную связь с русской журналистикой в течение более тридцати лет. Для учительства Страхова характерно, что он не хочет ничего навязывать или внушать читателю, он не подходит к читателю со своими мыслями, а пытается руководить читателем в его собственном мышлении, пробует подвести его к вечным истинам, исходя из его собственных вопросов; он никогда не подносит читателю зрелых плодов, готовых продуктов своей умственной деятельности, но пытается научить читателя философскому мышлению. Философские работы Страхова, конечно, теряют от того, что мы всегда застаем его в беседе с философскими дилетантами, а то и в споре с лишенными всякого философского интереса врагами философии! Прав ли Розанов, считавший, что Страхов «гораздо умнее Соловьева», судить трудно. Страхов сам чувствовал, что он не может передать русскому читателю Гегеля в таком объеме, как он бы хотел, что он не может серьезно заняться вопросами философской методологии, которым он, как он сам думает, при иных условиях посвятил бы всю свою жизнь. Страхов оставил нам по преимуществу «пропедевтические» статьи; он перед нами как апологет старых и забытых истин, а не боец за новые.

Стиль мышления и высказываний Страхова имел, несомненно, и отрицательную сторону, связанную и с личным характером Страхова. В нем была какая-то мягкость, уступчивость и податливость — правда, не по отношению к мыслям и настроениям, диаметрально противоположным его религиозному и философскому мировоззрению, но во всяком случае по отношению к самым различным духовным устремлениям, родственным его собственным. Такая податливость вела его к некоторой духовной изменчивости, неустойчивости, делала его философскую позицию неясной и расплывчатой. Наиболее характерна в этом смысле хорошо нам известная из писем история отношений Страхова к Толстому, которому Страхов, вероятно увлеченный грандиозностью духовного облика Толстого, «сдал без боя» многие позиции. Эта мягкость и податливость претитла в Страхове некоторым из тех, кто могли бы быть — а иногда и бывали — его союзниками, например, К. Леонтьеву. Было бы ошибкой приуменьшить значение Страхова, исходя из этой для философской последовательности и цельности, конечно, по меньшей мере опасной черты его духовного облика: в создании философской традиции и философской культуры играют роль не только непримиримые, неуступчивые, до конца последовательные бойцы типа Б. Чичерина, но и женственно чуткие и эстетически восприимчивые мыслители, смягчающие суровость и строгость рациональной мысли каким-то лирически окрашенным проникновением в многообразные типы систем и мировоззрений, улавливающие всюду элементы правды; облики таких мыслителей, которым мы не можем отказать в этом имени, сохраняются в памяти потомства и в истории мысли как несколько расплывчатые, нечеткие, но все же имеющие свое определенное место и свою функцию в истории мысли образы, которым свойственно своеобразное очарование лиризма: к таким образам философского прошлого русской мысли принадлежит и образ Николая Николаевича Страхова.

## 2

### Страхов и гегельянство

Страхов в течение всей своей жизни признавал себя гегельянцем. В то же время он примыкал к той своеобразной форме славянофильства, которую ее сторонники называли «почвенничеством», к которой примыкали, между прочим, кроме ряда одиноких мыслителей эпохи просвещения Ап. Григорьев и Ф. М. Достоевский. К голосу «почвенников» прислушивались и

те, кто стоял в общем и целом под влиянием славянофильства. А о Гегеле говорил перед широкими кругами читателей в то время только Страхов. Чичерин, Гогоцкий писали для специалистов, книги П. Бакунина прошли незамеченными.

Страхов всегда подчеркивает значение Гегеля в истории мысли вообще и русской мысли в особенности. Одна из его первых статей (1860) посвящена специально значению Гегеля. Именно эта статья и вызвала нападки Каткова, договорившегося до того, что России философия вообще не нужна. Против этого утверждения возражал Самарин. Страхов же (1863) возражал против утверждения Каткова, что философия Гегеля умерла и погребена навсегда. Страхов считает, что «очень легко усомниться в этом факте»: «Умерла ли эта философия, еще нельзя сказать наверное; а что ее хоронили, в этом, конечно, нет сомнения. Ее хоронили даже не один, а много раз» — Тренделенбург, Фейербах, Шеллинг. Но «беспрестанно оказывалось, что нужны новые, более основательные похороны». Страхов указывает и на еще существовавшую тогда традицию берлинского гегельянства, и на деятельность Куно Фишера, и на существование русского гегельянства, следы которого проявляются даже у русских противников Гегеля.

К вопросу о значении философии Гегеля для современности Страхов возвращается и в статье о Герцене 1870 г. В 40-е годы «Европа... обладала философией, которая имела все права на царственное положение, подобающее этой науке. Существовала и господствовала некоторая наука наук». «Какая радость, какие надежды были возбуждены этой философией! Казалось, всем блужданиям человечества был навсегда положен конец... казалось, новая стройная и осмысленная жизнь должна была охватить все направления человеческой деятельности, и человечеству предстояло раскрыть свои силы в еще невиданном блеске». Причиной безраздельного господства гегельянства было то, что «это была связанная, стройная система необычайной глубины и высоты». Поэтому она царила «не в массах... а на вершинах человеческой мысли». Но влияние и сила гегельянства «продолжаются до сих пор». Не только в Германии сохранилось профессорское гегельянство, но «в Италии, Швеции, Бельгии и т. д. гегельянство именно в последнее время неожиданно нашло себе сторонников». Страхов, однако, не придает большого значения этим внешним успехам. По мнению Страхова, «все движение наук, совершающееся в Европе, до сих пор находится под влиянием гегелевской системы; все действительные результаты, какие только добываются в науках нравственного мира, в истории, этнографии и пр., добываются при помощи приемов

и формул, завещанных Гегелем. Новой философии, новой логики не имеет Европа, и если она уже не видит в гегелевской системе разрешения всех вопросов, то все-таки высшие научные приемы, высшие методы исследования остались те же самые, какие были предложены этою философиею». Заслуги гегельянства — «в теоретической области, в науке познания», главное произведение Гегеля — его «Логика». «Логика» разработана Гегелем «до удивительного совершенства». Страхов, по существу, соглашается с ограничением сферы значения философии Гегеля Хомяковым, которого он цитирует: «Теоретический разум... не может обнять собою всей действительности». Не «определенное учение о вещах», но диалектика характерна для гегельянства и является его вечным достижением. Именно в этом смысле философия Гегеля — «вечный памятник человеческого гения... один из величайших образцов философской способности человечества».

Этим объясняется и объем влияния гегельянства: в России «никакое другое философское учение не имело... такого множества, таких даровитых и так много сделавших последователей»; Страхов особенно подчеркивает влияние гегельянства на славянофильство. Самая зависимость от гегельянства самых различных философских течений является доказательством его внутренней силы и значительности.

И в предисловии к собранию своих работ по философии природы в 1872 г., в то время когда влияние Гегеля на Страхова несколько ослабело — отчасти в силу религиозных мотивов, отчасти под влиянием Л. Толстого, — Страхов не забывает подчеркнуть значение философии Гегеля для методологии естествознания. Метод Гегеля он и теперь признает «полным выражением научного духа. Формальная сторона гегелевской философии есть ее существенная сторона и остается до сих пор неприкосновенною, составляет до сих пор душу всего, что можно назвать *научным* движением. Как Канта можно сравнить с Коперником, так Гегеля с Галилеем или с Ньютоном».

И позже (1833, 1887 — при чтении книги П. Бакунина, 1893 гг.) Страхов подчеркивает значение Гегеля снова и снова, указывает на завершающий характер философии Гегеля, видит причину упадка философии в отходе от гегельянства: можно было бы ожидать появления новой философской системы, но «до сих пор» (1893), как кажется, имеется только возможность или принять систему Гегеля, или же вообще отказаться от философии. С особенным вниманием Страхов останавливается на зависимости от Гегеля самых различных мыслителей (К. Фишер, Фалькенберг, Ренан, Тэн, Карлейль, Шерер, русские гегельянцы).

Своего юного друга, Розанова, он пытается привлечь к Гегелю, впрочем безуспешно.

Особенно примечательно, что Страхов видит Гегеля всегда в связи с целостью немецкого идеализма, как одно из звеньев в цепи развития от Канта к позднему Шеллингу. Влияние немецкой философии — русская традиция. Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель образуют созвездие, на которое должна ориентироваться русская философия и в современности. К немецкому идеализму нужно обращаться, чтобы понять историю или искусство, естествознание или литературу. Верность немецкому идеализму — философская программа Страхова. Последняя и высшая философия — немецкий идеализм, сохраняющийся в переделках, изменениях и даже отрицаниях послегегелевской философии. Поэтому Страхов приветствовал (в 1891 г.) новокантианство, хотя он тогда уже предвидел, что придется снова пройти весь путь от Канта к позднему идеализму.

Страхов отмечает, как мы уже видели, влияние немецкой философии за границами Германии. Указывая на ее влияние во Франции, Страхов замечает: «Справедлив энтузиазм... внушенный... немецким идеализмом. Обломки этой философии (если она кому представляется в виде обломков) действительно неизмеримо превосходят своим великолепием все другие попытки философских построений»; зачем же русским «жить тенью», отражениями немецкого идеализма в философиях других народов? «Нам следует обратиться прямо к источнику этой мудрости и попытаться на основании ее начал рассматривать блестящие попытки ее новых учеников».

Страхов пытается определить, в чем заключается вечное содержание немецкого идеализма. Этой теме отчасти посвящена его статья о Гегеле (1860), заостренная против тогдашних противников Гегеля. Статья имеет, впрочем, слишком популярный характер; но именно это дало Страхову повод перечислить, так сказать, преимущества философии Гегеля, что и уясняет нам его отношение к гегельянству.

Система Гегеля имеет *универсальный* характер; он стремится не только к уяснению своих собственных идей и не отбрасывает все чужие мысли, как бессмыслицу: он пытается включить в свою систему достижения всех предыдущих, не отрицая их, но только «снимая» их односторонность. Поэтому Гегель не говорит, собственно, ничего особенно нового. Его философия повторяет в своем движении все совершенные разумом в продолжение его исторического развития шаги разума; его система — роскошный цвет и плод человеческого разума. Философия Гегеля имеет *точный* характер, т. е. систематична и

«эзактна»; она «прочна», так как каждый шаг его диалектики связан с другими ее шагами и ими обусловлен; опровергнуть систему Гегеля невозможно, разрушая только ее отдельные пункты. Если систему Гегеля и нельзя назвать «пантеизмом», то она является, во всяком случае, системой *рационализма*, что соответствует сущности философии, принадлежащей к сфере разума и мышления; поэтому философия Гегеля «прозрачна» до последней степени; в противоположность общераспространенному мнению, она проста и держится так «близко к земле», как это только возможно. Правда, система Гегеля, как рационалистическая, в известном смысле «холодна»; «теплая», иррациональная, жизнь существует рядом с философией; философия и жизнь ставят себе и решают совершенно различные задачи. Философию Гегеля иногда упрекают в том, что из нее развился современный материализм (Хомяков). По мнению Страхова, корни материализма того времени заключались не в гегельянстве, а в забвении о всякой философии. Фейербах, диалектик и гегельянец, не имеет ничего общего с материализмом 60-х годов. Его ошибка в том, что он ставил философии чрезмерные требования, которых философия удовлетворить не может. Страхов возражает и против того, что философия Гегеля ведет к «квиезму», убивает волю (это возражение связано с полемикой между Гаймом и Розенкранцем; книгу Гайма, позже переведенную по-русски, реферировал П. Л. Лавров). В заключение Страхов указывает на *значение философии Гегеля для конкретных наук*. Философия становится у Гегеля впервые со времени Аристотеля «наукою наук», центральной наукой. Отдельные науки для Гегеля не что иное, как части философии. На ряде примеров Страхов показывает, как низко опустилось позже естествознание, оторвавшееся от философии, — этот упадок является одной из основных тем натурфилософских статей Страхова, о которых мы будем говорить позже.

Особенно подчеркивает Страхов тот факт, что гегельянство является предпосылкой всякой философии истории, стремящейся учесть индивидуальности народов, национальный момент; в частности, философия лежит в основе славянофильства, понимаемого в широком смысле слова. Представление об историческом развитии как о смене ряда образов духа, ряда служащих духу народов является, по мнению Страхова, неоспоримым приобретением философии истории, и этим приобретением мы обязаны Гегелю. С другой стороны, для Страхова представляется чрезвычайно существенным религиозный характер философии Гегеля, да и всей философии немецкого идеализма в целом: не только Гердер и Шлейермахер, но и Гегель и Шеллинг были и

остались богословами. Большая ошибка русских, что они «не умеют понимать богословского характера главнейших немецких мыслителей; мы все ищем у них вольнодумства и остаемся слепы к тому, что в них всего важнее и поучительнее» системы немецкого идеализма — философское выражение протестантизма. «Как Аристотель свою метафизику называл теологией, так и гениальные системы немецкого идеализма можно прямо назвать рядом попыток научного богомыслия». В одном из писем к Толстому (осень 1887 г.) Страхов возвращается к этой теме. Гегеля «вообще рассматривают как пантеиста чуть не в материалистическом духе»; в действительности Гегель был «чистейший мистик и совпадает с Баадером, Мейстером Эккартом, Ангелом Силезским и т. п. Все эти философы приходили к самой чистой форме религии и проповедовали эту форму». Эта проповедь, однако, не вызвала отклика и «почти не упоминается» историками философии. «Я давно ношусь, — признается Страхов, — с мыслью написать эти свои сближения, например показать, что Гегель и Спиноза были мистики и что мистика есть нечто не смутное и неопределенное... а, напротив, самое ясное и чистое, так что к ней приходит всякое строгое мышление». К сожалению, такой работы Страхов не написал или не опубликовал. Во всяком случае, и из этого письма можно видеть, что Страхов понимал «рационализм» философии Гегеля как в каком-то смысле подготовительную ступень к созерцанию, — точка зрения, которая нашла развитие в позднейшей истории русского гегельянства.

### 3

#### Познание и метод. Учение о мире

Задача, к которой Страхов особенно часто возвращается в своих статьях, — защита основ немецкого идеализма и попыток их приложения к основоположениям конкретных наук; как естественник по специальности Страхов подробнее всего останавливается при этом на естественных науках. Именно эти работы Страхова могут до сих пор считаться украшением русской популярной философской литературы.

Одна из основных тем Страхова — проблема априорных элементов познания. Эту тему Страхов специально развил в своей полемике против русских «спиритов», полемике, из которой черпал Достоевский в «Братьях Карамазовых» («эвклидовский разум» Ивана Карамазова; в черновых набросках Достоевского черт Ивана Карамазова даже ссылался на «философа Страхова»). Эту полемику Страхов вел с 1876 г., возражая прежде всего про-

тив утверждений спиритов, что в «мире духов» пространственное и временное бытие подчинены иным законам, чем в нашем мире. По мнению Страхова, в сфере опыта действительное все возможно, но в сфере разума есть невозможное, противоречащее априорным законам разума, и именно поэтому разум является единственной возможной основой научного исследования и доказательства. В связи с рассмотрением сущности априорного познания Страхов дает критику эмпирического познания, критику, входящую в основной репертуар нам уже известных тем русского гегельянства.

Априорные законы разума доступны только интуитивному познанию, на них можно только «указать пальцем»! Из этих априорных основоположений развивается система категорий и основных понятий каждой науки. Это развитие и есть, по Страхову, диалектика. Мысль, опираясь только на самое себя, диалектически развивает свои основные законы и определяет метод своей деятельности. Диалектика и есть основной философский метод, «метод ставить и развивать понятия». Диалектика, «априорический элемент», — «душа каждой науки».

Философия, являясь в каждой науке исходным пунктом, учением об основах каждой науки, совпадает в этом смысле с наукой. Отдельные науки можно поэтому рассматривать как части философии. Наука есть и может быть только философией, к этому наука стремилась и стремится. Таким образом сливаются у Страхова основные мотивы кантианства и гегельянства.

Ряд статей Страхов посвящает приложению своих взглядов на научный метод к конкретным наукам. Он дает тонкую характеристику основных понятий психологии и физиологии и острую критику тех опасностей, которые грозят психологии при всяких попытках «объективирования» психических данностей, попыток приложения к их изучению методов естественных наук. Он намечает систему категорий всякого учения о развитии (исходя из гегельянской «Логики» Куно Фишера). Длинный ряд статей Страхов посвятил вопросам натурфилософии. Страхов не придерживается рабски натурфилософии Гегеля, но пытается, оставаясь на почве гегельянства, самостоятельно подойти к разрешению вопросов, которые были актуальны в естествознании его времени. Натурфилософия — необходимая предпосылка всякого познания природы; естествоиспытатели, считающие себя свободными от философских «предрассудков», в действительности исходят из какой-либо невысказанной и неосознанной системы философских предпосылок. На почве натурфилософии строится «рациональное естествознание», служащее в свою очередь основой эмпирического исследования. Основным положением



нием натурфилософии является единство, целостность мира: Страхов дает собранию своих натурфилософских статей характерное название: «*Мир как целое*» (1872 и 1892). Убеждение в единстве мира основоположно для натурфилософии немецкого идеализма. Единство и целостность, однако, не исключают различий, степеней и ценностей, как то полагают материалисты или позитивисты: наоборот, они требуют *иерархии*. «В совокупности вещей нужно видеть их иерархию, находить те центры, около которых вращается мироздание... Как *видеть* значит различать предметы в пространстве по цвету, величине, форме и расстоянию, так и *разуметь* значит распределять вещи в уме по их качеству, достоинству, сущности и важности». Идея иерархии завершается у Страхова (христианским) антропоцентризмом: Страхов развивает мысли о центральном значении и высшем назначении человека в мировом бытии в ряде статей, печатавшихся в журналах братьев Достоевских и посвященных типично просвещенской теме о «жителях планет». В стихотворении, посвященном комете Донати 1856 г., Страхов (он был небольшим, но заметным среди одиночек-поэтов своего времени поэтом) дает исход своему антропоцентрическому настроению, сознанию (характерному и для Гегеля), что дух бесконечно выше материальной природы.

..... Познали  
 Мы дух, которым мир храним,  
 Века проклятья миновали,  
 И думы страха и печали  
 Прошли, и не вернутся им.

Перед сияньем мысли смелой  
 Распался древний неба свод,  
 И без конца и без предела  
 Пространство мрака просветлело  
 И мирозданья тайный ход...

Страхов так формулирует основные мысли своего понимания природы, мысли, которые он в своих статьях подробно развивает: «Мир есть *целое*... Мир есть *единое* целое... Мир есть *связное* целое, т. е. в нем нет... самостоятельных, от века различных сил, нет ничего неизменного, самого по себе существующего... Мир есть *стройное*... *гармоническое органическое* целое... части и явления мира не просто связаны, а соподчинены, представляют правильную лестницу, пирамиду, всего лучше сказать — иерархию существ и явлений. Мир как организм имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие: а отношение между этими частями таково, что они представляют гармонию, служат

одни для других, образуют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного. Мир есть целое, *имеющее центр...* Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира».

Страхов подробно остановился на целом ряде методологических вопросов, которых наше по необходимости краткое изложение не может коснуться. Он попытался разработать систему категорий органического бытия, он писал о возможности развития жизни к формам биологически высшим, чем человек, он остановился на вопросе о возможности априорного выведения законов механики и чувственно воспринимаемого бытия, он занимался философскими предпосылками атомной теории, динамической теории материи и эволюционной теории, он дал критику материализма и анализ вопроса о самозарождении жизни и т. д. Его позиция по всем упомянутым вопросам вытекает из основ его мировоззрения. В целом ряде отдельных случаев мы встречаемся в произведениях Страхова с тонкими замечаниями по отдельным вопросам, с высказываниями, шедшими тогда в разрезе с господствующими течениями науки и общераспространенным мировоззрением, высказываниями, обнаруживающими прежде всего хороший научный вкус Страхова. Он отвергает фантазии Геккеля, отвергает и тогдашний витализм, критикует антропоморфическую психологию животных, отдельные моменты механического объяснения природы, химическую теорию элементов как самостоятельных субстанций, он подчеркивает значение морфологического изучения жизни. Страхов был знатоком истории науки и интересовался целым рядом тогда забытых естествоиспытателей, особенно ценил он естественно-исторические работы Гёте. Все это не могло встретить сочувствия в эпоху русского просвещения.

Идея иерархии ведет, по мнению Страхова, к основе бытия — к Богу. Бог — начало и завершение мирового целого: «Действительное познание... должно исходить из этого разнообразия и необходимо приведет нас к Богу, укажет, что только в нем содержится смысл всякого бытия». По ступеням иерархии наша мысль восходит к Богу. Ибо, в сущности, нет никакого иного Бытия, кроме Бога. Эта мысль в одном из писем Страхова к Толстому (11 декабря 1886 г.) превращается в идею мистического круговорота бытия: «Правы Шеллинг и Гегель, когда говорят, что в нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором корень всего бытия». Действительно, «мы... живем,

движемся и существуем» в Боге, «всякая жизнь непосредственно происходит из Бога... Бог одинаково растит и мелкую травку, и душу величайшего человека. <...> Конец же и цель всякого развития есть Бог, то самое, что есть и его источник... Все из Бога исходит и все к Богу ведет и в Боге завершается». Это — общая мысль немецкой мистики и немецкого идеализма. Страхов, таким образом, не только усмотрел внутреннее родство этих «обликов духа» и почувствовал их историческую связь, но и связал их в живом единстве своего мировоззрения.

## 4

## Философия духа

Страхов в своих литературно-критических статьях особенно часто должен был останавливаться на вопросах философии истории и эстетики. Источники своих воззрений в философии Гегеля Страхов всегда подчеркивает сам. Его устремления направлены к осмыслению в духе Гегеля исторических и литературных явлений, в частности явлений русской действительности. Он стремится определить сущность «русского народного духа». Страхов, как и Достоевский и Григорьев, не хочет, как это делают славянофилы, искать основ существа русского духа только в прошлом. Он, конечно, гораздо ближе подходит к точке зрения Гегеля, чем К. Аксаков и Ю. Самарин, полагая, что существо народного духа (как и всякое бытие) находится в процессе становления. Поэтому Страхов не может иметь такой неподвижной национальной программы, как славянофилы; он требует от отдельных представителей народа только близости к народному духу, к «почве» («почвенничество»). Только когда прервалась традиция раннего славянофильства, Страхов начал иногда называть свою точку зрения «славянофильской». Статьи Страхова принадлежат к источникам философии культуры Данилевского. Страхов стоит на точке зрения им только намеченной теории типов, которая напоминает «шеллингианскую» теорию Григорьева, но которую сам Страхов всегда возводит к философии истории Гегеля. Он убежден, что методологические основания философии истории Гегеля и теперь (1893) остались незыблемыми. «Во временном воплощается вечное». С этой точки зрения «история получает другой смысл... Ею управляет и движет внутренний дух народов, который неизмеримо сильнее, богаче содержанием, живучее и плодотворнее, чем наши личные усилия и наши понятия». Поэтому Страхов оптимистически оценивает будущее в отличие от своего настоящего; для него буду-

щее «озарено верой в новые воплощения духа и не представляет одной загадочной тьмы».

Гораздо подробнее останавливается Страхов на вопросах эстетики, но верно следует здесь Гегелю. Особенное внимание он уделяет нескольким учениям, очень характерным для эстетики немецкого идеализма и в то же время особенно ненавистным русским просвещенцам. Это учение об искусстве как воплощении идеального бытия в мире явлений, отрицание натурализма, или «реализма», вознесение искусства (как и других продуктов духовного творчества) над миром природы, учение об автономности искусства и невозможности для него служения посторонним целям. Эстетика Страхова нашла отклик и в его стихотворениях, конечно, вызывавших негодование в представителях «обличительной» или по крайней мере «гражданской» литературы, в представителях мнения, что искусство — малоценное подражание природе и что «сапоги выше Шекспира»:

Не мир хорош, а хороша  
 В тебе, поэт, твоя душа,  
 И не гармония природы  
 Звучит среди лесов и вод,  
 А сердце в чистый миг свободы  
 Само в груди твоей поет.

Для критических и историко-литературных работ Страхова характерно стремление понимать явления искусства, в частности литературы, исторически, что для него обозначает, однако, не объяснения их из обстоятельств и условий их возникновения, из «среды», а понимание их из духа времени и народа. И здесь Страхов всегда указывает на Гегеля как на своего вдохновителя. Вряд ли нужно подробно останавливаться на критических работах Страхова, как известно, многочисленных и в частности во многом очень интересных. Здесь он стоит в традиции гегельянской литературной критики. Своеобразно у него только обусловленное атмосферой нефилософского времени, постоянное указание на философские источники *такой* критики и на то, что представители других точек зрения (учения о «среде» и т. п.) во многом также следуют за Гегелем, но за плохо понятым Гегелем. Свою исходную точку зрения Страхов формулирует не раз: «Каждый писатель в той или другой мере, в той или другой форме есть выразитель народного духа; вот та общая почва, на которой они растут. В одном сказалось одно, в другом другое, но корень общий. Народный дух, так назовем мы... таинственную силу, от которой в глубочайшем корне зависят проявления человеческих душ. Люди напрасно думают, что они сами строят

свою жизнь; в самых важных случаях ими движут силы, ускользающие от сознания и доступные для нашего познания лишь отчасти, лишь при больших усилиях». Страхова побуждало к его историко-литературным работам, несомненно, кроме эстетического чувства также и сознание, что с философской точки зрения «история литературы представляет большой интерес и бесконечное поприще для созерцания», — именно здесь можно найти материал для подтверждения основных идей философии истории.

## 5

### Борьба против просвещенства

Особенный интерес представляет борьба, которую Страхов ведет против просвещенства своего времени. Просвещенство переживало в то время в России небывалый расцвет, но и на Западе были очень распространены и умеренные, и неумеренные его формы. Страхов следит за процессом роста и упадка просвещенства с большим вниманием, отыскивая в русской и западной современности и наиболее ярких представителей просвещенства, и наиболее интересных его противников. Он пытается на основе изучения настоящего просвещенства выявить его возможное или необходимое развитие в будущем.

Я уже упомянул о том, что Страхов отмечает не только роль правоверного гегельянства на современном ему Западе, но и отыскивает элементы гегельянства у мыслителей-негегельянцев, особенно вне Германии. Элементы гегельянства у Ренана, Тэна, Прудона, Карлейля, Фейербаха, этого несомненного диалектика, у Герцена после его отхода от философии, у Шопенгауэра и Эд. Гартмана показывают, что без Гегеля философия обойтись не может!

Но не менее внимательно следит Страхов за такими течениями мысли, которые находятся в непримиримом противоречии не только с гегельянством, но и с философией немецкого идеализма в целом, да и со всякой философией вообще. Он пытается найти общий источник всех этих многообразных явлений. Отход от философии — все равно, проявляется ли он в псевдофилософии, в науке, в литературе, в искусстве или в явлениях обыденной жизни, — Страхов оценивает как симптом упадка и разложения европейского духа. Но он не останавливается на негативной оценке, да редко и начинает свое освещение антифилософских течений современности с этой оценки. Он пытается определить существо и движущие силы этого бегства от фило-

софии. Основная отрицательная черта духа времени, уведящая от философии, — распад целостности культуры: искусство не имеет более своего места в жизни общества, наука сама ушла от общей жизни, каждый отдельный человек живет чему-либо своему, не-всеобщему. Оторванные от целостности отдельные элементы общего живут внутренне ослабленной, обедненной, призрачной, иллюзорной жизнью. Такую «оторванную», «ни с чем не связанную», «потерянную» жизнь можно — как это делал и Гегель — назвать «отвлеченною», «абстрактною». Несмотря на весь видимый расцвет (писано в 1891 г.), все народы охвачены тайным пессимизмом, глубокой печалью. Наиболее яркий симптом «обеднения» жизни — именно забвение о философии, заметное даже в Германии. Оптимизм минуты, узкий и поверхностный, только прикрывает внутреннее состояние Европы, «усталой, хаотической и лишенной ясных надежд и целей». Страхов думал, что такое состояние закреплено в Европе надолго, может быть навсегда. Поэтому он ведет свою «борьбу с Западом» (название трех сборников его статей) — с тогдашним позитивистическим, материалистическим, просвещенским Западом; с особой энергией нужно вести эту борьбу, потому что волны европейских настроений захлестывают уже Россию, во внутреннее здоровье которой Страхов верил.

Все явления духовного упадка на Западе Страхов хочет понять из их общего источника. Все эти духовные явления, вытекающие из «отвлеченности» сегодняшней жизни, являются выражениями одной и той же внутренне отрицательной установки. Отрицают, не ставя на место отвергаемого понятия никакого нового (Гегель сказал бы: «уничтожают»). Материализм, позитивизм, механическое понимание природы, просвещенство в науках о духе — все они делают одну и ту же ошибку: они отрицают факты, вместо того чтобы попытаться их объяснить. Отвергают, отрицают существование той или иной специфической формы бытия и сводят ее к какой-либо иной, обычно низшей: отбрасывают самостоятельную и своеобразную целостность и подменяют ее, считая это «объяснением», суммой иных объектов. Страхову удастся на ряде примеров показать, что всюду совершается та же указанная им ошибка. Всюду отрицается самостоятельность той или иной — обычно высшей — сферы бытия, игнорируется иерархия ступеней бытия, бытие рассматривается как пустое, плоское, однообразное, всюду равное себе самому; высшее редуцируется на низшее, богатство и полнота понимаются из бедности и пустоты. Страхов так формулирует положения этой «новой мудрости»: «Между Богом и природою нет разницы. Бог есть природа, олицетворенная человеческою

фантазией. Между духом и материей нет разницы. Дух есть некоторая деятельность материи. Между организмами и мертвыми телами нет разницы. Организмы суть создания физических и химических сил. Между животными и растениями нет различия... Между человеком и животными нет различия. Душевные явления человека совершаются точно так же, как и у животных. Между душою и телом нет различия. Душа есть некоторая деятельность тела. Между мужчиною и женщиною нет различия. Женщина есть как бы безбородый мужчина... Между нравственностью и стремлением к счастью нет различия. Нравственно то, что ведет к человеческому благополучию. Между прекрасным и полезным нет различия. Прекрасно только то, что ведет к некоторой пользе...» Нет, кажется, ни одной черты в бесконечном разнообразии мира, своеобразии которой не отрицалось бы просвещенцами. Бесконечное многообразие, богатство, полнота мира уничтожаются. В первую очередь уничтожается иерархия, прежде всего — центральное положение человека в мире. Целое мира распадается, и человек сам перерезывает пуповину, связывающую его с этим целым. Логическая последовательность требовала бы утверждения, что «все человеческое развитие имеет столь же мало значения, как плесень или лишаи, которыми покрывается всякая возможная поверхность». Такое суждение о человеческом бытии остается обычно невысказанным. Но оно как-то чувствуется мыслящими представителями и современниками просвещения, и глубокая печаль веет над культурой, пришедшей к таким безнадежным выводам.

Страхов останавливается подробно на рассмотрении «божков», или «идолов», современного ему просвещения: наука, ученые, прогресс, опыт, свобода мысли и свобода исследования, позитивизм и т. д. Он показывает — в некоторых случаях очень остроумно, — что и эти божки в существе своем носят чисто отрицательный характер: они воздвигаются как противовес тем или другим явлениям духовной жизни прошлого или настоящего, но просвещение оказывается неспособным наполнить свои собственные идеалы положительным содержанием. Просвещение живет и питается и в своих отрицаниях и в своих утверждениях одним и тем же отрицательным началом, началом «отвлечения», абстракции.

Трудно сказать, исходит ли Страхов в своих размышлениях о просвещении того времени из анализа просвещения XVIII в., данного Гегелем. Во всяком случае, критика Страхова — целиком в духе Гегеля.

Об отдельных представителях, о конкретных явлениях и симптомах *русского* просвещения Страхов говорит также мно-

го примечательного. Но принципиально мы не найдем в критике русского просвещения ничего нового. Как уже сказано, Страхов считает — отчасти ошибочно — русское просвещение простым, хотя бы более радикальным, заходящим далее отражением, продолжением западного. Страхов только намекает на то, что русское просвещение имеет, вероятно, и свои собственные русские предпосылки. Для русского просвещения характерны, по мнению Страхова, известная неискренность и внутренняя лживость, с которой оно замалчивает, не замечает и прикрывает все то, что не удовлетворяет его потребностям, не соответствует его предвзятым воззрениям; русское просвещение, желая быть «положительным», «трезвым», «эмпирическим», в действительности своевольное, капризное, фантастическое и конструктивное мировоззрение.

## 6

**«Философия будущего»**

К интереснейшим страницам литературной деятельности Страхова принадлежат его попытки, не ограничиваясь наблюдениями над «духом» современности, проследить тенденции дальнейшего развития, уловить в общих линиях очерк «философии будущего». Эта «философия будущего», по мнению Страхова, должна быть заострением просвещения, вершиной отрицания. Некоторые из мыслей «философии будущего» Страхов нашел в тогдашней литературе, иные он вывел из имевшихся предпосылок как их последние следствия. Страхов представляет себе «философию будущего» не как грубую карикатуру, а как тонкую, «изысканную» систему мыслей, которой — при всем ее отрицательном характере — нельзя отказать в глубине. К основным идеям «философии будущего» должны принадлежать, по мнению Страхова, мысль о сверхчеловеке и идея вечного возвращения. Зачатки этих мыслей Страхов находит по преимуществу у представителей левого гегельянства.

В 1864 г. Страхов, говоря о Фейербахе, хочет выяснить возможности дальнейшего движения философской мысли. Он бросает взгляд на левое гегельянство. Основа всех его течений — отрицание. Фейербах отрицает возможность теоретического мышления и философии вообще, Прудон — возможность материального благосостояния, Герцен — даже возможность счастья вообще. В иных случаях Страхов показывает, что такой же отрицательный характер имеют мысли Ренана, Карлейля, Д. Штрауса, Дарвина. «После этих глубоких отрицаний, не заменяющих



отрицаемого ничем положительным... оставалось сделать еще одно последнее отрицание; и оно действительно приходило на язык западных мыслителей. Именно остается только *отрицать человека*. Пусть цивилизация гибнет, пусть не спасает нас и политическая экономия, пусть нужно отвергнуть и философию и религию; можно все-таки думать, что после всей этой гибели останется человечество, которое пойдет к новым идеалам, к новым формам жизни и мысли. Отрицать это — вот конец отрицания. И до него дошел Запад в силу неизбежной логики. Не раз было сказано, что человек есть неудавшееся создание, попытка природы, вроде тех странных ископаемых творений, которые были переходными ступенями к формам нынешних земных тварей. Если так, то нужно ждать нового геологического переворота, в котором погибнет человечество. Тогда новое создание, которое займет место человека, может быть, представит ту красоту и то достоинство жизни, которое для нас, людей, невозможно».

И в своих натурфилософских статьях Страхов усматривает главную опасность того уклона естествознания, который он критикует, именно в той же самой мысли. По его мнению, естествознание могло бы показать, «что человек не только высшее животное, но что выше его и быть не может... что в нем заключается цель и стремление» всего царства животных, что дальнейшее биологическое развитие немислимо. Для просвещенцев же представление о таком «высшем» существе, высшем, чем человек, — совершенно естественно. Страхов, таким образом, предсказывает «сверхчеловека» Ницше, появившегося двадцать лет позже; правда, Страхов думал, что идея сверхчеловека выступит в чисто биологическом аспекте; у Ницше этот аспект хотя и имеется, но отнюдь не является главным. Достоевский, использовавший мысли Страхова в «Братьях Карамазовых» («Бунт», «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» и др.), выдвинул на первый план интеллектуальный и этический (аморализм) моменты «сверхчеловечества».

Страхов указывает, что просвещенцы уже совсем близко подошли к представлению о сверхчеловеке. Естественники принимают возможность дальнейшей биологической эволюции человеческого рода как простое следствие из эволюционной теории. «Но представьте, говорят иногда, что теперь, завтра же произойдет геологический переворот; люди погибнут, и... вероятно, земля заселится животными, высшими, нежели человек. <...> Помню, в одном многолюдном ученом заседании зашла речь о том, что, может быть, после нашей геологической эпохи, после нового переворота, явятся на земле существа более совершенные, чем люди. Один из членов собрания (Страхов сам. — Д. Ч.)

отвергал возможность такого события, но другой весьма известный профессор, и притом профессор зоологии, утверждал, что это легко может быть». Дальнейшее развитие «профессор зоологии» (вероятно, Куторга) представил, однако, таким образом (крылатый человек), что нетрудно было подвергнуть сомнению самую возможность эволюции в этом направлении. К учению о «высшем человеке» Страхов возвращается не раз в своих статьях, и снова Достоевским использовано даже самое словечко «геологический переворот».

По мнению Страхова, отказ от антропоцентризма должен повести еще к одному новому учению — или, вернее, к возрождению одного античного учения, а именно учения о «вечном возвращении». В 1860 г. Страхов напечатал несколько статей на тогда модную и типично просвещенскую тему о «жителях планет». Представление о «жителях планет», в особенности стоящих биологически выше человека, конечно, не мирилось с антропоцентризмом Страхова. Страхов показывает, что отказ от антропоцентризма должен привести к представлению о полной бессмысленности с человеческой точки зрения всей истории космоса. Самым последовательным было бы, раз уже история мира не имеет внутреннего направления и цели своего развития, признание вечного повторения всего совершающегося в космосе. Эта точка зрения ведь уже была развита в античности (Страхов ссылается на свидетельство Эвдема о пифагорейцах): «Все бывшее в предыдущем периоде повторится без перемен. Снова явятся Сократ и Платон, снова явится каждый человек с теми же друзьями и согражданами. Те же настанут поверья, те же встречи, те же предприятия, те же построятся города и деревни. И такое восстановление всего произойдет не один раз, но будет происходить многократно, или, лучше сказать, без конца». Снова Страхов предсказывает одно из основных учений Ницше, исходившего, как известно, также из античной традиции: вероятно, из тех же учений, о которых думает и Страхов. Для Страхова учение о вечном возвращении — симптом внутренней противоречивости просвещенского мировоззрения; Ницше считает необходимым героическое принятие учения о вечном возвращении. По мнению Страхова, учение о «вечном возвращении» обесмысливает мир, обесценивает разум. Следствием учения о «вечном возвращении» должен быть крайний пессимизм, человек теряет свое центральное место в космосе и спускается на уровень плесени и лишаев. Страхов «предсказал» не только Ницше, пришедшего к идее вечного возвращения через 20 лет после появления статей Страхова, но и необходимое развитие мысли русских просвещенцев. «Шлиссельбуржец» Н. А. Морозов вспоминает, что

он в 70-х годах развил натуралистическое учение о вечной повторяемости событий в мире. Достоевский, характеризуя в лице Ивана Карамазова высшую утонченную форму просвещения, вернулся и к идее «вечного возвращения», вложив ее в уста черта.

Пророчества Страхова, несомненно, самая интересная страница его борьбы против просвещения. Правда, он в начале 60-х годов в соответствии с духом времени, представлял себе учение о «сверхчеловеке» и о «вечном возвращении» натуралистически, биологически. У Достоевского эти идеи «одухотворены», так как Иван Карамазов очень далек от *примитивного* просвещения 60-х годов, и гораздо более близки к идеям Ницше. Не забудем, что Ницше развил обе идеи через несколько лет после появления «Братьев Карамазовых» и через 20—25 лет после статей Страхова. Гегельянство Страхова, при всем его пропедевтическом характере, мы должны высоко ценить как один из источников высших достижений русской мысли у Достоевского. Но мы должны также признать, что Страхов во многом правильно оценил не только свою — западную и русскую — современность, но даже и будущее: рецидивы примитивнейшего биологизма и натурализма живы и сейчас!

## С. С. ГОГОЦКИЙ

### 1

Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813—1889) принадлежал к киевской школе, которая, как мы уже знаем, соединяла теизм с философией немецкого идеализма. Гогоцкий был среди киевлян ближе всего к гегельянству. С 1841 г. он преподавал философию в Киевской Академии, а с 1843 г. — в Киевском университете. После запрещения философского преподавания Гогоцкий остался профессором педагогики и читал под этим «безобидным» названием, как мы знаем из его позже изданных лекций, фактически курс истории философии. Вряд ли блестящий преподаватель (хотя отзывы о нем как о «метафизике 18-го века» и т. п. отчасти принадлежат его слушателям 70—80-х годов, относящимся ко всякой философии резко отрицательно, отчасти обусловлены политической реакционностью Гогоцкого в последние десятилетия его жизни), Гогоцкий был довольно плодовитым писателем, и притом писателем очень основательным и дельным. Кроме ранних работ о философии

Средневековья и о Канте ему принадлежит небольшая книга о Гегеле (1860), объемистый «Философский лексикон» (5 томов, 1857—1873), очерк истории новой философии (3 выпуска, 1883 и сл.), во многом интересный, но зависящий от Гегеля и немецких гегельянских историй новой философии (Михелет и Эрдманн) и ряд мелких работ.

Особенно ярко выступает во всех работах Гогоцкого его историзм, стремление понять отдельные явления в истории философии в их взаимной связи и последовательности; каждая философская система содержит в себе внутренние силы, ведущие к дальнейшему развитию. С особенным вниманием останавливался Гогоцкий на развитии немецкого идеализма от Канта до Гегеля, которое представляется ему диалектическим единством. Стоит отметить также внимательное изложение философии Возрождения и романтики и симпатию, которую высказывает Гогоцкий к обычно недостаточно оцениваемому Зольгену. Вершиной философского развития Гогоцкий считает, конечно, Гегеля.

Высокая оценка философии Гегеля (отчетливое изложение которой Гогоцкий дал в упомянутой книге) не мешает Гогоцкому указывать на ее недостатки. В критике гегельянства Гогоцкий во многом близок славянофилам. Положительные стороны философии Гегеля: признание разумности мира, показывающего во всех своих частях некий единый план и цель; признание того, что все отдельные явления есть только ступени целостного развития; вера, что мир гармоничен и упорядочен, что в нем живет божественная сила, его сотворившая и упорядочившая. Кроме этих идей, общих Гегелю с рядом других мыслителей, Гогоцкий признает положительную ценность за рядом мыслей, характерных именно для Гегеля: основа мира — Дух, т. е. не абстрактное, но живое Начало, оживляющее весь мир; диалектический метод, сущность которого состоит в том, что целое рассматривается как организм, состоящий из частей, в свою очередь являющихся организмами, образующими сообразно степени их совершенства иерархию с человеком на вершине; творческий, а не разрушающий характер критики Гегеля, которому диалектический метод дает возможность понять историю не как историю заблуждений и ошибок, а как развитие понятия через его моменты, недостаточность которых — только в их неполноте; «Феноменология» Гегеля показывает органический и исторический характер жизни отдельного индивидуального сознания; «Логика» решает вопрос об отношении бытия и мышления и устанавливает систему категорий; целиком должна быть принята «Эстетика» Гегеля в ее теоретической и исторической частях.

Возражения выдвигает Гогоцкий только против двух, правда центральных, пунктов философии Гегеля: с одной стороны, против утверждения Гегеля, что абсолютное мышление осуществляется в нашем мышлении, т. е. божественное мышление имманентно человеческому; с другой стороны, Гогоцкий считает невозможным выведение, дедукцию индивидуального субъекта из «отвлеченных категорий», определяющих, правда, *сущность*, но не *бытие*, не «живую индивидуальную энергию» субъекта. Гогоцкий ставит, таким образом, известные границы применению диалектического метода; за границами значимости его остаются, с одной стороны, абсолютный, с другой стороны, конечный субъект. Это ограничение открывает путь религии: благодаря ему становится возможным то примирение гегельянства с теизмом, к которому стремился Гогоцкий.

## 2

Работы Гогоцкого очень неравноценны. Наряду с упомянутыми выше он печатал плохо обработанные и сухо схематичные конспекты лекций. Но в нескольких случаях он дал и образцы самостоятельного изложения философских идей, несомненно внушенных Гегелем, но изложенных и освещенных совершенно самостоятельно. К таким работам принадлежат прежде всего две статьи о прогрессе и современности (в «Трудах Киевской Духовной Академии», 1860), которые являются единственной попыткой Гогоцкого выступить на поле философской публицистики.

Модное тогда понятие «прогресс» Гогоцкий отвергает как неполно и неточно выраженное понятие. Понятие «прогресс» содержит в себе понятие непрерывного изменения; между тем к содержанию исторического процесса, как и всякой действительности вообще, принадлежит и другой момент — неизменности, вечности. Только соединение обоих моментов дает полноту «нравственной (духовной) жизни». Только оба этих момента в совокупности дают действительную картину исторического движения. Представление исторического процесса по аналогии с пространственным движением («вперед») не передает сущности дела: «Чувственное движение вперед пусто и бессмысленно», оно «самая томительная пустота жизни». Развитие человека, народа, человечества «не ограничивается одним движением вперед... оно идет столько же вперед, вне нас, сколько и... внутрь и вглубь нас». Оно «столько же изменяет, сколько и утверждает или, еще вернее, оно и изменяет только для того, чтобы еще

сильнее утвердить незыблемый предмет своих стремлений». Развитие всегда соединяет эти обе тенденции — идти вперед и углубляться, сосредоточиваться в себе.

С другой стороны, историческое развитие объединяет в себе начало самостоятельности человека и Божественного действия в человеке. Нельзя видеть историческое движение только в развитии отдельного человека; это означало бы хаос, потрясение, «борьбу эгоизмов», ограничение современностью. В действительности в историческом процессе соединены «безличное объективное движение истории», являющееся выражением Божественной силы, и «личное, нравственное состояние и развитие» индивидуумов.

Наконец, в истории сплетены создание и разрушение, и самое разрушение носит созидательный характер. «Из самого разрушения и хаоса образуются строй и порядок, жизнь и совершенство». Но и это сплетение независимо «от человеческой мысли и от человеческой воли». Если «из отрицательных действий часто вырастает положительный результат», то и в этом надо видеть содействие Божественной воли.

Из неправильного представления о «прогессе» возникает и своеобразная привязанность к «современности», «успокоение» на ней. Сторонники учения о прогрессе полагают, что «настоящее состояние человечества... совершеннее всех прошедших его состояний». Это в известном смысле правильно, но какая-то правильная мысль лежала в основе и античного представления о золотом веке. Только человек из всех живых существ способен к нравственному совершенствованию, но оно не зависит только от его доброй воли. Человек стремится к постоянному *обновлению*, но усовершенствование возможно только как «подражание вечности», что означает искание нового в *пребывающем*. «Дух, понимающий свое назначение, ищет такого нового, которое не стареется, которое не будет завтра брошено как несовременное, но будет служить постоянным условием для его духовной свежести, жизненности и для правильного, непрерывного обновления». Такое пребывающее, вечное не «изобретается человеком, но «воспринимается» им, поэтому новое не конструируется человеком произвольно, но строится на основе «правила, образца и закона». Поэтому ценность современности зависит не от ее новизны, а от того, насколько эта новизна основывается на вечном, на «неизменных началах».

Тесная связь духа с пребывающим, с вечным не обозначает неподвижности; «воспринимание» вечного происходит в процессе роста и обновления, но не случайного, а совершающегося по определенным законам; в таком обновлении и состоит сущность истории.

Этот пример философской работы Гогоцкого показывает, что он оставался гегельянцем и в самостоятельных философских изданиях. К сожалению, кроме изложенных двух статей Гогоцкий почти не оставил нам систематических работ.

## Б. Н. ЧИЧЕРИН

### 1

Борис Николаевич Чичерин (1928—1903) — самый крупный русский гегельянец, сам себя гегельянцем ощущавший и признававший. Чичерин — один из образованнейших русских людей XIX в. Один из крупнейших русских юристов-теоретиков, он в то же время историк русского права и выдающийся историк политических учений; он один из немногих русских философов XIX в., вливших свои идеи в форму завершенной системы. Для испытания методологических основ своей философии он написал работы о системе химических элементов и о классификации животных, изучив специальную литературу и встав на высоту специального знания. Его философские полемики (с Вл. Соловьевым, с кн. С. Н. Трубецким) показывают, несмотря на недоразумения, редкую в такие поздние годы подвижность ума и искреннее стремление уловить сущность чужих мыслей, притом мыслей новых, иных поколений.

Духовный образ Чичерина остался в памяти кн. Е. Н. Трубецкого, познакомившегося с ним в 80-х годах, «как олицетворение совершенно исключительного душевного благородства». «Такой степени прямоты мысли и сердца... я не помню ни у кого другого. Его слово не могло расходиться с его мыслью даже в незначительных оттенках... Он вообще не терпел никаких амальгам, не был способен ни к каким уступкам, соглашениям и компромиссам... Это было возможно лишь благодаря совершенно исключительной, редкой, особенно в России, непреклонности и твердости духа».

Неудивительно, что Чичерин был более одинок, чем кто-либо из его современников. «Гегельянец в конце XIX столетия, он казался человеком с другой планеты... Всем течениям жизни и мысли, которые в то время боролись вокруг него, он был одинаково чужд». Не только он сам чувствовал «течения жизни и мысли» чуждыми своему мировоззрению, но и, «органически чуждый своему веку, он не был им ни понят, ни воспринят». Эта была «трагедия его умственной жизни... Ученые

его исследования оставили заметный и даже весьма крупный след в науке государственного права; но как философ он совершенно прошел мимо современного поколения. Несмотря на обилие его философских произведений, его просто-напросто не знают», — так писал Е. Трубецкой уже после 1917 г., когда надежды на новый интерес к Чичерину уже не было. «В общем его жизнь и деятельность — красивая, благородная, но необыкновенно грустная страница из истории русской культуры, — пишет Трубецкой, припомнив, что Чичерин оставил профессуру и был вытеснен из общественной жизни. — Это история человека, который пришел не ко двору в России и был выброшен за борт жизнью, потому что он был слишком кристальный, гранитный и цельный. Глубоко грустно думать о том, что столь редкие душевные его качества не были использованы Россией».

Чичерин происходил из старого и состоятельного рода. Внешне его жизненный путь был в начале успешен. Выученик Московского университета, где он слушал, между прочим, Редкина, ученик Грановского, Чичерин познакомился с философией Гегеля в 16 лет и сразу же был безраздельно увлечен ею и «воодушевлен мыслью» вообще. Он в мрачные последние годы царствования Николая I работает над двумя книгами по истории русского права, совершает в 1858 г. большое заграничное путешествие, в 1861 г. становится профессором Московского университета, а в 1863 г. — преподавателем наследника Николая Александровича, скончавшегося безвременно в 1865 г. В 1868 г. Чичерин оставил Московский университет из-за нарушения университетской автономии. В 1882 г. он был избран московским городским головою, но был вынужден выйти в отставку после произнесенной им речи о необходимости «увенчания здания» местного самоуправления народным представительством. С того времени он оставался частным человеком, живя в своем имении или в Москве, интенсивно работая научно и сравнительно мало общаясь с миром: мы знаем о его все более редких встречах с Л. Н. Толстым, о поздней дружбе с молодыми философами, братьями Трубецкими и т. п. Как философ он пробудил интерес к себе только в начале нашего века.

Сочинения Чичерина превосходны стилистически: от них веет благородным холодом до конца продуманной мысли. Внутренне они как-то двойственны. С одной стороны, Чичерин — гегельянец, и значительное влияние Канта не преодолевает у него тяготения к схематике, которую он считает существенным элементом гегелевского метода и которую он еще усложнил; огромный эмпирический материал, которым мастерски владеет Чичерин, как-то обедняется, вливаясь во



всегда тесные рамки чичеринских схем. С другой стороны, Чичерин научился у Гегеля умозрению и обладает огромным искусством делать доступными читателю духовные реальности; делает он это чаще всего в полемике с внутренне чуждыми ему течениями современности, с мистицизмом славянофилов и Соловьева и с позитивизмом; и, пожалуй, именно эти полемические сочинения — наиболее актуальное и современное и наиболее незабываемое в литературном наследии Чичерина, так ясен в них ход мысли, так резка и глубока критика, но прежде всего так поразительно искусство делать понятным трудное и «отвлеченное». Не прав был Вл. Соловьев, назвав ум Чичерина «по преимуществу распорядительным», — Чичерин умел упорядочивать и схематизировать, потому что он мог подыматься на высоты умозрения, но он умел и возводить других на эти высоты.

## 2

Слабой стороной философских работ Чичерина, к счастью не всех, было его стремление к схематизации. Ибо он был гегельянцем в том же смысле, как многочисленные представители немецкой профессуры того же времени, неповоротливые и тяжеловесные в рамках систематического изложения, но довольно свободные, даже легкомысленные и хлесткие в отдельных напечатанных докладах, письмах, дневниках и т. д. (например, К. Розенкранц и И. Э. Эрдманн). Чичерин не был ни в систематических работах тяжеловесен, но в полемических легкомыслен. Но как и его немецкие коллеги, он считал себя верным учеником Гегеля и существенную черту гегелевского метода видел в упорядочении по определенному принципу всего материала знания; для него упорядочение не было, как для многих из его западных современников, прибежищем духовной лености; он продумал все части своей — переработанной гегелевской — системы до последней точки над «i», и не его вина, если именно схематика и схемы — малопривлекательная и к тому же непродуктивная сторона его философских произведений.

Чичерин обстоятельно изучил Гегеля в 1847 и следующих годах, сначала «Философию истории» и «Историю философии», потом «Логику», «Феноменологию» и «Энциклопедию». Только после этого он приступил к изучению других философов. Гегель остался в его мировоззрении самодержцем. «Я совершенно увлекся новым мировоззрением, раскрывшим мне в удивительной гармонии верховные начала бытия». Он остался «убежден, что...

кто не усвоил себе вполне логики Гегеля, тот никогда не будет философом и даже не в состоянии вполне обнять и постичь философские вопросы», что основной исторический закон состоит «в движении духа от единства к раздвоению и от раздвоения обратно к единству». «Все историческое развитие человечества получило для меня смысл. История представилась мне действительным изображением духа, излагающего свои определения по присущим ему вечным законам разума». Чичерин сам признает все свои труды только опытами «подтверждения этого взгляда». Легкий просвещенский оттенок мировоззрения юного Чичерина, читавшего одновременно с Гегелем и Д. Штрауса, и других левых гегельянцев, с годами совершенно исчез; в произведениях его влияние левых вовсе не отразилось; по его позднему признанию, влияние это сказывалось в противопоставлении личному Богу «внутреннего бесконечного духа», в признании христианства «религией прошлого», в некоторых симпатиях к социализму.

Гегель остался для Чичерина навсегда его руководителем, система Гегеля — и немецкий идеализм в некоторых своих элементах — «прочным приобретением науки». Но Чичерин попытался устранить некоторые «односторонности» Гегеля, внести в его систему «поправки и дополнения». Часть этих изменений состоит в иной, чем у Гегеля, оценке конкретных исторических явлений и показывает ту серьезность, с которой Чичерин относился к эмпирическому материалу, главным образом историческому. Одно из главных изменений состояло в «исправлении» схемы гегелевской диалектики.

Чичерин признает себя сам «рационалистом», «рационализм» — единственной настоящей философией; философия Гегеля для него — «абсолютный рационализм». Рациональное знание не исключает опытного, но только ограничивает сферу его правомочности. Между разумом и опытом существует гармония: «Законы явлений совпадают с законами познающего их разума... Чисто умозрительные определения нашего разума... соответствуют сущности вещей». Поэтому анализ логических элементов познания в то же время дает нам систему определений бытия: в своем тонком и убедительном разборе априорных элементов познания Чичерин, соединяя Гегеля с Кантом, дает теорию познания, являющуюся одновременно и логикой, и онтологией. Содержание истинно научного знания для него — явление разума во всей его полноте, а разум в своем существе — отображение божественной истины, вечных, абсолютных начал, правящих миром.

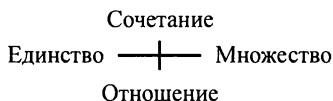
Эмпиризм, пытающийся свести всю сферу познания к «опыту», не оправдывается прежде всего самим опытом. Чичерин дает

уничтожающую критику эмпиризма, выступающего с претензиями на всеобъемлющее значение в сфере знания. Особенное внимание он уделяет критике «злободневного» Конта. Эти критические страницы принадлежат к лучшему из написанного Чичериным. Он, однако, ни в коем случае не может быть назван крайним рационалистом. Он не только верит в то, что опыт может отклоняться от философии только в частностях, так как оба представляют собой развитие тех же самых начал разумного знания, но он считает, что ни в коем случае нельзя ограничиваться сферой рационального знания, а необходимо исследование сферы опыта, чтобы таким путем достичь скрытой в нем разумности, ибо установление законов сферы опыта невозможно без исследования априорных основ знания, но невозможно и без опыта самого.

Вывод системы категорий — дело диалектики. Диалектика — основа философии в ее целом. Она сводит все человеческое знание к единству, устанавливая систему «качественных определений бытия». Она является методом «исследования логического существа каждого определения и отношения его к другим». Но вывод всей системы категорий есть одновременно и тем самым — самопознание разума. «Для того чтобы понять другое, разум должен прежде понять самого себя, выяснить собственные свои начала и законы». Без диалектики невозможна философия; кто отрицает диалектику, тот не понимает основ философского мышления; ничто не свидетельствует так о современном упадке мышления, как пренебрежение диалектикой.

Диалектика Гегеля установила определенный порядок, ход мышления. Движение мышления свершается в определенном ритме. Чичерин считал, не совсем правильно, схему этого ритма конститутивным элементом гегелевской диалектики. Но он заменяет трехчленную формулу Гегеля четырехчленной. Чичерин исходит, подобно Гегелю, при установлении возможных отношений познающего субъекта к действительности из анализа познавательной деятельности, деятельности разума. Но в то же время как у Гегеля три ступени, которые мы можем различать в каждом акте познания, — непосредственность, опосредствование (рефлексия, абстракция) и умозрительная конкретность — являются ступенями постепенного углубления мышления в бытие, ступенями постепенного восхождения мышления к слиянию мышления и бытия в Идее, у Чичерина мы видим, скорее, лежащие в одной плоскости формы деятельности разума. Онтологическая функция диалектики у Чичерина отступает назад перед познавательной, гносеологической. В этом шаг назад в направлении к Канту.

Ослабляя онтологическое значение диалектического метода, Чичерин делает его гораздо более схематичным, чем он является у Гегеля. Чичерин исходит из рассмотрения деятельности разума. Всякое действие разума есть, по его мнению, или *соединение*, или *разделение*, или и то и другое вместе. Поэтому *единство* и *множество* — основные категории при познании какого бы то ни было объекта. Но противоположность единства и множества должна быть в познании преодолена. Разум может совершить преодоление противоположности единства и множества при помощи обеих ему свойственных деятельностей, т. е. соединяя или разделяя. Соединение дает конкретное *сочетание* единого и многого, разделение ставит их в *отношение* друг к другу. Мы получаем, таким образом, как основные формы деятельности разума две перекрещивающиеся пары противоположностей. Эти четыре формы дают в совокупности своей общую логическую схему познания, применяемую разумом при познании любого объекта. Если разум приводит нас при исследовании того или другого объекта к этим четырем категориям, мы можем быть уверены, что наш анализ был полон. Схема движения понятия, таким образом, имеет следующий вид.



Чичерин видит достоинство своей диалектической схемы именно в том, что она возвращает нас к общеизвестным и традиционным началам: анализу и синтезу и соответствует в то же время учению Аристотеля о четырех видах причин. Чичерин считает, что его схема не только статична, но и является основой движения понятия. Аристотель, докантовская метафизика и Кант соединяются с Гегелем. Движение понятия совершается по четырем ступеням (как это иногда имеет место и у Гегеля, объединяющего, однако, оба средних члена в единство «абстрактного»): от первоначального *единства*, содержащего в себе в «непосредственной слитности два противоположных начала, общее и частное», разум переходит через «обе противоположности в их отвлечении, т. е. *отвлеченно общее* и *чисто частное*», к «высшему или *конечному единству* обеих», которое снова может служить исходным пунктом нового движения. Этот ритм повторяется в каждом шаге диалектического движения.

Все движение, собственно говоря, в значительной степени переносится из сферы бытия в сферу познающего разума; несмотря на то что Чичерин и говорит о «единстве бытия и

мышления», но оно у него не столько достигается в процессе диалектического движения, сколько постулируется (и обосновывается) в самом начале системы. Дело в том, что Чичерин изменяет и исходный пункт диалектического движения. Он не хочет исходить, как то делает Гегель, из «чистого» или «отвлеченного бытия», но из «полноты бытия» (из которой будто бы исходит Гегель в «Феноменологии духа»). Чичерин не хочет упрекать Гегеля в абстрактности и защищает его в этом смысле от нападок Вл. Соловьева. Но Чичерин недостаточно оценивает тот факт, что у Гегеля диалектическое движение есть «борьба за конкретность», путь восхождения к конкретности или путь углубления, и что Гегель считает полноценной только такую, путем борьбы достигнутую, «опосредствованную» конкретность. Чичерин признает непосредственное конкретным не в том смысле, в каком оно «конкретно» и у Гегеля, но в смысле завершенной полноты и богатства содержания, которое должно быть только расчленено, выявлено — при помощи метода, предлагаемого Чичериным, при помощи его четырехчленной — и, в сущности, не онтологической, а гносеологической — диалектики.

Реформа диалектики Гегеля, производимая Чичериным в этом пункте, могла бы удовлетворить всех, кто возражает против «развивающегося Абсолюта», «становящегося Бога» Гегеля. Реформа эта, может быть, даже и определялась у Чичерина религиозными мотивами. Но результатом ее было несомненное ослабление спекулятивной высоты гегельянства. Диалектика — уже не жизнь самого бытия, но в первую очередь — метод познания его. Это сказывается в системе категорий, развиваемой Чичериным: в отличие от основоположности «качества» у Гегеля (что остается непонято всеми, придающими особое значение пресловутому «переходу количества в качество»), система категорий метафизики Чичерина начинается категориями «количества», за которыми следуют категории «бытия» и «деятельности», находящие-де свое высшее единство в категориях «отношения». Метафизика Чичерина возвращается к традиции ориентированной на математику метафизики докантовского рационализма. Еще ярче этот характер метафизики Чичерина — своеобразное сочетание содержания докантовского рационализма с преобразованными гегелевскими формами — выступает в дальнейших частях его системы: они посвящены исследованию категорий относительного (явление и субъект) и категорий абсолютного (Бог). Эти части соответствуют «рациональной космологии» (явление), «психологии» (субъект) и «теологии» (Бог) докантовских школ.

Характерно, что система завершается «рациональной теологией». Чичерин восстанавливает и доказательства бытия

Божия — онтологическое, космологическое и телеологическое, что, впрочем, соответствует духу философии Гегеля. Теология Чичерина (он иногда говорит просто о религии) ставится им выше теоретической философии. Ибо религия ведет к метафизическим предпосылкам нравственности: к признанию «абсолютного начала» в человеке, к утверждению бессмертия души и свободы воли. В религии соединяются все элементы философии, к которым присоединяется ряд иных, новых: религия удовлетворяет запросам мысли в догматике, запросам воли — в религиозном обосновании нравственности, запросам чувства — в практике культа. Таким образом, религия объединяет в себе все сферы культуры и завершает развитие духа как высшая форма его явления.

### 3

Мы не можем рассматривать здесь системы Чичерина во всех ее частях. Две части наиболее характерны для Чичерина — его учение о развитии духа в истории и его учение о праве и нравственности.

Религия для Чичерина выше философии, ибо она есть живое единение, а философия — чистая мысль. Философия — отвлеченное общее, а религия — конкретное единство. Религия стоит и в центре историко-философских размышлений Чичерина.

Путь чистой мысли повторяется и в развитии истории, прежде всего в истории философии. История — опыт человечества, через который оно приходит к самосознанию. В истории мысли раскрываются ее законы и ее сущность. Вечные начала мысли осуществляются в историческом развитии. Так, в частности, совпадают логическое и историческое развитие метафизики. Развитие может быть понято на примере развития органического индивидуума, являющегося раскрытием заложенного в нем изначально. Ошибочнее всего отождествлять развитие с так называемым прогрессом. Прогресс — простое непрерывное движение вперед, история же — развитие внутренних сил, углубление в себя, раскрытие задатков, заложенных в человеческом духе.

Дух, раскрывающийся в процессе развития, — не простое обобщение и не пустое слово, употребляемое только для обозначения ряда отдельных явлений, но «нечто совершенно реальное, ибо дух связывает разобщенные единицы, образуя из них единую духовную особь, которой развитие управляется одним общим законом». Правда, дух доступен только познанию нашей мысли, а не чувственности.

Изложение основ философии истории у Чичерина — та часть его системы, которая ближе всего подходит к системе Гегеля, хотя и здесь Чичерин вносит в историческую схему Гегеля множество изменений, да и перестраивает ее, исходя из своей четырехчленной диалектической схемы. Главное же изменение состоит в том, что Чичерин видит ось исторического развития не в политических переменах и даже не в смене представляющих мировой дух народов, а в развитии философии и религии. Конкретная философия истории Чичерина скорее соответствует «Философии религии» и «Истории философии» Гегеля, чем его «Философии истории». В истории Чичерин различает синтетические и аналитические эпохи; первые характеризуются перевесом религии, вторые — философии. Первая синтетическая эпоха — эпоха восточных религий, «натуралистических религий». За нею следовала первая аналитическая эпоха, эпоха греческой философии. Вторая синтетическая эпоха — эпоха христианства: от единства вселенской церкви христианство перешло к распаду на восточную и римско-католическую церковь, за которыми следует протестантизм и, с точки зрения Чичерина, не восстановивший единства, но являющийся исходным пунктом дальнейшего развития Запада во «вторую аналитическую эпоху», эпоху новой философии. Развитие философии не завершается после исходного натурализма Декарта и его распада на материализм и спиритуализм высшим единством немецкого идеализма, но ведет к новому распаду на материалистический и спиритуалистический реализм. Таким образом, философия немецкого идеализма, собственно, отказывается от той претензии быть абсолютным концом, которую она высказала в философии Гегеля. Странным образом и религия не стоит в конце. Характерно, что православие в рамках христианства, несмотря на его положительную характеристику как «развития внутреннего единства или идеи», занимает только переходную ступень; история христианства завершается протестантством, в котором Чичерин совершенно правильно видит в своих исторических работах исходный пункт развития новой философии. Совершенно никакого места не нашла в схеме духовного развития Россия, внутреннее развитие которой Чичерин также истолковал согласно своей схеме.

Чичерин включил в свою схему огромный эмпирический материал, к сожалению, не всегда им обстоятельно изложенный, но там, где это им сделано, мы встречаем, как всегда у него, интереснейшее освещение конкретных вопросов. Чичерин дает и схемы развития политических идей, но, как сказано, основной осью остается у него духовное развитие.

Чичерин, как и Гегель, считает нужным особенно подчеркнуть органический характер исторического развития: ничто из прошлого не теряется в нем, но только «снимается», сохраняясь в высшем синтезе дальнейших ступеней развития. Чичерин даже полагает, что Гегель был слишком суров к прошедшему, что он сам занимает по отношению к прошедшему гораздо более примирительную позицию.

Чичерин пытался наметить и тенденции дальнейшего исторического развития. Развитие новой философии протекало примечательным образом в направлении, прямо обратном развитию античной мысли. Поэтому мы можем предугадывать, что развитие пойдет в дальнейшем к восстановлению исходного единства, дух будет двигаться от раздвоения, в котором стоит современность, к новому единству. Мы находимся на пути к новому универсализму. По существу, и здесь Чичерин только ослабляет точку зрения Гегеля: он не хочет признать современность концом истории, последней ступенью, но признает ее предпоследней; он не объявляет своей системы последней философией, но считает ее, как видно, подготовительной ступенью к завершающему все развитие духа новому универсализму.

## 4

Нравственность, право и государство занимают в системе Чичерина существенное место, еще большее место — в его произведениях. Не только потому, что предметом его специальной научной работы было право, но также и потому, что он изменил систему Гегеля еще в одном существенном пункте: система Чичерина кульминирует в той сфере, которую Гегель называл сферой объективного духа. Это не случайно. Именно здесь Чичерин делает наиболее решительный шаг от Гегеля к Канту.

Сфера права и нравственности — это та сфера, в которой нравственная личность осуществляет свою нравственную свободу. Сфера духа знает непосредственное единство чувства (искусство и религия), распадающееся на обе противоположности — разум (наука) и влечения (экономика); противоположности примиряются в высшем единстве нравственной сферы свободной воли (объективный дух Гегеля). Но не всемогущее государство, этот образ Божий на земле Гегеля, является для Чичерина наивысшим явлением духа, а нравственная личность, у Гегеля занимающая только переходную ступень раздвоения в моральности. Именно автономная этика Канта, решительно



отвергнутая Гегелем, руководит всей мыслью Чичерина в его учении о праве и нравственности.

Значение государства Чичерин ставил очень высоко. В России XIX в. он был одним из немногих мыслителей, которые вообще указывали на значение государства в противоположность личности. Чичерин должен был защищать идею государства от нападков со всех сторон: от монархизма, с одной стороны, для которого государство стояло ниже личности монарха, являясь его простым орудием, от политического радикализма — с другой, для которого государство должно служить или совокупности отдельных свободных личностей, или народу, от анархических учений и еще более настроений — с третьей, совершенно отрицавших за государством какое бы то ни было положительное значение. Но Чичерин утверждает высокое призвание государства быть сферой свободного развития свободной личности. В противоположность Гегелю Чичерин не склонен приуменьшать роли и прав личности. В индивидуальной личности для него осуществляется высшая ступень развития духа. Свободная личность — носительница Абсолютного в противоположность «преходящему» обществу. Чичерин готов назвать свою точку зрения «индивидуализмом». Государство, правда, укоренено во всей жизни народа, в живом организме народного единства, а не только внешняя и искусственная форма этого единства. Только в государстве и через государство народ вступает в историю. Чичерин резко разделяет исторические, нашедшие для себя форму государственного бытия, и неисторические народы. Но личность противостоит и государству как совершенно самостоятельная, «непроницаемая», как единственная самоцель, в известном смысле духовная монада.

Этой оценке личности и государства не вполне соответствует, на первый взгляд, схема системы Чичерина. Исходной основой философии права является для него «личность в ее общении с другими личностями». Раздвоение исходного единства рождает право как ограничение внешней свободы личности законом, с одной стороны, и нравственностью, внутренней свободой, определяемой автономным законом, — с другой. Единством противоположностей являются человеческие союзы: семейство (цель), гражданское общество (свобода) и церковь (закон), не принятая во внимание Гегелем, наконец — государство, покоящееся на принципе авторитета. Оценка личности совершенно не совпадает с местом ее в системе категорий. В действительности гегельянской «исправленной» схеме у Чичерина соответствует кантианское содержание. Философия права Чичерина вся движется между противоположностями право—нравственность,

целое—индивидуум, гетерономия—автономия, причем если Чичерин и подчеркивает значение целого, гетерономного принципа, права, то его точка зрения определена всецело автономией, индивидуумом, нравственностью, обосновывающими право и утверждающими значение союзов. Характерно самое употребление «высокого» гегелевского слова «нравственность» там, где Гегель пренебрежительно говорит о моральности.

Последним произведением Чичерина был очерк «Философия права» (1900), наряду с «Наукой и религией» (1879) — наилучшее философское произведение Чичерина: в обеих книгах, несмотря на вездесущность схематики, содержание переливается через рамки суживающей формы, и умозрение идет нога в ногу с уничтожающей критикой просвещенских предрассудков.

## 5

Невозможно без подробного изложения системы в целом дать характеристику целого ряда отдельных учений Чичерина, в слишком многом, однако, близко примыкающих к Гегелю. «Исправления», внесенные Чичериным в гегельянскую философию, характеризуют его философскую позицию лучше всего. С одной стороны, они в известном смысле идут в направлении тех возражений, которые не раз делались Гегелю русскими мыслителями. В отказе от идеи «становящегося Абсолюта», в утверждении прав личности в противоположность общественному целому мы находим тот отказ от абсолютных притязаний философии, которого требовали и Дебольский, и Гогоцкий, и русские левые гегельянцы, и... славянофилы. Из движения бытия в каком-то смысле изымаются Абсолютное и личность. И все же система Чичерина не удовлетворила и не удовлетворяет никого из тех, кто требует преобразования философии Гегеля именно в этом направлении. Дело тут не только в «нерешительности» Чичерина, в невнимательности его к конкретным требованиям современников, не в том, что его теология не стала православной догматикой, не в том, что его учение об автономной нравственности не говорило о политической свободе в том смысле, как этого бы хотелось его свободолюбивым современникам. Скорее всего, причина одиночества Чичерина среди тех немногих, кто могли бы стать его соратниками, в том, что он воспринял философию Гегеля под углом зрения, уничтожившим в ней наиболее к ней привлекавшее: ее стремление к слиянию с абсолютным бытием и к жизни в нем и ее *умозрительный* характер. Чичерин — рационалист. Рационализм может по-

нять предмет, даже понять свою недостаточность для понимания предмета, но не может с предметом слиться и жить в нем. Рационализм подменяет умозрение *разумо*-зрением (а то даже и *рассудко*-зрением), т. е. деятельность целостного духа (ум, nous) — деятельностью одной его стороны. Целостность зрения заменена у Чичерина процессом разложения и соединения. «Наибольший из русских гегельянцев» оказался, таким образом, в известном смысле очень далеким от Гегеля. Кантианские поправки Чичерина были во многом продуктивны; непродуктивным оказалось его рационалистическое истолкование Гегеля. Его наиболее систематическая из русских философских систем представляется наименее органической системой. Причина не столько в сложной схематике, сколько в рационалистическом характере этой схематики.

Чичерин оказался одинок даже среди своих возможных единомышленников. Но подавляющее большинство современников было «инакомыслящими». С ними он боролся. С мистицизмом в лице Вл. Соловьева. С просвещенством, очень часто и по разным поводам. Основой этой борьбы, единственного живого отношения Чичерина к современности, был отчасти рационализм и невнимание к конкретным формам русской действительности (православие). Так, во многом в полемике против Соловьева, позже — С. Н. Трубецкого. Против просвещенцев Чичерин выдвигал в значительной степени очень существенные мысли Гегеля: их понимание свободы он отвергал как абстрактную отрицательную свободу, «свободу от чего», а не положительную «свободу к чему». Чичерин уловил в понимании свободы просвещенцами общие черты с идеалами русского абсолютизма. Но его положительная точка зрения осталась последовательным либерализмом, атомизировавшим общество и плохо соответствовавшим не только гегелевской, но и собственной универсалистической философии права Чичерина. Его критика просвещенского мировоззрения в целом примечательна как блестящая критика примитивного рационализма рационализмом философским. Основная черта просвещенства, по мнению Чичерина, — тенденция к упрощению. Рационализм просвещенцев он ощущает прежде всего как неполный, примитивный: «Отличительное свойство русского ума состоит в отсутствии понятия о границах... Всякое понятие является нам в форме безусловной. Для нас исчезают линии, которые отделяют его от смежных с ним областей; мы не постигаем ни места, которое оно занимает в ряду других, ни отношения его к тем понятиям, которые находятся с ним в соприкосновении». На Западе культура возникла «из борьбы разнородных стихий», поэтому возникло и

чувство границ, и «драгоценное чувство места»; у нас же, «как у восточных народов, все расплывается в бесконечность»; «или все, или ничего; середины для нас не существует». Это та же критика, которой Гегель подвергал просвещение как абстрактное мышление. Но Чичерин не заметил, что и его возвышенный умозрительный рационализм страдает некоторыми из недостатков просвещения. Он упрекает просвещение в отсутствии связи с традицией, в невосприимчивости к традициям; он упрекает просвещение в «совершенной неспособности вникнуть в чужую мысль». Но его философское и культурное одиночество объясняется не только его нравственной, но и умственной непримиримостью — а в последней были и элементы невосприимчивости к (русской) традиции, и элементы непонимания чужой мысли: черты, несомненно, феноменологически связанные даже с высшими, даже с утонченными формами рационализма.

## Н. Г. ДЕБОЛЬСКИЙ

### 1

Одной из наиболее уединенно стоящих в истории русской мысли фигур является Николай Гаврилович Дебольский (1842—1918), по образованию математик, учитель в Петербурге, с 1882—1886 гг. доцент Петербургской Духовной Академии, позже чиновник в Министерстве народного просвещения. Его немногочисленные работы как-то не вошли в главное русло русской философской мысли, хотя незавершенный очерк его философской системы, «феноменального формализма», появился уже в годы философского оживления (1892—1895). Причиной философского одиночества Дебольского нужно признать в значительной мере характер его мышления: Дебольский в еще большей степени, чем Чичерин, приблизился к стилю докантовского рационализма, он не приводит читателя к узрению и пониманию, а аргументирует отдельными, хотя часто и очень тонкими и убедительными, аргументами против чужих мыслей и обосновывает свои мысли тем же путем; его система не вырастает органически, а складывается им с большим искусством из отдельных элементов. Лучше всего — его (две) эстетические статьи (1898, 1900), в которых он, впрочем, ближе всего примыкает к традиционным учениям немецкого идеализма.

Дебольский исходит из немецкого идеализма, в котором он усматривает внутреннее целостное единство, и хочет продол-

жить развитие немецкой философии, считая себя не учеником, а самостоятельным продолжателем Гегеля. Дебольский начал как гегельянец, отошел от Гегеля довольно далеко, в частности в методе перейдя от гегелевской формы умозрения к силлогистическому построению своей системы, чтобы в последние десятилетия жизни, как кажется, снова несколько приблизиться если не к Гегелю, то к немецкому идеализму вообще.

## 2

В своей ранней работе «О диалектическом методе» (1872, не закончена) Дебольский выступает еще почти как гегельянец. Задача его работы — указать на границы формальной логики и показать, что вне ее пределов приложим диалектический метод.

Формально-логические критерии — только *отрицательные* критерии истины. Дебольский ищет общей формулы для основных законов формальной логики, так как законы тождества, противоречия и достаточного основания высказывают то же самое требование раздельности и отчетливости, только по отношению к различным сферам: понятия, суждения и умозаключения. Границы формальной логики лежат в пределах применимости этих законов.

Но существуют внутренне противоречивые понятия (под противоречием Дебольский понимает здесь также и реальную противоположность и даже различие!), и, более того, каждое понятие внутренне противоречиво. Ведь если формально-логический критерий требует отчетливого различения понятий, запрещает их смешение и слияние, то каждое понятие противоречит этому критерию уже потому, что каждое понятие объединяет в себе различные признаки (т. е. иные понятия). Дебольский истолковывает диалектику элеатов и Гербарта — именно в том смысле, что они хотели показать несоединимость с внутренним *единством* понятия наличия в нем *множественности* признаков. Их безупречная формально-логическая аргументация показала противоречивость понятий времени, движения и числа, и все же эти понятия остались объектом научного познания математики. Подобные же антиномии были указаны старыми и новыми философами (Гераклитом, Платоном, Аристотелем, Спинозой, Лейбницем, эмпириками) в основных понятиях философии (субстанции, общего и т. д.).

Основой внутренней противоречивости понятий является их *органическое* строение, т. е. то обстоятельство, что в каждом

понятии одновременно и вместе даны единство и множество, что целое коррелятивно связано в каждом понятии с множественностью частей. Каждая часть, по существу, в свою очередь — целое. Можно было бы прийти к заключению, что последние элементы понятий внутренне противоречивы и что антиномии в структуре понятий неразрешимы. Таково, как кажется, было мнение Канта и шотландской школы (Гамильтон). После Гегеля отдельные логики пытались снять противоречия при помощи неудачных кунштштюков, которые (Тренделенбург, Иберверг, Кнауэр, Дельбеф, особенно Герbart) и находят в Дебольском неумолимого критика.

Но если мы признаем внутреннюю противоречивость понятий, значит ли это, что мы должны отвергнуть возможность формально-логического познания вообще? Дебольский думает, что нужно только отличать формально логическое познание от диалектического: этим видам познания соответствуют различные объекты, первому — *понятие*, второму — *идея*. Кроме понятия возможна иная форма мышления — *идея*, допускающая внутреннее противоречие. Упрощая Гегеля, Дебольский излагает сущность диалектического метода как направленного именно на идею.

К сущности понятия принадлежит конечность, ограниченность, *определенность*. Бесконечность является атрибутом идеи. Мы должны признать понятия членами бесконечного ряда, переходящими одни в другой через бесконечные ряды изменений. Бесконечность внутренне противоречива с точки зрения формально-логической, так как формально-логически нельзя допустить границы одновременно данной и не-данной, иными словами, допустить завершенность бесконечного (т. е. незавершаемого) анализа и синтеза. Но именно бесконечные анализы и синтезы лежат в основе научных понятий (например, свобода, богатство, счастье) и даже понятий повседневности, бытовых. Во всех этих случаях надо говорить не о понятиях, а об идеях, — во всех этих случаях допускают возможность соединения различных, даже и противоречащих друг другу, понятий в лоне идеи. Основной принцип мышления, преодолевающий формально-логическое требование отчетливого разделения: различай понятия как таковые, но стремись соединить их в идее. Отличали понятие от идеи уже Спиноза, Кант, но только Гегель показал, что конечная точка зрения (точка зрения рассудка) в приложении к идее недопустима.

Отличие понятия и идеи, как мы видели, как будто только градуально или является различием точки зрения. В этом Дебольский уклоняется от Гегеля. Он не хочет различать так

принципиально, как Гегель, и между рассудком и разумом признает истину обоих и не хочет, как Гегель, отрицать всякого значения за законом противоречия.

Дебольский опубликовал, к сожалению, только изложение подготовки гегельянства у Канта, Фихте и Шеллинга. Понимание гегелевского метода как метода бесконечного синтеза, слагающегося из бесконечной множественности отдельных шагов, к сожалению, только намечено Дебольским в пределах этого прекрасного исторического очерка. Ярко выступает антиэмпиризм Дебольского — черта гегельянства, ранее всего уловленная русскими гегельянами (М. Бакуниным, Герценом и др.).

### 3

Дебольский не дал изложения гегелевского метода, потому что его собственные взгляды развились в сторону некоего «преодоления» Гегеля. Дебольский изложил свою систему феноменального формализма в ее основах и дополнил это изложение в отдельных статьях.

Свою точку зрения Дебольский причисляет к метаэмпирическим. Метаэмпиризм возможен реалистический, исходящий из анализа содержания познания, и формалистический, исходящий из анализа его формы. В немецкой философии был представлен критический (Кант), субъективный (Фихте) и абсолютный (Гегель) формализм; феноменальный формализм, развиваемый Дебольским, по его мнению, — четвертая возможная формалистическая точка зрения, выводящая мысль за пределы гегельянства.

По существу, эта точка зрения оказывается отказом от абсолютных притязаний разума, самоограничением философии, идущим в направлении, на которое уже указывала русская критика Гегеля, в частности Гогоцкий. Если угодно, можно видеть в системе Дебольского какой-то шаг назад, от Гегеля к Канту. Ряд различий, которые вводит Дебольский, направлен к установлению границ между человеком и Абсолютным, между нашим познанием и Абсолютным бытием. Дебольский не хочет — в отличие от Гегеля — отождествлять наш ум как частный с целым или всеобщим Умом. Это различие приводит к отличению спекулятивного метода Дебольского от конструктивного метода Гегеля; Гегель хочет вывести определенные содержания, Дебольский — только доказать их возможность. Философия не есть «система сущего, а система возможных мыслей о сущем». Различая в абсолютном Уме форму и содержание, Дебольский,

поскольку он утверждает относительную доступность нашему познанию только формальной стороны Ума, закрывает для нас познание его содержания — и тем еще более отдаляет наш конечный ум от Божественного Ума. Дебольский признает, как и в своей ранней работе, наряду со спекулятивным методом в определенной сфере правомочность не только формально-логического, но и эмпирического метода.

Ограничивая утверждения Гегеля, касающиеся философии и ее метода, Дебольский оставляет Гегеля почти во всех пунктах своей философии феноменального формализма. Уже метод Дебольского, как я уже указал, имеет очень мало общего с методом Гегеля и возвращает нас к философскому рационализму докантовского типа. Три ступени движения метода Дебольского — данность, различение и соединение — имеют только внешнее сходство с методом Гегеля, что отмечает и сам Дебольский, подвергающий диалектику Гегеля обстоятельной критике.

Дебольский защищает теперь законы логики против Гегеля, отвергает гегелевское начало логики — отождествление бытия и ничто, строит совершенно иную систему категорий (основные категории: бытие, изменение и причинность, позже — сущность, процесс и причинность). Еще далее уходит от Гегеля Дебольский в самой тонкой и спекулятивной части своей системы, в онтологии, совершенно определенно выдвигающей теистические и креационистические моменты, в противоположность пантеизму и панлогизму Гегеля. Связь с немецкой мистикой Дебольский замечает только у Шеллинга, не у Гегеля.

Задачу создания философской системы Дебольский видит для нашего времени в критическом объединении результатов, добытых философской работой последних столетий. В опубликованных отрывках своей натурфилософии Дебольский защищает преформизм — учение о том, что органические виды суть потенции или силы будущего развития, данные Умом природе. Только в полемике против иных воззрений развил Дебольский свою этику. Не будучи связана с гегельянством по форме, она, однако, воспринимает в себя некоторые мотивы этического учения Гегеля: нравственность есть самосохранение индивидуумов, прежде всего индивидуумов высшего порядка, общественных союзов — семьи, общества (в том числе церкви), государства и главным образом народности. Тонкая критика индивидуализма и утилитаризма, конечно, целиком в духе Гегеля. Этика Дебольского принимает в себя и учение Канта о категорическом императиве, понимаемом, однако, как богоустановленный закон.

Ближе всего к Гегелю подходит Дебольский в эстетике, опубликованной им в систематическом очерке. Основные оси



его эстетики: утверждение, что красота в природе — «в чувственном образе» нам предстоящее «сверхчувственное целое» или «чувственное воззрение сверхчувственного», в последнем счете — «откровение Бога в природе и через природу». В том же духе, близком Гегелю, но и эстетике немецкого идеализма вообще, выдержано учение Дебольского об эстетическом идеале и прекрасном в искусстве.

## 4

Дебольский сознавал единство немецкого идеализма, данное в его историческом развитии: «Путь, пройденный идеализмом от Канта до Гегеля, был правилен и необходим, но недостаточен, и современная задача философии состоит в том, чтобы также исправить и продолжить дело Гегеля, как Фихте исправил и продолжил дело Канта, Шеллинг — дело Фихте, а Гегель — дело Шеллинга». Дебольский исходит, таким образом, из всего немецкого идеализма в целом, но ближайшим своим предшественником считает Гегеля. Упоминания о Гегеле поэтому особенно часты у Дебольского. У Гегеля он находит несравненные образцы остроумного и глубокомысленного рассмотрения тех или иных отдельных понятий.

Но и философия Гегеля в целом «завершила собою движение немецкого идеализма, возбужденное Кантом», она была «необходимой и потому относительно истинной ступенью развития философии... Изучение ее уже и потому ценно, что если оно еще и не открывает высшей истины, то все же способствует оценке низшей истины... А после Гегеля всплывало на поверхность множество таких учений, которые по отношению к философии Гегеля были несомненно низшими истинами, но которые, однако, нередко были возвышаемы над нею именно потому, что знание ее долгое время находилось в пренебрежении».

Своим прекрасным переводом «Науки логики» Гегеля на русский язык, переводом, который перепечатан и в советском издании собрания сочинений Гегеля, Дебольский создал одну из предпосылок того, что философия Гегеля в будущем не выйдет из философского обихода широких слоев русских читателей. В истории русской мысли Дебольскому принадлежит, несомненно, свое место как относительно самостоятельному стороннику немецкого идеализма; в истории русского гегельянства его значение столько же в его истолковании Гегеля, сколько и в его замечательном переводе «Логики».

## П. А. БАКУНИН

## 1

Павел Александрович Бакунин (1820—1900), самый одаренный из братьев Михаила Бакунина, выступил как философ как-то неожиданно, уже в старческом возрасте. В 1881 г. он выпустил книгу «Запоздалый голос сороковых годов. По поводу женского вопроса», в 1886 г. — «Основы веры и знания». Обе книги содержат очерк основ философской системы автора и несколько экскурсов по отдельным вопросам. Сколько-нибудь серьезное внимание к этим работам в философской литературе мы встречаем только в послевоенное время. В свое время они нашли только очень немногих, хотя и замечательных, читателей. Жизнь Бакунина почти неизвестна. Только несколько эпизодов мы можем осветить, благодаря тому что жизнь П. Бакунина в эти моменты теснее соприкасалась с жизнью его знаменитого брата.

Мы знакомимся с Павлом как шестнадцатилетним гимназистом в Твери, который под влиянием тогдашней проповеди Михаила пишет в возвышенном стиле о «высокой, благородной цели», о «пути, назначенном человеку» и цитатами из Шиллера обосновывает решение четырех братьев бежать из тверской гимназии. Пожалуй, уже тогда можно заметить, что Павел совсем иной человек, чем Михаил: он, скорее, родствен Станкевичу, с его любовным всеохватывающим взглядом и мягким юмором.

С 1839 г. Павел учится в Москве. Отношения его с тамошними гегельянцами (Грановским) довольно случайны. Михаил обратил уже внимание на философские интересы Павла, вспоминает о нем и в Берлине, обещает прислать ему записки лекций, но обещания не исполняет. Павел в Москве усердно занимается Гегелем, читает «Философию права» и «Логику» и даже видит во сне диспут между Гегелем и Шеллингом.

Зимой 1840—1841 гг. Михаил решает, вместе со своим берлинским другом И. С. Тургеневым, вызвать Павла в Берлин. Поводом послужила болезнь, может быть мнимая, Павла. Более чем через год после Михаила и Павел едет через Любек в Берлин. Первые письма Павла из Германии полны не философского неистовства, как письма Михаила, а спокойного эстетического настроения, вызванного новыми картинами городов, людей и ландшафтов; письма эти напоминают письма Станкевича. Павел проезжает через Среднюю Германию, лечится в Эмсе, живет некоторое время в Дрездене, где с конца 1841 г. живет его сестра Варвара и где его навещает Михаил. Некоторое время он живет в Берлине, где, очевидно, знакомится с кругом Михаила и посе-

щает лекции. Михаил в это время как раз переживал свой философский кризис — переход к левому гегельянству. Что и Павел был увлечен настроениями старшего брата, это мы видим из нескольких, немногих напечатанных писем тех лет Павла и к Павлу. «Самая лучшая сфера человека die Tat, все наши верования и убеждения, которые мы до сих пор выражали одними словами, должны быть запечатлены делом». Алексей Бакунин удивлен только, что Павел, говорящий о «деле» (Tat), не знает, что делать ему самому.

В России, куда Павел вернулся в конце 1842 г., он не возвращается в университет, а работает философски для самого себя. В ближайшие годы он служит на случайных местах: с 1844—1850 гг. — чиновником особых поручений при таврическом губернаторе, с 1850—1853 гг. — на постройке моста через Днепр. В 1855 г. он, как и все братья, вступает добровольцем в армию. Позже принимает участие в работах по освобождению крестьян, работает в земстве и долгие годы является духовным центром небольшого кружка в Твери, где он по большей части живет.

Время не имело места для философии. Но человек «сороковых годов», каким П. А. Бакунин считал себя до конца дней, привлекал к себе окружающих именно необычными, «несвоевременными» чертами своей личности. «Где бы ни был П. А., в каком бы обществе он ни находился, вокруг него собиралась группа, жадно его слушавшая и почти бессознательно усваивавшая его мысли и чувства... Он любил беседу, как любил ее Сократ. Он верил, что каждый человек обладает в своей бессмертной душе беспредельной возможностью познания истины, лишь бы только возбудить в человеке интерес к ее познанию и дать толчок мысли в должном направлении... С кем бы он ни встретился, на какой бы ступени образованности ни был его собеседник, от самой высокой до полной безграмотности, он с удивительным чутьем угадывал, чем он может привлечь внимание данного лица и заинтересовать его беседой, т. е. вызвать в собеседнике желание подвергнуть свои мысли критике и требованию разума и признать истину, как бы она ни противоречила привычным и ходячим мнениям». П. А. Бакунин полагал, что «в каждом человеке заложен разум, и его искра может вспыхнуть... неожиданно; гасить ее заранее или считать ее навсегда потухшей не следует. К... собеседникам он умел подойти с надеждой зажечь эту искру, для чего надо бережно нащупать ее. И он эту искру зажигал; его моральное влияние было неотразимо. Его обширные письма именно к таким, еще не проявившим свои духовные силы, неподражаемо тонки и глубоки по своему духу, по возвышенности мыслей, изложенных с простотой и ясностью доступными для

совершенно незрелого ума» (И. И. Петрункевич). Он терпеливо нащупывал тему, которая может заинтересовать собеседника, и пытался на каждой теме привести собеседника к тем мыслям, которые были для него дороги, к идеям «сороковых годов» (ср. воспоминания В. Оболенского и С. Елпатьевского).

Последние годы своей жизни, с 1895 г., Бакунин провел с женой в Крыму, на своей даче «Горная Щель», где его посещали и старые знакомые, и иногда новые. У всех оставалось «на всю жизнь» от посещения «святых стариков» то впечатление духовной «благородной красоты», о котором говорят в один голос все, знавшие П. А. Бакунина.

## 2

Философское развитие П. А. Бакунина становится нам ясным из немногих опубликованных его писем 40—50-х годов. Михаил подметил какое-то сходство Павла с собою. Но между братьями была и огромная разница: и Павел, как Михаил, воспламенялся при прикосновении к философским проблемам, но он горел спокойным и ясным огнем. Пафосу разрушения и уничтожения «абстрактного» у старшего брата противостоит у Павла ненасытимая жажда конкретности. «Отрицание» гегелевской «левой» было для него только переходной ступенью. Правда, еще в 1845 г. он пишет: «Да здравствует только истребляющее (*das Verzehrende*), отрицательное!», но непосредственно за этими словами следует: «Чтобы идеальность была действительною, она должна дышать действительным огнем отрицания». Через идеализм Павел не уходит от действительности, но возвращается к ней: «К черту действительность! — это приговор, произнесенный идеализмом»; возвращение к действительности — возвращение к Богу: «Для нас не существует ничего, кроме любви и веры».

Когда Михаил исчезает на долгие годы в волнах европейских революций, Павел становится духовным руководителем его общины, к которой принадлежат теперь только члены семьи Бакуниных и только иногда примыкают посторонние (на некоторое время А. Н. Серов). Но Павел не делается диктатором, каким был Михаил, не подходит к жизни с общими, отвлеченными принципами; наоборот, его рассуждения всегда исходят из конкретного и к конкретному возвращаются. Именно в период водительства Павла Бакунины приходят к сознанию, что до сих пор их жизнь была разрушением: «Мы так разобрали все связи старого общества, все его догматы и положения, что оно в мыс-

лях наших потеряло крепость и разрушилось. Мы тем самым разрушили для себя много ложного; но в то же время уничтожили в себе и мерку справедливости и несправедливости, добра и зла. Все для нас пропало, и в такой пустоте неудивительно нам было принять тень за действительное существование, фразу за истину, ложь за добро» (Алексей, 1848).

Павел совершает какое-то «великое восстановление» разрушенного, подорванной веры. В этом направлении идут действительно все его отдельные замечания, советы и указания сестрам и братьям. Это можно видеть и из тех мест его писем, которые касаются случайных житейских тем, предлагаемых Павлу на разрешение его близкими. Главная тема всего, что говорит теперь П. Бакунин, — укорененность единичного человеческого бытия в бесконечности, в Боге; наибольшая ошибка, или «грех», — принимать свое субъективное отрицание за преодоление конечной действительности бесконечностью. «Жизнь только до тех пор есть жизнь, пока она дышит бесконечностью... Есть одно правило, бесконечное по существу своему, — это философия... Но есть еще одно правило, или, лучше, основание, о котором учит философия, но которое и без нее всем людям понятно, — это Бог, живой и бесконечный, единый источник всякой жизни и природы в человеке. <...> Жизни нет другой, как основанной на бесконечности. Жизнь, основанная на определенном, на ограниченном правиле, все равно что волна на луже... Бог — это неистощимое и животворное основание, которое одно делает всякую мысль серьезной и которое одно дает жизнь всем действиям человека; без Бога все это будет только бедная химера, жалкая забава... Уважение к тому, что вне нас, вне нашей единой жизни делает человека действительно человеком. Не верь слишком одной непосредственной простоте или естественности природы: ее любовь похожа на эгоизм, и ее высокие святые побуждения похожи на чувственность. <...> Гордым человек бывает в равной мере и утверждая, что он все знает, и утверждая, что он ничего не знает: кто жаждет правды, тот ищет ее во всем смирении духа и сердца; тот не отвергает того, чего не понимает; тот не гордится ни своим знанием, ни своим незнанием... Поэтому тот, кто верит в Бога, — тот, с одной стороны, уже все знает, а с другой — и именно в силу веры своей — он именно, и он один, ничего еще не знает».

Пафос П. Бакунина не отвержение, но приятие; однако уже не наивное приятие Белинского, которое так легко приводило к разочарованию, а приятие единства действительности, не данного, а скрытого за непосредственной данностью. «Руссо не понимает, что зло есть разрыв мысли и природы, а вовсе не мысль

сама по себе, что добро есть единство мысли и природы, а не одна природа отдельно от мысли... Единство природы и мысли есть жизнь. Но жизнь... есть связь двух противоположных полюсов, и чем совершеннее различие, тем совершеннее и связь, тем глубже жизнь. <...> На свете все хорошо, и чувства и рассуждения, и жизнь постоянно поправляет заблуждения и того и другого... Все хорошо, что растет из сердца, как трава из земли... Справедливо... все то, что рождает жизнь и способствует ее развитию». В «действительности», в жизни, не только непосредственная данность современности, но сплетение, объединение прошедшего и будущего, традиций, «воспоминания» и предчувствия, идеала: «Все, что есть, — все настоящее, соткано из Прошедшего и Будущего. Будущее есть природа или темное ощущение, стремящееся стать образом. Прошедшее есть источник для Будущего; потому что ты не понимаешь Прошедшего и его смысла — поэтому для тебя иссяк источник всего Будущего». Из «источника воспоминания истекает вечная жизнь, вечная любовь, вечная юность, не только одного человека, но и всего мира. Из воспоминания, которое как помысленное, как прошедшая мысль, становится бесконечным благоговением, истекает вся красота — или весь внешний мир. Все прошедшее становится внутренним: как наличное оно было только внешним и чувственным; но исчезновение чувственной внешности есть становление внутреннего (Inneres), поэтому такое исчезновение и называется воспоминанием (Erinnerung)».

Если угодно, можно дать этому внутреннему развитию Павла Бакунина гегельянское название — перехода от «разорванности», «разделения», в которых остался стоять Михаил, к «синтезу», «примирению». Павел не отказывается от философии: «Бросить мои философемы я не мог. <...> Я бы должен был бросить душу свою. Но как вся жизнь моя, так и мое философствование приняли себе в основание широкое, бесконечное созерцание Бога и его бесконечного мира. <...> Глубокая философия есть сама — самая детская вера. Я признаю Гегеля моим учителем и себя — его верным учеником... и верю безотчетно в Бога... потому что вся философия не что иное, как предположение Бога, в которое все люди бессознательно верят. <...> Философия, которую я никогда не покидал, научила меня обожать того самого Бога, и так же просто, как и ты его обожаешь и как все люди обожают... и исповедание этого Бога... только подтверждает мое верование в науку». «Синтез» Павла Бакунина лежит, как мы видим, в религиозной сфере. В этой сфере он находит свой идеал жизни: спокойную всесторонность человеческого существа, далекую от узости и односторонности, своего рода детскую откры-

тость миру и Богу: «Человек, настроенный на известный лад, может произвести многие истинные мысли, но в нем нет простоты; простота есть бесконечность, а не известный лад. Лад — есть напряженность человека и обыкновенно — напряженность пустоты его... Человеку, налаженному на известный лад, тяжело жить и быть, как камню, — он вечно падает. Есть в душе известная безответственность — не озорная резвость (Ausgelassenheit), но смиренное спокойствие (Gelassenheit) — известная уверенность без всяких усилий, легкость бытия, растворенность всего существа, когда человек как будто бы покоится в руках Бога». Станным образом в этом настроении еще в XX в. могли видеть «неопределенный анархизм» (Корнилов)!

Возврат к *вере*, который Бакунин ощущал как плод своего *философского* пути, не увел его от философии. Таким, каким мы его видели, он вошел в эпоху русского просвещения. Здесь он, так как иссякают для нас всякие источники, исчезает из наших глаз. Как он воспринял просвещение, отвергшее в первую очередь наиболее дорогое для него — и религию, и философию, мы не знаем. Он снова появляется перед нами уже стариком, на исходе эпохи просвещения, в 80-х годах, появляется как верный сын «сороковых годов».

### 3

Несомненно, из сократических бесед Бакунина выросли обе его книги: «Запоздалый голос сороковых годов. По поводу женского вопроса» (1881) и «Основы веры и знания» (1886).

Обе книги, как кажется, почти не нашли читателей. Несколько читателей все же было — читателей, которыми П. А. Бакунин мог по праву гордиться: Лев Толстой, Страхов и Розанов приняли (вторую) книгу Бакунина с одинаковым воодушевлением. Толстой знал Бакунина и раньше, в 70-х годах он слышал, что Бакунин работает над книгой о вере и знании. Толстой прочел книгу тотчас по ее выходе. В феврале он пишет Бакунину: «Третий день ничего не делаю, кроме того что читаю Вашу книгу. Смеюсь и вскрикиваю от радости, читая ее. Я не дочел еще. Я на 312 странице теперь и остановился, чтобы написать Вам мою благодарность и любовь за то, что я нашел в этой книге. Меня теперь будет занимать судьба этой книги в ближайшем будущем. Вероятно, не поймут и не оценят теперь! Но она останется навсегда. От всей души обнимаю вас. Лев Толстой». Судьбы книга Бакунина до сих пор не имела. Толстой порекомендовал книгу Страхову. Страхову не понравился стиль книги,

но «чем дальше я читал, тем более меня увлекало содержание; я пришел в совершенное восхищение и нашел много мест, где прекрасные мысли и выражены прекрасно, с воодушевлением и точно. Это они, мои любезные идеалисты, Фихте, Шеллинг и величайший из них Гегель!.. Автор обратил их мысли и их диалектику в свою плоть и кровь и пишет с полной свободой и твердостью и воодушевлением самостоятельной мысли. Высота и глубина мысли бесподобные, и сам вдруг поднимаешься как на крыльях». Но и стиль, и отдельные мысли (романтически окрашенные) охладили Страхова: «У Бакунина есть в огромных размерах тот самый недостаток, который произвел падение и забвение немецкого идеализма. Книга сияет мыслью — а кто ее поймет! Она писана с глубоким воодушевлением — а кто ее будет читать?» (20 мая 1887 г.). В следующем году Страхов обращает на книгу Бакунина внимание своего молодого друга, В. Розанова: «Знаете ли Вы книгу Бакунина?.. Очень дурно написана, но в хорошем и истинно философском духе» (27 января 1888 г.). Бакунин — «философ вполне, но он прямо питомец Шеллинга и Гегеля — тут нет существенной разницы, да и нет и... школьного подчинения» (18 мая 1888 г.). Страхов советует Розанову написать о книге. Розанов не исполнил этого совета: «...но она — действительно удивительна с первых же страниц, — вспоминает он в 1913 г., — вообще, что же делают наши-то профессора философии? Ведь это образовательная обязанность их — давать отчет читающему обществу о новых явлениях русской философской мысли!»

Замечательная книга пришлась совершенно не ко двору своему времени. Даже и немногие, кто книгу прочли и оценили, нашли выражение своему признанию только в частных письмах.

## 4

Обе книги Бакунина — не систематические произведения. Первая из них уклоняется от философских проблем к «женскому вопросу». Во второй (которую мы в дальнейшем в первую очередь будем иметь в виду) автор переходит, иногда перескакивает, от темы к теме: вера, опыт, наука, религия, грех, бессмертие сменяют друг друга; между главами, развивающими положительные взгляды автора, вставлены полемические экскурсы: об эмпиризме, о Конте... Внешне книги не связаны с Гегелем: в них нет ни схематики, которая в то время считалась большинством русских гегельянцев существенным элементом философии Гегеля, в них нет и прямых указаний на Гегеля, в них нет и близ-



кой связи с определенными произведениями Гегеля. Философия П. А. Бакунина — одно из наиболее вольных переложений некоторых частей системы Гегеля в русской философской литературе.

Методологические замечания П. Бакунина, однако, несомненно связаны генетически с диалектикой Гегеля. Эти методологические замечания касаются вопроса о пути к истине и об отношении мышления и бытия.

Путь к истине для П. А. Бакунина — спор. «Все утверждаемое в себе самом или кем-либо одним из участия другого... может быть лишь исключительно субъективным содержанием, не имеющим ни малейшего значения объективности». Спор является, однако, свидетельством какой-то общей основы субъективных содержаний: «спор есть свидетельство о согласии», о каких-то общих предпосылках, из которых исходят спорящие, «свидетельство о невозмутимом согласии всех спорящих элементов в том глубоком и бесспорном основании, из которого исходит их спор и их разъединение».

Основой спора людей является спор в самом бытии, «мировой спор». «Мировой спор есть нескончаемый спор всех обстоятельств, всех условий, всех стихий и элементов мира как всеобщая борьба за существование, как жестокая война за правду, за веру, за справедливость, за истину, ведется уже... на всеобщем основании всего мира или на основании... всеобщей мировой истины». «Мировой спор во всех видах и аспектах его» возможен именно потому, что он «имеет свое основание в действительно сущей, безусловной истине, или в той бесконечной всеобъемлющей сущности, которою держится весь мир и без которой ни одно из его существований не могло бы выдержать той страшной напряженности, с какою мировой спор ведется».

Истина дана в мире, однако, не как абсолютное единство, а как «мировое противоречие», в котором стоит всякое единичное бытие, находящее в ином единичном бытии свою границу, свое «определение» и свое «отрицание». Единичные, конечные элементы бытия борются друг с другом, поглощая друг друга, вступая в обладание друг другом или, наконец, осваивая «иное» теоретически, в познании. Абсолютное утверждение своего конечного и ограниченного бытия есть грех всякого единичного бытия, в частности грех человека. Выход из этого состояния греховности — в признании и приятии многообразия, противостоящего, иного, в познании, что «в мире нет ничего, что было бы абстрактно простое или одно без другого: такая безразличная простота, такое отсутствие другого были бы лишь совершенною пустотою и отсутствием бытия. Потому что вся-

кое бытие имеет своими терминами — одно и другое, которые дают ему содержание своею совместностью в нем и, различаясь друг от друга, оказываются в нем же взаимно несовместимыми и своею несовместностью производят общее неравновесие или ту напряженность мирового существования, которая постоянно и разрешается в мире его непрерывным движением, его неудержимым течением, изменением, прехождением. Причем, однако же, постоянно нарушаемый, текучий образ мирового существования... столь же постоянно вновь воспроизводится и восстанавливается в своей целостности».

Самый факт повторения того же спора в мировом бытии и в человеческом обществе указывает, что бытие и сознание как-то соответствуют друг другу. «Противоречивые... термины бытия... ведаются взаимно не механически, но логически». Все бытие «исполнено смыслом саморазумения», а не только «мертвенностью бессмыслия механически-химических сочетаний и разложений». Это становится ясным на бытии человека. Исходная истина, как это установлено Декартом, а еще раньше Августином, — бытие мыслящего субъекта; слово «мышление» лучше заменить словом «разумение». В разумении дана «неделимость бытия и смысла», глубина, на которой «саморазумение и бытие совпадают в одну неделимость». «Мыслящий субъект... есть действительное бытие или сущая истина». Мышление и бытие, или знание и его предмет, совпадают.

## 5

Одна из основных тем П. Бакунина — типичная для всего гегельянства тема веры и знания. В отличие от многочисленных гегельянских произведений под этим заглавием, книги Бакунина должны не только примирить веру со знанием, но и обосновать необходимость самой веры.

«Верить — значит иметь в себе твердый принцип или собственное начало своего бытия» или «утверждать всем своим существом то, что признается за действительную и несомненную истину». Если утверждается только мнимая истина, то мы имеем дело с суеверием. Но от суеверия легко прийти к сомнению и к отрицанию всякого содержания веры вообще — к неверию. Бакунин признает, что спор суеверия и неверия извечен, они борются друг против друга давно, открыто и страстно. Однако несомненно, что именно в этой борьбе он видел одно из главных, если не самое главное, содержание русской жизни его времени. Аргументы обеих сторон отчасти верны: суеверие

действительно покоится на незнании, неверие — на заносчивости и слепоте. Суеверие не способно различать ложное и истинное знание, неверие не имеет представления о том, что нужно знать. Сравнение обоих показывает, что обе стороны одинаково опираются на незнание или мнимое знание. Если бы они были способны правильно мыслить, они должны были бы сформулировать свои основоположения таким образом: суеверие — «я верю, и потому не хочу и не имею надобности знать что-либо другое», неверие — «я само собою и само из себя не утверждаю ничего». А это значит, что суеверие обладает только субъективным убеждением, неверие же — только объективным содержанием. Но истинное знание нуждается в обоих, в субъективном убеждении и в объективном содержании, иными словами — в «знаке» и в «значении», которые только вместе и в совокупности образуют цельное и нераздельное единство. Отделенные друг от друга, они — только абстракции. Суеверие, хранящее в себе глубокое значение без его объективного знака, и неверие, схватывающее только внешний знак без его субъективной души, — оба только «абстрактные элементы расторжения или распада того, что было живою неделимостью действительной веры».

Бакунин особенно подробно анализирует неверие, имевшее тогда большую притягательную силу, и приходит к такому заключению: неверие, правда, никого не обманывает, само большее — себя самого, думая, что оно что-то есть, и являясь в действительности только прикрытым призрачной маской, чистым ничто. В истинной вере заложена между тем полнота живого смысла; для нее односторонность уже потому невозможна, что вера не содержит догматических утверждений и отрицаний; она — «то неугасаемое жизненное пламя, которым вся неудержимо наступающая смутная материя жизни сгорает и обращается в ее ясный, никакой смуте и никаким сомнениям не подлежащий смысл». Вера есть «живой смысл или самая жизнь, которая, пока в ней есть дыхание, непрестанно вновь творит из себя свои догматы, — непрестанно вновь воспроизводит и утверждает собою несомненную истину, или сущность своего бытия... А потому верить — значит жить и претворять образом своей жизни всю материю мирового бытия в живой смысл своего жизненного саморазумения».

На этих рассуждениях можно ознакомиться с методом П. А. Бакунина. Он состоит в том, что показывается коррелятивность двух понятий, чтобы от них перейти к высшему, объединяющему, но и «снимающему» их в себе. Таким путем он рассматривает ряд пар понятий: веру и знание, смысл и материю,

т. е. жизнь и инобытие. Он подымается над противоположностью мышления и представления к истине, над расколом явления и закона, т. е. случайности и необходимости к действительности. Понятие жизни надо найти, исходя из противоречия субъекта и объекта, души и тела, простого и сложного, прошедшего и будущего, вечного и мгновенного. Образ красоты — гармония противоречий. Через борьбу хаоса и гармонии мы поднимаемся к понятию жизни, к единственному осмысленному, действительному, конкретному бытию и, таким образом, к Богу, «безусловной действительности, исполненной жизнью или самую сущностью бытия, которою есть все, что в некоторой мере — действительно и без которой ничто не могло бы быть».

Только человек может в какой-то мере быть причастным божественному бытию. Форма этого причастия — знание в его единстве с верой: «Нескончаемая мистическая лестница, которая, воздымаясь снизу от земли, уходила вверх в самые небеса и, утопая в их бездонной глубине, вела к познанию безусловной истины... по ступеням ее, обвеваемым из самой бесконечности мистическим духом жизни, восходили и нисходили ангелы, передавая друг другу из рук в руки залог вечной истины, который доходил вниз до последнего дыхания на земле и восходил вверх до предвечного смысла в небесах». Позитивистическое мировоззрение изменило положение: «Бесконечно высокая лестница... которая от земли возносилась в небеса, так что ангелы сверху нисходили, а человек снизу восходил по ступеням ее... утратив свою опору сверху... пала на землю и уже ни к чему и никуда не ведет». Связь материи и смысла разорвана. Из этого положения Бакунин спасается ясным сознанием иерархической структуры мира, поддерживаемой с вершин бытия Богом и сдерживаемой его Смыслом.

Человек — существо, имеющее наибольшую свободу передвижения на иерархической лестнице. Он причастен всем сферам бытия, даже Божественной; он животен и божествен одновременно, его назначение бесконечно, он — вершина творения, он — центр и орган саморазумения мира.

## 6

В этой вольной вариации на гегелевские мотивы мы найдем много своеобразного, много такого, что принадлежит Бакунину самому. Центральной частью книги является заключительная глава ее, посвященная бессмертию души. Здесь Бакунин, несомненно во многом следуя Гегелю, пожалуй, далее всего от него

отходит. Вероятно, Бакунина побудило написать свою книгу именно то противоречие, в котором стояла его идея бессмертия с мировоззрением его современности.

«Все, что живет, — умирает, и над всякою жизнью заранее произнесен приговор смерти». Вся жизнь есть поток, неудержимо несущий всех и всякого к смерти. Природа созидает все «образы случайного и единичного существования», но одновременно она — «и всеобщее отрицание всякой исключительности, всякой тесной нетерпимости другого». Поэтому все «особые образы, роды и виды жизни... по тесноте своей исключительности несообразные или внешние и конечные образы... вследствие чего все эмпирически живущие существа умирают».

Что не умирает, то и не живет, что живет менее или слабее, то и умирает в меньшей степени, а что живет больше и сильнее, то больше и сильнее и умирает, в том жизнь больше и сильнее отличается от смерти.

Устойчивее всего жизнь мертвой материи: «При всей неустойчивости, при всей изменчивости образов, какие воспринимает вещество, о его смерти не бывает и не может быть речи — так как не бывает и не может быть речи о его жизни. <...> В неорганическом веществе умирать — некому. <...> Растительность может служить символом чистейшей пассивности, или начала несопротивления злу». Растения «растут в беспредельность, ни до чего никогда не дорастая. <...> Животность, наоборот, может служить символом активности: она всюду, неустанно, деятельно, неусыпно озабочена тревожным, никогда не дремлющим инстинктом индивидуального или видового самосохранения... Хотя при этом само животное едва ли помышляет о том, что и зачем оно так бережно хранит, сохраняя себя. <...> Растению нет никакой надобности и вовсе не требуется быть собою именно в этой особи, которая для него только предлог, только условие или почва бытия, а не самое бытие. <...> Растение пребывает без всякого участия, совершенно безразлично в этой ли или в другой особи... В своем общем растительном смысле оно не умирает, а продолжает жить, как и прежде жило общим, беспредельным образом растительности вообще». Растение живет «не особью, но рассеянно, остается неуловимым и всегда ускользает от смерти в силу беспредельной рассеянности своего существования. <...> Растение... живет не в себе самом, не внутри, а более снаружи и на поверхности всего другого... Его формальная, на поверхности всего другого, рассеянная индивидуальность — незаметна, неслышна, безнамеренна, бесстрастна и является более внешним обликом, нежели действительностью жизни; этот облик и

ускользает от смерти, которая по его беспредметности нигде, ни в чем никогда не успевает схватить его. <...> Животное, напротив, собрано в самом себе и живет внутри себя; в своих отношениях к другому оно, не довольствуясь его поверхностью, проникает в самую глубь его существа и ведает его внутреннюю природу... Его индивидуальность не пребывает только формальной, но исполнена вниманием, знанием, аффектами и выражается громко и слышно в страстных порывах его желаний, его наслаждений и его страданий». Но и в животном «живет не оно само — не его индивидуальность, а только его род, его общее зоологическое определение». Умирая, животное подчиняется внешней судьбе; «за безличную общностью того, что в нем жило, нельзя указать и что в нем умерло... оно жило только вообще, а потому оно умирает только вообще», род не исчезает со смертью отдельного животного.

Только человек обладает разумом. По смыслу разума «для человека нет ничего другого, с чем бы он не имел прямого участия». Поэтому даже и смерть для человека не нечто другое и чуждое, но смерть — собственная смерть человека. «В противоположность животному, которое не видит и никогда не помышляет о смерти, которое смерть настигает извне как его неведомая и неизбежная судьба, человек, можно сказать, живет, дышит и мыслит смертью». Смерть человека — не его внешняя, но внутренняя судьба. «При смерти человека нет никакого двусмыслия; и, напротив, вполне ясно, вполне очевидно, что умер именно он сам, и тот самый, который жил перед тем всею своею действительностью человеческой жизни». Человек умирает «более, полнее, глубже и решительнее, чем всякое животное... Действительным образом смерти умирает только действительным образом жизни живший человек; и только в нем одном проявляется и вся сила, и все значение смерти».

Что значит это «более, полнее, глубже»? «Животное умирает и тем освобождается от своей животности: смерть для него есть освобождение от его стесненного, в материю небытия замкнутого смысла». Но освобождение есть вместе и предел его жизни. Смерть есть переход из частного в общее бытие; и смерть есть лишь обобщение, лишь отрешение от частности. «Но человек есть от начала, по самому рождению и существу своему действительно — сущее, всеобщее бытие...» Поэтому «когда человек умирает, то, через обобщение смерти, он возвращается только к себе самому... во всем мире, во всей природе для него нет и не может быть иного места, как в бесконечной всеобщности смысла... ему некуда идти, как к себе же и к своей всеобщности саморазумения. <...> Присущая человеку жажда

смерти проявляет в нем лишь его неутолимую жажду высшей жизни и всей полноты ее бесконечности. <...> С естественною, эмпирическою смертию человека в нем умирает только то, что в нем ещё не совершилось, чему предстоит еще совершиться, что есть — несовершенное; проходит или умирает лишь его эмпирически определенное существование, лишь... чувственная оболочка его бытия... Но он есть действительно не то, чем он умирает, а то, чем он живет. <...> Умирает несовершенное, умирает тело; но совершенная действительность не умирает. Душа человека, которая и есть он сам... бессмертна, потому что он есть вся полнота действительности, и вся необходимость, и вся свобода мирового бытия».

В этой философии бессмертия скрещиваются мотивы гегельянства (натурфилософия, идея бессмертия в духе) с какими-то предчувствиями гораздо более поздних философских учений, экзистенциальной философии и посмертных произведений Шелера. Основной мотив — религиозно преображенное гегельянство: «Человек, как существо бессмертное, равняется только Богу и есть одно с ним: потому что как он в Боге, так и Бог в нем разумеет вечно сущую истину одним и тем же смыслом разумения».

## 7

Бакунин, как правильно отмечалось, стоит в духовном соседстве с Толстым и Достоевским, не равняясь, конечно, с ними масштабом. Он прожил закат своей жизни как мудрец и умер с глубокой верой в бессмертие.

Несколько писем из последних лет жизни Бакунина напечатаны, от них веет религиозным, почти мистическим духом. «Человеку свойственно любить берега; когда они теряются из вида, душу его охватывает волна иного неземного смысла... на него наступает ему непонятное или совершенно незнакомое Другое... Все преходящее проходит и пройдет; остается, пребывает навеки лишь то, чем обладаешь в одиночестве... Кто умеет познать, и еще более, кто умеет полюбить, сделать себе близким, привычным, родным это бесконечно-далекое, безусловно-Другое, тот будет жить, где бы то ни было, бесконечно легко, свободно» (14 июня 1889 г.). И. П. Бакунину предносился, может быть, его собственный духовный облик, когда он в те же годы (1890) писал о своем идеале русского человека: «Он, что бы ни делал, чем бы ни занимался и не обставлял себя, — за всем этим, ни на миг не забывая, постоянно ведает о другом... Из-под всего

поверхностного и поддельного неподдельная истина взирает на него, сказывается ему строго как смерть, неизменно как небо... Неминуемое, суровое... не терпящее ни шалости, ни шуток жизни, о котором русский человек, несмотря на усилия свои, никак забыть не может. Впрочем, этот русский человек... есть лишь одно из моих представлений; я не знаю, где я его видел. Везде и нигде, всего вернее — в мечте своей...»

## ГЕГЕЛЬ В АТМОСФЕРЕ 60—80-х ГОДОВ

### 1

Поколение 60-х годов не знает философских кружков, а только политические. «Остатки круга Грановского», по свидетельству Фета, собирались в начале 60-х годов у московского врача Павла Лукича Пикулина (1822—1885, с 1851—1857 гг. профессор Московского университета), зятя Боткина. К постоянным посетителям Пикулина принадлежали Боткин, Корш, Кетчер, А. Станкевич и другие. Появлялся там и Б. Н. Чичерин, о философских разговорах у Пикулина, впрочем, не упоминающий, но характеризующий его: «...живой, остроумный, страстный садовод, собиравший у себя... литераторов на шумные ужины».

В общем стиле жизни философия не находила себе места и оставалась, в лучшем случае, частным делом каждого желающего мыслить. В одиночестве живут философы, как-то в одиночку появляются и философские книги и статьи, хотя число их не так уже мало и их качество не всегда так уж низко, но они по большей части не вызывают отзвон, интереса, полемики; исключение составляют почти что только случаи, когда затрагиваются устои просвещенского мировоззрения: это бывает по преимуществу в случаях резкой критики материализма или позитивизма; гегельянцев в 70—80-х годах по большей части обходят молчанием. Контраст с 40-ми годами и с позднейшим периодом конца века разительный.

Преподавание философии в высших школах хотя и вводится опять, но профессора находят слушателей главным образом в духовных школах; количество студентов на историко-филологических факультетах университетов незначительно и даже у лучших преподавателей философии катастрофически падает.



## 2

**Профессора и книги**

Число профессоров-гегельянцев, нам уже известных, падает год от году. Среди представителей младшего поколения университетских преподавателей интерес к Гегелю незначителен.

В связи с гегелевской, но и с шеллинговской, традицией в истории философии стоит замечательная книга киевлянина Ореста М. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (4 тома, 1860—1862; 2-е изд. 1-го тома: 1882); печатание своей, оставшейся незавершенной, книги Новицкий прекратил под влиянием нападок просвещенских критиков. Еще в XX в. книга Новицкого заинтересовала, например, А. Ф. Лосева. А. Градовский (1841—1889) начал как гегельянец статьей о «политической философии Гегеля» (1870). М. М. Стасюлевич (1826—1911, короткое время профессор Петербургского университета) посвятил в своем «Опыте исторического обзора главных систем философии истории» (1866) неудачную главу Гегелю. Редкин напечатал (1861) «Взгляд на философию Гегеля»; характерно, что место для статьи нашлось только в «Православном обозрении»! Литературная деятельность брата Н. В. Станкевича, Александра (1821—1909), посвящена была истории русского гегельянства (биография и переписка брата 1857 г., биография и переписка Грановского 1869 г.). В 1889 г. появился содержательный очерк эстетики Гегеля, изданный из наследия Е. В. Амфитеатрова.

Из книг следует отметить переводные: уже не раз упоминавшуюся книгу Р. Гайма о Гегеле и его школе (1861) и в значительной части посвященные критике Гегеля «Логические исследования» Тренделенбурга (1862, 2 тома, в переводе Корша). Наиболее интересной книгой была переведенная с рукописи работа словацкого гегельянца Людовита Штура (1813—1856) «Славянство и мир будущего» (1867; 2-е изд.: 1909) — построенная на Гегеле система славянофильства; философская сторона интересной книги прошла незамеченной.

## 3

**Писатели**

В изящной литературе имя Гегеля встречается еще часто: ведь наиболее значительные писатели — сами люди 40-х годов или близкие той эпохе, к тому же они часто изображают именно

40-е годы. Мы уже говорили о Тургеневе, Лескове, Писемском, Ковалевском и других.

В 60-х годах начинаются серьезные философские занятия Л. Н. Толстого. О Гегеле он много слышал и раньше. Но чтение его произведений оставляет у Толстого наихудшее впечатление. Ни близость со Страховым и Чичериным, ни восторг, который вызывала у Толстого переписка Станкевича, ни интерес к книге А. А. Бакунина не могли улучшить этой оценки; гегельянство остается для Толстого образцом плохой философии, Гегель — «слабым мыслителем» (равным Кузену!), его произведения — «пустой набор фраз» (в 1870 г.). Эта «идиосинкразия» к Гегелю остается навсегда: «Гегель — это такая каша, путаница. Вы чувствуете, что внутреннего содержания нет» (записано Маковицким 21 ноября 1908 г.). Любимцами Толстого оставались Кант и Шопенгауэр. По словам Чичерина, Толстой только пытался читать Гегеля, оставшегося для него навсегда «китайской грамотой».

Что Достоевский как молодой человек слышал имя Гегеля, нет сомнений: слишком часто оно повторялось в 40-е годы. Но также нет сомнений, что он тогда не читал Гегеля. Позднейшее его знакомство с Гегелем — из вторых рук. Из Сибири Достоевский заказывал себе «Гегеля, в особенности *Гегелеву Историю философии*. С этим вся моя будущность соединена!» (брату Михаилу 22 февраля 1854 г.), прося почему-то (в отличие от Канта) переслать ее «неофициально»; книга осталась неп прочитанной и была в 60-х годах подарена Страхову. Позже с бароном Врангелем Достоевский читал философские произведения, например «Психе» Каруса, и, вероятно, узнал от него кое-что о Гегеле. Занимаясь философией (как, об этом мы ничего не знаем) в Твери (1859) и собираясь писать философскую книгу, Достоевский снова должен был вспомнить о Гегеле. В журналах он уже мог отыскать кое-что (статьи Лаврова). Но, конечно, философское осведомление о Гегеле в изобилии Достоевский получил в период издания «Времени» и «Эпохи», одним из ближайших сотрудников которых был Страхов, напечатавший в них значительную часть своих философских статей. Некоторые их отклики мы уже нашли у Достоевского. Но о Гегеле он упорно молчит. Только А. Сулова упоминает о том, что Достоевский пытался ей растолковать гегелевскую «реальность понятия» (1863). В последние годы жизни у Достоевского снова появился философский информатор, Владимир Соловьев. И с его мыслями скрещиваются мысли Достоевского (С. Гессен). Но все попытки найти у Достоевского отражения гегельянства (Янев, Гроссман, Г. Кэпп) неудачны. «Синтетический» идеал

русской культуры существовал в России и помимо гегельянства. Учение Достоевского об идеях (Штейнберг), «живых» и подвижных в противоположность «железным», «неподвижным» (по Гегелю, *fixiert*), о том, что идеи «носятся в воздухе», гораздо скорее стоит под влиянием романтической философии, чем Гегеля. Достоевский говорит о «духе народа», «духе времени», «духе русской истории», России и т. д. Но эти выражения распространены очень широко и за пределами гегельянства. Во всяком случае, у Достоевского нельзя найти *заметных* следов знакомства с Гегелем. Его философские взгляды восходят в значительной части к Шиллеру и романтической психологии, через Шиллера иногда к Канту.

## 4

## Критики

Критика философии Гегеля ограничивается теперь кругами специалистов. Исключения — Лавров и Чернышевский. Специалисты — даже и в эпоху просвещения — принимают Гегеля всерьез. Несмотря на всеобщее распространение позитивизма, он как-то не задает тона. Во всяком случае, русская критика серьезнее относится к гегельянству, чем западная.

Позитивисты редко нападали на Гегеля. Обе обширные критики гегельянства, написанные позитивистами, касаются отдельных частей системы Гегеля: поверхностный философ, московский профессор М. М. Троицкий (1834—1899) в своей книге «Немецкая психология в текущем столетии» (1867) дал очень легковесное изложение и такую же критику психологии Гегеля; несколько более основательна критика философии истории Гегеля в «Основных вопросах философии истории» (2-е изд.: 1887) Н. И. Кареева. Слабо и изложение и критика этики Гегеля в первой работе позитивистически настроенного Н. Н. Ланге (1858—1921) «История нравственных учений XIX в.» (I, 1888).

Из критиков непозитивистов надо особо отметить наиболее интересного мыслителя 60-х годов, учителя Соловьева П. Д. Юркевича (1827—1874). Историческое значение Гегеля он, впрочем, признавал. В обширной рецензии на богословские статьи в «Философском лексиконе» Гогоцкого Юркевич исходит из своего своеобразного понимания философии как деятельности не только разума, но и чувства, не только головы, но и сердца. Понятие Бога в философии Гегеля чисто рациональное. Оно, таким образом, не исчерпывает содержания бытия Божия. Исходя из такого чисто теоретического понятия, невозможно по-

нять живого отношения человека к предмету этого понятия, к Богу. По существу, это тот же вопрос, о котором спорили русские гегельянцы 40-х годов: «Можно ли молиться Богу Гегеля?» В сфере теоретических возражений против системы Гегеля, которые мы встречаем и у гегельянца Гогоцкого, остаются во многих частностях очень тонкие критики Гегеля М. И. Каринского (1840—1917) в его «Обзоре последнего периода германской философии» (1873) и В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828—1892), упоминающего о Гегеле почти во всех своих работах. Довольно внешний характер имеют замечания о психологии Гегеля у М. Владиславлева (1840—1890; «Современные направления в науке о душе», 1866).

Переход к новому пониманию гегельянства найдем в первых работах обоих мыслителей, работы которых характерны для следующего периода русской философии, доходящего до нашей современности, — Владимира Соловьева (с 1874 г.) и Л. М. Лопатина («Положительные задачи философии», 1886—1891). Для обоих Гегель — правильно или неправильно понятый, не важно — играет уже какую-то новую роль, — оба не гегельянцы, но хотят учиться у Гегеля и готовы воспринять из его системы отдельные элементы, видя в них не столько «последнее слово» западной философии, сколько вечно ценные исконные мотивы философской мысли. Философия Гегеля теряет актуальность, но приобретает иную ценность и значение. На этом новом значении Гегеля в русской философии начиная с 90-х годов мы и должны остановиться на заключительных страницах нашей книги.

## 5

### Итоги

Развитие гегельянства в период русского просвещения имеет двоякий характер. С одной стороны, оформились известные мотивы, характерные для всего почти русского гегельянства этой эпохи. Абсолютные притязания «абсолютного идеализма» очень смягчены, русское гегельянство второй половины века как-то «умеренно». Не говоря о силе теистических мотивов, наиболее слабых, но наличных и у Чичерина, мы встречаемся с ограничением притязаний общественного целого (государства) признанием высокого значения индивидуальной морали, автономной свободной личности. Иногда (Страхов, Дебольский, П. Бакунин) речь идет, собственно, только о предпосылках, основах, исходных положениях гегельянства как о его вечном приобретении.

Трансцендентальный, или априорный, метод выдвигается в связи с этим на первый план, иногда заслоняя самую диалектику. Можно говорить о том, что с гегельянством соединяются элементы кантианства, до тех пор в России известного, но невлиятельного. К Канту гегельянцы пришли через Гегеля! В связи с высокой оценкой Канта распространяется мысль, что немецкий идеализм в целом представляет собою единство (мысль эта встречается у всех русских гегельянцев этого времени). Только в связи с целым немецкого идеализма, в частности с Гегелем, встречаем вообще Шеллинга в эту эпоху в России. Страхов, как мы видели, идет еще дальше и пытается связать немецкий идеализм как целое с традициями немецкой мистики. Гегель является, таким образом, не изолированной вершиной, но одной из вершин в цепи великих мыслителей, ему родственных.

Несмотря на это, как-то никто (кроме, пожалуй, П. Бакунина и только отчасти Страхова) не замечает того, что Гегель и его духовные сродники не связаны односторонне с традицией рационализма. И Чичерин, и Гогоцкий, и Дебольский во многом примыкают к этой традиции, отчасти даже в ее докантовской форме. Понимание, что Гегель преодолел противоположность рационализма и эмпиризма, принадлежит последующей эпохе, подчеркивающей в термине «умозрение» не первую, а вторую часть, говорящей об интуитивизме Гегеля (Н. О. Лосский). Рационалистическая окраска русского гегельянства 60-х годов, несомненно, его слабая сторона.

Но историческая роль эпохи была, как кажется, в ином: прежде всего в сохранении философской традиции. Она была, благодаря в значительной степени деятельности русских гегельянцев, сохранена. Даже и упор на основные, элементарные, иногда азбучные мысли был необходим и исторически оправдан. Не менее важно было развитие исторического сознания, сознания единства философской традиции в ее целом или хотя бы в крупных ее отрезках. Плодотворны были попытки создания систем (Чичерин, Дебольский), охватывающих все сферы философского знания. За периодом восторга следовали годы учебы, учились не только усваивать, но и самостоятельно строить. На этой основе можно было двигаться дальше.

Очень существенна на первый взгляд мелкая черта — усвоение Канта. Кант, бывший при Елизавете профессором в *русском* тогда Кенигсберге, был известен в России. О нем говорили в Москве в 80-х годах XVIII в. профессор Шаден (изучивший его уже в Москве), позже Мельман, Буле, в Харькове Шад и (бездарный) Якоб, им интересовались русские «геттингенцы», братья Тургеневы и Кайсаров; в самом начале XIX в. появились и (не-

продуктивные) русские кантианцы: по Канту читал Пушкину правоведение Куницын, в Казани заявляли себя последователями Канта Срезневский и Солнцев. Но, несмотря на более серьезные занятия Кантом в киевской школе (хорошая статья Гогоцкого), несмотря на переводы, несмотря даже на интерес в кругах непрофессорских (декабристы Никита Муравьев, Якушкин и Облеухов, С. М. Семенов, отчим Киреевских Елагин и другие), несмотря на производшую впечатление первую «непрофессорскую» статью о Канте в «Мнемозине» Любомудров (1824, 3), на изучение Канта студентами (гегельянцами, но и, например, студентами Московской Духовной Академии в 1816 г.), Кант в русское философское сознание не вошел. Нападки «ругателей» и насмешников, иногда и официальных преследователей («кантовской философии цель есть двоякая: ниспровержение христианства и замена его не деизмом, а совершенным безбожием») были ударами в пустоту. Прочным усвоением Канта русская мысль в значительной степени обязана гегельянцам периода просвещения.

# «НАКАНУНЕ»

## 1

### Пробуждение

Около 1890 г. начинается ряд душевных сдвигов и движений, между собою тесно связанных, но очень различных по содержанию и по характеру. Душевных сдвигов и движений — ибо душа играла во всех этих сложных процессах гораздо бóльшую роль, чем дух. Вся эпоха окрашена резко эмоционально и только медленно и с трудом подымается в сферу мышления. Томящаяся душа ищет дух — и по большей части не находит; духовные плоды эпоха дает только после десятилетия душевной борьбы и терзаний.

Основа пробуждения души легко понятна. Совершилось некое прозрение. Бросилась вдруг в глаза полная призрачность «трезвых» и «положительных» основ мировоззрения просвещенства. Пробудилась жажда бытия. Даже в лагере оставшихся на позициях просвещенства начались поиски устойчивой реальности, живой основы, из которой можно было бы исходить, онтологических устоев, на которые можно было опереться: в этом смысл и марксизма, открывшего в пролетариате (которого почти не было) почву и реальную основу для политической борьбы, и переосмысления своих основоположений народничеством, открывшим наново социалистического крестьянина (которого вовсе не было). Начались открытия всего, что было перед глазами, но не замечалось: вместо «бедной, но благородной» народнической литературы начали влечься к Пушкину и Тютчеву. Открывать было очень легко: все было забыто, старые ценности были так заброшены, что достаточно было почувствовать себя кладоискателем, чтобы натолкнуться на золотиносную жилу. Много было случайных успехов, незаслуженных репутаций. «Открывать» стало модою, поветрием. Надо было открывать! Многие открывали давно известные Америки, потому что доступ к Арктикам труден. Много было псевдооткрытий. Удачливее

всех оказались поэты: за ними стояла великая традиция. Но первые открытия требовали дальнейших. От поэтической техники второе поколение символистов обратилось к исканию мировоззрения. Натолкнулись на философию. Одновременно «открыли» религию.

Бесспорным было во всех открытиях одно: бытие не на поверхности, как думало просвещение, но в какой-то глубине, неясной и таинственной. Там, где глубина не была легко доступна, подменяли таинственность тайнописью, загадочность непонятностью, глубину псевдоглубокомысленным стилем. Успехом было уже то, что под покровом однообразно скучного и безысходно плоского мира просвещенцев увидели загадки и тайны бытия. Но так как загадки и тайны стали модой, то, не находя глубинных тайн, слагали загадки без отгадок. Типична техника жуткой тайны, сотканной из ничего, в русской драме (Л. Андреев). В поисках за неведомыми землями открыли слишком известный «путь в Дамаск» («водovorотом мы схвачены последних ласк»). Не умея ставить вопросов, цепенели перед жуткими недоумениями, вроде: «сколько в городе дверей? вы подумали об этом?».

Основой открытий было разочарование. В начале уже разочарования были открытиями: если такое наглядное, ясное и несомненное для просвещения оказывалось пустым призраком, то духовный взор сразу схватывал реальность, прикрытую призрачным покровом. Достаточно было разочароваться в способности сапогов заменить Шекспира, чтобы открыть эстетическую функцию Шекспира. Но «духовного взора» часто как раз и не было. Его надо было приобрести путем долгого искусства. Можно было слышать «звук лопнувшей струны, замирающий, печальный» и видеть «черные маски», но этого было недостаточно. В открытом разочаровывались снова и снова: оно оказывалось или давно известным, или ложным. Все искания сопровождает, как верный спутник, как тень, пессимизм, иногда переходящий в безысходное отчаяние. Признавая тайну, одновременно объявляли ее бессмыслицей; «судьба» — несомненно глубинное понятие — почти совпадала со случайностью, в святая святых стоял просто «Некто в сером» (которого на сцене играл почти всегда невзрачный), и «Великий и Мудрый» смотрел с неба на томящуюся в апокалиптических ожиданиях — неизвестно точно, чего — Москву, чтобы произнести не великое и не мудрое слово «свинарня».

Оказались необходимы различения и разграничения, уяснение и оформление — вся техника духовного постижения, выходящего за границы чаяния, предчувствия. Так натолкнулись на философию. Уже после того, как остро почувствовали потреб-



ность в религии. Философские интересы были случайны: исходили из такого элементарного и основного, что найти отклик можно было у каждого представителя философской традиции. «И стоял бюст. Конечно же Канта». Кант, однако, не случаен; он — симптом стремления к новой четкости и трезвости. Почти случайностью было, что натолкнулись на Вл. Соловьева. Увлечения открытиями распространялись, подобно кругам на воде. Так стал шириться и интерес к философии. Встреча и смычка первых философских искателей — поэтов, художников, задумавшихся интеллигентов — с философами совершилась позже. Только у нового поколения философов нашлось сочувственное понимание для философского дилетантизма искателей. К сожалению, новое поколение философов исходило часто от случайных своих западных учителей (Риккерт и др.). Старое поколение философов новых друзей не узнало и не признало: ни специалистов философов, ни дилетантов. В новом поколении старое видело каких-то шальных озорников. Почти так же было с богословием. Точно так же было с поэзией: поэтический предтеча и учитель символистов Вл. Соловьев встретил декадентов пародиями. Поколение философов, сложившееся в предрассветные годы, оказалось глухо к новым голосам. Лопатин, в своем главном труде (1886—1891) заложивший основы возвращения к философской традиции, отвернулся от вернувшихся к Канту, так же как и кантианец старшего поколения Введенский. Если «отцы» не признали «детей», то «дети» не оказались непомятыми родства. Они пытались связаться со старыми традициями философии. Но пока эти традиции, в частности русские, открыли, прошло второе десятилетие новой эпохи. Старое поколение, изолировав само себя, продолжало оставаться почти в таком же одиночестве, в каком оно было до пробуждения. Кант и Гегель если не прямо запрещались с философских университетских кафедр, то за симпатии к ним журили и корили, а бывали и «оставленные при университете», скрывавшие свои гегельянские или кантианские симпатии страха ради.

Если до 1910 г. шли, почти не замечая одни других, одинокие мыслители старого поколения и ясновидящие, часто не способные, однако, ни помыслить, ни изречь, то к 1910 г. слагаются новые и, как никогда до того, широкие круги философских работников, соединяющих упорство и добросовестность научного ремесла с широтой философского горизонта и часто еще большей, иногда утопической, широтой устремлений. К ним примыкают и отдельные представители конкретных наук и публицистики. Это время небывалого в России расцвета философской литературы. Среди нее и ряд попыток осмыслить философское прошлое

России в его целом и в его отдельных представителях. Впервые привлекается серьезное философское внимание к традициям русским и 20-х, и 40-х, и 60-х, и 80-х годов. Действенными традиции эти не стали. Отдельные представители еще не были открыты или были открыты слишком поздно. Но в прошлом западной философии стали постепенно выдвигаться на первый план действительно великие и продуктивные образы. Расширилось и преподавание философии в университетах, увеличилось и число слушателей, были захвачены философскими интересами и адепты конкретных наук. Осталась отчасти позади духовная высшая школа, пробавлявшаяся обстоятельными работами о ничтожном: от Ульрици до эмпириокритицизма.

Философское развитие, как и все развитие этих, как и «сороковые годы», «замечательных» десятилетий прерывалось политическими взрывами и мировой войной. Но в общем целостность философского развития несомненна. Целостность эта имеет ту же онтологическую направленность, что и духовные искания всей эпохи. Нельзя забывать, с каким трудом всегда складывается единый философский облик эпохи. А в русскую философскую жизнь с такою силою врываются влияния извне, главным образом из Германии. Влияния Запада были даже в сфере религиозной жизни эпохи. В литературе влияния Запада дали — случайные — названия ряду русских течений и научили многим формальным приемам: влияния, по существу, незначительны; слишком резкую границу проводит совершенно иной язык и мощная литературная традиция, способная противостоять любому натиску Запада. В области философии было иначе. Запад внес в русскую философскую жизнь совершенно ненужный эпохе гносеологизм, отмиравший уже и на Западе. Поэтому внешний облик русской философии последних десятилетий — борьба между гносеологизмом и онтологизмом — не соответствует ни ее внутренним устремлениям, ни ее положительным достижениям. Гносеологизм твердивших — «жизнь есть связь трансцендентальных предпосылок», «жизнь есть метод» — был псевдоморфозой онтологизма и, как всякая псевдоморфоза, во многом обесценил работы гносеологов. Здесь не место анализировать гораздо более существенную борьбу между онтологическими течениями. И они нашли себе союзников на Западе. В частности — Гегеля, реже — Шеллинга (который, однако, с устремлениями русской философии этого времени во многом связан глубже). Наиболее самостоятельные теоретические работы русских философов (Лосский, Франк) посвящены преодолению гносеологизма. Здесь русская философия оказалась на годы впереди Запада.

Не случайно именно «накануне» нашего сегодня завершилось, с одной стороны, переводами самых глубоких произведений Гегеля («Феноменология духа», 1913; «Наука логики», 1916), с другой — значительнейшей из русских работ о Гегеле, И. А. Ильина (1918). Развитие не завершилось, но было оборвано. Радикальный Угрюм Иванович Бурчеев «въехал в город на белом коне, сжег гимназию и упростил науки».

## 2

### Предшественники

В начале эпохи, а отчасти и перед ее началом, мы встречаем нескольких мыслителей, которые, не будучи гегельянами и отчасти занявшись Гегелем совершенно случайно, все же начали о Гегеле говорить в своих произведениях как о философе значительном и актуальном. Это не было возрождением гегельянства, которое в России никогда и не умирало; но Гегеля пропагировали «отпетые» гегельянцы — Страхов, Чичерин, дольше всех Дебольский; теперь же выступили новые мыслители, негегельянцы, также признававшие Гегеля великим философом. Позднейшие успехи гегельянства многим обязаны также этим предшественникам.

Л. М. Лопатин (1855—1920) выпустил свою единственную большую работу «Положительные задачи философии» в 1886—1891 гг. Отношение Лопатина к Гегелю двояко: с одной стороны, он повторяет возражения Хомякова, с другой стороны — подчеркивает в философии Гегеля ряд живых и жизненных моментов. Лопатин понимает Гегеля как докантовского рационалиста: Гегель учит, что мир есть «необходимое саморазвитие абсолютного мышления»; для Лопатина — загадка, «как можно поверить, что понятие, будучи только понятием, абстракция (!) как таковая, обладает творческой силой, созидающей мир». Гегель и не показал, как из абстрактного возникает конкретное, он не мог «превратить жизнь мира в движение абстрактных категорий», он игнорировал созерцание. Реальную, творческую необходимость (творение) он свел к необходимости логической, отсюда его пантеизм. Систему Гегеля, именно в силу ее абсолютных притязаний, надо признать абсолютно ложной. И все же Лопатин видит, что «огромное значение Гегеля в истории человеческой мысли не подлежит вопросу». Заслуги Гегеля: диалектический метод, который Гегель, правда, только возродил, а не изобрел, антидогматизм и, наконец, стремление подорвать веру в рассудок. Во втором томе своей книги Лопатин прямо исходит из Гегеля,

правда, только в одном пункте, но во всяком случае, в пункте первостепенной важности: он признает «диалектический характер спекулятивного знания», признает, что разум приводится в движение сознанием односторонности абстрактных определений. К сущности мышления принадлежит тенденция примирения противоположных определений, ибо именно абстракция и гипостазирование отдельных абстрактных признаков является причиной односторонности философских теорий. Разум способен заметить эту односторонность и преодолеть ее. Жизнь может быть понята только путем такого движения мысли — через односторонности к высшему единству. В понятии бытия заложена двойственность. Диалектический метод Лопатина, связанный и с платоновским «Парменидом», применяется им в анализе противостоящих друг другу понятий: акт—осуществление, действие—субстанция, субъект—объект, единство—множество, свобода—необходимость. Несмотря на значительное приближение к Гегелю и отчасти к Шеллингу, Лопатин стремится к восстановлению докантовской метафизики: его система теистической метафизики ближе всего к Лейбницу. В последние десятилетия жизни Лопатин был мало продуктивен и отгородился от Запада непроницаемой стеной.

Остроумный А. А. Козлов (1831—1901, профессор в Киеве в 1876—1887 гг.) пришел к философии поздно и подошел к немецкому идеализму еще позже. Только в своем журнале «Мое слово» (1889) он не ограничивается беглыми замечаниями о Гегеле, как это было в его ранних работах, но заставляет Карамазовых в разговорах с «Петербуржским Сократом» оценить историческую роль Гегеля: он не великий, но примечательный философ, платоник, стоящий, однако, выше Платона, так как говорящий не о родах и видах, но о ступенях и фазах, т. е. динамизирующий философию Платона. Хотя Гегель и импонирует Козлову, но Козлов все же нападает и на его абстрактный метод, и на его слишком далеко заходящий идеализм, и на злоупотребление метафорой. Что Козлов не просто проходит мимо Гегеля, не отзывается о нем с пренебрежением — характерно для эпохи.

Наибольшее значение имело, пожалуй, отношение к Гегелю Владимира Соловьева (1853—1900). Метод Гегеля оставил в произведениях Соловьева явственные следы, хотя Соловьев и воспринял от Гегеля главным образом внешнюю схематику. Страхов даже утверждал, что Соловьев, отвергая Гегеля открыто, втайне ему следует. Действительно, в произведениях Соловьева, часто испорченных схематикой, в которую втиснута его мысль, часто встречаем те же трехчленные схемы, которые найдем иногда у Гегеля, а еще чаще у его эпигонов. Соловьев

познакомился с Гегелем в 16 лет (1869). Замечания в первой книге Соловьева о Гегеле (1874) очень поверхностны и ограничиваются указаниями на рационализм, отвлеченность, пантеизм, панлогизм. Но уже в 1877 г. Соловьев развивает собственный диалектический метод, только отдаленно напоминающий гегелевский. Соловьев сам характеризует различия своего метода от гегелевского: 1) у Гегеля диалектика — абсолютный творческий процесс, у Соловьева — только раскрытие формальной связи содержаний друг с другом; 2) у Гегеля мы имеем диалектику бытия, у Соловьева — диалектику понятия, сущее изъято из сферы диалектического движения; 3) диалектика Соловьева стремится быть органической и не претендует на монопольное применение. Но, примыкая к критике славянофилов или Гогоцкого, Соловьев идет еще далее и отвергает самое единство противоположностей; противоположные определения не совпадают, но являются предикатами того же субъекта. От диалектики не остается, таким образом, почти что ничего, кроме внешней схематики.

В 1892 г. Соловьев пишет замечательную статью о Гегеле для словаря Брокгауза—Ефрона (перепечатана в книге Кэрда о Гегеле и в собрании сочинений Соловьева, т. X). Взгляд Соловьева на Гегеля значительно изменился. Философия Гегеля стремится не к пониманию сущего, но к обладанию сущим самим. Иные системы подчиняют спекуляцию не зависимому от нее объекту, Богу или природе; у Гегеля Бог сам «философствующий ум», достигающий в абсолютной философии своего абсолютного совершенства. У Гегеля развивается в систему само содержание знания, а не только знание. Рассудочность не отрицается, а превращается в подчиненный момент высшего единства. Форма и содержание отождествляются. Допускается, что абсолютное содержит в себе инобытие. После интересного изложения отдельных частей системы Соловьев переходит к ее оценке. В противоположность своему прежнему мнению Соловьев особенно подчеркивает, что диалектика Гегеля имеет дело не с рассудочными, отвлеченными понятиями, а с «самодвижением живого понятия». Особенно продуктивно введение Гегелем движения, развития («истории») во все сферы бытия. Все движется — таким образом снимаются границы отдельных сфер бытия, разрушаются неподвижные фикции, мировоззрение расширяется и одухотворяется. И в этике Гегеля снимается граница между действительностью и идеей, требуется осуществление идеи и взаимопроникновение идеи и действительности. Только против внесения движения в сферу абсолютного бытия возражает Соловьев. Гегель смешивает движущуюся «Душу мира» с самим Абсолютом: это возражение, по существу, есть

старое обвинение Гегеля в пантеизме В философии Гегеля нет места будущему. С конкретными науками философия Гегеля иногда входит в конфликт. Соловьев особенно подчеркивает случайный характер распада гегелевской школы; ее возрождение вполне возможно, возможно и ее дальнейшее влияние на науку. В мышлении самого Соловьева Шеллинг, во всяком случае, играл большую роль, чем Гегель.

Не менее примечателен, чем высокая оценка Гегеля Соловьевым, и тот факт, что о Гегеле так часто говорит Н. Ф. Федоров (1828—1903). В ранний, одесский, период жизни, быть может под влиянием Михневича, Федоров познакомился с Гегелем и Шеллингом и, вероятно, с Баадером. В своеобразной «философии общего дела» Федорова для Гегеля не было места, но, как раньше для многих русских мыслителей, Гегель был для Федорова последним представителем иной нерусской, западной философской традиции. Поэтому Федоров так часто в своих (ранее сообщавшихся «немногим» устно и рукописно) статьях возвращается к Гегелю. Гегель для него — «последний философ-мыслитель»: «самый искренний, высший и последний философ, мыслитель по преимуществу». «Дальше в области отвлеченного, всепоглощающего мышления, идеализирования реального идти уже некуда. <...> После него мысль должна или замереть, или переходить в дело. <...> Этот конечный пункт должен стать для нас исходным пунктом». Федоров видит в философии Гегеля отнюдь не панлогизм, но иллогизм, «ибо „Логика“ Гегеля изображает ход неразумной силы, которая ставит всегда тезисы, выдающие себя за абсолютные истины, не будучи ими». Всякий тезис «порождает антитезис, который... считает своего родителя... за безусловную ложь, а себе исключительно приписывает истину, в чем и обличается в свою очередь следующим за ним моментом, им же самим порождаемым». Эта логика — «метафизическое изображение рождения и умирания, распада»; Федоров хочет ей противопоставить логику «воссоздания и оживления, объединения». Логика Федорова не просто выбрасывает категории Гегеля за борт, но пытается их переработать: наряду с «бытием» надо поставить «пакибытие»; между субъективностью и объективностью вдвинуть «проэктивность», «план спасения»; «рождение» и «развитие» заменить «воскрешением» и т. д. «Понятие» вообще должно превратиться в «проэкт», «слово-логос» — стать «делом», «сущность» — «осуществлением», а вся логика в целом — этикой. Особенно преобразованию подвергаются категории философии права Гегеля: государство и общество должны быть заменены «братством», семья — союзом для воскрешения умерших.

Особенно легко мог бы третьей отдел третьей части «Логики» Гегеля — «Жизнь», «Познание», «Абсолютная идея» — быть преобразован в «проект того, что должно стать». «Если к „жизни“ прибавим ее определение „смертная“, то познание будет вопросом о смерти и жизни, а абсолютная идея обратится во всеобщее дело». Вместо гегелевского перехода от несовершенной действительности к недействительному, а только помысленному идеалу надо поставить переход «от того, что есть, в то, что должно быть». В целом «Логика» Гегеля есть только изображение отживающей жизни, ибо Гегель стремится только мыслить, а не действовать. «Логика» Гегеля — изображение прошедшего, отчасти верное, но она не указывает путей будущему. В этом смысле философия Гегеля, в каком-то смысле «высшая» форма философии, так же отжила, как и всякая только теоретическая философия вообще. Философия Гегеля, таким образом, и для Федорова имеет особое значение. Несмотря на то что он характеризует Гегеля как мыслителя резко отрицательно — «философ-чиновник», «рожденный в мундире», — его оценка Гегеля, несомненно, пробуждала интерес к Гегелю в кругах «федоровцев».

И другой оригинальный русский мыслитель, В. В. Розанов (1856—1918), как-то связан с Гегелем. Розанов выступил в 1886 г. с большой работой «О понимании». Вторая его работа того же стиля, «О возможности», осталась неоконченной и не опубликована. Книга Розанова прошла почти незамеченной. Отметил ее только Страхов, указавший на значительные элементы гегельянства: Розанов пытается развить систему категорий всех наук, выводя ее из одного принципа, — подзаголовок: «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Розанов утверждал позже, может быть только кокетничая, что Гегеля он вовсе не знал и исходил из Аристотеля. Попытки Страхова «пленить» своего юного друга Гегелем имели не большой успех: но Розанов в ранних статьях иногда упоминает о диалектике «Гегеля и Гераклита» и считает основой, по крайней мере жизни природы, движение между распадением на противоположности и воссоединением распавшегося; образ этого диалектического движения тот же, что и у Гегеля, — жизнь растения. Из Аристотеля и, как кажется, Гегеля исходит Розанов и в анализах понятия части и целого. От теоретической философии Розанов, однако, скоро отошел, перейдя к своей единственной по стилю афористической публицистике. Не случайно единственный последователь Розанова, Ф. Шперк, наметил какую-то родственную гегелевской диалектику.

Так или иначе, все предшественники еще в конце 80—начале 90-х годов с самых различных точек зрения указали на объективное значение философии Гегеля, хотя все и отвергли ее.

## 3

## Кн. С. Н. Трубецкой

В совершенно ином отношении к Гегелю стоит философская деятельность князя Сергея Николаевича Трубецкого (1862—1905), замечательного, до сих пор недостаточно оцененного мыслителя, соединяющего глубокое проникновение в философскую традицию с самостоятельным творчеством. Уже в конце 70-х годов Трубецкой и его брат Евгений (также очень интересный русский философ), шестиклассники калужской гимназии, «преодолевают» увлекший их позитивизм. Чтение тогда еще 4-томной «Истории новой философии» Куно Фишера (в переводе Страхова) открывает им глаза на то, что позитивисты совершенно не поняли Канта и не знали послекантовской философии. За Фишером следует изучение Канта, Платона, эпигонов немецкого идеализма, Шопенгауэра и Эд. фон Гартмана и — уже в университете, с 1881 г. — Фихте, Шеллинга и Гегеля, затем Вл. Соловьева. Третьекурсники знакомятся с Б. Н. Чичериным, пригласившим их к себе, услышав, что «есть два молодых студента, изучившие всех классиков германской философии и относящиеся непримиримо враждебно к господствующему позитивному направлению». Чичерин, рационалист-гегельянец, и братья Трубецкие, только воспринявшие в свое религиозно-мистическое мировоззрение некоторые элементы немецкого идеализма, могли согласиться друг с другом только в немногом. «Но наговорились мы всласть, — рассказывает Е. Трубецкой, — так как ни нам, ни ему в течение 80-х годов говорить о философии было не с кем». Чичерин «был... особенно доволен нашим... основательным знакомством с германскими философами, удивлялся самой возможности такого явления в век „философского невежества и безвкусыя“... Он говорил даже, что мы оживили его надежды на будущее России. <...> Завязались отношения... с нашей стороны полные глубокого уважения и сочувствия, а с его стороны — неизменно прямые, доброжелательные и сердечные».

Евгений Трубецкой (1863—1919) работал по преимуществу в области истории философии права, только в 1917 и 1922 гг. вышли его наиболее значительные оригинальные философские работы, в которых заметно положительное влияние Шеллинга.



Сергей Трубецкой стоит у истоков нового русского гегельянства, хотя философию Гегеля в целом он и отвергает.

В гегельянстве С. Трубецкой видит одну из осей, вокруг которых вращалось тогдашнее философское мышление. В своей первой систематической работе «О природе человеческого сознания» (1891) Трубецкой, полагая, что с французским рационализмом уже не стоит считаться, исходит из критики обоих абсолютистских учений о сознании, развитых эмпиризмом, отождествляющим личность и индивидуум, и немецким идеализмом, утверждающим сверхиндивидуальное — абсолютное — начало. Обе точки зрения порождены протестантизмом, эмпиризм исходит из индивидуального опыта, немецкий идеализм, как уже до него немецкая мистика, — из личного откровения. Разбив эмпиризм, Трубецкой обращается к анализу немецкого идеализма — течения, развившегося с небывалыми в истории философии быстротой и величиной из предпосылок Канта. В Шеллинге и Гегеле сознание времени увидело даже самосознание Абсолютного. Глубина и духовная мощь этого течения несомненны. Но очевидны и его ошибки, ясно проявившиеся в борьбе различных систем и том противоречии, в которое встали эти системы, соединив Канта с Парацельсом и Бёме, к конкретным наукам; слабость их натурфилософии — только проявление слабости исходных точек зрения. В области учения о сознании основная ошибка — растворение психического в чисто логическом. Еще ошибочнее отождествление истории человеческого сознания с «теогоническим процессом» — учение о «становящемся Боге» (*der werdende Gott*). Это учение Шеллинга, Фихте и Гегеля намечено уже Мейстером Эккартом и Себастианом Франком. Но развивающийся Абсолют перестает быть Абсолютом. Абсолютированию индивидуального сознания, сводящему в то же время божественное сознание с вершин, Трубецкой противопоставляет свое учение о посредствующем между бесконечным и индивидуальным сознаниями «соборном сознании». Учение о «соборном сознании», развитое Трубецким с большой тонкостью мысли, должно преодолеть протестантскую переоценку личности, противопоставляя ей принципы соборности, любви и благодати.

Через несколько лет Трубецкой развил основоположения теоретической философии в работе «Основания идеализма» (1896). Он признает свою философию особой формой идеализма, стремящейся к преодолению ошибочных форм немецкого идеализма. Результатом всего развития философии является идеализм, т. е. признание, что основой человеческого разума является всеобщий, универсальный разум, на котором покоятся и

истинность познания, и разумность бытия. Надо признать, как это и сделал немецкий идеализм, тождественность логического принципа познания и безусловного начала бытия. При всей ошибочности систем положительные достижения, «открытия» немецкого идеализма, как все истинное и глубокое, ясны и просты, из них должна исходить всякая спекулятивная философия, всякое умозрение. Основой идеализма является утверждение Канта «мир — явление», — утверждение, отнюдь не скептическое, а выражающее убеждение, что внешняя реальность определяется всеобщим идеальным началом. Следствием этого убеждения является тезис Шеллинга о тождестве субъекта и объекта. Окончательной формой — учение Гегеля о том, что тождество субъекта и объекта есть логическая мысль. Бытие для Гегеля — объективная мысль, или Идея. Логика становится метафизикой. Здесь новое немецкого идеализма: у Платона Идея — помысленное, у Гегеля — само живое мышление, содержащее в себе единство субъекта и объекта. Логическая мысль становится всеобщим метафизическим началом. Таким образом, философия Гегеля — панлогизм. Критика Трубецкого направлена против единовластия спекулятивного знания: натурфилософия и философия истории, несмотря на то, что именно философия истории — наибольшее достижение Гегеля, а также и психология показывают невозможность этой крайней точки зрения. Природу, историю и душу нельзя свести к логическим категориям; сущее больше, чем только логическая идея. Трубецкой думает, что умозрительная философия должна прийти к признанию сверхлогического иррационального или бессознательного начала: на него указывает и тождество субъекта и объекта, и движение. Действительность выходит за пределы понятия, обладая чувственными элементами и конкретной индивидуальностью. Именно это сознание односторонности увело мысль от спекулятивной философии к учению о бессознательном, к материализму и эмпиризму.

Трубецкой не отказывается от традиции спекулятивной философии. Но за исходный пункт ее она принимает допущение, что у мысли есть объект, не являющийся самой мыслью, а только данный ей. Не обращая внимания на соотношение мысли с абсолютным объектом, получаем «диалектическое понятие», стоящее с самим собою в противоречии. Трубецкой выводит систему категорий именно из отношения субъекта к независимому от него бытию, к абсолютному объекту мысли. Это последняя форма идеализма, носящая, как догадываемся и как указывает сам ее автор, теистическую окраску. И на этом пути Трубецкой видит опасности, прежде всего опасность мистического идеализма,

учащего о непосредственном познании субъектом абсолютно сущего. Две формы мистического идеализма, индийскую и немецкую, Трубецкой подвергает критике. Сам он хотел развить систему конкретного идеализма, чего ему уже не привелось сделать; во всяком случае, эта система, вероятно, в таком же смысле могла бы считаться дальнейшим развитием гегельянства, как, например, система Дебольского. Близость Трубецкого к русской религиозной философии, конечно, придала бы его системе особую окраску. В некоторых пунктах дальнейшее развитие гегельянства было бы у Трубецкого только уточнением мыслей самого Гегеля: справедливо было указано (Чичерин), что сам Гегель так же отчетливо различает идею и абстрактное понятие, как этого требует Трубецкой.

Трубецкой высказал свои взгляды на историческое место Гегеля в небольшом введении к переводу книги Э. Кэрда о Гегеле (1898). Гегель, без сомнения, один из знаменитейших и в то же время неизвестнейших философов нашего времени. Гегель только временно забыт, но не отвергнут развитием мысли. Началась уже «идеалистическая реакция» в Англии и Америке: о ней говорят имена Стирлинга, Брайли, Грина, Кэрда и других. Гегель, правда, один из труднейших философских писателей со времени Дунса Скота, но зато его философия — единственная в своем роде величественная попытка, задуманная и выполненная с гениальной смелостью, попытка вывести все содержание знания из чистой мысли. Для Гегеля познание возможно только в мысли и мыслью, в процессе внутреннего единения мыслимого и мыслящего, их разделение он считает только абстракцией. Мысль должна быть очищена от случайных психологических элементов, и в такой чистой мысли должны быть открыты всеобщие законы, формы и категории бытия. Логика становится онтологией, и отвергнутая Кантом метафизика восстанавливается на новой основе. Гегель вступает на путь Канта, приступая к исследованию априорных моментов познания, но он рассматривает эти априорные моменты в их движении, динамике, диалектике. Эта диалектика соответствует движению человеческого духа в истории философии. Уже это открытие разумности движения духа в истории мысли — большой шаг в самосознании человечества и один из наибольших успехов философии. Трубецкой, однако, может примкнуть к этому пониманию истории мысли как самооткровения Абсолютного, только с оговоркой, — историю мысли невозможно построить априорно. Дальнейшие возражения нам уже известны (становящийся Бог, панлогизм). Гегель, сам не замечая этого, пытается следовать одновременно христианству и пантеизму, Лютеру и

Гераклиту. Трубецкой думает, что философия Гегеля поднялась над этим противоречием, как и над противоположностью «революции и реакции». Но зародыши развития в противоположных направлениях заложены в его системе. Философия Гегеля, по мнению Трубецкого, — смелый эксперимент. Если он и не удался вполне, то нельзя признать его и целиком неудавшимся. Если Гегелю и не удалось понять до конца логически природу, историю и религию, то это еще не обозначает, что спекулятивный метод философского уяснения действительности ложен и не нужен...

## 4

**Н. О. Лосский**

Трубецкой правильно усмотрел, как уже раньше Страхов, что Гегель связан со всей традицией немецкого идеализма и немецкой мистики. Но это уже значило, что невозможно понимать Гегеля как рационалиста. Дальнейший шаг сделан Николаем Онуфриевичем Лосским (род. 1860). В начале века Лосский, в не замеченном ни им, ни современниками созвучии с устремлениями всей эпохи, в частности русского «Накануне», разработал систему философии, представляющую решительный поворот от гносеологизма к онтологизму. Начало этого поворота — еще в плоскости гносеологии. Самое название системы Лосского, «интуитивизм», — гносеологическое.

Лосский правильно связывает свое онтологическое преодоление гносеологизма с традицией послекантовской философии, которая отмечена «отрицанием гносеологического индивидуализма и признанием возможности интуитивного знания». Первыми встали на этот путь мистические рационалисты, Фихте, Шеллинг, Гегель, отчасти Шопенгауэр. Они стремились к познанию путем спекуляции, умозрения, т. е. того метода, в котором интуиция выступает в своей чистейшей форме. «Они в самом деле ставят и... решают такие проблемы, о которых не смели и думать их предшественники; они создают величественные системы, богатые гениальными откровениями». Эти мыслители еще и сегодня не совсем поняты.

Гегель — последнее звено этой цепи. В его философии соединен рационализм с высшей формой эмпиризма. Умозрение становится у него непосредственным проникновением в сущность вещей, испытыванием самой внутренности. «В этом смысле диалектика Гегеля... чисто эмпирический метод мышления». Знание у него не орудие и не среда, делающие нам до-

ступным абсолютное, но абсолютное дано в составе знания, они не отделены друг от друга. Понятие не сравнивается с предметом, но предмет сам говорит в понятии. Если Гегель и борется с некоторыми учениями о непосредственном познании, то он все же признает, что предмет непосредственно дан в познании. В познании объединяются непосредственность и опосредствование. Наивысшая непосредственность у Гегеля — самосознание абсолютного Духа, знание его о себе самом. Диалектическое знание не что иное, как развившийся опыт. Гегель в некотором смысле более эмпирик, чем эмпирики сами, — не только созерцание предмета задача философии, но погружение в предмет, слияние с ним.

Лосский доказывает свое истолкование убедительными анализами. В ряде дальнейших работ он не раз возвращается к этой теме, развивая собственное мировоззрение, которое он называет то «конкретным идеалреализмом», то «органическим мировоззрением». Философия Гегеля родственна этой системе: 1) Гегель применяет умозрение в его истинной форме; 2) его система органична; 3) она — система идеалреализма; 4) она дает правильные ответы на ряд вопросов, развивает динамическое учение о материи, правильно решает вопрос о теле и душе и т. д.

В 1931 г. Лосский попытался охарактеризовать философию Гегеля как интуитивизм. Этот доклад-статья развивает намеченное Лосским четверть века ранее понимание Гегеля и примыкает к ряду русских работ, появившихся в течение 25 лет, представляя сейчас последний по времени опыт дать новое истолкование философии Гегеля, которое с полным правом можно бы назвать русским.

Совершенно ложное понимание философии Гегеля как панлогизма было возможно только в силу ошибочного противопоставления мышления и опыта. Такого противопоставления мы не найдем у Гегеля, — мышление для него только вид опыта, интеллектуальное созерцание, направленное на предмет, на истинное бытие. Такое созерцание, интуиция, возможно только потому, что человек и мир только моменты абсолютной Идеи, и человек может, таким образом, соприкоснуться с абсолютным бытием, иметь его в сознании. Отсюда, конечно, не следует, что знание об Абсолютном доступно всякому и сразу. Оно достигается путем постепенного углубления в сферу Абсолютного. Процесс этого углубления и есть диалектика. Рационалистическое понимание гегелевских «идеи», «понятия» и «мышления» надо отбросить. Логика Гегеля — не абстрактная логика, но онтология. Природа для него — воплощенная в пространстве и времени Логика, живое целое, проникнутое Логосом. Логос же — живая твор-

ческая сила, а не сплетение мертвых абстрактных категорий. Моменты логического движения Гегель мыслит не только как конкретное бытие, но даже как живые субъекты. Диалектическое движение — восхождение из сферы рассудка в металогическую сферу. Объект высших форм познания — тот же, который с религиозной точки зрения есть объект мистического познания. «Конкретное умозрение» Гегеля — единство мистической, интеллектуальной и чувственной интуиции. Возражения, которые выдвигает против интуиции (Шеллинга) сам Гегель, направлены только против «хаотического иррационализма». Интуитивизм же Гегеля самого — органическое соединение логических и металогических начал. Опосредствование, которого Гегель требует от всякого познания, по существу непосредственно. Ведь опосредствование — не создание чего-то нового, не обработка предмета знания, но только углубление познающего субъекта в предмет, в истинное бытие.

Лосский отмечает и ошибки — вернее, одну-единственную ошибку — Гегеля: забвение принципа свободы в важнейшем пункте метафизики — в переходе от Абсолютного, от Бога к Миру. Он пытается понять этот переход диалектически и, если и не отвергает творения, то и не утверждает его. Здесь Лосский возвращается к важнейшему возражению, не раз делавшемуся Гегелю русскими мыслителями начиная с Хомякова.

Во всяком случае, намеченная Лосским уже в его ранних работах интерпретация Гегеля — одна из самых важных ступеней в развитии русского гегельянства; это не только признание за философией Гегеля существенного места в истории мысли, в чем не сомневался почти никто из русских мыслителей, что подвергали в России сомнению только сомневающиеся в мысли вообще, но и открытие в ней глубоко актуальных мотивов философской современности и философского будущего.

## 5

### Современники

К современникам принадлежит и Н. О. Лосский. Но его понимание Гегеля, развитое уже в 1904 г., принадлежит, конечно, и истории — не преходящему, но вечному, как крупное достижение теперь уже столетнего изучения Гегеля в России.

Наша современность — уже иная эпоха. Трудно сказать, когда эта эпоха началась. Скорее всего, «Накануне» кончилось последней вспышкой искания глубин в русском футуризме. Неустанное искание, потребность открытий, стремление во всякой, только

вчера вскрытой глубине уже сегодня видеть только поверхность сменились, может быть, часто и иллюзорным сознанием обладания чем-то прочным. Закладывание фундаментов сменилось постройкой. Дух искания, исследования, сознание глубинности бытия не отлетели, но перестали быть конститутивными элементами духа времени. Искание, исследование, чувство глубинности стало само собою разумеющимся.

Этой эпохе, после 1910 г., принадлежит оформление философских течений, деловая, предметная работа во всех областях философского исследования. Появляется ряд теоретических и исторических работ, которые должны бы были играть основоположную роль в мировой философской литературе, если бы русская литература читалась на Западе.

Характеристика русской философии наших дней не входит в нашу задачу. Надо отметить, по крайней мере, трех мыслителей, работы которых знаменательны для развития русского понимания Гегеля и русского гегельянства наших дней. Работы этих трех мыслителей движутся в направлении, предуказанном идеями Лосского, хотя, быть может, не все они непосредственно от Лосского зависимы.

«Предмет знания» (1915) С. Л. Франка — значительнейшая русская философская работа последних десятилетий. Автор дает онтологическое преодоление гносеологизма. Важнейшие исторические корни этого чисто умозрительного труда — Плотин, Николай Кузанский и немецкий идеализм, в частности Гегель. Теория знания поднимается от абстрактного знания к живому знанию, имеющему предметом не частное и единичное, застывшее и неподвижное, но «живое Всеединство», «*coincidentia oppositorum*». На этой высоте гносеология превращается в онтологию, бытие совпадает с мышлением. В связи с теоретической работой Франка стоит и его (краткая) попытка интерпретаций Гегеля как продолжателя «онтологического платонизма», традиции Гераклита, Парменида, Платона, Плотина, Прокла, Оригена, Ареопагитик, Эриугены, Бонавентуры, Экгарта, Николая Кузанского, Мальбранша. Диалектика Гегеля является преодолением абстрактного знания в конкретности бытия, она — не только метод, но и внутренний закон самого сущего. Границы гегельянства — в его ложной идеализации мира, в невнимании к живой личности и в признании Идеи и Духа, но не Жизни (от этого понятия Гегель, как известно, отказался только в зрелый период своего развития). Франк полагает, что задачей дальнейшего развития и залогом будущности гегельянства является сознательное возвращение к традиции религиозного онтологизма, приближение к мистическому платонизму Плотина, Прокла,

Кузанского и немецкой мистики. Это значит «преодоление» гегельянства, «преодоление» в гегелевском смысле, не как простое отрицание, но как потенцирование заложенных в философии Гегеля возможностей. Для русской мысли такой переход от абсолютного идеализма к идеалреализму и религиозному онтологизму тем более возможен и легок, что русская мысль всегда обнаруживала «избирательное сродство» с ведущими в этом направлении течениями немецкой мысли: с Эккартом, Кузанским, С. Франком, Бёме, Ангелом Силезием, Баадером, Шеллингом, Гегелем, Шиллером, Новалисом, Гёте. Такое развитие будет признанием великого дела Гегеля, этого изумительного гения и героя мысли.

Уже в 1912 г. И. А. Ильин заговорил о возрождении гегельянства. Ильин видит в этом возрождении, о котором так много говорили на Западе, плодотворные тенденции: стремление к систематическому единству знания, стремление к внутренне содержательному знанию, искание метафизического мировоззрения; гегельянство удовлетворяет этим требованиям времени, связывая все конкретные вопросы с основоположными проблемами философии, требуя созерцательного погружения в предмет, интуитивного единения с ним, создавая своей диалектикой иллюзию полного единства всех сфер знания. «Возрождение», однако, не должно стать повторением Гегеля, но самостоятельным и предметным мышлением, смело выходящим за пределы данного Гегелем. В 1918 г. появилась двухтомная работа Ильина о Гегеле. В ней дано чрезвычайно интересное истолкование «Философии» Гегеля как учения о конкретности бытия. Это истолкование обозначает в общем и целом понимание Гегеля как идеалреалиста и интуитивиста. Ильин — не гегельянец: из системы Гегеля он устраняет схематику диалектического построения как случайный элемент системы; он вскрывает целый ряд не преодоленных Гегелем трудностей. Но, даже не следуя за Ильиным в его критике, надо признать, что дальнейшее развитие русского изучения Гегеля должно будет исходить из работы, проделанной Ильиным, или, по крайней мере, с нею серьезно считаться.

В 1927—1930 гг. появились одна за другой замечательные по спекулятивному духу и по глубине анализов книги А. Ф. Лосева. Лосев занят прежде всего разработкой собственной философской системы, примыкающей к платонизму Прокла, но во многом и к немецкому идеализму. Тесно связывая античный платонизм с немецким идеализмом, Лосев во многом намечает исходные пункты для новой интерпретации Гегеля, в основном примыкающей к русской интерпретации Гегеля, сложившейся в последние десятилетия, но приуменьшающей в то же время раз-



личия между системой Гегеля и другими системами немецкого идеализма и чрезвычайно энергично подчеркивающей элементы платонизма во всем немецком идеализме. Философская работа Лосева была оборвана в 1930 г., когда он еще не успел дать обещанной им специальной работы о Гегеле.

Но и помимо трех только что упомянутых мыслителей мы встречаем философию Гегеля в русской мысли современности повсюду. Мы находим отзвуки гегельянства в самостоятельных философских построениях и феноменологов (Г. Г. Шпет), и представителей марбургской школы (В. Э. Сеземан, А. Вейдеман), и трансценденталистов (С. Гессен, М. Рубинштейн). Встречаем и критический анализ отдельных мотивов гегельянства (о. П. Флоренский, Л. П. Карсавин, Н. Бердяев), и отрицательную критику философии Гегеля в целом (В. Ф. Эрн, о. С. Н. Булгаков, о. Г. В. Флоровский) в произведениях русских религиозных философов. Находим и работы о Гегеле и гегельянах историков философии и представителей конкретных наук, часто вдохновляющихся в своей работе отдельными частями системы Гегеля или системой в целом (П. Новгородцев, Е. В. Спекторский, Н. Н. Алексеев, Д. М. Койген, И. Михайловский и другие). Даже попытки разрушения философии, исходящие от русских марксистов, пытаются связаться с Гегелем, истолковываемым в том же стиле, как это сделал Чернышевский. Почти так же часто, как в 40-е годы, встречаем Гегеля и гегельянцев и в русской поэзии и литературе.

Но говорить о современности подробно я здесь не могу. Могу только указать на то, что современность сулит расцвет традиций русского гегельянства в будущем.

## ПРИМЕЧАНИЯ\*

Как я уже упоминал в предисловии, я не собираюсь в этой книге повторять всего аппарата примечаний, данного в моей немецкой работе о Гегеле в России («Hegel bei den Slaven». Reichenberg i. B., 1934). Аппарат я должен был за недостатком места сократить и в немецкой работе. Здесь я ограничиваюсь несколькими группами работ: 1) издания сочинений и переписки, а если таких изданий не было, то и отдельные статьи и книги; 2) работы, которые содержат важный и в иных местах недоступный фактический материал; 3) работы, которые я могу рекомендовать читателю как пособия при самостоятельном ознакомлении с материалом; 4) новые и мало известные публикации и работы, — здесь иногда я указываю и на мелочи, и на детали. К сведению рецензентов должен заметить, что в этой книге, еще более, чем в немецкой работе, я придерживался правила не цитировать книг, которые я читал, но для *моей* темы в них ничего не нашел (такова, например, прекрасная книга *Нольде* о Ю. Самарине).

\* \* \*

Для всей истории русского гегельянства имеют значение общие работы по истории русской философии: *Г. Г. Шнета* (I, 1922), *М. Ершова* (1922), *Э. Радлова* (русская и немецкая обработка) и *Б. Яковенко* (русская, итальянская и чешская книги; на последнюю, наиболее полную, указываю здесь, хотя она стала мне доступной уже по завершении работы над этой книгой: «*Dějiny ruske filosofie*» (Praha, 1939); книга Яковенко «*Geschichte des Hegelianismus in Russland*» (Bd I. Prag, 1939) мне до сих пор недоступна). Старая работа *Я. Колубовского* «Философия у русских, в приложении к русскому изданию истории философии Ибервега-Гейнце» (1890) ценна главным образом благо-

---

\* Часто встречающиеся названия журналов цитирую сокращенно: «Z. f. sl. Ph.» — «Zeitschrift für slavische Philologie», ВЕ — «Вестник Европы», ВФИП — «Вопросы философии и психологии», ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения, РА — «Русский архив», РС — «Русская старина», СЗ — «Современные записки», ОРЯИС — «Отделение русского языка и словесности Академии Наук».

даря библиографическим указаниям. В сериях работ *Е. А. Боброва* «Философия в России» (1—6, 1899 сл.) и «Литература и просвещение в России в XIX в.» (1—4, 1901 сл.) можно пользоваться только собранными там материалами, но не «обработкой» — суждениями и высказываниями издателя.

Для русского читателя не имеют никакого значения немецкие и болгарские работы *Я. Янева*, полные ошибок.

Чрезвычайно интересны философские характеристики в замечательной книге *Г. Флоровского* «Пути русского богословия» (Париж, 1937), которую я тем более рекомендую читателю (для нашей темы важны главы 6 и сл.), что в ней можно найти и обстоятельные библиографические указания о целом ряде мыслителей, о которых говорит и моя книга.

Обилен, но почти всегда, даже в лучших работах, неверно истолкован и плохо освещен материал, собранный в общих работах по русской истории, истории русской литературы и культуры. Заслуживают внимания только работы *П. Н. Милюкова* (соответственные главы «Истории русской культуры» и особенно «Главные течения русской исторической мысли», хотя я освещения, даваемого автором, часто не разделяю) и *Т. Г. Масарика* «Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie» (I—II, 1913—1914; есть английский и чешский перевод); главы этой книги, впрочем, обработаны очень неравномерно, иногда на основании широкого знания первоисточников, иногда на материале из вторых и третьих рук.

Об украинских гегельянцах и шеллингианцах я писал в «Нарисах а історії філософії на Україні» (Прага, 1931); обстоятельная библиография в моей книге «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання» (Прага, 1926; второго издания вышел только первый выпуск, кончающийся XVIII в.).

О Шеллинге в России сейчас имеется превосходная берлинская диссертация *В. Сечкарева* «Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20-er und 30-er Jahre des XIX Jahrhunderts» (Leipzig, 1939), которая заслуживала бы русского перевода и которую я отчасти мог использовать.

Хронологические и библиографические данные можно найти в «Материалах для истории философии в России» *Я. Колубовского* (1890 сл., приложение к «Вопросам философии и психологии»), в статьях «Русского биографического словаря», в некоторых случаях в русских энциклопедиях, особенно у Брокгауза—Ефрона, и в работах по истории высших школ (указания на эти последние источники я даю ниже только в случае отсутствия иной литературы). Из рецензий на мою книгу я мог использовать особенно замечания *А. Койре* в «Le Monde Slave» (1939, 5—6) и *С. Гессена* в «Germanoslavika» (1935, 1).

#### ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

О подготовке влияния немецкого идеализма в России в XVIII в. см. книгу *Флоровского* (гл. 4 и 5) и мои работы, автореферат которых в моей статье «Deutsch Mystik in Russland» («Geistige Arbeit», 1938,

N 21). На эту тему я готовлю специальную работу. О Сквороде — мои статьи в «Пути» (XIX, 1929) и в «Научных трудах Русского народного университета в Праге» (II, 1929) и книга «Философия Г. С. Сквороды» (Варшава, 1934; немецкая обработка должна выйти в ближайшем будущем). О влиянии Шада см. мою заметку в «Z. f. sl. Ph.» (VI, 1931), о Велланском — библиографические указания (на работы, почему-то обычно игнорируемые) в моей «Философии на Україні».

### РУССКИЕ СЛУШАТЕЛИ ГЕГЕЛЯ

Для всего этого и следующего отдела важны: 22-томные «Жизнь и труды М. П. Погодина» *Н. Барсукова* (1888 сл.). О шеллингианцах, а отчасти и о гегельянцах, обильный материал в «Жизни Кошелева», написанной *Колюпановым* (3 тома, 1889 сл.).

Ценна и обильным материалом, и освещением книга *А. Коуре* «La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle» (Paris, 1929). В дух и стиль эпохи вводят лучше всего книги *М. Гершензона*, впрочем, мало дающие непосредственно для нашей темы: «История молодой России» (1908), «Исторические записки» (1909 и 1923), «Жизнь В. С. Печерина» (1910).

**1. Б. Икскуль.** Весь известный материал собран в т. 8, 1 (изд. 1911 г.) «Истории новой философии» *Куно Фишера*.

**2. И. В. Киреевский.** Издания сочинений в 2-х т., 1861 (этим изданием я пользовался) и 1912. О нем: *В. Лясковский* «Братья Киреевские» (СПб., 1899), диссертация *Игоря Смолыча* «I. V. Kireevskij. Leben und Weltanschauung» («Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven». IX, 1933, 3—4), также *Н. Lanz* «The Philosophy of Ivan Kireevsky» («The Slavonic Review». V, 1925—1926), *А. Коуре* «La jeunesse d'Ivan K.» («Le Monde Slave». 1928, 2) и «Исторические записки» *Гершензона*. О мнимом влиянии Шеллинга на Киреевского совершенно верные замечания у *Сечкарева*.

**3. О Редкине** — статьи в «Гимназии высших наук и лицее кн. Безбородко» (2-е изд., 1881) и в «Словаре проф. СПб-го университета» (*Коркунов*) (1896). Мне недоступна осталась брошюра *Шишмановского* «И. Г. Редкин. Биографический очерк» (Одесса, 1898). Воспоминания *Чичерина* (II), *К. Н. Бестужева-Рюмина* («Сборник ОРЯиС». 67, 1901), РА. 1902, III. Для Редкина и других юристов-гегельянцев ценен обзор *Г. Д. Гурвича* в «Philosophie und Recht» (II, 2, 1922—1923) (к сожалению, всегда только краткие замечания). О Неволине — биографические словари Киевского и Санкт-Петербургского университетов (*Барсуков*, V, 397; VI, 32, 352). Мне доступна осталась статья *П. Струве* в «России и славянстве». О Крюкове — *П. Леонтьев* в «Биографическом словаре Московского университета», «Былое и думы» *Герцена*, «Записки» *С. М. Соловьева*, «Воспоминания» *Чичерина*, переписки и дневники людей «сороковых годов» (*Герцена*, *Грановского*). Ср. «Былое» (1926, 339).

## «СОРОКОВЫЕ ГОДЫ»

## О смысле эпохи

Кроме уже указанных книг, особенно *П. В. Анненков* «Литературные воспоминания» (1909, 1928), *П. Н. Милюков* «Из истории русской интеллигенции» (1903).

## Русское шеллингианство

Общий прекрасный обзор у *Сечкарева*; ср. мои дополнения и замечания в имеющей появиться рецензии в «*Z. f. sl. Ph.*». Материал у *Колюпанова*. Много данных и анализов у *Коире*. Много материала в интересной, но философски неудовлетворительной книге *П. Сакулина* «Из истории русского идеализма» (Кн. Ф. Одоевский. Т. I, 1—2) (М., 1913).

**1. Профессора.** О Надеждине — *Н. К. Козмин* «Н. И. Надеждин. Жизнь и научная деятельность» (СПб., 1912). О Павлове — неудовлетворительно — *Бобров* «Философия в России» (2 и 4), слишком краток и *Сечкарев*. О Максимовиче — *Шпет* и мои «Нариси». Максимович заслуживает специальной работы, в которой были бы освещены философские элементы его научных работ (не только ботанических, но прежде всего этнографических). Об Авсенева — *Флоровский* и указания в моих «Нарисах».

**2. Кружки.** О кружках и салонах собрания материалов с дальнейшими библиографическими указаниями издали: 1) *М. Аронсон* и *С. Рейсер* «Литературные кружки и салоны» (Л., 1929) и 2) *Н. Бродский* (то же заглавие) (М.; Л., 1930). Специально о любомудрах — *Колюпанов* и *Сакулин*.

**4. Поэты.** Об Одоевском — *Сакулин*; краткое изложение и ряд новых мыслей — у *Сечкарева*. О Веневитинове — основоположная работа, впервые дающая конкретные указания на влияние Шеллинга: *Сечкарев* (50—57). О стихотворениях Шевырева — замечания *Ц. Вольпе* в сборнике «Русские поэты — современники Пушкина» (Л., 1937, 383—389). Обещанное полное собрание стихотворений Шевырева (ред. *М. Аронсен*) мною еще не получено. О Кюхельбекере — работы *Ю. Тынянова*, последняя в «Литературном наследстве» (16—18, 1934); отношение Кюхельбекера к Шеллингу, однако, не освещено, можно пользоваться только собранным в статьях обильным и интересным материалом. О Погодине — *Барсуков* и «Главные течения русской исторической мысли» *Милюкова*. О Н. А. Полевом — *Козмин* «Н. Полевой» (СПб., 1903) и (ред.) *В. Орлов* «Н. Полевой. Материалы...» (Л., 1934). О шеллингианстве Пушкина — краткие замечания *Сечкарева* (49); материал у *Гл. Глебова* в «Пушкин. Временник Пушкинской комиссии Академии Наук СССР» (II, 1936); довольно поверхностна старая статья *И. Бикермана* в книге «Пушкин и его современники» (XIX—XX, 1914). О шеллингианстве Гоголя — мне не доступная статья *Кобысского* в сборнике работ семинария проф. *Замотина* (1914 или 1915). Из новых работ о философском мировоззрении Гоголя, дающих, впрочем, только случайные намеки к на-

шей теме, наиболее важны статьи *В. В. Зеньковского* в «Z. f. sl. Ph.» (IX, 1932; XIII, 1936) и страницы в книге *Флоровского* (гл. VI, 6). О Тютчеве — материал дан в моей рецензии на сборник «Уrania» в «Z. f. sl. Ph.» (VII, 1929, 459 сл.), дальнейший материал у *Сечкарева*, несколько замечаний в книге *Д. Стремоухова* «La poésie et l'idéologie de Tiouttchev» (Paris, 1937). Гораздо более обширный материал собран в моей написанной в 1933 г., не находящей издателя небольшой книге о Тютчеве.

5. Русские посетители Шеллинга — у *Погодина*, систематически собран материал у *Сакулина* (особенно I, 1, 339 и сл.).

### *Гегельянские кружки*

Кроме обоих вышецитированных сборников, указания на крайне разбросанный материал в моей немецкой работе. Из дополнений — новые публикации в «Звеньях» (I—VI) (обзор в моей рецензии в «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas». III, 1938, 1), в новом собрании сочинений *М. Бакунина*; к цитированной у меня литературе еще: «Сын Отечества» (1842, II); *Лажечников* «Сочинения» (1913, XXII, 44); Письмо *Н. Полевого* *Боткину* («Звенья». III—IV, 879 сл.).

### *Н. В. Станкевич*

Переписка (М., 1914); Стихотворения—Трагедия—Проза (М., 1890); *Анненков* (цит. с.); «Воспоминания *И. С. Тургенева*», записанные *Л. Майковым* (ВЕ. 1899); *Гершензон* «История молодой России»; *П. Сакулин* «Идеализм Станкевича» (ВЕ. 1915, 2); *Н. Бродский* «Поэзия Станкевича» («Вестник воспитания». 1914, 3). О шеллингианстве Станкевича — *Сечкарев*.

### *М. А. Бакунин*

Основные работы для нашей темы — обе книги *А. Корнилова* «Молодые годы *М. Бакунина*» (М., 1915) и «Годы странствий *М. Бакунина*» (М., 1925), в них опубликованы и материалы Премухинского архива, важные не только для Бакунина, но и для ряда его друзей. Материалы, напечатанные у Корнилова, дополнены новым изданием «Сочинений» Бакунина: для нас важны т. 1—3 (1934 сл.). Новейшая литература о Бакунине (*Стеклов*, *В. Полонский*), содержащая неизвестные или малодоступные материалы, делается благодаря этому в существенном ненужной, так как анализы, даваемые в ней, во многом очень сомнительны; также можно будет обойтись и без ценных публикаций бакунинских материалов *Полонского*, *Б. Николаевского*, *И. Пфицнера*. О Бакунине и Прудоне — *R. Labry* «Herzen et Proudhon» (Paris, 1928). Для позднего периода Бакунина — до выхода соответствующих томов нового издания надо пользоваться 3-томным изданием (СПб., 1918).

*В. Г. Белинский*

Собрание сочинений под ред. *С. А. Венгерова* (12 т. СПб., 1900 сл.); письма, изданные в 3-х томах (СПб., 1914). Очень важное пособие — *Н. Пиксанов* «Летопись жизни Белинского» (М., 1924). О гегельянстве Белинского — специальная работа *G. v. Laziczkius* («Z. f. sl. Ph.», V, 1928). Крайне слабая работа — *J. Billig* «Der Zusammenbrauch des deutschen Idealismus bei den russischen Romantikern» (Bjelinski, Bakunin) («Archiv für systematische Philosophie und Soziologie», 34, 1930) и «Bibliothek der Philosophie» (33, 1930) — для Бакунина использовала устаревший материал, для Белинского опирается на очень неполное павленковское издание сочинений.

*Т. Н. Грановский*

Сочинения в 2-х т. (М., 1905; есть другие издания); *А. Станкевич* «Т. Н. Грановский. Жизнь и переписка» в 2-х т. (2-е изд. М., 1897). Книга *Ч. Ветринского* «Т. Н. Грановский и его время» (М., 1897) поверхностна. Ср.: *Гершензон* «История молодой России». Для философии истории Грановского важны публикации его лекций и статьи: «Время» (1862); *П. Виноградов* в «Сборнике в пользу недостаточных студентов университета Св. Владимира» (СПб., 1895); *П. Н. Миллюков* «Из истории...»; *В. Мякотин* «Из истории русской общестственности» (СПб., 1902); «Щукинский сборник» (Х, 1912). Письмо Грановского о его разговоре с митрополитом Филаретом — «Звенья» (V, 752 сл.).

*И. С. Тургенев*

Материал крайне разбросан. Для нас важны: вторая книга *А. Корнилова*; воспоминания *Икскюля* (РС. 1884, V, 391 сл.) (из «Baltische Monatsschrift»); цит. воспоминания, записанные *Л. Майковым*; *Н. М. Лисовский* «Новые материалы для биографии Тургенева» (СПб., 1892); *В. Горбачева* «Молодые годы Тургенева» (Казань, 1926) и моя рецензия в «Z. f. sl. Ph.» (V, 1928); «Фельетоны 40-х годов» (М.; Л., 1930). Новые письма («Звенья», V, 252 сл.) приносят некоторые мелочи. Для позднего Тургенева — прежде всего *Гершензон* «Мечта и мысль Тургенева» и *Л. Гроссман* в одесском сборнике «Венок Тургеневу».

*Славянофилы и Гегель*

Собрания сочинений *К. Аксакова* (1875 сл. и 1915) остались неоконченными. Важны «Воспоминания студенчества» (М., 1911). Брошюра о Гоголе перепечатывалась в сборниках критических статей о Гоголе. Письма в «Богословском вестнике» (1915—1917). О гегельянстве *К. Аксакова* — *Вл. Соловьев* (V, 322), *Венгеров* «Передовой боец славянофильства» (в соч. *Венгерова*, III, 1912). Собрание сочине-

ний Ю. Самарина, к сожалению, не совсем полно; там и ценная статья Д. Самарина. Для нашей темы существенна глава в «Исторических записках» Гершензона. За Масариком в новых работах повторяется утверждение, что славянофилы все стояли под влиянием Шеллинга (западники — под влиянием Гегеля), это неверно. О славянофилах ср.: Г. Максимович «Учение первых славянофилов» (Киев, 1907) («Университетские известия», 1906) и Ф. Степун в «Русской мысли» (1910) и немецком «Логосе» (XVI, 1927). Дальнейшая литература о славянофилах — у Флоровского. Сочинения Хомякова в 8 т. (3-е изд., 1900 сл.). О нем: В. Завитневич «А. С. Хомяков» (1—2. Киев, 1900), Н. А. Бердяев (X, 1911), важные замечания в книге Флоровского. Собрание сочинений и писем И. С. Аксакова содержит интересный материал к нашей теме. Для кн. Черкасского: «Князь В. А. Черкасский» (М., 1879). Материал собран также у Колупанова.

### А. И. Герцен

Сочинения Герцена изданы с присоединением обширных комментариев и различных материалов: М. Лемке в 22-х т. (1914 сл.). Важнейшие дополнения: «А. И. Герцен. Новые материалы» (М., 1927) и письма Герцена и к Герцену в «Звеньях» (I—IV, VI) (для нас интересны здесь только отдельные письма). Из литературы наиболее важно: Г. Г. Шнет «Философское мировоззрение Герцена» (М., 1921); R. Labry «A. I. Herzen. 1812—1880» (Paris, 1928); статья А. Коуре в «Le Monde Slave» (1931, 3—4); особенно же Г. Флоровский «Искания молодого Герцена» (СЗ. 39—40, 1929). Брошюра Яковенко «Aus der Geschichte der russischen Philosophie. War Herzen ein Feuerbachianer» (Prag, 1934) не могла меня убедить в значительности влияния Фейербаха на Герцена. Ввиду высказывающихся в немецкой и русской литературе утверждений, что мать Герцена была еврейского происхождения, заслуживает внимания заметка Р. Траутмана, опровергшего в «Z. f. sl. Ph.» (XIV, 1937) эту легенду.

### Гегельянская атмосфера 40—50-х годов

**1. Гегельянство в литературе.** Материал не собирался. Ср. статью Н. Бродского «Поэты кружка Станкевича» («Известия ОРЯиС», 1912, XVII, 4). О Кольцове — по-моему, совершенно неубедительно, Сечкарев (81—85), у Кольцова не шеллингианство, а неясные отражения философских интересов вообще. Об отзвуках гегельянства в критических статьях и письмах Полонского — П. Перцев «Литературные воспоминания» (1933, 120).

**2. Dii minores.** Автобиография Неверова в «Вестнике воспитания» (1915, 9), ср.: РС (1833). О Боткине — очень удачно Б. Яковенко в брошюре «Aus der Geschichte der russischen Philosophie. M. N. Katkov und W. P. Botkin als Hegelianer» (Prag, 1935). Огаревский материал, психологически крайне интересный, философски гораздо меньше, крайне разбросан. Публикации последних десятилетий в «Голосе минувше-



го», «Русских пропилеях», «Звеньях» (важнее всего опубликованные *М. Мендельсоном* в т. 1) и т. д., в «Архиве Н. А. и Н. П. Огаревых» (М., 1930). Отдельные статьи в 2-томном издании *С. Рейсера* и *Б. Козмина* (1937 сл.). Нужна работа о нем. О Каткове — *Неведенский (М. Любимов)* «Катков и его время» (1888) и *Б. Яковенко* в только что цитированной брошюре; высокую оценку Каткова как философа, высказанную *Яковенко*, я не разделяю. Литература о Полевом и Надеждине указана выше. О Сухово-Кобылине — *Л. Гроссман* «Преступление Сухово-Кобылина» (Л., б/г) и (неопубликованные) воспоминания проф. *В. Строева*. Об А. Н. Серове — *Корнилов* «Годы странствий...» и «Письма А. Н. Серова к своей сестре...» (СПб., 1896).

**3. Профессора.** О высших духовных школах — обстоятельно у *Флоровского*, о киевской школе — в моих книгах «Философия на Україні» и «Нариси», литература указана в моей немецкой работе. О Печерине — *Гершензон*. Указ. соч. С. М. Соловьев и Ф. И. Буслаев оставили воспоминания; о Буслаеве — *Бобров* «Философия в России» (II). Сочинения Кавелина изданы отдельно (в 4-х т. 1885 сл.). Об отдельных профессорах — литература по истории высших школ. О Кунике — *А. Лаппо-Данилевский* в «Известиях ОРЯиС» (1914, 18). Некоторый материал (в частности, о Григоровиче) в «Истории славянской филологии» *В. Ягича*.

**4. Враги.** О критиках Гегеля — *П. Сакулин*, *Барсуков* и т. д. *Н. Гиляров-Платонов* оставил воспоминания «Из пережитого» (М., 1887, 1—2; о занятиях Гегелем — во 2-м т.); статьи собраны в «Сборнике сочинений» (1—2. М., 1899). Переговоры Герцена с гр. Строгановым в 1843 г. — *Герцен* «Сочинения» (III, 144; ср. 146, 299 сл.). Дополнения к моему материалу у *Б. Яковенко* «Zweiter Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland» (Prag, 1935, гл. I—III и V).

**5. Шеллингианцы.** Собрание сочинений Чаадаева издано *М. Гершензоном* в Москве в 1914 г. Из него надо исключить «мистическую рукопись», не принадлежащую Чаадаеву. Новые письма напечатаны (в русском переводе) в «Литературном наследстве» (22—24, 1935) с комментариями *Д. Шаховского*. Новая публикация писем (исправленный текст писем Шеллингу 1842 г.) в «Звеньях» (V), дальнейший материал там же (III—IV). Работы: *Гершензон* (1908); *Я. Янев* «Петр Чаадаев» (София, 1932; популярно); *М. Winkler*. P. J. C. (Berlin—Königsberg, 1927; интересные замечания, но много ошибочного) и особенно *Quenet* «Tchaadaev et les lettres philosophiques» (Paris, 1931). О Каткове — см. выше. О Кудрявцеве — замечания в воспоминаниях, в частности *Бестужева-Рюмина*, *Чичерина*. Кудрявцев заслуживал бы (по крайней мере, как новеллист) особой работы. Для Аполлона Григорьева — «Сочинения» (М., 1915 сл.; 16 выпусков) и два неоконченных издания 1876 и 1918 гг. (вышло по одному тому); «Стихотворения» под ред. *А. Блока* (1915; статья *Блока*). Издание избранных писем, воспоминаний и статей — *В. Княжнин* «Материалы для биографии» (1918) и *А. Григорьев* «Воспоминания» (М.; Л., 1930). О Юрьеве — *Л. М. Лопатин* «Философские характеристики и речи» (М., 1911).

**6. Итоги.** Ср. книгу *Флоровского* и цитировавшуюся статью *Ф. А. Степуна*.

## ГОСПОДСТВО ПРОСВЕЩЕНСТВА

*К характеристике русского просвещения*

Литература о 60-х годах не затрагивала вопроса о существовании эпохи. Из современников пытался осмыслить сущность русского просвещения *Страхов* («Из истории литературного нигилизма» — см. ниже). Ценные замечания об источниках русского просвещения у *Г. Шнета*, но его «Очерк» не дошел до 60-х годов. Книга *А. Л. Вольнского* «Русские критики. Литературные очерки» (СПб., 1896) дает обильный материал, который не искажен сочувствием просвещению. «Вехи» касаются просвещения только мельком, в XX в. оно в старых формах уже не существовало. Ср. мою статью в СЗ «Советская философия» (33, 1927). Истолкование *Флоровского* в его книге я не могу принять, прежде всего характеристики просвещения как морализма, родственного кантовскому.

**3. Гегель и просвещение.** К этой (неразработанной) теме ср. мою статью о Гегеле и французской революции в «Науковом збірнику» Украинского Педагогического института в Праге (I, 1929) и замечания в моей (словацкой) книге о Л. Штуре.

**4. У истоков русского просвещения.** Ср. замечания в «Очерке» *Г. Г. Шнета*. О борьбе с философией — весь материал в книге *Койре*.

*Гегель и политические радикалы*

**1.** Указания на литературу в моей немецкой работе. О влияниях Фейербаха и связанных с ними непосредственных влияниях Гегеля ср. еще мою заметку в «Z. f. sl. Ph.» (XI, 1934, 72). Влияния Фейербаха были крайне преувеличены *Масариком*. *Шнет* в цитируемой работе о Герцене сводит влияние Фейербаха к его действительным незначительным размерам.

**2. П. Л. Лавров.** Сочинения Лаврова, к сожалению, не собраны; начатое в 1919 г. издание прервалось на первых выпусках. О Лаврове — обстоятельная статья *Г. Шнета* «Антропологизм Лаврова в свете истории философии» в сборнике «П. Л. Лавров» (Пг., 1922). Статьи *Э. Радлова* и *П. Мокиевского* в том же сборнике малосодержательны. Заслуживает внимания и краткая статья *Шнета* «Философия Лаврова» в сборнике «Вперед!» (1920).

**3. Н. Г. Чернышевский.** Собрание сочинений в 10-ти т. Важны, кроме эстетических работ, «Очерки гегелевского периода русской литературы». Автобиографический и эпистолярный материал в «Н. Г. Чернышевский. Литературное наследие» в 3-х т. (1928 сл.). Обе книги о Чернышевском — *В. Чешихин-Ветринский* (Пг., 1922) и *Ю. Стеклов* (1928) не дают основательного анализа.

**4. Начатки марксизма.** Литература о Зибере в моей книге «Філософія на Україні». Анализ цитируемой статьи (источник известен был уже *Плеханову*) дал *П. Демчук* «Войовничий матеріалізм» (I, 1929).

*Н. Н. Страхов*

Книги Страхова (мною использованные): 1) «О методе естественных наук» (1865); 2) «Бедность нашей литературы» (1836); 3) «Мир как целое» (1872, 1892); 4) «Борьба с Западом в нашей литературе» (I, 1882, 1887; II, 1883, 1890; III, 1896); 5) «Критические статьи о Тургеневе и Толстом» (1885, 1887, 1895, 1901); 6) «Об основных понятиях физиологии и психологии» (1886, 1894); 7) «О вечных истинах. Мой спор о спиритизме» (1887); 8) «Заметка о Пушкине и других поэтах» (1888, 1897); 9) «Воспоминания и отрывки» (1891); 10) «Из истории литературного нигилизма» (1892); 11) «Философские очерки» (1895); переписка с Толстым в «Толстовском музее» (II, 1914). О мелких работах, рукописях — ср. мою немецкую работу и библиографию *Колубовского*. Ряд новых писем напечатан в последние годы. О Страхове — *В. В. Розанов* «Литературные изгнанники» (I. СПб., 1913); *Н. Грот* (ВФиП. 1896, II); украинская статья *В. Заикина* о философской истории Страхова мне не доступна. О «философии будущего» Страхова и Достоевском — мои заметки в «*Z. f. sl. Ph.*» (X, 1933. 388 сл.; XIII, 1936, 70) и статья в сборнике памяти Н. Е. Осипова «Жизнь и смерть» (II. Прага, 1936). «Приближения» Страхова к Шопенгауэру, о котором говорит *Яковенко* в своей чешской книге, я не вижу. О Страхове мною приготовлена небольшая монография.

*С. С. Гогоцкий*

Произведения Гогоцкого — в моих книгах «Філософія на Україні» и «Нариси». Там же обзор литературы и в «Нарисах» оценка. Ранние статьи Гогоцкого анализированы у *Шнета* (I).

*Б. Н. Чичерин*

Мною использованы прежде всего философские произведения: 1) «Наука и религия» (М., 1879, 1901); 2) «Мистицизм в науке» (М., 1880); 3) «Положительная философия и единство науки» (М., 1892); 4) «Начало логики и метафизики» (М., 1894); оба произведения (3 и 4) вышли в Гейдельберге в 1899 г. по-немецки под заглавием «*Philosophische Forschungen*»; 5) «Философия права» (М., 1900); 6) «Вопросы философии» (М., 1904); кроме того — «Воспоминания» в 3-х т.; «История политических учений, изложение системы Гегеля в IV-м томе» (М., 1877); «Собственность и государство» (М., 1882); «Опыты из истории русского права» (М., 1858); «О народном представительстве» (М., 1866); «Несколько современных вопросов» (1862). О нем — *Б. Вышеславцев* в «Свободной совести» (I, 1906); *Н. Н. Алексеев* («Логос». 1911, I; «Путь». XXIV, 1930), прекрасный очерк *Г. Д. Гурвича* в «*Philosophie und Recht*» (II, 1922—1923); *Е. Спекторский* в «*Festschrift f. N. O. Losskij*» (Бонн, 1931), там же в форме тезисов *Б. Яковенко*; *Е. Трубецкой* «Учение Чичерина о сущности и смысле» (ВФиП. 1905, 2). Доклад

Н. Лосского в Русском Институте в Праге мне в печатном виде не доступен. Из воспоминаний о Чичерине самое важное — *Е. Н. Трубецкой* «Воспоминания» (София, 1921). Социальные работы Чичерина оценены в статьях юристов.

### *Н. Г. Дебольский*

Работы Дебольского (мне доступные): 1) «О диалектическом методе» (I; больше не вышло) (СПб., 1872); 2) «Философия будущего» (СПб., 1880); 3) «О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности» (СПб., 1886); 4) «Философия феноменального формализма» (I, 1892; II, 1895); 5) «Понятие красоты» (ЖМНП. 1898, 8); 6) «Об эстетическом идеале» (ВФиП. 1900, 55). Кроме того, важны некоторые статьи *Дебольского* в словаре Брокгауза—Ефрона, особенно «Теория познания», «Умственное воззрение» и «Философия», и предисловие к его собственному переводу «Науки логики» Гегеля (СПб., 1916, в т. 3), появившиеся также в ЖМНП (1914, 4). О Дебольском писалось очень мало: *С. Грузенберг* в «Очерках современной русской философии» (СПб., 1911, 7—23) и *Б. Яковенко* в цитированном сборнике в честь Н. О. Лосского (с. 154 сл.), несколько подробнее в его же чешской истории русской философии.

### *П. А. Бакунин*

Обе книги П. Бакунина названы в тексте. Для ранних лет Бакунина — обе книги *Корнилова*. В последнее время — воспоминания о Бакуине *В. Оболенского* «Очерки минувшего» (Белград, 1931) и *С. Елпатьевский* «Последние новости» (1931), попытка характеристики (использованы неизданные письма) *П. М. Бицилли* в «Пути» (XXXIV, 1932). Отзывы о (второй) книге Бакунина в переписке Страхова с Толстым (письмо Толстого от 2. 1887, Страхова от 2 мая 1887 г.). Ср. еще *П. Бирюков* «Биография Толстого» (II, 1923, 154, 191) и с *Розановым* («Литературные изгнанники»; письма Страхова от 27 января и 18 мая 1888 г., отзыв Розанова там же). Первые упоминания о Бакуине в работах *Радлова* и последнее время — *Яковенко* (указанные работы). Мною использованы неопубликованные воспоминания *И. Н. Петрункевича* и письмо Толстого Бакуину, любезно сообщенное мне А. С. Петрункевич. Рассказы А. С. Петрункевич о П. А. Бакуине дали мне в XX в. столь редкую, почти невероятную, возможность духовно прикоснуться к традиции 40-х годов прошлого века, что я считаю лично для себя большим счастьем.

### *Гегель в атмосфере 60—80-х годов*

1. О Пикулине, кроме воспоминаний *Фета* и *Чичерина*, *Герцен* (VIII, 228 сл.; IX, 526 сл.), письмо *Грановского* от 22 сентября 1855 г. (о посещении Пикулиным Герцена).

**2. Профессора и книги.** Заслуживал бы внимания исследователей *А. Станкевич*, в почти неизвестной переписке которого, по всей видимости, найдутся сведения о поздней гегельянской традиции. Станкевич написал и критическую статью о «Трех силах» Соловьева (ВЕ. 1877, 4). О Л. Штуре печатается (по-словацки и по-немецки) моя книга «Философия жизни Л. Штура». Оригинальный немецкий текст книги Штура издан в 1931 г. *И. Ираксом* (Братислава); ср. мои заметки в «*Slavische Rundschau*» (V, 1932) и рецензию в «*Slavia*» (XII, 1934).

**3. Писатели.** Об отношении Л. Толстого к Гегелю мною собран материал в рецензии на книгу Р. Квискампа в «*Germanoslavica*» (I, 1931, 1—2, с. 146—156), дополнения в моей немецкой работе. О Достоевском — равно неубедительно *Н. Бродский* в сборнике «Творческий путь Достоевского» (Л., 1924, с. 44 сл.), *Я. Янев* (указание в моей немецкой работе) и *Edw. Hallet Carr* «*Dostoyevsky. A new biography*» (London, 1932).

**4. Критики.** О М. Троицком — цитировавшиеся воспоминания *кн. Е. Н. Трубецкого*. Заслуживает внимания *П. Д. Юркевич*, кроме его статей «Письма В. О. Ключевского П. П. Гвоздеву» (М., 1924); литографированное издание лекций Юркевича никем из исследователей не использовано. О Юркевиче — *Шнем* (ВФиП. 1914), мои книги и моя подготовленная к печати небольшая монография. О Лопатине и Соловьеве — ср. мою немецкую работу.

**5. Итоги.** О русском кантианстве и позднем шеллингианстве настоятельно необходимы работы. О кантианстве замечания в работах *Радлова* и *Яковенко*, подробнее всего — в его чешской книге, но и там недостаточно; отдельные замечания в книге *Флоровского*.

#### «НАКАНУНЕ»

Литература указана у Флоровского, у которого я заимствую название этой последней части моей книги.

**1. Пробуждение.** Характеристика эпохи у *Флоровского*. Из воспоминаний наиболее важны цитировавшиеся воспоминания *кн. Е. Н. Трубецкого* и «На рубеже двух столетий» *Андрея Белого* (М., 1930), менее существенно его же «Начало века» (М., 1932).

**2. Предшественники.** «Предшественниками» я называю мыслителей, выступивших на литературном поприще в 80-х годах. К ним принадлежит и Вл. Соловьев как философ еще несколько старший (работы с 1874 г.), но принадлежащий духовно к своим литературно младшим современникам. Сочинения Соловьева в 10-ти т., письма в 4-х т. и отдельные публикации. Биографически важно: *С. М. Лукьянов* «О Вл. Соловьеве в его молодые годы» (СПб., I, 1916); из работ о Соловьеве до сих пор лучшая *Е. Н. Трубецкой* «Мирозозерцание Вл. Соловьева» (I—II, М., 1914). Полемика Соловьева с Чичериным для нашей темы имеет мало значения (ср. «Мистицизм в науке» Чичерина). *Лопатин* «Положительные задачи философии» (I, М., 1886; II, 1891; 2-е изд. 1911); о нем *И. Огнев* «Лопатин» (СПб., 1922) и *М. Рубинштейн* («Логос». 1911, 2—3). Для А. А. Козлова важно «Мое слово» (Киев;

СПб., 1889 сл.), о нем *С. Аскольдов* «А. А. Козлов» (М., 1912). Для Федорова — «Философия общего дела», особенно 2-й том (М., 1913), и *В. Комарович* немецкая статья в «Urgestalt der Brüder Karamazov» (München, 1928). Тексты изданий Федорова неудовлетворительны. Кроме того, отрывки и статьи не датированы! Впрочем, ясно, что цитировавшиеся суждения о Гегеле написаны уже тогда, когда собственная философия Федорова в общем уже сложилась. Ср. мою заметку в «Z. f. sl. Ph.» (X, 1933, 396—398). Книга *Розанова* «О понимании» (не «О понятии», как ее цитирует Яковенко) (М., 1886) исходит, по утверждению Розанова, не из Гегеля, которого он не знал! Важны еще сборники статей *Розанова* «Литературные очерки» (СПб., 1899) и «Природа и история» (СПб., 1903). О влиянии на него Страхова — сам *Розанов* в «Литературных изгнанниках» (I). Ср. *Страхов* в ЖМНП (1889, X). Из брошюр *Шперка* см. «Философию индивидуальности» (СПб., 1895) и «Диалектику бытия» (СПб., 1897).

**3. Кн. С. Н. Трубецкой.** Собрание сочинений, особенно т. 2 (М., 1908); «О природе человеческого сознания» (ВФиП. 1891); «Основания идеализма» (ВФиП. 1896). О Трубецком и Гегеле — воспоминания *Е. Трубецкого* (цит. соч.) и *Л. М. Лопатина* (ВФиП. 1906, 1, с. 35, 93 сл., 125). Статьи в русском издании книги *Э. Кэрда* «Гегель» (1898) и в «Вопросах идеализма» (1902). Критика *Чичерина* (к сожалению, частью основанная на недоразумениях) в ВФиП (1897, 2—3) (также «Вопросы философии»). Ответ Трубецкого — в ВФиП (1877, 2).

**4. Н. О. Лосский.** Обоснование интуитивизма (ВФиП. 1904 сл.) и отдельно (СПб., 1906, 1911; Берлин, 1924; нем. изд. Галле, 1908) и статья «Гегель как интуитивист» («Записки Русского научного института в Белграде». 9, 1933). О спекулятивном методе — еще «Логос» (1925, I, 49); об органическом характере философии Гегеля — сборник в честь Лопатина (М., 1912, 140); о гегельянстве как идеалреализме — «Типы мировоззрений» (Париж, 1931, 15 сл., 161, 163); о динамическом учении о материи — «Типы мировоззрений» (34); о проблеме души — «Мир как органическое целое» (М., 1917, 129); также «Логика» (СПб., I, 1922, 88 сл.).

**5. Современники.** Я указываю здесь только на наиболее важные работы, в особенности на такие, авторы которых сами говорят о Гегеле как о своем вдохновителе: *С. Л. Франк* «Предмет знания» (СПб., 1915), немецкое изложение в немецком «Логосе» (17—18, 1924 сл.), французский (сокращенный) перевод — 1936; «София» (I, 1923, 7, 8, 11, 13); «Russische Weltanschauung» (Berlin, 1926, 40 сл.); «Путь» (XXXIV, 1932); Франк сам считает главным своим опорным пунктом в истории философии не Гегеля, а Николая Кузанского. *А. И. Ильин*: «О возрождении гегельянства» (РА. 1912, 6, 3, 35—41); книга «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» в 2-х т. (М., 1918) (отдельные главы в ВФиП и «Логосе» с 1914 г.). Работы *А. Ф. Лосева*: 1) «Античный космос и современная наука» (М., 1927); 2) «Философия имени» (М., 1927); 3) «Музыка как предмет логики» (М., 1927); 4) «Диалектика художественной формы» (М., 1927); 5) «Диалектика числа у Платона» (М., 1928); 6) «Критика платонизма у Аристотеля» (М., 1929); 7) «Очерки античного символизма и мифологии» (I, М., 1930); для Гегеля особенно важны книги 1, 4, 7. Обзор менее важных работ — в моей немец-

кой работе. Его следует дополнить указанием на интересную статью *Е. В. Спекторского* «Место Гегеля в истории философии» («Записки Русского научного института в Белграде». 7, 1932). В моей книге также о критиках Гегеля; указания надо дополнить цитировавшейся книгой *Флоровского*, оценивающего роль Гегеля в истории русской духовной культуры. О марксистском псевдогегельянстве — указания в моей книге. К оценке новейшей русской философии — *Н. О. Лосский* «Русская философия в XX веке» («Записки Русского научного института в Белграде». 3, 1931) и соответственные главы в чешской книге *Яковенко* (о религиозной философии очень субъективно).

Указания на отзвуки гегельянства в новейшей русской поэзии в моей немецкой работе.

## ПРИЛОЖЕНИЕ\*

**Frank S. Die russische Weltanschauung. Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. N 29. Charlottenburg, 1926. S. 41.**

Брошюра С. Л. Франка, посвященная «русскому мировоззрению», является расширенным изданием доклада на ту же тему, читанного автором в различных местных организациях немецкого «кантовского общества» (Kant-Gesellschaft). Этим объясняются особенности брошюры — ее, так сказать, беспредпосылочность, — автору, конечно, не приходилось предполагать у слушателей (и немецких читателей) каких-либо знаний о русской философии и русских философах. Но этим же объясняется и та ясность и четкость формулировок, которая делает работу особенно интересной и для русского читателя. О своеобразии русской философии писалось много, но в большинстве случаев очень малоудачно, и прежде всего — в очень общих и расплывчатых формулировках.

Нам представляется, что достигнутая автором ясность имеет источник еще и в другом. Не случайно речь в книге идет не о русской философии, но о русском мировоззрении. Нет сомнения, что русская философия еще только — *in statu nascendi* — только еще зарождается. Не длительность существования философской литературы, но высота достигнутого философского развития дают право говорить о существовании у данного народа национальной философии. Русская философия, может быть, и очень стара (см. кроме немецкой работы М. С. Безобразовой еще, например, любопытную брошюру И. С. Свенцицкого: *Начала философии в русской литературе XI—XVI вв.* Львов, 1901), но, во всяком случае, еще только начинает приоб-

---

\* В настоящем издании в качестве приложения даны рецензия Д. И. Чижевского на брошюру С. Л. Франка «Русское мировоззрение» и его же статья «Современная русская философия». Составитель надеется, что приложение даст читателю возможность более объемного представления об историко-философской позиции Д. И. Чижевского.



ретать интерес и значение в «мировом» масштабе. Между тем можно смело утверждать, что оригинальность, своеобразие и значительность национальной мысли выступает впервые у значительнейших, крупнейших представителей философской мысли каждого народа. И как бы оригинальны, интересны, глубоки ни были построения, например Бёме и даже Николая Кузанского, нельзя отрицать, что истинный их смысл раскрывается нам впервые в высшем расцвете философии «немецкого идеализма» — у Фихте, Шеллинга и Гегеля. Оригинальные и своеобразные элементы русских решений философских вопросов точно так же раскроются с полной ясностью лишь в свете — пока недостигнутого — «классического» периода русской мысли. Но постановка проблем, специфически «русские» вопросы и решения — они уже и теперь перед нами; хотя, быть может, и они созреют в «классический» период до большей ясности, получают свою последнюю чеканку. Поэтому вполне уместно и возможно говорить о русском «мировоззрении», о том общем и непроясненном в понятиях отношении русского человека к смыслу и последней цели бытия, к проблеме Бога и души, из которого вырастают постановки и решения философских проблем. И С. Л. Франк поступает совершенно правильно, идя не путем анализа «философских произведений», бесчисленных русских философских книг и компиляций, а исходя от более крупных русских философов и от «мыслителей», как бы несистематичны и внешне «нефилософски» они ни были.

Основными чертами «русского мировоззрения» С. Л. Франк считает его интуитивный характер и его устремление, не ограничиваясь одним теоретическим пониманием мира, к религиозно-этическому осмыслению бытия. Сущность русского интуитивизма автор вскрывает на противопоставлении русского мировоззрения французскому рационализму и английскому эмпиризму. Русское мышление в противоположность французскому антирационалистично, однако не иррационалистично. Для него залог истины не в логической очевидности, но, в последнем счете, в опыте. Однако при этом понятие опыта совершенно иное, чем в английском эмпиризме; опыт — это «освоение» объекта при помощи «внутреннего переживания и со-чувствующего (*nachführendes*) постижения» (с. 8). Через этот «живой» или «жизненный» опыт русская мысль приходит к онтологизму и естественно отвергается от всякого идеализма и субъективизма (с. 11 и далее; в качестве примера С. Л. Франк приводит «интуитивизм» Лосского и свои собственные работы). Онтологичны и психологические умения русских мыслителей; «метафизика души» — основная тема психологических воззрений как великого русского поэта Тютчева, так и мыслителей Козлова, Лосского, Лопатина и др. (с. 18—21). «Метафизика души» вскрывает укорененность душевной жизни в надиндивидуальном бытии, приводит к преодолению индивидуализма, к идее коллективизма и соборности славянофилов (с. 21—26). В области практической философии Франк считает для русского мировоззрения основным сближение или идентификацию правды теоретической и правды практической, правды-истины и правды-справедливости. Такая правда всеобъемлюща и сверхиндивидуальна. Ее искание есть искание не только индивидуальной, но и соборной и космической ценности (с. 27—28). При этом

именно эти высшие ценности представляются русскому духу единственными ценностями — «русскому духу свойственно стремление к ценности, всеобъемлющей и конкретной целокупности, к последней и высшей ценности и основе», ему «незнакома расчлененность и обособленность отдельных областей и ценностей — как в западной жизни». «Все относительное... — будь то мораль, наука, искусство, право, национальность и т. д. — не имеет для русского никакой цены и приобретает ценность только через отношение к абсолютному» (с. 28). На анализе взглядов славянофилов и западников и стоящих в известном смысле между ними К. Леонтьева и Вл. Соловьева (с его последователями) Франк подтверждает свою характеристику русского мировоззрения.

Нам большинство формулировок С. Л. Франка представляются правильными и весьма удачными прежде всего в силу их «конкретности». Мы имеем перед собою целую систему категорий русской мысли, взаимнообусловленных и связанных между собою. Эти категории прослеживаются в их видоизменениях; также и такие представители «русского мировоззрения», как радикальные политики, социальные реформаторы, нигилисты и скептики исходят, по мнению автора, от неосознанных ими предпосылок, общих с предпосылками истинно философской русской мысли (с. 25—27, 29).

Однако, сделав несомненный шаг вперед в смысле уточнения характеристики русского мировоззрения, автор, по нашему мнению, останавливается на полпути в обрисовке полярных противоположностей, разрывающих русское мировоззрение. Нигилизм и радикализм, современный догматический ленинизм и все русское просвещение, с преувеличениями обрисованное Шпетом в его «Очерке истории русской философии», — ведь они не менее характерны для русского мировоззрения, чем онтологизм, славянофильство и интуитивизм.

Думается, что действительное уяснение этих, может быть уродливых и искаженных, форм русского мировоззрения возможно только при признании известных имманентных внутренних опасностей в самой системе категорий русской мысли. С. Л. Франк склонен как будто видеть источник искажений и уродств в одной только «религиозной неодаренности» или «меньшей религиозной одаренности» (с. 27) отдельных русских людей. В действительности дело обстоит иначе. И в онтологизме, и в идее «метафизики души», и в идее соборности, и в недифференцированности сферы ценностей заложены огромные внутренние опасности, и этих опасностей нельзя прикрыть, демонстрируя только более ценное, что дано до сих пор русской мыслью.

В самом деле, разве нет во всех оттенках русского материализма своеобразного онтологизма, правда более отрицательного, чем положительного, покоящегося не на преодолении субъективизма, а на слепоте к проблемам трансцендентализма? Да и все иные виды русского онтологизма (за исключением некоторых форм интуитивизма), разве они свободны от упрощения проблем и от известного примитивизма? Принцип соборности? Но разве от него нет уклона к той стадности, которую ныне насаждает в России правящая партия, а ранее культивировали самодержавие и различные политические группировки? Ибо стадность есть вырождение соборности, вырождение, покоящееся на недооценке индивидуальности, на нечуткости к ценности лично-

сти. И наконец, небрежение средними, или срединными, ступенями системы ценностей, быть может, и является выражением особой религиозной одаренности русского духа, но одновременно — и наибольшего из всех опасностей «русского мировоззрения». Опасностью постольку, поскольку низкая оценка средних ценностей объясняется не сравнением их с ценностями абсолютными, а нечуткостью, невосприимчивостью к ценностям вообще. Притом весьма сомнительна сама возможность с точки зрения абсолютных ценностей игнорировать средние ценности, без которых рухнет вся система ценностей, и хотя и не уничтожаются при этом высшие абсолютные ценности, но становится невозможным живое и непосредственное отношение к ним человека. А небрежение средними ценностями характерно не только для русской религиозной мысли, но в одинаковой мере — и для арелигиозной и антирелигиозной. Ведь и русский коммунизм, абсолютируя свои ценности, игнорирует все ценности второго порядка — человеческую личность, свободу, этические ценности. Собственно, все категории русского мировоззрения возможно, как из одного центра, развить из небрежения средними ценностями. Конечно, онтологизм, или «метафизика души», не неизбежно вырождается, не необходимо ведет к забвению о границах познания и пренебрежению конкретными психологическими проблемами (а ведь метафизика за пределами не только *psychologiae empiricae*, но и *psychologiae rationalis*)... Но можно утверждать, что система категорий русского мышления предопределена к искажениям и перверсиям, что сама структура ее таит в себе некую «трансцендентальную опасность», и, говоря о русском мировоззрении, надо поэтому рядом с онтологизмом называть материализм, рядом с соборностью — презрение к личности и ее правам, рядом с религиозным абсолютизмом — атеистическое неистовство.

Да ведь так, пожалуй, и не только в русской мысли. Известное устремление к полярностям, вероятно, свойственно всем национальным мировоззрениям. С. Л. Франк отмечает существование двух обликов немецкого духа — мистического и субъективистического (с. 41), но забывает, что и во Франции рядом с рационалистической мыслью стоит также религиозная мистика, что в Англии — рядом с эмпиризмом — живет не менее «традиционный» платонизирующий идеализм (линия, ведущая от Средневековья, через Кембриджскую школу и Беркли к английскому гегельянству и теизму XIX в.). Русское мышление не является в этом отношении исключением.

С. Л. Франк отмечает, что и европейская мысль (Шелер, Н. Гартманн) как будто сворачивает сейчас в том направлении, в котором двигалась русская в течение всего XIX в. Да русская мысль, по мнению С. Л. Франка, и не оторвана совершенно от европейской, не противостоит ей, взятая целиком. Русская мысль движется в том же направлении, что и немецкая мистика, спекулятивная метафизика немецкого идеализма, немецкая романтика (с. 41, с этим несколько не вяжется та, в целом отрицательная, характеристика, что дана автором немецкой философии выше — с. 4, 11, 30, 33). Оба этих замечания правильны, но оба же подтверждают высказанные нами выше мысли. Метание Шелера из стороны в сторону, те противоречия, к которым приходит Н. Гартманн в своей этике (на эти противоречия указывал отчасти и

сам Франк в своей рецензии на «Этику» Гартмана в «Пути»), вскрывают опасности онтологизма — в совсем иной плоскости, чем русская философия. А романтика (отчасти и немецкая мистика) с полной ясностью вскрывает и те бездны, к которым ведет разрушение средних ступеней системы ценностей. Нам думается, что если бы автор принял все это во внимание, то его прекрасная характеристика русского мировоззрения не искажалась бы несколько необоснованным оптимизмом в оценке. Русская мысль — еще *im Werden* и ее будущее — под знаком трагического раздвоения, заложенного в самых ее основах.

### СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Когда мы говорим о современной русской философии, то что мы понимаем под «современностью»? Наверное, мы имеем право рассматривать ее не только хронологически. Разве известная сумма идей, которая при хронологическом подходе современна, не может быть давно преодоленным прошлым с точки зрения истории духа? С другой стороны, если мы захотим выделить «духовно-историческую» «современность» из всей полноты современного, то нам нужно готовиться к упреку в произвольности и субъективности. Но иного пути для выделения исторически значимых и рациональных элементов из эмпирически данной «современности» не существует. Только то из «современного» принадлежит к исторически значимому, что переходит из давно прошедшего в будущее, а у каждого мыслителя образ «философии будущего» соотнесен с системой его философских взглядов. Классическую характеристику «современной философии» Гегель дает в своих «Различиях между системами Фихте и Шеллинга». Это произведение потому является образцовым, что в изображении философии своего времени обозначились основные черты новой философии, и современная философия воспринимается как ступень, предвещающая философию будущего.

Мы не намерены даже намеками излагать систему собственных взглядов, не желая оспаривать, что наша картина явится субъективной в только что проясненном смысле.

Современная русская философия находится в странном положении: несмотря на ее кажущуюся огромную разобщенность, мы имеем перед собой картину небывалого доселе единства. С точки зрения истории духа это единство является тем значительнее, что оно обнаруживается неосознанно, вопреки воле «философствующего субъекта» — помимо его стремления и желания. Согласно представлению о русской философии, сложившемуся по ее истории в XIX в., она более чем какая-либо иная философия терзаема борьбой партий и направлений. Не без основания полагают, что этим обозначается существенная характеристика русской духовной жизни.

Бесспорно, противопоставление славянофильства и западничества оправдано, но оно не выдержало испытания временем: после борьбы Достоевского за русскую идею «синтеза», которая должна была объединить и примирить «односторонние» национальные идеи, после попытки Вл. Соловьева добиться примирения Востока и Запада — и

славянофильство, и западничество можно было считать неактуальным. И верно: сегодня ни у радикально-западнических коммунистических философов мы не найдем отрицания особенностей русского духовного мира, ни у крайне-славянофильствующих — отказа от западной философии. Пожалуй, имеются некоторые исключения — с этим никто не будет спорить.

Нередко думают, что современная русская философия отмечена другой противоположностью — религиозной и атеистической философией, точнее — антиатеистической, потому что она хочет быть всецело и активно атеистической и борется с еще не виданным ранее упорством против веры в Бога вообще, а не только против определенной религии или конфессии. Часто говорят, что разделение между ними совпадает с политическими границами: с одной стороны «эмигранты», а с другой — советско-русские философы.

Ими-то и представлены будто бы религиозная и атеистическая философии. Но не работает даже такое разделение! Без сомнения, не только многочисленные исключения делают призрачным противоположение религиозных мыслителей и атеистов. Много важнее то, что в атеистической философии псевдоморфно существует религиозная проблематика; как раз поэтому атеистическая философия является воинствующей философией, отвергающей Бога и всю область святого не только теоретически! В последнее время сознание религиозной проблематики обнаруживает себя на коммунистических конгрессах и в атеистических публикациях: обвиняя друг друга, марксисты в той или иной философской позиции (телеология, реализм, онтологизм) усматривают скрытую веру в Бога.

Невозможно игнорировать, что вопрос об отношении философской системы к религии имеет очень большое значение. И все же — признаемся себе в этом — мы постоянно встречаемся с примерами далеко идущего сходства и даже соответствия в тех или иных пунктах философских взглядов представителей совершенно противоположных направлений русской духовной жизни. Когда, к примеру, в течение почти трех лет появились три работы по философии языка, из которых первая написана явным представителем религиозной философии (С. Н. Булгаков в сб. *Festschrift für T. G. Masaryk*», 1929), другая — живущим в Москве молодым философом, еще не имевшим случая проявить себя в борьбе вокруг религиозных проблем (*А. Ф. Лосев. Философия имени. 1927*), а третья — коммунистическим мыслителем (*В. Волошинов. Марксизм и философия языка. Л., 1929*), то едва ли случайно, что все трое во многих отношениях оказываются близкими реализму философии языка и даже онтологизму. Другой более разительный пример предлагают книга о Гегеле религиозного философа Ивана Ильина (появилась в 1918 г.) и недавно опубликованные заметки Ленина, сделанные им в 1914 г. при чтении работ Гегеля, в которых обнаруживается близкое Ильину понимание гегелевской философии.\*

Но еще большее родство обнаруживают философские «настроения» в эмиграции и Советской России. Без преувеличения можно сказать, что в статьях коммунистов-марксистов в Советской России мы

\* См.: Ленинский сборник. М. Т. IX, XII.

часто находим тот же пафос отрицания позитивизма и механицизма,\* эту же самую острую полемику против внефилософской фактографичности в частных науках, против «ползучего эмпиризма» (это выражение, кажется, в коммунистическую марксистскую литературу введено Лениным), как и в работах «идеалистических» русских философов этого десятилетия. Возможно, политические пристрастия еще долго будут препятствовать стиранию границ между обоими направлениями. Но они не могут скрыть фактического единства настроения! Картина еще большего единства возникает, когда мы обращаемся к рассмотрению «философии науки» у современных русских. Возможность убедиться в этом дает, к примеру, русское «структуралистское учение о языке», которому не раз предоставлялось слово в «Славянском обозрении». Философски значительная структурная лингвистика, представленная профессором в Вене Н. Трубецким, различным образом представлена также живущим в Ленинграде Л. Щербой (который ранее был психологом, находившимся под влиянием Вундта) и марксистами В. Волошиновым и Н. Яковлевым.

Само собой разумеется, нашу точку зрения не нужно воспринимать как утверждение равноценности всех названных здесь мыслителей, произведений и направлений. Еще менее мы утверждаем, что в современной русской философской жизни господствует неразличимое равенство. Но многообразие не должно скрывать от нас далеко идущего единства, потому что это единство, быть может, станет основанием дальнейшего развития.

Откуда это единство? Этот вопрос не может быть обойден даже в таком кратком разборе, как наш. Но ответить на этот вопрос — значит понять ныне живущее как действующее в современности прошедшее.

Русская философия начала века переживала очевидный расцвет. Книги, появившиеся в период этого расцвета,\*\* имели решающее значение для всего дальнейшего развития и тем самым для «современности».

Сейчас мы не хотели бы обсуждать, стали ли эти книги чем-то исторически значимым, что именно входило в намерения авторов, составило их основное содержание и «объективные» задачи. Но из каждой книги «общественное мнение» извлекало те мысли, которые «носились в воздухе», но еще не были развиты с полной ясностью и последовательностью. Книгами, которые здесь должны быть названы, являются «Логика» В. А. Введенского (Петербург; автор скончался в 1925 г.), «Основание интуитивизма» Н. О. Лосского (Петербург, в настоящее время — в Праге), «Столп и утверждение истины» П. Флоренского (Москва). А. Введенский уже за много лет до появления своего труда имевший глубокое и продолжительное влияние как преподаватель Петербургского университета, был позитивистом, даже

---

\* См. цитируемую выше работу В. Н. Волошинова, а также интересный сборник статей «Теория равновесия и материалистическая диалектика» (1930). Борьба против «механистов» для русских марксистов — как они сами признают — становится много важнее, чем борьба против «идеалистов».

\*\* Обзор русской философской литературы дает Б. В. Яковенко в «Der russische Gedanke» (тетрадь 3).

скептическим кантианцем. Его решающее воздействие на многочисленных слушателей покоилось на том, что он в самой резкой форме проводил различие между психологической и гносеологической (т. е. логической) постановкой вопроса. Как писатель и лектор Введенский достигал (без сомнения, под влиянием Л. Толстого) той же самой исключительной ясности и прозрачности изложения, которая становилась для некоторых его учеников, да и для него самого, роковой, так как она вела к известному упрощению, порой даже опрощению мысли (мы совсем не хотим этим приуменьшить значение Введенского!). Но первый шаг в борьбе с психологизмом был сделан им, и помимо желания он стал первопроходчиком русского антипсихологизма. Без сомнения, его деятельность подготовила также влияние Гуссерля, который быстро достиг в России большой силы (конечно, при этом сыграл главную роль первый том «Логических исследований», меньшую — второй. Еще менее значительную — «Идеи...»<sup>\*</sup>). Лосский со своим «Интуитивизмом», сначала названным им «Мистическим эмпиризмом», только со временем оказал более значительное воздействие. Его «онтологизм», его попытка преодолеть теорию познания, идущую из XIX в., были, к сожалению, даны в гносеологической форме. Только более поздние работы Лосского во многом прояснили его интенции. В противоположность Введенскому и другим старшим представителям русской философии (к примеру, Лопатину в Москве) Лосский в значительной мере принимает во внимание новейшее философское развитие Запада. Даже сама полемика с европейской философией способствовала установлению новой точки зрения на философию Запада. Выражением этого нового настроения было изучение молодыми философами европейской философии на местах, главным образом в Германии (прежде всего у Риккерта, Когена, Гуссерля).

Третья книга, появившаяся незадолго до войны, в известной степени была ответным ходом старого славянофильского духа; в ней содержалось острое (и несправедливое) неприятие Запада, атаки на автономную философию и учение о философии, которая является только *ancilla theologiae*. Несмотря на то что книга П. Флоренского подействовала на широчайшие круги, она немногими была признана и принята, даже в церковных кругах она вызвала разногласия. Однако сквозь витиеватый и высокопарный стиль, через (намеренную?) неясность мысли, нагромождение ненужного, ученого и псевдоученого хлама в духе полиистории XVII в. к ее несомненному достоинству принадлежит возрождение спекулятивного духа.

Не многие признали себя близкими к этим трем произведениям. Единственный «правоверный» ученик Введенского — И. И. Лапшин (Петербург, ныне — Прага) со временем посвящал себя больше и больше вопросам психологии и эстетики. Лосский, быть может, нашел несколько учеников в Москве (Ф. Бережков, А. Огнев (умер), П. Попов, Б. Бабынин).<sup>\*\*</sup> Философскую работу П. Флоренского про-

<sup>\*</sup> О влиянии Гуссерля в России см. Б. Яковенко в «Der russische Gedanke» (тетрадь 2). При этом недооценивается роль С. Франка.

<sup>\*\*</sup> Изданный в 1925 г. в Москве сборник их статей, по-видимому, исходил из главного произведения Лосского.

должает С. Булгаков. Во многих его публикациях последних лет получили распространение, отделку и дополнение теософия Флоренского, равно как и его презрение к западной философии. Сам факт, что ни один из этих русских мыслителей не создал школы, показывает, что русская философия пока живет внутренней динамикой.

Примечательно, что в русской философии скоро появилась работа, которая, ничего не утрачивая от своей оригинальности и самобытности, представила «синтез» основных тенденций трех названных сочинений и тогда же обогатила еще молодую русскую традицию новыми или до сих пор недостаточно замечаемыми мотивами европейской философии — как в прошлом, так и в современности. Это — «Предмет знания» Семена Франка (1915).<sup>\*</sup> К приводимым выше главным мотивам — антипсихологизму, онтологизму, спекулятивной философии — в книге Франка добавился еще один мотив — «диалектика» в форме учения о *concidentio oppositorum*, единстве противоположностей в любом отдельном и во всем «истинном бытии». Классики философии, прежде всего Плотин, Кузанец, Гегель, а также современные философы — Гуссерль, несколько меньше Марбургская школа — без сомнения, оказали воздействие на систему мысли Франка. Он благодарен своим учителям, а его произведение, хотя и является во многом исполнением славянофильской интенции, но в значительной степени колеблет славянофильскую догму о «самодостаточности» русской мысли. Затем — как это Франк показал спустя некоторое время («Русское мировоззрение». Берлин, 1926) — «русское мировоззрение» прямо обнаруживает много существенно общего с «немецким духом» (прежде всего с немецкой мистикой, немецкой романтикой, немецкой спекулятивной философией), что категорически отрицали старые славянофилы. Бесспорно, книга Франка еще не оказала всей полноты действия. Но повсюду в современной русской философии мы встречаем главные мотивы ее содержания. Даже центральный пункт сегодняшней русской марксистской философии (Деборин и его «направление») — учение о «единстве противоположностей» — имеет, очевидно без желания советских философов и вне их непосредственного влияния, известное созвучие с «диалектикой» Франка. Однако ближе всего к Франку стоит молодой, проживающий в Москве историк философии и философ А. Ф. Лосев, который в своих многочисленных книгах связывает интересную интерпретацию платоников (Платон, Плотин, Прокл) с тонким, иногда очень искусным анализом онтологических и эстетических вопросов, а также вопросов философии и языка.

Начало XX в. ознаменовано широким распространением западно-европейской философии в России. Не только увеличивается количество

---

<sup>\*</sup> К сожалению, изложение Франком своей философии в немецком «Логосе» (1928. Bd XVII; 1929. Bd XVIII) слишком кратко, чтобы дать действительное представление о его книге — без сомнения, замечательнейшем произведении русской философии последних десятилетий. Мы можем — *sunt crano salis* — определить Введенского как западника, Лосского (в его ранних работах) как славянофила. Франк уже стоит над этими противоположностями.



переводов (прежде всего с немецкого и французского), но возникают также постоянные связи с Западной Европой (почти исключительно с Германией) — научные командировки старшего поколения и обучение в университетах младшего.

Большинство русских учились у представителей «юго-западно-германской» школы — во Фрейбурге у Риккерта и Гейдельберге у Виндельбанда. Трое из этих молодых философов — С. Гессен (Петербург, ныне — Прага), Б. Яковенко (Мариенбад), Ф. Степун (Москва, ныне — Дрезден) издавали в 1910—1914 гг. русский вариант журнала «Логос». В то время журнал был значительным центром притяжения философов всех направлений — за исключением радикальных славянофилов. Другие работали в Марбурге у Когена и Наторпа (Н. Алексеев, Москва, ныне — Берлин; В. Сеземан, Петербург, ныне — Ковно; Б. Вышеславцев, Москва, ныне — Париж; Д. Гавронский, Берн), в Геттингене у Гуссерля (И. Ильин, Москва, ныне — Берлин; Г. Шпет, Москва).

Европейская философия проникает даже в почти закрытые ранее для нее славянофильские круги, которые, однако, иногда косвенным путем двигались от Шеллинга и Баадера. Когда В. Эрн (Москва; умер) писал о Розмини и Джоберти, то он оставался полностью нечувствителен к европейской философии, а с началом войны выступил с брошюрой, в которой вину за войну приписал немецкой философии, что даже его ближайшими друзьями было воспринято довольно холодно. Князь Трубецкой (Москва; скончался), почитатель Вл. Соловьева, точно так же пребывал на позиции полного неприятия европейской философии. Это непримиримое направление на сегодня представляет С. Булгаков (Москва, теперь — Париж), книга которого «Трагедия философии», скорее, рисует трагедию славянофильской философии, которая осталась закрытой для вечных ценностей европейской философии. Духовно богата, но философски незначительна критика западной — и любой другой — философии у Л. Шестова (Париж).

Другую позицию мы находим у Н. Бердяева (Москва, ныне — Париж), который в последние годы проделал сложное развитие и, несмотря на негативную оценку целой эпохи западноевропейской духовной истории (к примеру, Нового времени), все-таки является выдающимся представителем самого «синтетического» идеала философии истории, который был возведен Достоевским, заявляя о своей принадлежности к немецкой мистике, к Шеллингу и Баадеру. Ближе к нему, чем к старому славянофильству, стоят также те представители религиозной философии, которые первоначально шли от различных направлений европейской философии: Н. Алексеев, Б. Вышеславцев, И. Ильин. Другие, как Гессен, Ф. Степун, В. Сеземан, стоят теперь в том же отношении к религиозной философии, как и прежде. В качестве примера достаточно сослаться на одобрение, оказываемое С. Гессеном В. Соловьеву. Даже те, кто — как, например, Гурвич, автор книги о Фихте (Петербург, сегодня — Париж), в которой он развивает основные характеристики своей этической системы, — не имеют никакого непосредственного отношения к русской религиозной философии, во многом признают и ее, и религиозную философию Запада (в случае с Г. Гурвичем — М. Шелера).

Теперь обратимся к философии русского марксизма. Сегодня она довольно далеко отстоит от философии русского просветительского радикализма XIX в. Прежде всего окончательно отставлены «просветительство», вера во всемогущество разума, представление о простой «одноэтажной» структуре мира, о простоте и однообразии господствующих в мире сил. В этом советская философия много ближе к философии Запада и русской религиозной философии, чем к философским взглядам русских материалистов XIX в. (см. особенно работы Деборина и его школы). Хорошим примером может служить факт, что главный представитель марксизма на повороте века — Плеханов — сегодня почти забыт.

В литературе последнего времени неоднократно выражалось убеждение, что русская философия находится в зависимости то от теологии или религии, то от «практики»; это утверждение не раз распространяли на «всю славянскую философию». По моему мнению, любая *истинная* философия только теоретична и любая практика из этой чистой теории может вырасти только сама собой, а не поспешно и намеренно — при неполноте обоснования — извлечена из теории.

Если говорят о «службе» философии и религии, то она исполняется только свободно, а не по принуждению свыше. Верующие философы обнаружили бы свое маловерие, если бы ждали санкции свыше для согласования результатов своего свободного исследования с религиозным откровением, а не считали, что оно продиктовано сущностью вещей.

Когда мы знакомимся с содержанием русской литературы по философии, то совсем не обнаруживаем в ней какого-либо игнорирования философской теории. Если она иногда не свободна и не автономна, то это имеет место только у отдельных представителей религиозной философии или отдельных направлений в марксизме. Но даже у марксистов сугубо внешняя кора «гетерономности» остается только догматическим предписанием; на деле же содержание у серьезных представителей марксистской мысли разрушает ее.

Очень трудно выделить главные идеи, общие для всех или для большинства направлений философии одного народа. Однако для современной русской философии такие идеи можно назвать с достаточной определенностью. Ими являются диалектика, онтологизм, символизм.

Быть может, в самой сильной степени ее выдающуюся особенность образует «диалектический метод», который восходит то к платонизму (Лосев, Гессен) и мистике (Бердяев), то к немецкой спекулятивной философии (Лосев, Бердяев, деборинцы). Когда очень влиятельные и очень интересные русские правоверные «феноменологи» (во главе их стоит Г. Шпет) возражают против диалектического метода как против конструктивистской процедуры, то, может быть, это только значит, что русские феноменологи не проделали еще развития, которое прошли немецкие феноменологи и уже пережил, к примеру, Лосев. Хотя это еще вопрос — может ли и должна ли возникнуть «феноменологическая диалектика»?

«Онтологизм» русской философии получил сегодня, быть может, определенную «антропологическую окраску».\* Вопрос о бытии понимается как вопрос о человеческом бытии. Здесь современность связана с двумя своеобразнейшими мыслителями: В. Розановым и Н. Федоровым, чьи идеи пока обнаруживают малое последующее воздействие. Быть может, только Л. Карсавин (Петербург, ныне — Ковно) имеет подобную же «изначальность», своеобразие, которое у него иногда выражается в парадоксальной бессмыслице, озорстве. Во всяком случае, «онтологизм» все еще остается главным словом русской мысли.

Символизм — почти в духе Шеллинга и немецких романтиков — получает глубокое и исторически обоснованное философское построение прежде всего у Лосева. С ним не раз соприкасаются идеи Бердяева («Философия свободного духа». 1930). В отдельных пунктах сходство с этой, в целом неприемлемой для марксизма, идеей бросается в глаза у некоторых марксистских авторов (В. Волошинов). Здесь можно многое сказать также в связи с русской поэзией (А. Белый, А. Блок, В. Иванов).

Вне сомнения, в русской философии наряду с этими идеями, привычными для европейцев, хотя и не всеми признаваемыми, встречаются и другие — крайне необычные, оригинальные, своеобразные. Здесь мы не можем сказать о них всего. Для примера рассмотрим только некоторые из них. Такова центральная идея философии Федорова о «воскресении умерших», т. е. восстановлении конкретного существования каждого человека совместными усилиями человечества. Такое учение мы находим и на Западе.\*\* Но в России оно распространено намного больше — от В. Одоевского и Герцена до Вл. Маяковского и марксиста Н. Рожкова (скончался). Родственная утопия «преодоления времени» (с марксизмом увязанная В. Муравьевым и снова воспринятая Маяковским в «Бане») также распространена — вплоть до марксистских кругов. Это учение состоит в глубочайшей внутренней, но внешне большей частью прикрытой, связи с вышеупомянутым «антропологическим онтологизмом» русской мысли. «Неклассифицируемость» и невыразимость этого и подобного учений с помощью европейских понятийных оценок имеет глубочайшее значение для понимания русского духа. Имеется ли в этой оригинальности подлинная философская серьезность и действительная глубина, может показать будущее, и, возможно, это будущее, в которое русская философия привнесла значительные синтезы, недалеко.

---

\* «Онтологизм» русской философии превосходно описан С. Франком в «Русском мировоззрении». К набору «онтологических» идей принадлежит идея «конкретности», о которой писал Н. Лосский в мною издаваемых «Ostslavische Studien».

\*\* Например, у Баадера, на что обратил мое внимание мой друг Ф. Либ, а также у чудовищно-фантастического Годвина.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. А. Ермичев. О книге Д. И. Чижевского и возможном развитии ее сюжета</i> .....	5
От автора .....	18
Предварительное замечание .....	20
Русские слушатели Гегеля .....	25
«Сороковые годы» .....	47
О смысле эпохи .....	47
Русское шеллингианство .....	50
Гегельянские кружки .....	66
Н. В. Станкевич .....	87
М. А. Бакунин .....	103
В. Г. Белинский .....	135
Т. Н. Грановский .....	169
И. С. Тургенев .....	179
Славянофилы и Гегель .....	191
А. И. Герцен .....	219
Гегельянская атмосфера 40—50-х годов .....	240
Господство просвещенства .....	280
К характеристике русского просвещенства .....	280
Гегель и политические радикалы .....	295
Н. Н. Страхов .....	301
С. С. Гогоцкий .....	321
Б. Н. Чичерин .....	325
Н. Г. Дебольский .....	338
П. А. Бакунин .....	344
Гегель в атмосфере 60—80-х годов .....	358
«Накануне» .....	365
Примечания .....	384
Приложение .....	398

*Научное издание*

**Дмитрий Иванович Чижевский**  
**ГЕГЕЛЬ В РОССИИ**

*Утверждено к печати  
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *Т. Л. Ломакина*  
Художник *Л. А. Яценко*  
Технический редактор *О. В. Новикова*  
Корректоры *О. В. Гусихина, Т. С. Павлова и Е. В. Шестакова*  
Компьютерная верстка *Е. С. Егоровой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.  
Сдано в набор 27.11.06. Подписано к печати 26.04.07.  
Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 26.1. Уч.-изд. л. 26.9.  
Тираж 2000 экз. Тип. зак. № 4010. С 67

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1  
E-mail: [main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)  
Internet: [www.naukaspb.spb.ru](http://www.naukaspb.spb.ru)

Первая Академическая типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-026916-6



9 785020 269163

**Чижевский Д. И. Гегель в России.** —СПб., Наука, 2007. — 411 с. — (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 978-5-02-026916-3

Книга культуролога-слависта Д. И. Чижевского (1894—1977) «Гегель в России» является выдающимся образцом историко-философского исследования. Строгая достоверность, выдающееся литературное мастерство и продуманная концепция русской философии позволили автору воссоздать драматическую картину освоения гегелевских идей русской общественностью.

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся историей русской философской и общественной мысли.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ  
ФИРМА «НАУКА» РАН  
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

*Мартин Хайдеггер*

**ВРЕМЯ И БЫТИЕ**  
**Статьи и выступления**

«Время и бытие» — сборник работ Мартина Хайдеггера (1889—1976), выдающегося немецкого мыслителя, оставившего яркий свет в философии XX века.

Сущность современной технической цивилизации, назначение человека, истина бытия, таинственная значительность обыденной вещи, судьба западноевропейской метафизики и преодоление нигилизма — вот круг вопросов, к осмыслению которых зовет в своих «малых произведениях» немецкий философ.

Книга адресована философам, историкам, культурологам, филологам, как профессионалам, так и всем самостоятельно думающим людям.

Ознакомиться с информацией об Издательстве, планах выпуска и наличии книг для реализации можно на сайте Издательства [www.naukaspb.spb.ru](http://www.naukaspb.spb.ru).

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ  
ФИРМА «НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

*Мишель Фуко*

**ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА**

Приняв за исходную точку анализа платоновский диалог «Алкивиад» («Алкивиад-1»), Мишель Фуко в публикуемом курсе лекций рассматривает античную «культуру себя» I—II вв. н. э. как философскую аскезу, или ансамбль практик, сложившихся под знаком древнего императива «заботы о себе». Дальний прицел такой установки — полная «генеалогия» новоевропейского субъекта, восстановленная в рамках заявленной Фуко «критической онтологии нас самих». Речь идет об истории субъекта, который в гораздо большей степени учреждает сам себя, прибегая к соответствующим техникам себя, санкционированным той или иной культурой, чем учреждается техниками господства санкционированным той или иной культурой, чем учреждается техниками господства (Власть) или дискурсивными техниками (Знание), в связи с чем вопрос нашего нынешнего положения — это не проблема *освобождения*, но *практика свободы*.

Ознакомиться с информацией об Издательстве, планах выпуска и наличии книг для реализации можно на сайте Издательства [www.naukaspb.spb.ru](http://www.naukaspb.spb.ru).



# АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

## Магазины «Книга — почтой»

- 121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52  
197137 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б;  
(код 812) 235-40-64

## Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

- 690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);  
(код 4232) 5-27-91  
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137  
(«Книга — почтой»); (код 3432) 55-10-03  
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);  
(код 3952) 46-56-20  
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90  
220012 Минск, пр-т Независимости, 72;  
(код 10-375-17) 292-00-52, 292-46-52, 292-50-43  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00  
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79  
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96  
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73  
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60  
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);  
(код 3832) 30-09-22  
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1  
(«Книга — почтой»); (13) 3-38-60  
443022 Самара, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»);  
(код 8462) 37-10-60  
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57;  
(код 812) 272-36-65, бук. 273-13-98

- 197110 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б;  
(код 812) 235-40-64
- 199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;  
(код 812) 323-34-62
- 634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
- 450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);  
(код 3472) 24-47-74
- 450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85



