

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

**Ф.Ф. СЕРЕБРЯКОВ**

**ДЕЛА И ЛЮДИ**

**КАЗАНСКАЯ УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

**Очерки и записки**



**КАЗАНЬ**

**2019**

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
С32

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
(проект № 18-411-160002 р\_а)*

*Печатается по рекомендации Ученого совета  
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций  
Казанского (Приволжского) федерального университета*

**Научный редактор**

доктор философских наук, профессор **М.Д. Щелкунов**

**Рецензенты:**

кандидат философских наук, доцент **З.З. Ибрагимова**;  
кандидат философских наук, доцент **О.Ю. Порошенко**

**Серебряков Ф.Ф.**

**С32 Дела и люди: казанская университетская философия.** Очерки и записки /  
Ф.Ф. Серебряков. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2019. – 312 с.

**ISBN 978-5-00130-156-1**

Книга состоит из двух частей. Первая часть – очерки по истории казанской университетской философии в период от основания в университете кафедры философии до закрытия (после революции) историко-филологического факультета, в составе которого она находилась с 1863 года. В трех очерках подробно представлена университетская философия в узком смысле слова, то есть учено-философская деятельность профессоров и приват-доцентов кафедры, как она отражена в основных их произведениях. Вторая часть – записки (воспоминания) автора об учителях и коллегах – преподавателях кафедры философии КГУ в 80–90-е годы прошлого столетия, о тех, кого – увы! – уже нет с нами. Именно совокупной деятельностью их научного и педагогического творчества, их помноженным дарованием, их (и их предшественников) совместными десятилетними стараниями складывалась судьба кафедры философии и история философского образования в Казанском университете.

Книга может представлять интерес для всех, кто неравнодушен к истории философии в России, к деятельности ее подвижников, к истории Казанского университета.

**ISBN 978-5-00130-156-1**

**УДК 1(091)  
ББК 87.3**

© Серебряков Ф.Ф., 2019  
© Издательство Казанского университета, 2019

## Содержание

<b>Предисловие</b> .....	4
<b>Часть I. Очерки по истории казанской университетской философии</b> ...	7
<b>Очерк первый.</b> Два периода в дореволюционной истории казанской университетской философии.....	7
Литература.....	194
<b>Очерк второй.</b> «История русской философии» зародилась в Казанском университете.....	205
Приложение. Программы философских курсов.....	229
<b>Очерк третий.</b> Размышления приват-доцента Казанского университета о значении и задачах истории философии.....	236
<b>Часть II. Записки о кафедре философии КГУ в 80-е годы</b> .....	251

## Предисловие

Первую часть предлагаемой книги – «Очерки по истории казанской университетской философии» – можно в известном смысле рассматривать как продолжение и одновременно как восполнение недоработок вышедшего ранее нашего учебного пособия «Философское образование и философская мысль в Казанском университете». Если в нем, несмотря на название, в основном оказалось представленным «философское образование», а «философская мысль», к сожалению, – малоудовлетворительно, то настоящие очерки призваны восполнить этот недостаток: в них крайне скудно говорится о той части университетской философии, которая представлена философским образованием, и подробно – об университетской философии в узком смысле этого слова, то есть о философском творчестве казанских дореволюционных философов.

Не будем здесь давать характеристику казанской университетской философии – это сделано в самом тексте работы. Отметим только, что она в целом находится в русле российской университетской философии и оригинальными чертами не отличается – в том смысле, что в ней представлены особенности, которых не было бы в других течениях российской философской мысли. Но в пределах этой университетской философии философия казанских ее представителей имела безусловные достижения (кое в чем даже «в мировом масштабе»), которые достойно ее представляют на российской «философской арене» и, несомненно, заслуживают быть специально отмеченными, быть предметом заинтересованного историко-философского и историко-культурного исследования. В этих достижениях, как сможем убедиться, как и в работах других представителей российской философской мысли, много интересных идей, актуальность которых со временем только все больше обнажается. Есть в наследии казанских философов и публикации, которые в качестве даже учебных пособий можно смело рекомендовать сегодняшней аудитории, несмотря на то что со времени их выхода прошло не менее ста лет. Причем анализ многих проблем отличается таким профессионализмом и блестящей формой их из-

ложения, которые нечасто можно встретить в современных разработках. Наконец, несмотря на то что казанская университетская философия находится в целом в русле российской университетской философии, по крайней мере, некоторые из ее представителей отличались «лица необщим выраженьем», например в своих общественных взглядах, нетипичных для «традиционного» представителя Императорского университета. Подобное можно отметить и в некоторых других отношениях. Это обстоятельство склоняет к тому взгляду на российскую университетскую философию, что ее феномен предполагает изучение и всех «провинциальных» университетских философий, не ограничиваясь ее столичными образцами, ибо только такой подход дает возможность получить более или менее полное, то есть конкретное, о ней представление, а следовательно, приближенное к адекватному.

В первом очерке представлено наиболее полное связанное обзорное изложение дореволюционной казанской университетской философии в узком смысле слова. Второй и третий очерки посвящены частным вопросам: второй – архимандриту Гавриилу (В.Н. Воскресенскому) как создателю первой «Истории русской философии», третий – пониманию некоторыми представителями казанской философской кафедры «значения и задачи “истории философии”». Оба они дополняют содержание первого очерка.

Вторая часть – «Записки о кафедре философии КГУ в 80-е годы» – представляет собой воспоминания автора об учителях и коллегах – преподавателях кафедры философии КГУ в 80–90-е годы прошлого столетия, о тех, кого – увы! – уже нет с нами.

Это были разные люди: они различались своими философскими интересами, дарованием и ученой репутацией, масштабом, темпераментом и характерами. Но именно совокупной деятельностью их научного и педагогического творчества, их помноженным дарованием, их (и их предшественников) совместными десятилетними стараниями складывалась судьба кафедры философии и история философского образования в Казанском университете.

Мне как преподавателю по кафедре философии университета пришлось, как и всем моим коллегам, конечно, писать, публиковаться. Но если бы что-то из написанного мною так и не появилось на свет – бог с ним: ничего бы не случилось! Но вот к этим Запискам у меня особое отношение: я их не мог не написать, я их должен был написать, обязан. Конечно, если бы я знал, что нечто подобное уже есть и сделано это лучше, чем могу сделать я, – не писал бы – Зевс свидетель! Даже и при том моем убеждении, что поскольку, как говорил Кролик, друг Винни-Пуха и Пятачка, «я бывает разное», то и мое «я» тоже было бы не лишним в рассказе об этих людях. Но ведь нет же ничего, насколько я знаю, ни лучше, ни хуже.

Мне как-то попался в руки материал о нашем замечательном актере Евгении Леонове. Там говорилось (не знаю, правда ли, но почему – нет?), что он в последнее время боялся, что их, актеров, забудут и часто повторял: «Нас нельзя забывать!» Меня тошнит от театральности, но так случилось наяву, что эти слова как-то в моем сознании связались с мыслью о Юрии Степановиче Комарове, моем научном руководителе, Садыкове Марате Борисовиче, других. «Нас нельзя забывать!» Разве мог я не написать о них! Есть в гетевском «Фаусте» одни очень жуткие слова – их говорит Мефистофель. От них веет дикой тоской и чувством бессильного отчаяния, может, еще и потому, что к чувству этому примешано и другое: прогоняемое сознание того, что в них, в этих умо-заключениях искушенного ума гетевского дьявола, заключена и правда, та же неотвратимая, логически безупречная правда, что завтра снова будет утро и завтра снова встанет солнце.

*Прошло и не было – равны между собой!*

*Что предстоит всему творенью?*

*Все, все идет к уничтоженью!*

*Прошло – что это значит? Все равно,*

*Как если б вовсе не было оно...*

Это не справедливо. Неправильно это. Их нельзя забывать! Это в человеческих силах.

## **Часть I. Очерки по истории казанской университетской философии**

### **Очерк первый. Два периода в дореволюционной истории казанской университетской философии**

#### **I.**

По Уставу 1804 года, в составе одного из четырех отделений – нравственных и политических наук – вновь учрежденного российского университета – Казанского – предписывалось иметь и кафедру умозрительной и практической философии. Когда к январю 1805 года попечителю Казанского учебного округа Румовскому Степану Яковлевичу – математику и астроному, некогда одаренному ученику Ломоносова и Эйлера, а тогда уже академику и важному сановнику империи – «Их Превосходительству» – удалось набрать первых шесть преподавателей на кафедры еще и существовавшего-то только на бумаге университета, то среди них был и Лев Семенович Левицкий, учитель «логики и нравоучения» в Казанской гимназии, выпускник Рязанской семинарии и Московского университета, «любезный, веселый, краснощекий толстяк уже с порядочным брюшком, несмотря на свою молодость», как писал в «Воспоминаниях» о своих гимназических годах (как раз перед открытием университета) С.Т. Аксаков. В звании адъюнкта он и стал первым «заведующим» кафедрой философии.

Так начиналась история кафедры философии Казанского университета. Начиналась вместе с историей самого университета: они ровесники, университет и кафедра философии. Так – вместе – она творилась и все последующие более чем 200 лет: вместе с университетом – взлеты и падения, времена торжества и години тяжелых испытаний, даже унижений. А по причине своего «идеологического характера» кафедра философии, быть может, пережила все это показательнее и резче. И болезненнее. И до, и после революции.

«Начиналась история кафедры философии» – это значит – и история университетской философии. Не рано ли об этом говорить, ведя речь о начале века,

когда даже в конце его об успехах университетской философии в России можно было говорить без особого энтузиазма? Во всяком случае, даже в **1896** году профессор Московской духовной академии по кафедре логики и метафизики, видный русский философ Алексей Иванович Введенский, хорошо осведомленный о ситуации в этом отношении в российских университетах, писал в статье «Один из типов нашей университетской философии»<sup>1</sup>, что университетская философия поставлена в России в более или менее сносные условия всего каких-нибудь *десять-пятнадцать лет*<sup>2</sup>.

Но у А.И. Введенского, вышеприведенную оценку которого оспаривать мы не видим никакого резона, речь идет тем не менее об *уже сложившихся* «более или менее сносных условиях», в которые поставлена университетская философия. Предшествующий же период мы можем рассматривать вполне как движение к этому «сносному» состоянию, как историю его, «сносного» состояния, становления. Которая не одинаково проходила в разных русских университетах, хотя везде одинаково трудно. Но которая, конечно, везде имела свое начало, в качестве какового (в любом случае) уместно рассматривать начало

---

<sup>1</sup> См.: Введенский А.И. Один из типов нашей университетской философии. О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского университета Е.А. Боброва // Богословский вестник. 1896, август. С. 212–228.

<sup>2</sup> Еще менее это утешает, когда мы знакомимся с мнением А.А. Козлова, в ученых кругах России XIX века хорошо известного философа, издателя первого у нас «чисто философского журнала» и, по словам В. Зеньковского, автора известной «Истории русской философии», «яркого представителя философского персонализма в России». «В нашем Отечестве, – с горечью писал он в редакцию журнала “Вопросы философии и психологии” в **1891** году, – *интерес к философским наукам столь слаб...*» (выделено мною. – Ф.С.) (Вопросы философии и психологии. Год второй. М. 1891. № 2. Кн. 6. С. 59). А вот как оценивал ситуацию бывший (ко времени написания цитируемых ниже строк) преподаватель по кафедре философии Казанского университета В.Н. Ивановский, по первым словам, кажется, противореча суждению А. Козлова, но из последующего ясно, что тоже не очень оптимистично «В России за последние 50 лет, несомненно, существует большой спрос на философское знание. – Но он имеет, скорее, так сказать, учебный, школьный характер. Выходит, много пособий по философским наукам... Но самостоятельная научная работа в этой области оставляет желать многого. У нас слишком мало научных работников в этой области... наша продуктивность в этой области далеко ниже наших успехов в большинстве других отраслей науки. У нас все еще недостаточно ценят строгую и деловитую *философию, как таковую*, как совокупность дисциплин, имеющих свои собственные, *совершенно научные* задачи, – слишком ищут в философии удовлетворения эмоциональных запросов, настроений, что превращает философию из науки в смесь поэзии с пророческими вещаниями» (Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Минск: «Белтрестпечатъ», 1923. Т. 1. С. XXXIX, XLI–XLII).



истории кафедры философии, ибо в первую очередь университетская философия означает *преподавание* философии, чему, собственно, и служит кафедра.

В этом смысле ее понимал и человек, который, кажется, и ввел это понятие – Артур Шопенгауэр. Именно об этом – преподавании философии и преподавателях философии – всецело и идет речь в шопенгауэровской работе 1851 года «Об университетской философии», о чем недвусмысленно говорится уже в первых строках ее: «То обстоятельство, что философия преподается в университетах, несомненно, приносит ей немалую пользу. Благодаря этому она получает гражданские права, и ее знамя водружается перед глазами людей, – что постоянно приводит на память и делает заметным ее существование. Но главная выгода отсюда та, что с ней знакомятся и получают импульс к ее изучению молодые и способные головы»<sup>3</sup>.

Преподавание философии в университетах (вузах – позднее) составляет, таким образом, первую и важнейшую составляющую содержания понятия «университетская философия», но этим последнее не исчерпывается, хотя и задается специфика, «тональность» остальным составляющим этого понятия. Что, собственно, имеется под университетской философией? Это мы должны здесь выяснить со всей определенностью, прежде чем говорить предметно о «двух периодах в дореволюционной истории казанской *университетской философии*».

Под «университетской философией» понимается, во-первых, преподавание философии, как было уже сказано; во-вторых, сложившийся постепенно (часто под влиянием европейской, прежде всего германской, философии<sup>4</sup>) «канон» философских дисциплин, составляющий университетский курс философии как учебного предмета; в-третьих, философская мысль, представленная произведениями преподавателей философских наук в университете.

---

<sup>3</sup> URL: <http://www.theosophy.ru/lib/schop.htm>.

<sup>4</sup> «По существующему порядку философские чтения в немецких университетах распределяются по кафедрам истории философии, логики, психологии и метафизики и равномерно распространяются на оба семестра» (Милославский П.А. Типы современной философской мысли в Германии. Отчет о заграничном путешествии в 1874–1875 году // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии, 1876. Ч. 1 (февраль). С. 201).

В Толковом словаре русского языка С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведова слово «преподавать» объясняется так: «обучая, сообщать, передавать систематические сведения по какому-нибудь учебному предмету». Очевидно, что первый и второй аспекты университетской философии (то есть преподавание и «канон» учебных дисциплин) теснейшим образом связаны: первый осуществляется через второй, посредством второго, хотя им не ограничивается, а включает – существенный момент! – еще и педагогическую сторону, предусматривающую методику, методологию и пр. Результатом такого преподавания должно стать философское образование. Напомню, что под «образованием» тот же словарь понимает как «совокупность знаний, полученных в результате обучения» (в данном случае, значит, знаний «по философии» в широком смысле: метафизике, логике, этике, эстетике, истории философии и т. д.), так и сам процесс получения этих знаний, то есть «получение систематизированных знаний и навыков, обучение, просвещение». Именно поэтому, то есть потому, что образование есть процесс, преподавание и включает *необходимо*, как было сказано выше, *педагогическую сторону* (предусматривающую методику и методологию «обучения, получения систематизированных знаний»), которая, следовательно, *органично* входит в то, что называется университетской философией, раз последняя в качестве первого своего аспекта предполагает преподавание философии.

Сами по себе логика, психология, этика или история философии *вне* процесса получения философского образования<sup>5</sup> еще не составляют «университетской философии». В самом деле, чем отличается профессиональная, научная разработка проблем, скажем, гносеологии, онтологии и пр. университетским профессором-философом от разработок тех же проблем неуниверситетским философом, например из какого-нибудь академического института философии? Ровным счетом ничем. Поэтому говорить в этом смысле о какой-то «профессорской», университетской философии, думаем, не приходится. Говорить же о таковой только на основании места работы философа – что в первую очередь объ-

---

<sup>5</sup> Все равно, идет ли речь о профессиональном философском образовании или о философском компоненте общеуниверситетского образования.

единяет университетских профессоров и доцентов – то же самое, что говорить об институтской философии (развиваемой работниками научных институтов), ремесленной философии (сапожниками вроде Якоба Беме) или деревенской философии (по месту, в котором, например, Людвиг Фейербах написал почти все свои главные сочинения).

Таким образом, *университетская философия* подразумевает, прежде всего, «философское образование» в описанном выше смысле, то есть совокупность знаний и навыков, полученных в *процессе преподавания* философских дисциплин, образующих некий исторически сложившийся в наших университетах «канон» университетской философии как совокупности философских наук (долгое время у нас это были логика, психология, позже – еще и история философии<sup>6</sup>). Поэтому обращение к этой (педагогической) стороне деятельности преподавателями философии не есть проявление их сугубо личного, «субъективного» или даже уникального, следовательно, не общего интереса, а должно рассматриваться как то, что необходимо-естественно для них, как объективация, органичный продукт их родовой как преподавателей деятельности. Напротив, странной и неестественной должна выглядеть ситуация, описанная профессором Е.А. Бобровым, занимавшим кафедру философии Казанского университета с 1896 по 1903 год, когда «вопрос о методах преподавания той или другой науки, к сожалению, в общем, мало вызывает к себе интереса среди университетских преподавателей. Большинство последних совершенно игнорирует педагогические вопросы, некоторые такие вопросы ставят ниже своего достоинства пото-

---

<sup>6</sup> Такое понимание курса философии в российском образовании укоренилось настолько, что и когда говорили буквально о преподавании *философской* пропедевтики в средней школе (а такое в дореволюционной школе было), то имели в виду именно преподавание *психологии и логики*, которое желательно бы завершить знакомством с теорией познания и некоторыми метафизическими и этическими проблемами (но тут уж зависит от преподавателя) (см.: Ягодинский И. Несколько слов о преподавании философской пропедевтики в средней школе // Вестник образования и воспитания. 1914. № 11. С. 926–930; 1914. № 12. С. 1007–1017).

му де, что они – профессора, их дело разрабатывать науку, у нас де университет, а не гимназия; педагогика это – дело учителей средней школы»<sup>7</sup>.

Итак, *университетская философия* – это, прежде всего, «философское образование» в описанном выше смысле. *Плюс философская мысль, представленная произведениями преподавателей философских наук в университете*<sup>8</sup>. Однако здесь, в случае с «философской мыслью», следует сделать одно важное уточнение. Не все произведения преподавателей по кафедре философии, не все их философское творчество, не все из области философской мысли, вышедшее из-под пера этих людей, мы можем отнести к университетской философии. Очевидно, что о ней приходится говорить только в связи с теми их, преподавателей по кафедре философии, работами («философской мыслью»), которые имеют непосредственное отношение к преподаваемым в университете курсам, к изложению ими *систематической* философии, которое и приводит к приобретенному студентами в университете философскому образованию. Так, у В.Н. Ивановского есть опубликованная в литературном и общественно-политическом журнале «Образование» работа, очень, видимо, важная для характеристики его мировоззрения, – «Герцен как социалист»<sup>9</sup> (она вышла в 1907 году, то есть в период с 1905 по 1907 год, – вероятно, самый благоприятный во всей дореволюционной истории России

---

<sup>7</sup> Бобров Е.А. Преподавание философии в университетах // Философское образование и философская мысль в Казанском университете. Учеб. пособие / Ф.Ф. Серебряков. Казань: Казанский государственный университет, 2009. С. 118.

<sup>8</sup> Неправильным будет ограничивать «университетскую философию» только третьим из названных здесь аспектов, то есть сводить ее к философской мысли, представленной произведениями преподавателей философских наук в университете, их творчеством и, следовательно, отождествлять с так называемой профессорской философией, как иногда делается. Она именно философское образование (со всеми его названными ранее аспектами) плюс «философская мысль, представленная произведениями преподавателей философских наук в университете». Что именно в этом смысле, то есть имея в виду дело преподавания философии, в первую очередь говорит об университетской философии и цитированный выше А.И. Введенский, свидетельствует недвусмысленно и само построение его фразы, которой он квалифицирует положение университетской философии в России: университетская философия поставлена в России в более или менее сносные условия всего каких-нибудь десяти-пятнадцать лет. Так – «поставлена» и пр. – можно говорить, конечно, не о философском творчестве университетских профессоров, к этому времени представленному довольно обширной литературой, а только о деле преподавания философии, с чем, думаю, согласится любой мало-мальски чувствующий русский язык.

<sup>9</sup> См.: Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 1. С. 37–57; 1907. № 2. С. 92–116.

в смысле свободы печати, свободы от цензуры). Но изложенные здесь общественно-политические и социальные воззрения к области университетской философии, преподаваемой приват-доцентом В.Н. Ивановским, мы отнести не можем, в отличие от его суждений по философским проблемам, представленных, скажем, в его «Введении в философию».

Показательно в этом смысле проведенное тем же В. Ивановским сопоставление «слова университетских кафедр» и философии «таких писателей, как Герцен, Чернышевский, Лавров, Михайловский». «Общественное влияние» философии этих писателей «было очень велико и благотворно», но она «не ставила всех вопросов философии в целом... не была школой... теоретического изучения философских проблем, как таковых, не создавала ни истории философии, ни логики, ни гносеологии... философии как систематической науки это влиятельное движение не создало»<sup>10</sup>. В другой своей работе этот же автор поясняет, что имеется в виду под *систематической* философией: это значит изучать «основные законы ее развития, ее внутренний строй и взаимоотношения ее частей, ее основные типы и точки зрения»<sup>11</sup>. Что и представлено в читаемых в университете курсах и всевозможных пособиях вроде «Введения в философию». Так, В. Ивановский пишет в своем «Введении»: «В таком пропедевтическом курсе, как настоящий, приходится иметь дело со всеми основными проблемами философии – и, обращаясь далее к студентам, продолжает: – этот курс должен дать вам определение и разделение философии, охарактеризовать отдельные дисциплины, входящие в ее состав, указать основные проблемы этих дисциплин, перечислить типические их решения и важнейшие направления мысли... ввести вас в методологию и специальную терминологию философии... сроднить вас с философией...»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Минск: Издательство «Белтрестпечать», 1923. Т. 1. С. XL–XLI.

<sup>11</sup> Ивановский В.Н. Предметная система в наших университетах и ее применение к философским наукам. СПб: Сенатская типография, 1907. С. 27.

<sup>12</sup> Ивановский В.Н. Введение в философию. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. Ч. I. Философия теоретического знания. С. IV.

Любопытно, что профессор Харьковского университета Ф.А. Зеленогорский (начинавший свой путь в «университетскую философию» на казанской кафедре философии) в автобиографии, перечислив свои работы по логике, психологии и истории философии, то есть по дисциплинам, как раз составлявшим содержание «университетской философии», добавляет: «другие же литературно-философские труды Зеленогорского не состоят в связи с предыдущими и вызваны внешними обстоятельствами»<sup>13</sup>, – как бы формально *не включая их в традиционный курс университетской философии*.

История университетской философии в третьем из названных выше его аспектов, то есть как философская мысль университетских преподавателей, или *университетская философия в узком смысле слова*, органично связана с историей *университетского философского образования* (в силу исторически сложившейся конструкции университетского образования); они в значительной мере обуславливают друг друга. Так сложилось, но это, по всей видимости, требует разъяснения.

Если влияние на философское образование «университетской философии» в узком смысле представляется бесспорным (хотя бы потому, что студенты получали философское образование не только по первоисточникам, но и по комментариям к ним, даваемым профессорами, их лекциям, то есть их интерпретациям этих первоисточников, по учебникам, ими написанным, усваивали философию в конце концов по тому ее пониманию или по той логике ее изложения и в некотором смысле «конструирования», которые преподносят им преподаватели), обратное не столь очевидно. Хотя оно, на мой взгляд, несомненно. Можно сказать, что в некотором роде первое (университетское философское образование), как оно сложилось в нашем (российском) университете, до определенной меры предопределило и направленность университетской философии (как философского творчества, то есть университетской философии в узком смысле), так сказать, вектор ее развития, ее «структуру». Хотя в рамках этого

---

<sup>13</sup> Зеленогорский Ф.А. Автобиография // О методах исследования и доказательства / Ф.А. Зеленогорский. М.: РОССПЭН. С. 15.

вектора и этой «структуры» существовала свобода исходить из разных содержательно-философских позиций (направлений, «философий»).

В самом деле. Если мы откроем любой словарь по истории отечественной философии (советский или современный), то напротив имен большинства более или менее известных, скажем, казанских дореволюционных философов прочтем: «логик», «психолог», о некоторых еще – «историк философии». Ну, а далее могут быть содержательные «определения» – «позитивист» и пр.

Такое, почти поголовное, пристрастие к логике и психологии в их университетско-философском творчестве объясняется просто. Именно эти два предмета были в университете основными и обязательными философскими дисциплинами (так, Устав 1863 года прямо указывает, что следует понимать под «философией», которая теперь преподается только на историко-филологическом факультете<sup>14</sup>: а) логика; б) психология; в) история философии (§ 13)). А по Уставу 1835 года, как отмечает В.Ф. Залесский в своей известной «Истории преподавания философии права в связи с важнейшими данными внешней истории юридического факультета», логика и психология были предметами «общими всем отделениям»<sup>15</sup>. Хотя тогда еще, конечно, «философия» ими не исчерпывалась: «...в объем преподавания философии входят, – сообщает князь П.А. Ширинский-Шихматов, управляющий министерством просвещения, в своей печально знаменитой докладной записке Николаю I о преподавании философии, – логика... опытная психология... теория познания... метафизика... история философии... нравоучительная философия...» Об этом можно судить и по тогдашним расписаниям занятий (извещениям, обозрениям преподаваний).

К логике как учебному предмету отношение было неоднозначным. Например, М.И. Владиславлев, профессор по кафедре философии С.-Петербургского университета, полагал, что логика и психология «могут быть сильным средством

---

<sup>14</sup> По Уставу 1804 года, философия относилась к числу наук «приуготовительных», которым «необходимо должны учиться все желающие быть полезными себе и Отечеству, какой бы род жизни и какую службу не избрали» (§ 112).

<sup>15</sup> Журнал Министерства народного просвещения. 1903. № 12 (декабрь). С. 310.

для развития молодых умов»<sup>16</sup>, а М.М. Троицкий, занимавший московскую кафедру философии, вообще, считал психологию «основой всех философских наук»<sup>17</sup>, как и В.А. Снегирев, читавший на кафедре философии Казанского университета в 70–80-е годы XIX века<sup>18</sup>.

Но вот Е.А. Бобров относился к утверждениям о пользе формальной аристотелевой логики, преподаваемой в университетах, довольно скептически<sup>19</sup>: «не верю в пресловутое пропедевтическое значение школьной логики»; «боюсь, что во многих случаях изучение этой рутинной логики<sup>20</sup> навсегда убивает в молодых людях всякий интерес к самой философии» – это высказывания из его работы «Преподавание философии в университете». Такое отношение

---

<sup>16</sup> Владиславлев М.И. Положение философии в нашей системе образования // Журнал Министерства народного просвещения. 1867. Ч. СXXXIII. № 2. С. 382.

<sup>17</sup> Троицкий М.М. Психология: курс лекций, чит. в 1884/85 г. М.: Б. и., 1885. С. 12.

<sup>18</sup> «По его представлению, – писал В.И. Несмелов, его ученик, – психология есть центральная философская наука, результаты которой... определяют собою всякое вообще философское знание» (Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского университета, 1889. С. 56. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год)).

<sup>19</sup> Впрочем, студентам Е.А. Боброва был известен и другой взгляд на логику, почерпнутый из рекомендованной им, неоднократно, надо полагать, и самим Бобровым как учебным пособием популярной тогда книги шотландского профессора В. Минто «Дедуктивная и индуктивная логика»; а в ней есть глава «Польза силлогизма», в которой шотландский профессор старается эту пользу обосновать (довольно убедительно, по-моему), приводя также и «блестящую защиту силлогизма» Д.С. Миллем. Завершая главу, В. Минто пишет: ценность формальной логики «более косвенная, чем прямая. Показывая, что требуется для вывода того или иного заключения, она заставляет нас точнее оценивать допущенные нами посылки, вернее судить о их значении. «Хорошее начало – половина дела», – и при исследовании всякого доказательства, основанного на авторитете (то есть выводимого из принятых за доказанные положений), формальные силлогизмы как раз представляют такое «хорошее начало». (Минто У. Польза силлогизма // Логика и риторика. Хрестоматия. Минск: Тетра Системс, 1997. С. 444).

<sup>20</sup> Блестящий образец этой «рутинной логики», убивающей «интерес к философии», являет особенность ее преподавания В.А. Снегиревым, хотя В.И. Несмелов, рассказавший об этом, и уверяет нас, что, с другой стороны, понимание Снегиревым логики как «науки об условиях, методах и законах познания истины» привлекало наиболее вдумчивых студентов (но и он вынужден признать, что большинство выражало «неособенное довольствие»). «Вениамин Алексеевич, – читаем у Несмелова, – обыкновенно очень подробно указывал и пересчитывал, кто и что именно выдумал и высказал по тому или другому вопросу логической науки... Бывали такие случаи, что он приведет в своей лекции восемь, десять и даже двенадцать чужих формул... большая часть определений... различалась между собою только оттенками; а между тем сам В.А. в некоторых случаях устранял себя от общего вывода и предоставлял сделать эту работу самим студентам» (Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского университета, 1889. С. 27. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год)).



Е.А. Бобров связывает, между прочим (*и нам об этом полезно было бы тоже помнить*), с тем, что в процессе преподавания логики произошло то, чего допускать нельзя никак, – отрыв логики от ее философской основы: «Непостижимую ошибку допускают многие, как бы предполагая, что логика возможна, как некая особая, самобытная наука, мыслимая безо всякой связи с целым организмом философии... логика возможна лишь в самой тесной и неразрывной связи с метафизикою или соответствующею философскою наукою... со всею системою философии»<sup>21</sup>. В результате, по мнению профессора философии, сложился «крепко укоренившийся у нас предрассудок, якобы логика есть пропедевтика для философии, а посему должна быть изучаема ранее всех частей философии и даже ранее истории философии, как это принято в наших русских университетах – и без малейшего толку для дела. Пропедевтическое изучение логики... совершенно убивает возможность трактовки ее с кафедры как самостоятельной науки, что предполагало бы собою знание истории философии»<sup>22</sup>. Но вот В.А. Снегирев, работавший на казанской философской кафедре лет за 20 до Е.А. Боброва, напротив, полагал, что психология и *логика* «свободны от всяких умозрений, неразлучных с философию и суть чисто опытные. Совершенно самостоятельные, независимые от философии науки»<sup>23</sup>. Неоднозначно относился к преподаваемой в университетах логике и Ф.А. Зеленогорский, начинавший свою преподавательскую карьеру доцентом в Казанском университете. «Те краткие руководства, которые время от времени... появляются у нас... страдают весьма важными недостатками... Изучать все схоластические тонкости силлогизма со всем разнообразием фигур и модусов, по крайней мере, бесполез-

---

<sup>21</sup> Бобров Е.А. Историческое введение в логику. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1913. С. 26, 27. Несколько иначе, но тоже не в пользу самостоятельного значения логики решал вопрос Б.Н. Чичерин: «Как наука о мышлении логика составляет часть психологии в обширном смысле, то есть науки о разных способностях и деятельности души» (Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 12). Постановка вопроса Бобровым, конечно, и определеннее, и адекватнее. При столь расширительном толковании предметов, которое мы находим у Чичерина (не только у него), вся философия, без остатка, уместается в это определение.

<sup>22</sup> Там же. С. 27.

<sup>23</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки: из вступительных чтений в курсы психологии и логики // Православный собеседник. 1876. Ч. II (август). С. 427.

но... Мы не можем отрицать... значения силлогизма. Но мы восстаем против того учения о силлогизме, которое рутинно передается в руководствах... Логика должна заключать в себе изложение теории доказательств. Сюда-то и должно быть устремлено внимание изучающего логику»<sup>24</sup>. Вместе с тем, когда дело доходило до преподавания конкретных предметов, до возможности практического приложения логики, он признавался: «Я не могу представить себе, как возможно удовлетворительно преподавать теорию словесности<sup>25</sup> без помощи логики»<sup>26</sup>.

Однако в любом случае остается справедливым, что эти два предмета долгое время составляли *основное содержание университетского курса философии, основу философского образования.*

Эта *необходимость* готовить курсы, за чтение которых преподаватели и получали жалование, заставила их сосредоточиться, сначала, видимо, поневоле, именно на этом «векторе философии», а потом, по мере проникновения в предмет, уже «по интересу», все глубже и искреннее, профессионально, «философски». Но заданность первоначального движения, сохранение и в дальнейшем «правил игры» во многом предопределили «осевую линию» российской «университетской философии»<sup>27</sup>. Многие сделали это своей основной профессиональной специальностью, хотя, разумеется, этим не ограничивались. Плодотворно занимались многим: историей философии (она тоже обязательно читалась на историко-филологическом факультете<sup>28</sup>), эстетикой, проблемами метафизики, историей культуры, педагогикой... (А.И. Смирнов, Е.А. Бобров,

---

<sup>24</sup> Зеленогорский Ф.А. О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства // О методах исследования и доказательства. Ф.А. Зеленогорский. М.: РОССПЭН. С. 76–77.

<sup>25</sup> Он преподавал теорию словесности в одной гимназии.

<sup>26</sup> Зеленогорский Ф.А. О методах исследования и доказательства. М.: РОССПЭН. С. 7.

<sup>27</sup> И здесь ее представителям удалось достичь больших, иногда выдающихся результатов (см., например: Бажанов В.А. Прерванный полет. История университетской философии и логики в России. М., 1995; Бажанов В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М., 2007).

<sup>28</sup> И вот как М.М. Троицкий объясняет место ее в «системе» обязательных университетских «философских наук»: она «составляет историческое оправдание систематического преподавания» логики и психологии (Троицкий М. Программа истории философии // Варшавские университетские известия. 1871. № 3. С. 304).

В.Н. Ивановский, А.О. Маковельский, И.И. Ягодинский, Н.А. Васильев, К.И. Сотонин и др.). Но у всех были программы и курсы по логике и психологии, у некоторых и солидные работы по этим наукам<sup>29</sup>.

Если мы снова обратимся к Автобиографии Ф.А. Зеленогорского, то найдем там еще одно, очень яркое, подтверждение вышесказанного о том, как университетская программа преподавания, то есть *философское образование в отмеченном выше смысле, определяла направленность университетской философии в узком смысле, то есть философского творчества профессоров и доцентов*, но теперь на примере другой дисциплины из «канона» философского образования – истории философии. «Новый университетский устав 1884 года, по которому преподавание в университете философии сведено лишь на чтение в аудитории творений Платона и Аристотеля, повернул занятия Зеленогорского (выделено мною. – Ф.С.) в другую сторону: он снова перешел к изучению классической древнегреческой философии. К этому времени относятся целый ряд статей, сюда относящихся...»<sup>30</sup>. (Это он пишет после изложения содержания своей большой работы по психологии, написанной в предшествующий период, то есть *когда* «преподавание в университете философии» сводилось преимущественно к логике и *психологии* – еще один штрих к иллюстрации проводимой здесь мысли.)

Такова органическая *связь* философского образования и «университетской философии», как они сложились у нас. Вместе с этим это одна из особенностей нашей университетской философии за первые сто лет ее истории.

Несмотря на то что университетская философия складывалась из названного выше триединства ее «элементов»: 1) преподавания, 2) «канона» университетских философских дисциплин и 3) «философской мысли» университетских преподавателей, мы вправе говорить (для ясности изложения), имея ввиду «университетскую философию», о *философском образовании и «философской мысли» (творчестве)* университетских преподавателей, обозначая последнее

---

<sup>29</sup> Бажанов не прав.

<sup>30</sup> Зеленогорский Ф.А. Автобиография // О методах исследования и доказательства / Ф.А. Зеленогорский. М.: РОССПЭН. С. 14.

просто «университетской философией в узком смысле» (иногда говорят – «профессорская философия»)<sup>31</sup>. О взаимосвязи, здесь существующей, уже было сказано. Напомним только еще раз, что при этом философское творчество профессоров и доцентов университета, конечно, не исчерпывалось только областью логики, психологии и истории философии. Просто в этой взаимосвязи, выше раскрытой, находит объяснение преобладание в общем объеме их творений логических и психологических (также историко-философских) работ.

И вот здесь, после сделанных замечаний, возникает непременно вопрос, представляющий и сам по себе большой интерес, и имеющий даже значение, выходящее за пределы чисто научные, назовем его психологическим. О казанской «университетской философии» мы говорить, ясное дело, можем, а вот о «казанской школе» философии можем ли? В том смысле, в котором мы говорим об «элейской школе», франкфуртской, марбургской, например?

Нет, не можем. Не можем говорить о ней и в том смысле, который имел в виду ученик М. Троицкого, В.Н. Ивановский, объясняя, почему его учителю, убежденному стороннику английского эмпиризма и позитивизма, было отказано в защите докторской диссертации в Московском университете, кафедре философии которой тогда возглавлял бывший профессор Киевской духовной академии П.Д. Юркевич: «Полемика Юркевича с Чернышевским более чем на десятилетие *определила идейное содержание* (курсив мой. – Ф.С.) московской кафедры философии»<sup>32</sup>. Косвенным подтверждением того, что это определяющее целой кафедры «идейное содержание» (да еще «более чем на десятилетие») можно рассматривать как «школу», является следующее обстоятельство. Когда после смерти Юркевича М. Троицкому Советом факультета было отказано в вакансии по кафедре, а предпочтение было отдано В.С. Соловьеву, профессор Н.В. Бугаев (отец Андрея Белого) заявил, что «принцип замещения универси-

---

<sup>31</sup> В этом смысле употребляются эти понятия в названии учебного пособия по спецкурсу в Казанском университете: Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете. Казань, 2009. 146 с.

<sup>32</sup> Ивановский В.Н. К характеристике М.М. Троицкого // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 52. С. 206.

тетских кафедр профессорами *одинакового направления* неправилен...»<sup>33</sup>, они должны быть заняты людьми, «принадлежащими к разным философским школам». Здесь для нас важно, что признается существование общего для членов кафедры «одинакового направления», которое если и не определять как школу, то вполне можно по ней идентифицировать всю кафедру как единое, как признак, по которому она узнается, а ее члены (несмотря на понятные различия между ними) – «классифицируются». Да и упомянутый А.И. Введенский писал, имея в виду кафедру философии Московского университета, что в ней (в отличие от кафедр университетов Киевского, Петербургского, Харьковского и Казанского) «организуется “школа”, с своими традициями, и философская мысль обнаруживает здесь все признаки бурной жизни». И поясняет: благодаря трудам Соловьева, Л. Лопатина, Грота и С. Трубецкого, «идеализм Юркевича окончательно утвердился здесь»<sup>34</sup>. Но даже в этом случае А. Введенский пока что отказывает московской кафедре называться школой в строгом смысле слова. На каком основании? Видимо, «идеализм» – это все же слишком широкое основание, слишком расплывчатая платформа для того, чтобы можно было говорить об опирающихся на нее как составляющих одну школу. «Не чувствуется, – говорит автор, – веяния какой-нибудь одной, все подчиняющей себе, могучей идеи»<sup>35</sup>. То есть, конечно, более узкой, более конкретной, более «специализированной», чем идеализм вообще.

С этим можно легко согласиться, но это ни на йоту не ставит под сомнение сказанное выше по поводу «казанской школы». На казанской кафедре не было даже такой, общей, идеи, такого широкого объединяющего начала, не говоря уже об «одной, все подчиняющей себе, могучей идее», которой бы подчинил свое творчество ряд философов – представителей кафедры, «учителя» и «ученики».

---

<sup>33</sup> Там же. С. 208.

<sup>34</sup> Введенский А.И. Один из типов нашей университетской философии. (О переводах и сочинениях Е.А. Боброва) // Богословский вестник. 1896, август. С. 214–215.

<sup>35</sup> Там же. С. 215.

Конечно, были «учителя – ученики». Например, М. Троицкий – Ф. Зеленогорский, А. Смирнов; Е. Бобров – И. Ягодинский, А. Маковельский; А. Гуляев – К. Сотонин. Но это, скорее, было то, что называется «влиянием». Так, А.О. Маковельский, который еще до Революции выпустил своих известных «Досократиков», увлекся античной философией уже в студенческие годы под влиянием профессора Е. Боброва. «Мой первый реферат, прочитанный на практических занятиях проф. Е.А. Боброва, об устройстве вселенной по Анаксимену, был тем зерном, из которого выросли впоследствии три тома моих «Досократиков»<sup>36</sup>, – вспоминал он. И добавлял: «Несмотря на кратковременность нашего научного общения, влияние его на меня осталось неизгладимым».<sup>37</sup> Но А.О. Маковельский не стал последователем «критического индивидуализма» Е.А. Боброва. Так что он был учеником последнего лишь в смысле «влияния», отнюдь не в значении преемника «по философскому учению» или по «все подчиняющей себе, могучей идее», каким сам Е. Бобров был в отношении Г. Тейхмюллера.

То же в отношении И. Ягодинского. Он и в 1928 году<sup>38</sup> будет писать о Лейбнице, к которому «пристрастился» еще на студенческой скамье, не без влияния того же Е. Боброва, который, являясь приверженцем «критического индивидуализма», полагал, что «возвращение к метафизике собственно может знаменовать собою только возвращение к индивидуализму (монадологизму) или к лейбницианству»<sup>39</sup>. И. Ягодинский станет, вероятно, одним из самых лучших специалистов по философии Лейбница в стране, но и он не стал еще одним членом, говоря словами А.И. Введенского, «школы Г. Тейхмюллера», к которой принадлежал его учитель, Е.А. Бобров<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Маковельский А.О. Работы профессора Е.А. Боброва по философии // Известия Северо-Кавказского государственного университета. 1928. Т. III (XVI). С. 7.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> См.: Известия Северо-Кавказского государственного университета. 1928. Т. III (XVI). С. 69–91.

<sup>39</sup> Бобров Е.А. Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. С. 40.

<sup>40</sup> Об этой школе см.: Ивлева М.И. Философская школа Юрьевского университета и ее место в российской философской культуре // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 4. С. 35–40.

Учителя уезжали при первой хорошей возможности<sup>41</sup>. Ученики – тоже, если была такая возможность<sup>42</sup>. Это, впрочем, не было бы препятствием для того, чтобы говорить о школе, если бы она сформировалась здесь, в Казани, как объединяющее последовательно учителей и учеников «одинаковое направление», в рамках которого они разрабатывают «одну, все подчиняющую себе могучую идею». Как не было препятствием для констатации «школы Г. Тейхмюллера»<sup>43</sup>, что, например, один из ее представителей, Е.А. Бобров, уехал из Юрьевского (Дерптского) университета<sup>44</sup>, где она сформировалась, и это, конечно, не привело к исчезновению школы, ибо и в Казани, и в Варшаве Евгений Александрович оставался философом из «школы Г. Тейхмюллера».

Однако на казанской философской кафедре школы в смысле разработки и развития рядом «учеников» определенных идей «учителя», в смысле разработки на протяжении многих лет группой преподавателей кафедры какой-либо определенной проблематики внутри того или иного философского направления, причем с «единопринципных» («единометодологических») позиций (как, скажем, в школе Л.С. Выготского), или в смысле одного «идейного содержания», например, как «соловьевское направление» в русской философии, не было. Ни в XIX веке, ни в конце дореволюционной истории кафедры философии, в период с конца XIX века и до закрытия, уже после революции, в 1921 году, историко-филологического факультета университета, в составе которого находилась последние более полстолетия кафедра. За эти 15–20 лет на ней работали (бывало, одновременно) Е.А. Бобров, А.Д. Гуляев, В.Н. Ивановский, И.И. Ягодинский, Н.А. Васильев, А.О. Маковельский, К.И. Сотонин. Среди них были, как говорилось, и учителя, и ученики, но, по своим философским позициям,

---

<sup>41</sup> М. Троицкий – в Варшаву, чтобы потом попасть в Москву, Е.А. Бобров тоже уехал в Варшаву.

<sup>42</sup> Ф.А. Зеленогорский занял вакантную кафедру в Харьковском университете. А.О. Маковельский (правда, уже по другим причинам) покинет университет в 1920 году.

<sup>43</sup> См.: Введенский А.И. Один из типов нашей университетской философии. (О переводах и сочинениях Е.А. Боброва) // Богословский вестник. 1896, август.

<sup>44</sup> Другой – В. Лютославский – тоже.

даже, например, по пониманию предмета философии, философского знания<sup>45</sup>, они – что в этой среде не редкость<sup>46</sup> – часто расходились, как и по своим историко-философским симпатиям<sup>47</sup>, а говорить о кафедре в целом (или об ее части) как об «одинаковом направлении», в смысле даже московской кафедры того времени, например, вовсе не приходится. Хотя о «влиянии», конечно, мы говорим. Но это вещь вполне ординарная, не имеющая отношения к рассматриваемому вопросу. Так, К. Сотонин признается, что его взгляды на философию Платона слагались «в частых беседах» с А.Д. Гуляевым<sup>48</sup>, а в другом месте говорит, что свои «Таблицы по истории философии» тоже составил под его влиянием, которого называет своим «учителем и другом».

Если и можно говорить о «казанской школе» университетской философии, то только в одном смысле – по месту службы их всех: Казанский университет. Но этого совершенно недостаточно для того, чтобы говорить о «школе», а кроме того, это – «единое место» – не есть непременно условие для существования школы: так, Мелисс не был жителем Элеи, как известно.

---

<sup>45</sup> Это касается, например, такого понимания в двух «Введениях в философию», написанных примерно в одно время: В. Ивановского и А. Маковельского; а уж о том, как философию оригинально, совсем отлично от понимания ее своими коллегами, толковал в своих послереволюционных работах, таких как «Идея философской клиники» и «НОТ как философия трудящихся масс», К. Сотонин, и говорить не стоит. В.А. Снегирев, преподававший на кафедре в 70–80 годы XIX века, и В.Н. Ивановский – в предреволюционные десятилетия – находились под влиянием английского эмпиризма и даже в вопросе об ассоциации идей сходились, придавая этому учению важнейшее, даже определяющее в психологии значение, но философию понимали разное: один – первый – был мистиком, другой – приверженцем «научной философии».

<sup>46</sup> Открывая Третий международный философский конгресс в Гейдельберге (1908 г.), В. Виндельбанд произнес слова, которые могли вызвать недоумение у представителей естественных наук, но сидевшими в зале философами были восприняты, надо полагать, очень спокойно, как должное, думаю, даже: «Все, здесь присутствующие, разойдутся в своем понимании философии, дадут самые различные ее определения...» (См.: Васильев Н.А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге. СПб.: Сенатская типография, 1909. С. 6.

<sup>47</sup> Например, о пристрастии Е. Боброва и И. Ягодинского к философии Лейбница уже говорилось, но вот читавший более десяти лет и по кафедре философии университета экстраординарный профессор Казанской духовной академии В.А. Снегирев не скрывал своего резко негативного отношения к «Лейбнице-Вольфианской» философии, этой «протестантской схоластике» (см. его «чтения» «Метафизика и философия»).

<sup>48</sup> Сотонин К. К вопросу об идеях Платона. Петроград: Сенатская типография, 1915. С. 29.



Если среди преподавателей по кафедре философии Казанского университета мы и найдем «единомышленников», то преимущественно в смысле принадлежности к «большим», общефилософским направлениям: позитивизму, персонализму, религиозно-философскому направлению (В. Снегирев и В. Несмелов, учитель и ученик, оба приглашенные читать по кафедре из *духовной академии*) и т. д. В этом отношении казанская кафедра философии, пожалуй, следовала «правильным», с точки зрения Н.В. Бугаева, приведенной в вышеупомянутой записке, «практике и примерам германских университетов, где даже постоянно заботятся о том, чтобы кафедры философии были заняты людьми, принадлежащими к разным философским школам»<sup>49</sup>. Тем более мы должны отметить как характерную черту казанской университетской философии, что у ее представителей, как увидим в дальнейшем, не было единомыслия в самом понятии философии, в понимании ее предмета и цели – было разномыслие.

Но любопытно при этом, что, например, к философии Канта (прежде всего, к его априоризму) мы наблюдаем весьма критическое отношение как в начале XIX века (у А.С. Лубкина), так и в конце его<sup>50</sup>. Так, резко отрицательное к ней отношение (как, вообще, ко всему немецкому идеализму – «фантастическим и бессодержательным системам»), даже неприязненное отношение, как к «безысходному философскому болоту», ложному, пустому учению, создающему фикции, убившему вместе с метафизикой и самую философию, мы находим у В.А. Снегирева<sup>51</sup>, читавшего на кафедре логику и психологию с 1871 года до 1885-го<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Ивановский В.Н. К характеристике... С. 208.

<sup>50</sup> Об отношении к Канту в России см.: Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 107.

<sup>51</sup> См.: Снегирев В.А. Метафизика и философия. Харьков: Типография Губернского правления, 1890. С. 38–43. И при этом высоко оценивавший позитивизм Канта, его «блистательную попытку» создать «новую метафизику», «научную метафизику» (см.: там же. С. 53 и сл.). Слова о «безысходном философском болоте» взяты из написанного В.И. Несмеловым, учеником Снегирева В.А., биографического очерка о нем: Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 46. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.) – и приведены они также в приложении к посмертному изданию его «Психологии»: Снегирев В. Психология. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1893. С. XIX.

<sup>52</sup> Любопытно, что коллега В.А. Снегирева по Казанской духовной академии, доцент, потом профессор по кафедре логики и метафизики П.А. Милославский, иначе оценивает автора

Однако это (неприятие Канта) не было особенностью «казанской школы» а, во всяком случае, распространенным у нас философским восприятием. Так что Ф.А. Зеленогорский, который формально занимал кафедру философии в Казанском университете до 1874 года (с 1870-го), а потом перешел в Харьковский, заявивший в речи на годовичном акте этого (Харьковского) университета (1893 год), что «не склонен признать за Кантом ту роль реформатора в философии, которую приписывают ему другие»<sup>53</sup>, выражал не только свое мнение (не будем говорить об основательности этого мнения, ибо, как ясно, речь здесь не о том). Но у представителей казанской университетской философии, к слову сказать, было и иное отношение к философии Канта, высокое, хотя и не без критики, как, например, у В.Н. Ивановского<sup>54</sup> или даже почти восторженное, как у К.И. Сотонина, который писал: «Как бы далек тот или иной мыслитель ни был от Канта, все-таки его влияние скажется. И потому-то без знания Канта нельзя понять учения ни одной современной школы, и, сказал бы я, без знания Канта никто не имеет права создавать свою систему... Кант должен быть основой всякой системы»<sup>55</sup>.

Следует отметить также, что на кафедре философии Казанского университета ни в одном из периодов ее дореволюционной истории не было представлено (в отличие от Московского) в качестве «идейного содержания» кафедры то, что называют «русской религиозной философией» (в духе, допустим, «соло-

---

трех «Критик»: «Его критика чистого разума остается началом и опорой философской мысли до сих пор» (Милославский П.А. Типы современной философской мысли в Германии. Отчет о заграничном путешествии в 1874–1875 году // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. 1 (февраль). С. 213).

<sup>53</sup> Зеленогорский Ф.А. О методах исследования и доказательства. М., 1998. С. 15.

<sup>54</sup> См., например: Ивановский В.Н. Памяти Канта. По поводу столетия со дня его кончины. Речь, сказанная в заседании Физико-математического общества при Императорском университете, 13 марта 1904 г. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1905. 22 с. Позднее, в «Методологическом введении в науку и философию», он писал, что, «признавая ценность» и «большие заслуги» кантианства «в области научной методологии», «мы отрицательно относимся ко всем онтологическим попыткам правоверного кантианства, в роде «царства свободы и целей», «умопостигаемого характера» и т. д.» (Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Минск: Белтрестпечат, 1923. Т. 1. С. XXXVIII).

<sup>55</sup> Сотонин К.И. Словарь терминов Канта (К трем Критикам). Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1913. С. 5, 7. Здесь сказалось влияние русского неокантианца, профессора А.И. Введенского, который, по признанию казанского философа, впервые привел его к Канту.

вьевского направления»). Похоже, к В. Соловьеву отношение было у иных представителей кафедры, например у В. Ивановского, сдержанным. Во всяком случае, и такое заключение тоже можно, думается, вынести из одного уточнения, сделанного им к словам автора рецензируемого Ивановским произведения, вышедшего в Париже и посвященного «современной русской философии». Автор («наш соотечественник г. Лурье») заявляет, что «соотечественники Вл. Соловьева считают Соловьева наиболее оригинальным философом в России и даже в Европе за последнюю четверть XIX века»<sup>56</sup>. В. Ивановский уточняет: «некоторые из соотечественников» правильнее было бы сказать»<sup>57</sup>. Это уточнение, конечно, может быть продиктовано и обыкновенной научной добросовестностью, предполагающей следовать, при изложении какого бы то ни было материала, требованию соблюдать точность, строгую достоверность. Но оно может быть вызвано и раздражением безапелляционностью такого заявления, которое «соловьевец» или человек, симпатизирующий этому учению, скорее всего, просто оставил бы без комментариев, не заостряя на нем внимания, по причине его, этого заявления, обыденности, заурядности, тривиальности, «очевидности», с его точки зрения. В.Н. Ивановский, видимо, посчитал нужным уточнить: лишь «некоторые». И зная, что свою философскую позицию он обозначает как научную философию, зная, где лежат его философские симпатии, трудно предположить, что он мог бы согласиться с такой оценкой «г. Лурье». Но нам известны и прямые его высказывания относительно религиозной философии. Она, «сосредоточиваясь на проблемах, имеющих большое эмоциональное влияние на человеческую психику, не отдает должного логическому, рациональному моменту. Она вращается скорее в стихии поэзии, чем науки... Религиозная философия мало дала для научной стороны философии, но имела влияние (например, у Достоевского, у Толстого) на постановку интересных этико-

<sup>56</sup> Вот одно из таких мнений: «Для развития русской философии наибольшее значение имеет Вл. Соловьев» (Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 139).

<sup>57</sup> Ивановский В.Н. Обзор книги: Ossip Loure, doctor de la Faculte des letters de l'Universite de Paris, member de la Societe de philosophie de l'Universite de Saint-Petersbourg. La philosophie russe contemporaine Paris. 1902 // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 65. С. 1035.

общественных проблем. У многих же она выродилась в невыносимую «схоластику»<sup>58</sup>. И у других представителей кафедры тяготения, условно говоря, к «соловьевскому направлению», которое было бы выражено в их публичных произведениях, мы тоже не наблюдаем.

Но мы не сможем даже назвать ее («русской философии») представителей на кафедре. Ни *архимандрит* Гавриил, *естественно для него* полагававший, что «немошь нашей высшей душевной силы... живо заставляет нас чувствовать нужду в высшем откровении, содержащем благоднейшие истины для нашего познания»<sup>59</sup>, ни В.А. Снегирев, пришедший на кафедру из духовной академии и в конце жизни вернувшийся туда же, не могут быть причислены к ней, хотя, безусловно, – к религиозно-идеалистической философии<sup>60</sup>. Не обнаружилось в истории нашей кафедры за этот период и «борьбы» западников и славянофилов. Профессора и приват-доценты по кафедре философии Казанского университета, судя по их работам, преимущественно занимались «чистой философией», философией в контексте основных направлений европейской философии, ее проблематики.

---

<sup>58</sup> Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Минск: Издательство «Белтрестпечатъ», 1923. Т. 1. С. XXXV, XXXVI.

<sup>59</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань, 1839. Ч. 4. С. 192.

<sup>60</sup> В.Н. Ивановский в своей рецензии на «Психологию» В.А. Снегирева называет его «сторонником английской психологии» (Ивановский В.Н. Вениамин Снегирев. Психология // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19(4). С. 89. Позднее В.И. Несмелов, ученик В. Снегирева по духовной академии, не отрицая этого, сочтет нужным добавить, имея в виду «последнюю философскую точку зрения» своего учителя: «Мистик по природе, он требовал веры в личного Бога... не довольствуясь положениями эмпиризма») (Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 60. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.)). Поэтому более точным (поскольку в английском эмпиризме были и Гоббс, но и Беркли) будет определение К.И. Сотонина, казанского философа, который относит В. Снегирева к сторонникам спиритуализма, наряду с А. Козловым, М. Владиславлевым, Н. Гротом, Л. Лопатиным, Е. Бобровым, В. Лютославским (хотя их, конечно, в русской философии было больше, к примеру, все славянофилы, отнесенные К. Сотониным отдельно к гегельянцам, суть те же спиритуалисты) (см.: Сотонин К. Таблицы по истории философии. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. Таблица V. Русская философия). Но в списке К. Сотонина – разные спиритуалисты (что немаловажно), и это может создать путаницу, неясность в отношении философской идентификации В. Снегирева, если судить только по этой общей «бирке». Поэтому, с учетом сказанного В. Несмеловым, мы должны отнести его к приверженцам мистического, иррационалистического спиритуализма (в противоположность интеллектуалистическим формам идеализма).

В самом деле. В известных сборниках Е.А. Боброва «Философия в России» мы встречаем упоминания о некоторых славянофилах и западниках, но интерес к ним у него всецело исторический, такой же, к примеру, как к Иоганну Шаду или Поссельту (сыгравших известную роль в истории русского просвещения), о которых и пишет-то специально и много, а, скажем, о славянофилах (о А. Кошелеве, К. Аксакове, Ю. Самарине) – чуть-чуть, в историческом материале о философских кружках.

Также относительно архимандрита Гавриила в его «Русской философии» в литературе было высказано предположение, что «строй его мысли, культурно-методологические установки во многом совпадают со славянофилами. Так, историю философии он понимает как процесс раскрытия человеческого духа... духовного поиска...»<sup>61</sup>, и на этом основании будто бы его можно считать предшественником славянофилов. Но приведенная аргументация, по нашему мнению, свидетельствует вовсе не о том, что точку зрения архимандрита следует рассматривать как предшествование славянофильства<sup>62</sup>.

Есть еще среди работ представителей кафедры необычный для преподавателя Императорского университета и очень сочувственный очерк о западнике А.И. Герцене, «Герцен как социалист»<sup>63</sup>, в котором дается анализ его взглядов, их эволюции, сопоставление со славянофилами и, между прочим, говорится: «Герценовской верой (в русский крестьянский социализм. – Ф.С.), выработанной в начале 50-х годов, передовая часть русского общества жила 30 лет, а в известной, и притом довольно значительной степени, живет и сейчас»<sup>64</sup>.

Но ни в одном из приведенных случаев мы никак не можем говорить о влиянии ни славянофилов, ни западников как специфических течений русской

---

<sup>61</sup> Мсдянецва М.П., Никитина Н.П. Из истории философской мысли Казанского университета. Духовное наследие В.Н. Воскресенского // Ученые Записки Казанского университета. Казань, 1999. Т. 137. Экономика. Философия. С. 228.

<sup>62</sup> См. об этом очерк об архимандрите Гаврииле «“История русской философии” зародилась в Казанском университете» в настоящей книге.

<sup>63</sup> Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 1. С. 37–57; № 2. С. 92–116.

<sup>64</sup> Там же. № 2. С. 102.

общественно-философской мысли на членов кафедры в смысле их приверженности этим течениям и проведению в своих работах соответствующей линии.

Но, несмотря на неправомерность, по-нашему мнению, такого понятия, как «казанская философская школа», казанская университетская философия занимает достойное, а порой и заметное место в истории «университетской философии» в России.

Разумеется, движение во времени не означает непременно, что последние по времени именно потому, что они последние, более «адекватны», более обнаруживают способность к философской рефлексии, чем первые по времени. Кант не глубже Аристотеля, Витгенштейн – Декарта. Но и глубже. Потому что Кант знаком еще и с опытом Аристотеля, а Витгенштейн – Декарта.

А этот опыт всегда есть «школа мастерства». Конечно, «казанская школа» крепла в той мере, в которой крепла вообще философия в России. Креп во внутреннем диалоге ее «коллективный философский разум», опыт.

Но этот опыт «любомудрия» – лишь своего рода питательная среда, «детское место» для формовки философской мысли и способности к рефлексии, «коллективное бессознательное». Философская мысль, философская способность становятся «вещью для нас», а сам факт того, что «философия крепла», воспринимается как очевидное только через конкретную «историю (философских) лиц».

## II.

На кафедре философии Казанского университета за первые более чем столет ее истории (до закрытия историко-филологического факультета) преподавало около 30 человек (считая временно замещавших кафедру).

Это были очень разные люди: по характеру, темпераменту, таланту, по своим научным интересам, по своим человеческим качествам. Некоторые из них известны (а иные *хорошо* известны) из исследовательской литературы (статей, диссертаций, пособий, есть даже монографии) или из «историй русской философии», другие только упоминаются в университетских летописях, а тре-

ты, возможно, оставляли след только в памяти своих давно умерших учеников и коллег. Но их совокупной преподавательской деятельностью и творчеством, судьбой каждого из них и создавалась история кафедры философии Казанского университета, то, что называют университетской философией и университетским философским образованием.

В истории университетской философии (дореволюционного периода) можно *условно* выделить два периода, «естественным» рубежом между которыми будут 1850 год – год закрытия кафедр философии в российских университетах – и вторичное их открытие после 1860 года<sup>65</sup>.

Из «героев мыслящего разума» (Гегель) первого периода этого столетия известное значение в истории российской университетской философии имеют *Александр Степанович Лубкин* и архимандрит Гавриил (*Василий Николаевич Воскресенский*)<sup>66</sup>.

Первый – автор «Начертания логики» (1807), о некоторых обоснованиях которого и много позже, например, Г. Шпет, довольно строго судивший о русских философах, писал, что в них есть «большая доля здравого смысла». О нем,

---

<sup>65</sup> В Казанском университете это состоялось в 1867 году (М.М. Троицкий), хотя вакансия была с 1862 года. В Харьковском университете, например, вообще, только в 1874 году. Е.А. Бобров в одной из своих работ объяснил все просто и правдиво: некому было занимать кафедры, не было преподавателей. Впрочем, об этом прямо говорилось в имеющейся в Архиве Министерства народного просвещения «Записке» по поводу ликвидации в университетах кафедры педагогики и возложения преподавания педагогики на профессоров философии, что, однако, оказалось затруднительным в силу недостатка, так сказать, философских кадров. «Эта одна из кафедр, – читаем в “Записке” – к замещению коих представляется ныне наибольшие затруднения, вследствие воспрещения читать философию в продолжении более 10 лет» (См.: Ивановский В.Н. О преподавании педагогики. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1904. С. 24).

<sup>66</sup> Подробнее о преподавателях этого периода (и следующего тоже) см.: Ивановский В.Н. Отзыв о сочинении на тему «История кафедры философии и преподавания философских наук в Императорском казанском университете с 1804 г. по 1901 г. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. 11 с.; Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете. Казань, 2009. 146 с. См. также в книге Е.А. Боброва «Дела и люди. Сборник статей» заметку «Мартиролог науки философии», в которой речь идет о выписках известного московского профессора философии, редактора «Вопросов философии и психологии» Н.Я. Грота, «из записок о судьбах философской кафедры в Казани», которые сам профессор называет «кратким мартирологом науки философии в Казани». Это выписки всецело из послужного списка казанских профессоров (доведены до архимандрита Гавриила), без всяких иных комментариев (некоторые дает сам Е.А. Бобров) (Бобров Е.А. Мартиролог науки философии в Казани // Дела и люди. Сборник статей / Е.А. Бобров. Юрьев: Издание Эд. Бергмана, 1910. С. 186–194).

по-прежнему, пишут. Так, в Интернете опубликован материал под названием «Компаративный анализ “Науки логики” Гегеля и “Начертания логики” А.С. Лубкина в контексте современных проблем логики».

Но известен он, конечно, не этим, а тем, что первым в России (уже в 1805 году – следующем после смерти кенигсбергского профессора философии, с именем которого связывают «коперниканский переворот» в философии) выступил с критикой кантовского учения об априорных формах чувственности (пространства и времени). Об этом в литературе говорилось неоднократно, но, думаю, достаточно будет, не пересказывая, сослаться на работу, вышедшую в одном сборнике казанских авторов<sup>67</sup>, в которой существо дела изложено с должной полнотой. Принципиально иного к этому более прибавлено не было, а излагать здесь это существо дела, значит, повторять, не добавляя нового. Поэтому для ознакомления с характером лубкинской критики Канта, действительно, лучше обратиться к названной публикации<sup>68</sup>.

Второй – автор первой в России «Истории русской философии» (6-я часть его «Истории философии»). Она не похожа на более поздние «истории русской философии», и многие персонажи ее имеют очень малое отношение к философии (некоторые – вовсе никакое), да и оценивали ее весьма неоднозначно. Но она – первая, и в этом ее достоинства и ее недостатки. Быть может, главное

---

<sup>67</sup>Никитина Т.И. Казанские антикантианцы (Из сочинений А.С. Лубкина и Е.А. Боброва) // История экономической и философской мысли в Казанском университете. Казань: Издательство Казанского университета, 2003. С. 146–159. Еще раньше, причем в те годы, когда не то что в Казани, но и во всей стране о Лубкине и его критике Канта знало лишь небольшое число людей (широкая общественность познакомилась с работой А.С. Лубкина по сборнику «Русские просветители», вышедшему в 1966 году), преподаватель Казанского университета по кафедре философии, в 70-е годы – ее заведующий, Л.Л. Тузов, напечатал в «Ученых записках Казанского университета» статью «Из истории философской мысли в Казанском университете (Полемика А.С. Лубкина против кантовской философии)» (см.: Тузов Л.Л. Из истории философской мысли в Казанском университете (Полемика А.С. Лубкина против кантовской философии)» // Ученые записки Казанского университета. 1956. Т. 116. Кн. 5. С. 268–272. До этого была в литературе только одна публикация 1952 года – статья в журнале «Вопросы философии»: Кравец И.Н. «Письма о критической философии» А.С. Лубкина // Вопросы философии. 1952. № 6.

<sup>68</sup> Можно заглянуть в словари и общие издания: Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. М.: Акад. проект, 1999. 944 с. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: РХГИ, 2003. Ч. 1, гл. 4.



ее достоинство в том, что автор первым решился показать, на материале нескольких веков, что «может собственных Платонов российская земля рождать»<sup>69</sup>. И этой заслуги у нее уже не отнять, хотя ей так и не было суждено стать первой настоящей книгой по истории русской философии, но и спустя десятилетия после архимандрита Гавриила, когда философия в России уже накопила достаточный опыт своей собственной истории, а не просто «истории идей», с чем преимущественно еще имел дело Гавриил, К. Сотонин, даже в 1914 году, писал, что «русская философия далеко еще не изучена, и мы не имеем даже монографии о ней»<sup>70</sup>. Более подробно об авторе первой «Русской философии» пойдет речь в следующем очерке по истории казанской университетской философии.

Произведения авторов второго периода производят впечатление большей «философичности», но, как было уже сказано, последние по времени не суть непременно более глубокие.

О некоторых из представителей этого периода есть статьи или более обширные публикации, двум-трем повезло больше: есть о них монографии и диссертации. По правде, все они заслуживают, так или иначе, отдельного очерка, что можно было бы рассматривать в качестве перспективной цели исследования истории философского образования в Казанском университете. Здесь же мы дадим общее представление о казанской университетской философии в узком смысле, то есть об учено-философском творчестве профессоров и приват-доцентов Казанского университета по кафедре философии за второй период ее дореволюционной истории, обратившись для этого к изложению и анализу со-

---

<sup>69</sup> Подробнее об архимандрите Гаврииле см.: Журавлева Л.А. Первый учебник по истории русской философии // Методология и методика преподавания истории русской философии. Свердловск, 1982; Новиков А.И. Из истории формирования историко-философской науки в России // Методологические проблемы истории общественной мысли. Л., 1971; Медянцева М.П., Никитина Т.И. Из истории философской мысли Казанского университета. Духовное наследие В.Н. Воскресенского // Ученые записки Казанского государственного университета. Казань, 1999. Т. 137.; Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытной». М., 1994; Ванчугов В.В. Архимандрит Гавриил (Воскресенский) – профессор философии Казанского университета // Историко-философский ежегодник – 2015. М., 2015.

<sup>70</sup> Сотонин К. Таблицы по истории философии. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. С. 7.

держания их основных трудов. Целью такой работы, следовательно, будет изложить становление казанской университетской философии и представить связанное, более или менее цельное о ней представление, подчеркивая, разумеется, и особенности, детали, выдающиеся или просто характерные черты ее (даже эпифеномены), обнаружившееся в деятельности отдельных казанских философов, насколько это является возможным или доступным нашему изображению. Среди сочинений казанских философов есть разные и по их значимости (как для характеристики их собственного творчества, так и в философском отношении, вообще), и по объему: небольшие и весьма значительные<sup>71</sup>. Мы намерены, конечно, для реализации отмеченной выше цели изложить и рассмотреть, с той или иной мерой полноты, большую их часть, во всяком случае, основные из них. Но целью при этом, по-прежнему, будет дать общее, так сказать, сквозное представление об университетской философии в узком смысле слова, охватив творчество всех ее представителей. А поэтому наша работа не заменит другой: провести, в случае признания целесообразности этого, детальный анализ сочинений отдельных философов на предмет характеристики их философского содержания и значения, а следовательно, и соответствующей характеристики их авторов<sup>72</sup>.

*Матвей Михайлович Троицкий*, чье «заведование» открывает этот, второй, период, связан преимущественно с Московским университетом, но начинался путь человека, который, по словам В.С. Соловьева, был «начинателем некоторой новой умственной эпохи», в Казанском. И основная преподавательская деятельность профессора М. Троицкого, и философское творчество его, выразившееся в книгах и статьях, приходится на варшавский и московский (последний – особенно) периоды<sup>73</sup>, поэтому говорить о нем, конечно, было бы умест-

---

<sup>71</sup> Разумеется, они никак не коррелируются – «значимость» и объем работы.

<sup>72</sup> Мы не будем, как правило, здесь подробно касаться биографических данных о казанских философах. Ознакомиться с ними можно (кроме как из приведенных в настоящей книге источников) по пособию автора «Философское образование и философская мысль в Казанском университете» (См. список литературы) и по публикациям, список которых можно найти в имеющейся в нем библиографии.

<sup>73</sup> А книга, имевшая успех и сделавшая его имя известным, как сегодня принято говорить, в ученом и философском сообществе – «Немецкая психология в текущем столетии» (на нее

нее, как это, впрочем, и делается, в истории Московского университета. В Казани М. Троицкий побыл всего 2 года – срок очень короткий, чтобы за это время можно было бы оставить сколь-нибудь заметный след, но кое-что ему сделать все же удалось. Это было время, как было уже сказано, «кадрового голода» в «профессорской философии», когда, по существу, заново приходилось налаживать работу кафедры философии, все дело философского образования в университете; не было специалистов и, как следовало из вышецитированной «Записки» из архива Министерства просвещения, к замещению кафедры «представляются... наибольшие затруднения». Судя по всему, долго оставаться на провинциальной казанской кафедре М. Троицкий не был расположен и при появившейся возможности перевелся в Варшаву – поближе к Европе<sup>74</sup>. Но проблема замещения кафедры его, очевидно, тоже волновала, и ему, надо признаться, повезло решить ее удачно. «Профессорами факультета указан был профессору Троицкому для этой цели»<sup>75</sup> Федор Александрович Зеленогорский, который и занял после него кафедру; хотя и ему оставаться в Казани тоже выпало недолгое время (да и оно в основном пришлось на заграничные командировки, так что реально он проработал на кафедре едва ли даже год<sup>76</sup>, в самом начале этого периода, перебравшись после защиты магистерской диссертации в Варшавском университете в Харьковский)<sup>77</sup>.

Надо сказать, что даже за такой короткий период М. Троицкий сумел оказать заметное влияние на своих учеников. Так, тема магистерской диссертации,

---

появилось много откликов в печати), – была написана еще до того, как он занял казанскую философскую кафедру.

<sup>74</sup> Потом, спустя 30 лет, этим же путем последует Е.А. Бобров, занимавший, правда, казанскую кафедру заметно дольше.

<sup>75</sup> Зеленогорский Ф.А. Автобиография // О методах исследования и доказательства / Ф.А. Зеленогорский. М.: РОССПЭН, 1998. С. 12.

<sup>76</sup> Так что Ф.А. Зеленогорский к Казанскому университету имеет, в общем, почти мимолетное отношение, и речь о нем как представителе университетской философии уместнее вести, конечно, в контексте истории Харьковского университета; поэтому и мы ограничимся здесь только самыми общими сведениями о нем в связи с университетской философией.

<sup>77</sup> М.М. Троицкий имеет еще то отношение к Казанскому университету, что его талантливый ученик по Московскому университету, В.Н. Ивановский, свяжет большую часть своей ученой и общественной деятельности с университетом в Казани, оставив заметный след в истории казанской университетской философии; он, кстати, внес известный вклад в популяризацию имени своего учителя, написав о нем в общероссийских изданиях.

на которой Ф. Зеленогорский остановился в Казанском университете (и реализованная уже после, в Петербурге), – анализ трактата Аристотеля «О душе» – была, скорее всего, выбрана под влиянием М. Троицкого, певца и популяризатора у нас английской эмпирической психологии. Как, кажется, и его докторская работа «О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства», хотя по поводу ее между учителем и учеником и состоялась некоторая полемика, обусловленная тем, что ученик не во всем следовал учителю, проявлял самостоятельность, но, по-моему, она все же касалась, преимущественно, частных. Полагаю, что влиянием М. Троицкого (что, впрочем, могло стать и его собственным убеждением) можно объяснить, что самые, я бы даже сказал, страстные места из работы, выдающие его искреннюю убежденность и вместе с тем стремление убедить, посвящены британской эмпирической философии, особенно Ф. Бэкону<sup>78</sup>. Работа Ф.А. Зеленогорского была посвящена логике, точнее истории логики и методологии (то есть научных методов, обнаружившихся в истории европейской философии и науки). В смысле ее идейного содержания (то есть идей, собственно) работа не представляет чего-либо особенного, с точки зрения современной, исходящей (так же, как и Ф. Зеленогорский в этой работе) из присутствия в истории философии и науки одновременно нескольких методов; но она, вероятно, была вызовом для современных Ф. Зеленогорскому представлений, будто в философии господствовал один какой-то метод – не зря автор несколько раз (в другой работе) подчеркивал мысль об «односторонности направления Троицкого», «налегавшего» на «исключительность индуктивного метода»<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Позднее, считая Бэкона не самостоятельным и не оригинальным метафизиком, он остановится на мнении, что европейская философия идет в направлении, заданном Лейбницем (см. его речь на годовом акте в Харьковском университете: «Общая характеристика движения философии в последние три века в ее главнейших направлениях» (Зеленогорский Ф.А. О методах исследования и доказательства. М.: РОССПЭН, 1998)).

<sup>79</sup> См. его «Автобиографию» в указ. соч. Об этой односторонности М.М. Троицкого, «моего уважаемого учителя», возведенной, по существу, в «теоретическую убежденность», говорил и другой ученик московского профессора, В.Н. Ивановский (см.: Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоциационизма: речь перед диспутом. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. С. 3, 4. Хотя В. Соловьев деликатно, по-моему, назвал своего некогда соперника на вакантную московскую кафедру философии, имея в виду эту его черту, «одно-

Пробыл, как уже было сказано, Ф. Зеленогорский «преемником» совсем недолго. Но зато другой воспитанник профессора, *Аполлон Иванович Смирнов*, ставший доцентом по кафедре в 1873 году (потом – ординарным профессором, деканом историко-филологического факультета), прочно свяжет свою судьбу с кафедрой философии, которая при нем действительно начнет возрождаться. И это найдет отражение, между прочим, и на страницах «Ученых записок Казанского университета». За весь почти 40-летний период, с 1840 года, когда в «Ученых записках» была опубликована последняя из книг архимандрита Гавриила по истории философии, и до 1874/75 года, когда там печатались статьи В.А. Снегирева и А.И. Смирнова, в этом ученом органе Казанского университета не появлялись вообще работы преподавателей по кафедре философии<sup>80</sup>. С этого же времени они стали появляться достаточно часто<sup>81</sup>.

Определяя значение философской деятельности А.И. Смирнова, заслуженный ординарный профессор Казанского университета А.В. Васильев, бывший и председателем Физико-математического общества при университете, резонно заметил на чествовании А. Смирнова по случаю его 30-летней деятельности: «Русская философская мысль XIX столетия находилась под преобладающим влиянием германской философии... были кумирами русских мыслящих людей. Менее значительно было влияние французской философии и ничтожно влияние английской. Вы были вместе с вашим учителем и предшественником по кафедре М.М. Троицким первыми, которые обратились к глубокомысленным трудам английских философов»<sup>82</sup>. Он имел в виду магистерскую диссертацию А. Смирнова о философии Беркли и докторскую диссертацию по английской этике («Английские моралисты XVII века. Реформа моральных наук и ос-

---

любом», но она объясняет и третирование М. Троицким всего немецкого идеализма (которого, по мнению иных, он просто не понимал), и встречающиеся в литературе сомнения в глубине его философского анализа вообще.

<sup>80</sup> Правда, долгое время и самой кафедры не было, так что и писать-то было некому.

<sup>81</sup> См. подробнее: Серебряков Ф.Ф. «Ученые записки Казанского университета» как отражение становления казанской университетской философии // Ученые записки Казанского университета. 2014. Т. 156. Серия гуманитарные науки. Кн. 1. С. 7–15.

<sup>82</sup> См.: Александров А. 30-летний юбилей учено-педагогической деятельности А.И. Смирнова // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 57 (№ 2). С. 166–167.

нование научной этики в Англии»)<sup>83</sup>. Особенное значение А.В. Васильев придавал работе об «увлекательной философской доктрине» Беркли<sup>84</sup>, к «оригинальным взглядам» которого на пространство, по его мнению, «близко подходят» воззрения на пространство Лобачевского<sup>85</sup>. Через анализ этой проблематики, продолжает председатель Физико-математического общества, А.И. Смирнов вошел в «тот круг мыслей, который составляет философию математики»<sup>86</sup>. Казанский философ был одним из первых, кто «с большою ясностью» раскрыл «философское значение теории Лобачевского»<sup>87</sup>, кто обратился к исследованию философии науки<sup>88</sup>.

И действительно, работа о Беркли не может не обращать на себя внимания не только тем, что в ней речь идет о философе с «оригинальными взглядами», но и великолепным своим исполнением: взгляды ирландского философа и с содержательно-аналитической стороны, и в смысле выяснения их историко-философского значения изложены ясно, с профессиональным знанием дела

---

<sup>83</sup> «Представляющих собой, – по мнению В.Н. Ивановского, – одни из лучших русских оригинальных произведений в области философских наук» (Ивановский В.Н. Проф. А.И. Смирнов. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве. Отд. I; Эстетическое значение формы в произведениях природы и искусства // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 26 (1). [Рецензия]. С. 67). А в одной из своих более поздних рецензий В. Ивановский и вовсе заявляет, что «это лучшие русские работы в этой области» (Ивановский В.Н. Обзор книги: Ossip Loure, doctor de la Faculte des letters de l'Universite de Paris, member de la Societe de philosophie de l'Universite de Saint-Petersbourg. La philosophie russe contemporaine Paris. 1902 // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 65. С. 1042).

<sup>84</sup> В исследовании творчества ирландского философа на кафедре философии, кстати, можно видеть некую преемственность: позднее, под влиянием своего учителя, Е.А. Боброва, обратился к этой теме А.О. Маковельский, который сделал и перевод на русский язык сочинения Беркли «Опыт новой теории зрения» (см.: Беркли Дж. Опыт новой теории зрения / пер. с англ. и предисл. А.О. Маковельского. Казань: Лито-типография И.Н. Харитонова, 1912. 100 с).

<sup>85</sup> К.И. Сотонин в своих «Таблицах по истории философии» отнесет Н.И. Лобачевского к приверженцам английского эмпиризма (см.: Сотонин К. Таблицы по истории философии. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. Таблица V. Русская философия).

<sup>86</sup> Александров А. 30-летний юбилей учено-педагогической деятельности А.И. Смирнова // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 57 (2). С. 167.

<sup>87</sup> В речи, произнесенной на торжественном собрании Физико-математического общества, посвященном памяти Н.И. Лобачевского 24 окт. 1893 г. (см.: Смирнов А.И. Об аксиомах геометрии в связи с учением негеометров о пространствах разных форм и многих измерений. Казань: Типо-литография Университета, 1894. 57 с).

<sup>88</sup> См., например, его: Основные понятия и методы наук физико-математических. Публичные лекции по философии наук; Психологические основания физико-математических наук: публичные лекции.

и языком, почти изящным. И при этом, конечно, в работе содержатся положения, которые вызывают возражение.

А.И. Смирнов на первых же страницах констатирует новизну (в масштабах всей мировой философии) и философское значение вопросов, поднятых Беркли (в том смысле, что они «и до настоящего времени остаются жизненными вопросами философии»). Основная философская идея, проведенная Беркли «с неподражаемым диалектическим искусством», говорит казанский философ, была «новой идеей в философии», это – собственно, идеализм Беркли, то есть «философское отрицание материальной субстанции и так называемых «вещей в себе, – вещей, существующих независимо от перцепирующего духа»<sup>89</sup>. Даже если мы признаем «неудовлетворительным» решение Беркли поставленных им вопросов, то значение самой их постановки, раскрытие, пусть и так, как это видится Беркли, положения вещей в области самых фундаментальных философско-мировоззренческих вопросов, непреходяще. Так можно резюмировать мысль А.И. Смирнова. Хотя и в собственно берклианском решении этих проблем, утверждает, А.И. Смирнов, далеко не все не приемлемо. «Изучение системы Беркли ставит нас лицом к лицу с великой проблемой философии о существовании внешнего мира и об отношении его к нашему сознанию... Система Беркли дает нам ответ на этот вопрос, ответ, которого нельзя назвать удовлетворительным. Но едва ли найдется другая система, где основная проблема философии была бы поставлена с такой наглядностью, с такой свежестью оригинальности, как в системе Беркли. Поэтому она составляет лучший предмет изучения для того, кто желал бы войти, так сказать, в самый центр философского исследования»<sup>90</sup> – в таких словах выражает он это свое резюме. И далее автор формулирует цель своего исследования: показать, как Беркли, «исходя из психологического анализа явлений человеческого духа», приходит к своему идеализму, то есть к «отрицанию внешней реальности». И, последовательно раскрывая ход мыслей британского философа, делает это. Причем, учитывая,

---

<sup>89</sup> Смирнов А.И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1873. С. 5.

<sup>90</sup> Там же. С. 6.

что А.И. Смирнов согласен не со всеми фундаментальными выводами ирландца («мы не защищаем идеализм Беркли со всеми его крайностями»<sup>91</sup>), он старается показать, что из посылок, из которых исходит Беркли, не все выводы, делаемые им, следуют необходимо. Так, главный вывод философа, что «бытие чувственных вещей» тождественно «с нашим знанием о них», то есть вывод в духе субъективного идеализма, А.И. Смирнов считает «ложным». Вот это его мнение: «Если мы суммируем содержание идеалистических теорий перцепций, то получим два положения, – разъясняет логику берклианского исследования проблемы казанский философ, – 1) все известные нам чувственные предметы не имеют бытия независимо от наших духовных актов перцепции и 2) все они существуют в перцепирующем духе как его идеи, или ощущения. Первое положение мы считаем истинным и думаем, что Беркли доказал его неопровержимо. Последнее – считаем ложным; потому что оно уничтожает жизненный контраст между субъектом и объектом, нашим Я и не-Я, духом и веществом»<sup>92</sup>. И далее показывает, опираясь на тексты Беркли, что он, Беркли, «считал все качества предметов идеями духа, которые сводятся в последнем анализе к ощущениям», что качества «не могут существовать отдельно от духа»<sup>93</sup>, (возражая учению Локка о первичных и вторичных качествах). Именно имея в виду это место, А.И. Смирнов и заявляет, что «мы не защищаем идеализм Беркли со всеми его крайностями».

А вот здесь у Смирнова обнаруживается совершеннейшее противоречие. Но это противоречие есть противоречие идеалиста, который, сказав «а», не хочет говорить «б», не желает делать следующего, логически вполне правомочного, шага, видимо, смущаясь его радикальности. А вот Беркли делает его, он не смущается, но потому-то он и классик. Это, вообще, их, классиков, особенность.

В самом деле, что в данном случае означает «ложное»? Очевидно, «ложное» суть признание существования вещей только как идей, или ощущений,

---

<sup>91</sup> Смирнов А.И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1873. С. 177.

<sup>92</sup> Там же. С. 170.

<sup>93</sup> Там же. С. 175.



признание того, что качества «не могут существовать отдельно от духа». Но, следовательно, «правильным» должен быть вывод, что вещи существуют как объективная реальность, ибо, что другое, как ни признание объективного существования вещей, может означать положение: я считаю ложным вывод, что вещи «существуют в перцепирующем духе как его идеи, или ощущения»? Ничего другого, если не прибегать к софизмам.

Но из посылок Беркли логичнее сделать именно тот вывод, который он и делает и который А.И. Смирнов считает «ложным». Сделать же другой вывод – в пользу признания объективной реальности вещей, не впадая в противоречие, из них нельзя, он не вытекает с необходимостью из них.

Здесь как раз последователен Беркли, а не Локк; и не А. Смирнов, который, полагая, что из посылок, принятых Беркли, необходимо следуют не все сделанные им выводы, «сортирует» эти выводы: эти – правильные, а те – нет. Не логичными, таким образом, являются заключения не Беркли, а А. Смирнова: из посылок, принятых Беркли, как сказано, следуют именно те выводы, которые он и сделал.

Что касается манеры А. Смирнова делать заключения, то, сказав «а», надо говорить и «б». Либо иначе высказываться о посылках Беркли, как это сделал позднее Ленин.

Итак, А.И. Смирнов заявляет, что «мы не защищаем идеализм Беркли со всеми его крайностями». Может сложиться впечатление, что вся «беда» только в «крайностях идеализма», не будь которых, все было бы «правильно». Но вопрос не в «крайностях», которые, наоборот, вполне возможны и «законны», если есть идеализм (нельзя проблему сводить к ним), а в нем самом. А.И. Смирнов, заявляя, что «идеализм неправ в том, что он считает бытие чувственных предметов тождественным с нашим знанием о них», сам не идет дальше идеализма. Только он не сохраняет этим заявлением «жизненный контраст между субъектом и объектом, нашим Я и не-Я, духом и веществом», как, вероятно, полагал, а напротив, используя объяснение В.А. Снегирева в одной его статье,

прямо «мыслит под форму» примата духовного над физическим<sup>94</sup>. И на самом деле: утверждая, что «нельзя отрицать возможность существования вещей никак не воспринимаемых», он добавляет все же: «Но действительно существующими мы представляем их лишь под теми впечатлениями, которые и составляют наше знание о них»<sup>95</sup>. Чем это отличается от утверждения (в котором, по его же словам, идеализм «неправ»), что надо считать «бытие чувственных предметов тождественным с нашим знанием о них»? Ничем! Суть сводится к одному: «все известные нам чувственные предметы *не имеют бытия независимо от наших духовных актов перцепции*». Это не то же самое, что сказать: даны нам в ощущениях. От этого – один хрупкий шаг к уже метафизическому выводу в смысле «мыслит под форму» примата духовного над физическим.

Что между идеализмом вообще и его берклианской формой не пропасть, а очевидная связь, хорошо показано, когда А.И. Смирнов говорит об отношении Канта к той определяющей идее Беркли, что «не дух направляется по законам природы, а природа по законам духа», вынудившей его, Канта, во 2-м издании «Критики чистого разума» поместить «Опровержение идеализма». Показывая нелогичность этого «опровержения» в «устах» немецкого философа-идеалиста, а именно, что оно «бьет» по самому Канту, А. Смирнов приводит оценку Куно Фишера: «Кантово опровержение идеализма сводится к тому, что наше сознание о себе самих возможно лишь под условием существования внешних вещей»<sup>96</sup>, то есть тем самым признает «правильность» именно противоположной идеализму позиции, вообще. То же можно сказать и о формуле самого А. Смирнова: «Идеализм неправ в том, что он считает бытие чувственных предметов тождественным с нашим знанием о них», – который, по замыслу автора, имеет в виду только берклианскую форму идеализма. На самом деле «правильная», по Смирнову, формула «все известные нам чувственные предме-

---

<sup>94</sup> «Можно мыслить под форму одного которого-нибудь из них [физического или духовного, то есть примата одного из них], третьего чего-либо придумать нельзя». (Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки. Из вступительных чтений в курсы психологии и логики // Православный собеседник. 1876. Ч. II (август). С. 445).

<sup>95</sup> Смирнов А.И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1873. С. 202.

<sup>96</sup> См.: Там же. С. 188.

ты не имеют бытия независимо от наших духовных актов перцепции», последовательно проведенная, все равно приводит к «ложной», по его мнению, формуле: «все они существуют в перцепирующем духе как его идеи, или ощущения». Принципиально различать их как «ложную» и «правильную» – натяжка, а Беркли, конечно, как и водится у классиков, здесь последовательнее, глубже и честнее как философ.

А.И. Смирнов, не ограничиваясь изложением и анализом идеализма Беркли, показывает реакцию (критическую) на него философских оппонентов Беркли (прежде всего, представителей шотландской школы: Т. Рида и др.). История этой критики, по мнению казанского философа, преимущественно есть история ошибочного толкования философии Беркли, что он и стремится показать.

И такие (в числе прочего) выводы можно, по-моему, сделать из этой ясной и замечательной работы А.И. Смирнова о Беркли, названной В.Н. Ивановским одной из лучших в этой области в русской философской литературе.

Так же оценивал он и другую историко-философскую работу А.И. Смирнова – «Английские моралисты XVII века»<sup>97</sup>. Хотя значение именно ее, вероятно, даже еще больше. Сам А.И. Смирнов так раскрывает положение дел в этой области европейской историко-философской литературы: «История английской этики, написанная беспристрастно и в духе современных научных идей, составляет пробел в исторической литературе философии»<sup>98</sup>; проще говоря, «история английской этики до сих пор остается ненаписанной»<sup>99</sup>. Кое-какие сочинения в европейской литературе все же были (совершенно неудовлетворительные, по мнению А. Смирнова), но крупный *недостаток* их всех, английских и немецких работ, состоит в том, что в них «мало обращается внимания на тесную

---

<sup>97</sup> Смирнов А.И. Английские моралисты XVII века. Казань: Университетская типография, 1889. 440 с.

<sup>98</sup> Там же. С. III.

<sup>99</sup> Смирнов А.И. Английские моралисты XVII века. Казань: Университетская типография, 1889. С. IV.

связь этики с *общим состоянием* (выделено мною. – Ф.С.) просвещения и научного знания в ту или иную эпоху»<sup>100</sup>.

Это место примечательно вдвойне. Во-первых, А.И. Смирнов тем самым обнажает один из принципов историко-философского исследования *вообще*, в его понимании, – *необходимость ставить частную исследуемую проблему в связь с общим, в контекст социально-культурной ситуации* («с общим состоянием просвещения и научного знания в ту или иную эпоху»), а во-вторых, излагает тем самым важнейшую методологическую основу, на которой было выстроено его собственное изучение и изложение вопроса об английской этике соответствующего периода – собственную исходную, «оценивающую» позицию, то есть собственное понимание философии вообще («связь... с общим состоянием *научного знания*» вообще). В этой ситуации важнейшее значение имеет, таким образом, критерий оценки им английской этики, то есть точка зрения, с которой она будет оцениваться. Поэтому, конечно, принципиально, что А.И. Смирнов сразу обозначает свое философское кредо: приверженность «опытному направлению в философии» (и добавляет: «не питает доверия к метафизике», что, конечно, совсем проясняет существо дела)<sup>101</sup>. И этика, о которой можно говорить всерьез, – это, разумеется, «*научная этика*»: «в основание своего труда автор кладет то положение, что этика находится в тесной зависимости от теоретических наук о человеке, но не зависит от теологии и метафизики»<sup>102</sup>.

Объясняя, почему он обратился именно к английской этике, почему он считает ее изучение актуальным, А.И. Смирнов пишет: «Главное достоинство практической ветви этой философии [эмпирической] заключается в ее теснейшей связи с теоретическими науками о человеке, в преобладающем значении вопросов о научном методе ее обработки и в том ближайшем отношении, в каком она всегда находилась к действительной жизни и ее интересам. Благодаря этому бесспорному превосходству английской этики и несмотря на ее слабую

---

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Там же. С. VI.

<sup>102</sup> Там же. С. VIII.

связь с глубокими вопросами метафизики, она представляет прогрессивное движение»<sup>103</sup>. Если даже современные оценки английской этики подразумеваемого периода не всегда совпадают со смирновскими, основательность и скрупулезность исследования делают работу казанского философа необходимым пособием для изучения истории этики.

Обе эти историко-философские работы А.И. Смирнова (как и другие «заходы» в историко-философскую область) имеют, таким образом, важнейшее значение не только их историко-философской ценностью, но тем, в первую очередь для нас, что они выдают и даже очень наглядно демонстрируют его собственное «философское направление», его собственные философские принципы. Так что эти его работы суть не только исследования с точки зрения «опытной философии», но (для него, Смирнова А.И.) и историко-философский, и историко-культурный материал для подтверждения истинности этой философии: для этого он привлекает к себе в союзницы самую историю. Хотя, заметим в скобках, ему не всегда в проведении этой линии удается быть последовательным, и его коллега В.А. Снегирев, тоже приверженец «опытной философии», бывает в этом более логичен (или – «догматичен», как толковать).

А.И. Смирнов был разносторонен: помимо названного круга интересов, среди его работ есть труды, как водится, по психологии, по педагогике, эстетике. Так, известность получила его «Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве» (а также близкая по теме работа «Эстетическое значение формы в произведениях природы и искусства»)<sup>104</sup>. Но в связи с этим стоит, вероятно, заметить, что в анализе проблемы «направление» учителя (М. Троицкого) – эмпирическая психология – все же заметно сказалось: автор, отдав должное «большим заслугам» немецкой «метафизической эстетики»<sup>105</sup>, считает ее суще-

---

<sup>103</sup> Там же. С. 81.

<sup>104</sup> Другой ученик М.М. Троицкого, В.Н. Ивановский, написал на них рецензию в самом известном российском философском журнале «Вопросы философии и психологии» (Ивановский В.Н. Проф. А.И. Смирнов. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве. Отд. I; Эстетическое значение формы в произведениях природы и искусства // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 26 (1). С. 66–69.

<sup>105</sup> «Новая эстетика возникла в Германии в половине прошлого века»; «Эстетика Гегеля представляет наиболее зрелый плод всего спекулятивного развития немецкой философии но-

ственным недостатком отсутствие «научного метода» («диалектическая же метода» немецкой философии, «насильственно» навязанная эстетике, сказалась на ней «вредным образом»). И отдает свои исследовательские предпочтения более удовлетворительным, по его мнению, методам изучения проблемы, которые обнаруживаются в эмпирико-психологическом и физиологическом направлении эстетики<sup>106</sup>. Видимо, не является случайностью, что первоначально работа А.И. Смирнова была опубликована в «Неврологическом вестнике» – органе Казанского общества невропатологов и психиатров: автор считает своей задачей исследование физиологических и психологических оснований и законов эстетических чувств<sup>107</sup>, того, какие факты и отношения признаются красивыми и «какие физиологические и психологические процессы в нас самих соответствуют этим вещам или вызываются ими».

Среди произведений А.И. Смирнова есть одно произведение по психологии, которое, кроме интересного содержания<sup>108</sup>, примечательно еще тем, что являет перед нами, с достаточной полнотой, «образ» А.И. Смирнова – исследователя, специалиста, причем отчетливо выражающего свое время, его (в данной области) общий (также и в смысле: общепринятый) уровень, представления. Это его Речь, произнесенная в торжественном годичном собрании Императорского Казанского университета 5 ноября 1875 года «О сознании и бессозна-

---

вого времени. Она содержит в себе много совершенно новых и гениальных воззрений на искусство» (Смирнов А.И. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве. Отд. 1: Физиологические и психологические основания и законы красоты и их приложение к эстетической теории музыки. Казань: братья Башмаковы, 1894. С. 10, 17).

<sup>106</sup> Вот, например, «психологическая метода, основанная на принципе ассоциации идей, есть одна из настоящих научных методов эстетики» (там же. С. 10).

<sup>107</sup> Которое определяет так: оно «есть субъективное сопровождение нормальных функций периферических органов нервной системы – функций, не заинтересованных непосредственно в целях органического сохранения» Смирнов А.И. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве. Отд. 1: Физиологические и психологические основания и законы красоты и их приложение к эстетической теории музыки. Казань: Братья Башмаковы, 1894. С. 40.

<sup>108</sup> Сообщения по психологии, видимо, вообще обречены на особенное внимание у людей. Речь же А.И. Смирнова, выдающая его высокий профессионализм и основательность мысли, блистательная по форме, должно быть, приковала внимание и такой взыскательной публики, перед которой она была произнесена.

тельных духовных явлениях»<sup>109</sup>. Конечно, сама проблема бессознательного русским психологам была известна: они «входили» в психологию через английскую и немецкую психологию, что нашло отражение даже в русских курсах психологии<sup>110</sup>, а в немецкой и английской литературе эта проблема ставилась, хотя и толковалась по-разному. Но, в данном случае, самое интересное в том, что обращение к ней мы находим и у коллеги А. Смирнова по кафедре философии, В.А. Снегирева, и он высказывается о ней прямо противоположным образом<sup>111</sup>. Скажем об этом после рассмотрения работы А.И. Смирнова.

А. Смирнов заявляет, что в вопросе о бессознательном присоединяется к точке зрения немецких авторов, которые рассматривают бессознательное (наряду с сознанием) как духовные явления, в отличие от английских, ограничивающих область психического только явлениями сознания (бессознательное толкуется в этом случае как явление физиологическое).

В вопросе о бессознательном решающее значение имеет, утверждает казанский профессор, найти «признак, который составляет различие между сознательными и бессознательными духовными явлениями»<sup>112</sup>. И, рассмотрев признаки, которые для этого предлагают немецкие авторы, не принимает их, считая неудовлетворительными, односторонними, в том числе и за игнорирование «физиологических условий духовных явлений»<sup>113</sup>. Правда, тут же оговаривается, словно боясь, что его могут заподозрить в симпатиях к материализму, что «мы не думаем, чтобы материалистической фракции физиологов удалось когда-

---

<sup>109</sup> Смирнов А.И. О сознании и бессознательных духовных явлениях. Казань: Университетская типография, 1875. 58 с.

<sup>110</sup> См., например: Снегирев В.А. Психология. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1893. С. 91–114.

<sup>111</sup> В книге «Учение о сне и сновидениях», которая, однако, не содержит развернутой «теории сна и сновидений», а представляет собой лишь большое историко-культурное и историко-философское введение (с комментариями автора) к вопросу о явлении сна. В разделе «Русские представители психо-физиологического учения о сне и сновидениях» он касается книги И.Г. Оршанского «Сон и бодрствование с точки зрения ритма» (СПб., 1878), в который говорится и о проблеме бессознательного. Свою точку зрения на поднятые вопросы и высказывает В.А. Снегирев.

<sup>112</sup> Смирнов А.И. О сознании и бессознательных духовных явлениях. Казань: Университетская типография, 1875. С. 22.

<sup>113</sup> Там же. С. 26.

нибудь объяснить происхождение сознания из функций нервной системы»<sup>114</sup>. Такого рода заявления, призванные, создается впечатление, упредить всякую, даже малейшую, возможность истолковать его слова в материалистическом смысле, встречаются в его речи несколько раз. Как добросовестный исследователь он при всем этом не может не признать, что «невозможно отрицать теснейшей связи между состояниями души и тела. Поэтому все исследования в области нервной физиологии проливают весьма много света на собственно-духовные явления»<sup>115</sup>. И снова – тут же: но материалистические объяснения принять нельзя, ибо они «переносят в область духовных явлений такие понятия и приемы объяснения, которые приложимы только к вещественному миру»<sup>116</sup>. Самое главное, однако, состоит здесь в том, что формулировка, из которой следует, будто стремление «объяснить происхождение сознания из функций нервной системы» и есть материалистическое объяснение (или – что то же самое – будто материалисты объясняют происхождение сознания вот так, из «функций нервной системы»), взятая сама по себе, искажает суть дела, представляет его, прямо говоря, в ложном свете, ибо здесь речь идет не о материализме вообще, а о материализме бюхнеровского типа – вульгарном материализме. Но дело в том, скажем справедливости ради, что А.И. Смирнов не одинок здесь, что это, видимо, общее представление всей тогдашней русской «профессорской философии». Другого материализма А. Смирнов просто не знал (как, впрочем, и другие представители этой философии), поэтому сведение материализма вообще к представлениям Фохта и Бюхнера для него было естественным. Так же понимал материализм и Снегирев В.А.<sup>117</sup>. Он, правда, еще присовокупляет сюда контовский позитивизм: «материализм и материалистическая психология нашли защитника во Франции в знаменитом основателе «позитивизма», Конте,

---

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Там же. С. 27.

<sup>116</sup> Там же. С. 31.

<sup>117</sup> См. его посмертно изданный систематический курс чтений по психологии: Снегирев В.А. Психология. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1893. С. 104. Критику «материалистической психологии», то есть главные претензии к ней он излагает во Введении, в разделе «Предмет психологии».



который называет психологию просто «физиологиею мозга»<sup>118</sup>. Так же рассматривает дело и А.О. Маковельский в работе «Этико-политическая система Гоббса». Так, он заявляет, что Гоббс является «решительным материалистом, крайним и последовательным, нигде не сходящим со своей материалистической позиции», и тут же добавляет: «*Но в то же время он в совершенстве понимает всю разнородность материи и духа, несводимость фактов сознания на движение вещества*» (выделено мною. – Ф.С.). Это, для всякого очевидно, следует понимать так, что здесь мы имеем «грубое противоречие» во взглядах Гоббса, а *подлинная* «материалистическая позиция», наоборот, предполагает сводимость «фактов сознания на движение вещества». И чтобы у нас не осталось сомнений на сей счет, разъясняет, что у Гоббса есть другая мысль, вытекающая из «общего принципа» его системы, которая, так сказать, восстанавливает «справедливость», то есть, по всему, «правильный» его статус как «решительного и *последовательного материалиста*»: «сознание есть не что иное, как движение в некоторых частях органического тела»<sup>119</sup>.

В оправдание такой позиции, вероятно, можно было бы сказать, что если теоретически это и не единственная вообще возможная разновидность материализма, то долгое историческое время такой материализм, действительно, оставался единственной, широко известной, формой материализма, а не был выдумкой идеалистов (так что источниками такого представления были большей частью сами учения материалистов)<sup>120</sup>. Для того чтобы думать иначе, надо было, чтобы произошли серьезные тектонические изменения в философии и психологии: развилась марксова философия и появилась на ее основе иная общая психология, например в виде школы Выготского-Леонтьева-Лурии<sup>121</sup>.

И тем не менее, заявляя, что «грубый материализм Бюхнера и Фохта вы-

---

<sup>118</sup> Снегирев В.А. Психология. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1893. С. 108–109.

<sup>119</sup> Маковельский А.О. Этико-политическая система Гоббса. Казань: Лито-типография И.Н. Харитоновна, 1912. С. 1.

<sup>120</sup> Хотя из той же немецкой литературы к этому времени уже можно было понять, что бюхнеровская интерпретация материализма не единственная, а также найти в ней сделанные материалистами же развенчания претензий вульгарных материалистов представлять материализм вообще и в этом вопросе о соотношении материи и сознания.

<sup>121</sup> См.: Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл; Академия, 2004. 352 с.

ходит из моды»<sup>122</sup>, А. Смирнов сам воспринял стандарты этого мышления и мыслит этот материализм по-бюхнеровски: иначе он положение дела представить не может: «материалисты могут смотреть на него [человеческий дух] как на продукт небольшой массы серого и белого вещества, называемой мозгом»<sup>123</sup>. Эта была не только ограниченность тогдашнего материализма, но и философского мышления его оппонентов.

Возвращаясь к вопросу о признаке, отличающем сознательные явления от бессознательных, скажем, что казанский философ, не принимая по этому вопросу объяснения немецких ученых, полагает, что таким признаком будет степень внимания. «Вниманием, – говорит он, – различной степенью его напряжения, различием в его приспособлении к внешним впечатлениям... объясняется большая часть так называемых бессознательных духовных явлений... Эти явления отличаются от сознательных лишь степенью внимания, которое мы обращаем на них»<sup>124</sup>. И далее объясняет, что это значит, сравнивая сознание со «зрительным полем»: можно охватить взглядом много предметов, но лишь один-два из них мы можем видеть ясно; так же и с сознанием, которое есть способность *контролировать* (внимание), усиленная способность замечать различия между психическими явлениями, бессознательное – очень слабо выраженная такая способность. Как видим, мы здесь имеем, конечно, только попытку объяснить, что такое есть бессознательное. Без всякой претензии рассмотреть его происхождение, природу его. Это было сделано, мы знаем, не в России.

В.А. Снегирев, коллега А.И. Смирнова по казанской кафедре философии (причем они работали одновременно), в названной книге отрицает бессознательное как психологическую проблему<sup>125</sup>, поскольку нет никакой особой сферы бессознательной душевной жизни<sup>126</sup>. «Учение о бессознательной сфере как

---

<sup>122</sup> Смирнов А.И. О сознании и бессознательных духовных явлениях. Казань: Университетская типография, 1875. С. 43.

<sup>123</sup> Там же. С. 58.

<sup>124</sup> Там же. С. 34.

<sup>125</sup> См.: Снегирев В.А. Учение о сне и сновидениях. Казань: Типография Императорского Университета, 1886. С. 263–277.

<sup>126</sup> То есть, по приведенному выше замечанию А.И. Смирнова, стоит на точке зрения английских психологов.

о чем-то существующем создано в самые темные века схоластики. Пущенное в ход Лейбницем... оно усвоено было всеми мыслителями Нового времени как очень удобное для обоснования всяких туманностей»<sup>127</sup>. И добавляет: всякое психическое явление – сознательное явление, «хотя бы в самых минимальных дозах». В.А. Снегиреву известны аргументы в пользу существования бессознательного, вроде тех, что приводит А.И. Смирнов (включая объяснение бессознательного посредством «внимания»), но он отвергает их, приводя свое объяснение им и свои аргументы *contra*. Нет никакого «вытеснения» (в подсознание, то есть), а есть всегда новые, иногда моментальные акты психической жизни, которые могут быть похожими (и только) на прежние в сходных условиях, как цветок, выросший на растении, похож на прошлогоднее растение, разъясняет коллега Смирнова и добавляет: деятельность духа есть «сознание и только сознание». Что же касается допущения существования бессознательного, то необходимо «признать идею бессознательных психических процессов продуктом невежества... прикрытием неумения или невозможности при существующих условиях произвести анализ данного явления психического – *иначе* – состояния сознания»<sup>128</sup> – не больше и не меньше! И резюмирует: «Итак, никакой бессознательной области, как и бессознательных психических процессов, по всей вероятности, нет и быть не может. Они суть создание фантазии, обнаруживающее ясные следы атавизма в мышлении»<sup>129</sup>.

В.А. Снегирев значительно последовательнее, нежели А.И. Смирнов, как видим, проводит в этом вопросе позицию эмпирической психологии, что, вероятно, и не позволило ему допустить существование бессознательного. Во всяком случае, такое вполне понятно при том понимании психологии, которое он отстаивает: «психология имеет своим предметом явления внутренней духовной жизни человека, как явления *данные в опыте*, доступные *наблюдению внутрен-*

---

<sup>127</sup> Снегирев В.А. Учение о сне и сновидениях. Казань: Типография Императорского Университета, 1886. С. 265.

<sup>128</sup> Там же. С. 269.

<sup>129</sup> Снегирев В.А. Учение о сне и сновидениях. Казань: Типография Императорского Университета, 1886. С. 276–277.

нему и отчасти внешнему»<sup>130</sup>, – что действительно подразумевает признание психических явлений явлениями сознания, «хотя бы в самых минимальных дозах». Правда, речь, и на самом деле, идет о сложном и трудном для познания явлении, в отношении которого никогда не было однозначных решений и которое до сих пор во многом остается проблемой<sup>131</sup>, но проблемой является вопрос о природе и механизмах генезиса этого, бесспорно, психического (душевного) явления, а вовсе не вопрос о его существовании.

Возвращаясь к Речи А.И. Смирнова, скажем, что интерес, с точки зрения выяснения общепринятых тогдашних воззрений, могут представлять некоторые его мысли о сознании, его отличии.

Является ли сознание, спрашивает философ, коренным, оригинальным отличием психической жизни или «явлением, появляющимся на известной ступени психической жизни»? Вопрос – коренной, ответ на него влечет за собой принципиально разные последствия, научные и мировоззренческие. Не будем, разумеется, это рассматривать здесь, только посмотрим, что можно сказать по поводу ответа на него А. Смирнова.

А.И. Смирнов говорит, что он склоняется к тому, чтобы рассматривать

---

<sup>130</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки. Из вступительных чтений в курсы психологии и логики // Православный собеседник. 1876. Ч. II (август). С. 427.

<sup>131</sup> См., например: Катаев М.В. Бессознательное и менталитет: сущность, структура и взаимодействие автореф. дис. ... канд. филос. наук. Пермь, 1999. 20 с. URL: <http://www.dissercat.com/content/bessoznatelnoe-i-mentalitet-sushchnost-struktura-i-vzaimodeistvie#ixzz5aIEdpVwY>; Бармашова Т.И. Проблема бессознательного в основных системах философского теоретизирования: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: Красноярск, 2006. 43 с. URL: <http://www.dissercat.com/content/problema-bessoznatelnogo-v-osnovnykh-sistemakh-filosofskogo-teoretizirovaniya#ixzz5aIEUHkX>. Любопытно, что среди многих имен русских дореволюционных авторов, затрагивавших проблему бессознательного, которые приводит Т.И. Бармашова, нет имен ни А.И. Смирнова, ни В.А. Снегирева, посвятившего ей много места в своем «Учении о сне и сновидениях», хотя другие русские авторы, кажется, также только затрагивали эту проблему, не посвящая ей специальную работу. Нет работ В.А. Снегирева и в списке использованной литературы (хотя в упомянутой его работе, представляющей собой очень большое историко-философское введение в проблему сна и сновидений, много ценного материала по проблеме, тесно связанной с «бессознательным»). Можно было бы подумать, что в поле зрения автора оказались только столичные мыслители, но – нет, в списке есть В.И. Несмелов; возможно, автору диссертации просто не был известен другой казанский психолог, а между тем (и только ради этого я ссылаюсь на диссертацию), хотя бы в историко-философской части подобных исследований (даже в смысле критическом), его работы достойны упоминания, да и просто полезны.

«сознание как позднейший факт психической жизни»<sup>132</sup>, то есть стоит на точке зрения эволюции, исторического развития психической жизни, результатом которого и является появление сознания (появляется «на известной ступени развития психической жизни», если говорить его словами). Замечательно, что он «склоняется» к этой точке зрения. Из этого, кажется, можно сделать далеко идущие выводы, но он их не делает: они слишком далеко идущие для него – для этого надо мыслить иначе и в философии, и в психологии, а требовать тогда это – не исторично. А. Смирнова почти мистически пугает одна перспектива, и он ее старается всячески предупредить: результаты физиологии и т. д. «не должны быть истолкованы в материалистическом смысле»<sup>133</sup>. И закрывает, по моему, для себя возможность более глубокого понимания дела.

Он правильно говорит, что сознание нельзя объяснить из физиологических процессов нервной системы, что даже совершенное знание мозга не открыло бы в этом органе ничего, кроме «движения» (уж не «сознание» точно), но отсюда следует только то, что надо искать в другом месте, что надо выйти за пределы психологии (а предпосылки к такому повороту мысли были: они в правильном предположении, что сознание есть «позднейший факт психической жизни»), что, наконец, сознание есть явление культурно-историческое, и человек в целом – тоже. Но ни для А.И. Смирнова, ни для его коллег психологов, конечно, такой ход мыслей был совершенно не возможен, такой поворот не мыслим еще очень долгое время. И сделан этот решающий, определяющий шаг к пониманию будет не в психологии: понадобится иное понимание истории, следовательно, человека, то – которое связано с именем Маркса, чтобы стало возможным построить теорию происхождения и природы сознания (в том числе в «школе Выготского»). Ясно, что говорится здесь все это не в качестве претензии к тому пониманию, которое мы находим в Речи А.И. Смирнова, – это было бы совершенно не исторично, а в качестве простого анализа ситуации.

Что то понимание, которое мы находим у А.И. Смирнова (отражающее

---

<sup>132</sup> Смирнов А.И. О сознании и бессознательных духовных явлениях. Казань: Университетская типография, 1875. С. 42.

<sup>133</sup> Там же.

общее понимание преимущественной части тогдашнего философского сообщества), было очень далеко от того, необходимого для понимания природы сознания, о котором мы сказали выше, свидетельствует и нижеследующее суждение А.И. Смирнова, ясно выражающее определенную «философию истории», именно идеалистическое понимание истории. «Человеческий дух, сознательно-разумный дух, приходит к идеям добра и зла, правды и неправды, он создает общежитие со всеми его успехами; исторический прогресс есть прогресс его разумной и свободной деятельности»<sup>134</sup>, говорит он. Вполне соглашаясь, что «человеческий дух, сознательно-разумный дух, приходит к идеям добра и зла, правды и неправды», наверное, надо и признать, что приходит он все же не совсем произвольно, опираясь исключительно на свою «свободную деятельность», и что отношение между ним, духом, общежитием и прогрессом может быть и другим, нежели представляется Смирнову. И только при этом, другом, понимании человека (как культурно-исторического типа, творца и продукта культурно-исторической среды) станет возможным продвинуться в направлении понимания происхождения и характера сознания.

Однако вовсе не обязательно было во всем дожидаться такого исхода, чтобы из правильной предпосылки: сознание появляется «на известной ступени психической жизни» – предположить иные, логически последовательные из этой предпосылки выводы, а не те, что сделал А.И. Смирнов. О чем идет речь? Даже признавая, что исследования в области физиологии «проливают весьма много света на собственно-духовные явления», А.И. Смирнов не желает продумывать до конца возможные следствия этого «света», ибо это может привести к выводам слишком в «материалистическом смысле». Но признавая, что сознание появляется «на известной ступени психической жизни», логично признать не только то, что сам человек, его психическая жизнь есть результат культурно-исторического развития «человеческого духа», но дух не есть какая-то внеисторическая данность, но и допустить то, что предпосылки психической жизни,

---

<sup>134</sup> Смирнов А.И. О сознании и бессознательных духовных явлениях. Казань: Университетская типография, 1875. С. 58.

включая сознание, находятся в условиях эволюции органической жизни и, далее, в развитии животных, человекообразных обезьян, в частности. Но такое признание следствия достижений физиологии, по мысли профессора А.И. Смирнова, видимо, было чревато выводами в духе материализма. Когда казанский психолог заявляет, что «различие между психической жизнью человека и животных не количественное, а качественное, поэтому невозможно указать переход между той и другой. Различие между ними несоизмеримое»<sup>135</sup>, то не во всем с ним можно согласиться. Этот вывод А.И. Смирнова есть не результат *еще отсутствия* соответствующих физиологических и прочих экспериментальных данных, а принципиальная позиция психолога-идеалиста, не допускающая самой такой возможности. Мы знаем, что результаты физиологических и прочих опытных исследований, включая изучение поведения животных (обезьян), позволили сделать иные выводы, говорить об интеллекте высших человекообразных обезьян, о «ручном мышлении» (И. Павлов) обезьян<sup>136</sup>. А предпосылкой подобных результатов надо рассматривать положение, совершенно справедливо констатированное честным, большим и чутким исследователем-философом, разумеется, сыном своего времени и своей научной среды, А.И. Смирновым: «сознание есть позднейший факт психической жизни».

Содержательно (речь тоже идет о душевных явлениях, включая сознание, в контексте соотношения психологии и физиологии) к этой работе А.И. Смирнова примыкает и другая – «Механическое мировоззрение и психическая жизнь»<sup>137</sup>. Принципиальное решение важнейших вопросов – то же самое, что и в предыдущей работе. Ограничимся поэтому только указанием цели и «основного положения» работы, как их формулирует сам автор. «Материалисты

---

<sup>135</sup> Смирнов А.И. О сознании и бессознательных духовных явлениях. Казань: Университетская типография, 1875. С. 57.

<sup>136</sup> В.А. Снегирев затрагивает тему о «психологии животных» и полагает, что исследования в этой области могут принести пользу. Пока что они дали «фиктивные основы для решения вопроса об отношении человека к животным в духе... модного дарвинизма» (см.: Снегирев В.А. Учение о сне и сновидениях. Казань: Типография Императорского университета, 1886. С. 312.

<sup>137</sup> Смирнов А.И. Механическое мировоззрение и психическая жизнь (По поводу речи Н.О. Ковалевского: «Как смотрит физиология на жизнь вообще и психическую в особенности»). Казань, 1876.). Казань: Университетская типография, 1877. 65 с.

всегда утверждали, – заявляет казанский философ, – что психическая жизнь есть результат тех же самых сил, которыми производятся и другие явления органической жизни. Вот тезис, который отстаивает Н.О. Ковалевский и опровержение которого составляет цель автора этой критической заметки»<sup>138</sup>. Желая опровергнуть этот тезис, А.И. Смирнов отстаивает такое «основное положение», известное нам уже из предыдущей его работы: «Современное механическое мировоззрение не только не ведет к материализму, но, будучи правильно понято»<sup>139</sup>, опровергает его, отнимает всякое основание смотреть на психические явления как на явления материалистического характера»<sup>140</sup>.

Чем, прежде всего, можно объяснить внимание здесь к этим работам более чем столетней давности? Думается, объяснение, правда, по другому случаю, которое дает еще один представитель казанской университетской философии, В.Н. Ивановский, очень подходит и к этому обстоятельству. «В каждом мировоззрении – признаем ли мы его состоятельным или же ошибочным, в каждой теории – окажется ли она истиной или ложной, отражаются интересы и запросы данного момента, известное, ему свойственное отношение между умственными и эмоциональными элементами, уровень критического отношения к действительности, запас знаний, существующий в данную эпоху, и т. д. Все это закономерно выливается в известные формы, выдвигает и создает то те, то другие теории»<sup>141</sup>. Кроме того, в работе, действительно, отражены реальные трудности, возникающие при рассмотрении проблемы сознания, проблемы соотношения психологии и физиологии, которые нелегко поддаются пониманию – если речь вести о преподавании только – в студенческой аудитории.

Несомненной заслугой А.И. Смирнова как представителя университетской философии является то, что он одним из первых в России привлек внима-

---

<sup>138</sup> Там же. С. 4.

<sup>139</sup> Эта оговорка: «будучи правильно понятым» – встречается не раз у А.И. Смирнова, поскольку были возможны и другие выводы, которые он не считал правильными.

<sup>140</sup> Смирнов А.И. Механическое мировоззрение и психическая жизнь (По поводу речи Н.О. Ковалевского: «Как смотрит физиология на жизнь вообще и психическую в особенности». Казань, 1876.). Казань: Университетская типография, 1877. С. 1.

<sup>141</sup> Ивановский В.Н. Что такое «позитивизм» и «идеализм» // Правда. Ежемесячный журнал искусства, литературы, общественной жизни. 1904, январь. С. 140.



ние к научно-философской области, известной как «философия науки (наук)». Я имею в виду его публичные лекции по философии наук (всего их было шесть): «Основные понятия и методы наук физико-математических»<sup>142</sup>. Хотя целью лекций была «популяризация научных знаний, преподаваемых в университете»<sup>143</sup>, и читаны они были «для публики весьма разнородной», но в них содержатся важные методологические замечания, относящиеся к этой области философских наук. Сам А.И. Смирнов, судя по всему, полагал, что «философия (методология) наук» необходимо обосновывается той «опытной философией», находящей опору и оправдание в объективном научном знании, приверженцем которой он был<sup>144</sup>.

Казанский философ одним из первых у нас пошел по пути выделения из традиционного курса логики «методологии наук» как *самостоятельного* раздела философии, «дав ему особое название», и обозначил его *содержание и состав*. «Я выбрал, – говорит он, – предметом своих чтений ту часть логики, которая излагает учение о науке... В обычной логике этот раздел часто носит название методологии и изучается обыкновенно кратко, в виде дополнения к теории умозаключения... Я решился сообщить этому отделу больше широты и самостоятельности, а вместе с тем дать ему и особое название, которое более или менее отвечало бы сущности дела. По моему мнению, термин «философия наук» всего лучше выражает содержание и общую идею этого отдела философии»<sup>145</sup>. Это требует, прежде всего, обоснования науки и научного знания вообще, что, в свою очередь, предполагает исследовать гносеологические и психологические основания знания (наук), то есть ту деятельность ума, «которая

---

<sup>142</sup> Смирнов А.И. Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических. Казань: Типолитография Императорского университета, 1896. 164 с.

<sup>143</sup> Смирнов А.И. Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических. Казань: Типолитография Императорского университета, 1896. С. 5.

<sup>144</sup> Вот что он писал в «Английских моралистах XVII века»: «Философия, как мы понимаем ее», имеет, в существе, те же задачи и цели, что и наука, «ее важнейшая задача состоит в критическом обосновании законов и условий объективного, т. е. строго научного знания» (Смирнов А.И. Английские моралисты XVII века. Казань: Университетская типография, 1889. С. VIII).

<sup>145</sup> Там же. С. 6–7.

ведет к образованию понятий, суждений, умозаключений»<sup>146</sup>. «Наука, – подчеркивает автор, – должна содержать в себе истинное знание и при том в высшей форме, как систему истин, логически между собой связанных и опирающихся на доказательство»<sup>147</sup>. Это уже относится не только к характеристике научного знания, то есть «системы истин», но и к «системе наук», в целостности и связности образующих дисциплину «философия (методология) наук» (естественных или гуманитарных).

Что же, таким образом, по мнению А.И. Смирнова, должно входить в содержание дисциплины «философия наук»? «В философию наук, кроме изложения и освещения основных понятий и методов наук, должны входить некоторые важнейшие положения психологического учения об уме и, вообще, о тех способах, которыми приобретаются знания и организуются науки»<sup>148</sup>. А.И. Смирнов дает классификацию наук (физико-математических – этим он ограничивается в своих публичных лекциях). Итак, ясно из всего его изложения, что состав дисциплины «философии наук» образуют философия науки (включая терминологию) и история науки.

Несколько следует сказать о шестой из публичных лекций А.И. Смирнова. Она носит не столько научно-методологический, сколько философско-методологический характер. Говорит он здесь и о религии: «Мое личное убеждение есть то, что наука и религия суть два равноправных проявления духовной энергии человека»<sup>149</sup>. Но далее, противореча тому, что называет своим пониманием философии, заявляет: «Философия имеет своей задачей исследовать и *оправдать* (выделено мною. – Ф.С.) глубокие основания религиозной веры»<sup>150</sup> – «исследовать» и «оправдать» есть задачи, как ясно, совсем разные, первая, само по себе, вовсе не предполагает вторую. Но еще в своей докторской диссертации он совсем иначе, прямо противоположным образом, определял

---

<sup>146</sup> Там же. С. 31.

<sup>147</sup> Там же.

<sup>148</sup> Смирнов А.И. Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических. Казань: Типолиитография Императорского университета, 1896. С. 7.

<sup>149</sup> Там же. С. 162.

<sup>150</sup> Там же.

«задачи философии»: «Философия, как мы понимаем ее, должна быть на стороне науки: ее задачи и цели, в существе, те же, ее важнейшая задача состоит в критическом обосновании законов и условий объективного, т. е. строго научного знания. В силу *этих убеждений* (выделено мною. – Ф.С.) в основание своего труда автор кладет то положение, что... наука о нравственности не может принять своей задачей доказательство объективного значения религиозных идей и верований»<sup>151</sup>. Возможно, впрочем, что последнее приведенное суждение из публичных лекций (об оправдании веры) было сказано «для публики весьма разнородной», но только – возможно.

Приведенный выше обзор, как раньше выражались, «учено-преподавательской деятельности» А.И. Смирнова наталкивает на одну мысль об этой деятельности. Отмеченные его работы в некотором смысле представляют «энциклопедию философских наук», теоретических и практических (теории познания, психологии, этики, эстетики, истории философии, методологии наук), рассмотренных с одной общефилософской позиции – «опытной философии», что и обнажает его понимание философии – с точки зрения «строгого научного знания»<sup>152</sup>. Позиции, которую, при определенных условиях, можно рассматривать как близкую к позитивизму<sup>153</sup>.

### III.

Одновременно со А.И. Смирновым на кафедре преподавал, перейдя в университет из духовной академии, *Вениамин Алексеевич Снегирев*. В 1871 году он, будучи доцентом духовной академии, был приглашен для чтения лекций по логике и психологии, в 1885 году становится приват-доцентом по кафедре философии, но в следующем году вновь возвращается в родную академию. При жизни Снегирева В.А. было опубликовано немного его работ,

---

<sup>151</sup> Смирнов А.И. Английские моралисты XVII века. Казань: Университетская типография, 1889. С. VIII.

<sup>152</sup> Позднее мы найдем в истории кафедры еще одного последователя такой позиции – В.Н. Ивановского.

<sup>153</sup> Об этих оттенках «позитивизма» В. Ивановский, сам близкий к нему, говорит в своей упомянутой статье «Что такое “позитивизм” и “идеализм”».

всего несколько, включая философские работы «Спиритизм как религиозно-философская доктрина» и «Учение о сне и сновидениях». Его «Логика» и «Психология», позволившие говорить в научных кругах уже того времени о нем как о психологе, а в советской «Философской энциклопедии» (т. 5) написать напротив его имени – «логик», появились только после смерти. Есть важные для характеристики его взглядов другие публикации, журнальные<sup>154</sup>, хотя его ученик В.И. Несмелов и писал, что он не раз менял свою точку зрения на философию, принимал, а потом сам же отвергал те или иные позиции, «учился и все искал новую, живую философию»<sup>155</sup>, пока не остановился на мистицизме: «его глубокое убеждение в том, что «человек всегда и на всех ступенях своего развития – мистик в глубине души, мистик по самой природе своей», – находило себе первое оправдание в нем же самом, только он был мистик глубоко-ученый»<sup>156</sup>.

О нем писал В.И. Несмелов<sup>157</sup>, были в дореволюционных российских журналах другие публикации<sup>158</sup>. Сам В.А. Снегирев, по-моему, с достаточной определенностью изложил свое философское сredo в работе «Метафизика и философия», на которую выше уже были ссылки (но В.И. Несмелов, его ученик, говоря: «эта была последняя точка зрения, на которой стоял В.А. до самой

---

<sup>154</sup> Например, Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. 1876. Ч. II (август). С. 427–451; Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. III. С. 62–89.

<sup>155</sup> Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 60. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.)

<sup>156</sup> Там же. С. 54.

<sup>157</sup> См.: Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. 60 с. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.)

<sup>158</sup> См. сведения о них в: Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете. Казань, 2009.; Стоюхина Н.Ю., Мазилев В.А., Костригин А.А. Вениамин Алексеевич Снегирев: психолог и богослов. Ярославский педагогический вестник. 2015 № 3.

своей смерти», ссылается на «Сон и сновидение»<sup>159</sup>). Отраднo, что его творчество становится в настоящее время предметом специального исследования<sup>160</sup>.

Я уже отмечал, что в своей рецензии на посмертно изданную «Психологию» В.А. Снегирева В.Н. Ивановский отнес его к «сторонникам английской психологии»<sup>161</sup>. И действительно, В.А. Снегирев ограничивал психологию, говоря словами В. Несмелова, «одними только непосредственно-данными фактами эмпирического сознания»<sup>162</sup>, то есть фактически стоял на точке зрения феноменологии духа, считая, что пределом психологии является только описание душевных явлений «во всех их подробностях и видоизменениях» и не более того. Иначе говоря, прежде всего она должна быть без всяких претензий на постижение «природы» этих явлений, познание «сущности» «духа» (этим, вероятно, тоже объясняется его почти нервическое отторжение всего немецкого идеализма<sup>163</sup>). В самом деле, по В.А. Снегиреву, «психология имеет своим предметом явления внутренней духовной жизни человека, как явления данные в опыте, доступные наблюдению внутреннему и отчасти внешнему... явления, подчиняющиеся неизменным законам в своем происхождении и бытии»<sup>164</sup>. Психология, продолжает казанский философ, «не может решать вопросов о сущности духовных явлений, о сущности и природе духа, о его особенном не-

---

<sup>159</sup> Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 60. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.)

<sup>160</sup> См., например, работы А.А. Костригина, Н.Ю. Стоюхиной: Стоюхина Н.Ю., Мазилев В.А., Костригин А.А. Вениамин Алексеевич Снегирев: психолог и богослов. Ярославский педагогический вестник. 2015 № 3. С. 138–149 – и др.

<sup>161</sup> См. примечание 51.

<sup>162</sup> Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 23. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.)

<sup>163</sup> В.Н. Несмелов прямо говорит, что он испытывал «положительное отвращение ко всей немецкой философии вообще». Особенно это отношение заметно в «Сне и сновидениях». Достается и Гегелю, от которого В.А. Снегирева, видимо, просто воротило, и его критику Шопенгауэру, который предается «пустословию», излагает «величайшие нелепости и несообразности» – Снегирев отзывался о нем почти в тех же выражениях, которыми последний костерил Гегеля.

<sup>164</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки. Из вступительных чтений в курсы психологии и логики // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. II (август). С. 427.

зависимом от явлений бытия субстанциональном»<sup>165</sup>. То же самое он говорит и в работе «О сне и сновидениях»<sup>166</sup>.

Здесь верно, во всяком случае, то, что для этого нужно было выйти за пределы психологии как феноменологии духа и рассматривать сознание иначе, как, например, в культурно-исторической концепции школы Л.С. Выготского, то есть приняв определенную (и иную, нежели у Снегирева) философскую методологию. Но тогда требовать этого от штатных профессоров психологии в российских императорских университетах было бы, наверное, неисторично. Однако некоторое косвенное (но не адекватное все же) подтверждение сказанного можно видеть в замечании В.Н. Ивановского, преподавателя по кафедре философии Казанского университета уже в следующем веке, что в намечающемся в «настоящее время» (20-е годы) стремлении видеть психологию как науку «о поведении» сказывается «здоровая реакция против нередкой в прежнее время трактовки сознательных состояний вне отношений их к окружающей среде – фактам социальным»<sup>167</sup>.

Исходя из того изложения психологических воззрений В.А. Снегирева, которое дает В.Н. Ивановский (по посмертно изданной книге первого «Психология»)<sup>168</sup>, мы можем сказать, что в «вопросе о личности» Снегирев придерживается в общем традиционного для своего времени идеалистического представления: «идея личности» объясняется из «учения об основном и первоначальном происхождении идеи “Я”, «в основе всех изменений внутренней жизни человека лежит нечто единое, всегда себе равное по существу» (это цитаты из «Психологии» Снегирева). Это главное, хотя он и признает, что идея личности развивается постепенно, слагается из многих представлений о ее состояниях.

---

<sup>165</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. II (август). С. 429.

<sup>166</sup> См.: Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 21. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.)

<sup>167</sup> Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Минск: Издательство «Белтрестпечать», 1923. Т. 1. С. 197.

<sup>168</sup> Ивановский В.Н. Вениамин Снегирев. Психология // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19(4). С. 89–93.

В этом ограниченном понимании философии<sup>169</sup> можно видеть, по-моему, и довольно поверхностное объяснение им<sup>170</sup> увлечения спиритизмом, которое одно время захватило часть даже образованного общества. Наиболее глубокую причину такого увлечения он усматривал «в горячей борьбе спиритуализма и материализма»: «масса образованных и полуобразованных людей, тревожно следившая за успехами материализма, ради спасения своего живого духа, своего личного бессмертия и, наконец, своей религии, не нашла ничего лучшего, как прибегнуть под защиту спиритизма»<sup>171</sup>. Но зло это, по мнению казанского богослова-философа, вполне поправимо, если за него взяться правильно: взяться за это дело церкви и пригласить себе на помощь философию.

И дело, конечно, не в В.А. Снегиреве одном: вряд ли много было среди его современников профессоров, которые понимали бы, что если философия, призванная «на помощь», и может дать объяснение этому увлечению, то только не та, которую считал он сам истинной, а та, к слову, которую другой казанский философ, В.Н. Ивановский, называет в своем «Введении в философию» «общественным материализмом». Если и были тогда философы, которые с этих позиций могли объяснить это явление, то уж, во всяком случае, – за пределами университета. Впрочем, уже и объяснение сильно распространившемуся в мировоззрении поколения молодых людей 80-х годов XIX века спиритуалистиче-

---

<sup>169</sup> Первоначально и очень долгое время он ее, на деле, вообще отождествлял с богословием, знание с верой, отрицая ее самостоятельное существование, независимое от «света откровения». Позднее его представления о философии изменились; он, не довольствуясь «узкими положениями эмпиризма», закончил таким ее пониманием, которое предполагает существование духовного бытия, сущности за пределами мира чувственного, феноменального, и предполагающим веру в «личного бога, личное бессмертие», то есть мистицизмом.

<sup>170</sup> В философской работе: «Спиритизм как религиозно-философская доктрина».

<sup>171</sup> См.: Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 38. (Отдельный оттиск из журнала «Православный Собеседник» за 1889 год.). Уход «масс образованных и полуобразованных людей» в спиритизм, эту утонченную, «интеллигентскую», «философизированную» форму религии, как и усиление тяги к религиозности масс необразованных и малообразованных людей, на самом деле, есть разные формы реакции, протеста против удушающей стихии общественных отношений, «извращенной реальности» (Маркс), но и приспособления к ней, попытка «овладеть» ею, есть стремление найти доступные, не радикальные, «душевные» формы укрытия от унижающей, обезличивающей силы элементарного усиления гнета капитала, когда «в прямом соответствии с *ростом стоимости* мира вещей растёт *обесценение* человеческого мира» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. С. 87–88).

ских тенденций, которое дает в одной из своих работ В. Ивановский, представляется мне значительно более реалистичным и глубоким, чем то, с которым мы познакомились. Молодежь 70-х годов, цитирует он одного автора, была проникнута необыкновенным энтузиазмом, рисовала в своем воображении картину переустройства всей личной и общественной жизни на началах альтруизма и разумного, бескорыстного труда, опирающегося на изучение реальных наук; то была пора сильного увлечения естественными науками<sup>172</sup>. И продолжает так. «Но действительность, как известно, самым жестоким образом попраала все надежды того поколения... Оказалось, что... весь бескорыстный энтузиазм, самое усердное изучение образованными людьми “реальных наук” ничего не могут поделать с *Левиафаном русской общественной жизни* (выделено мною. – Ф.С.)... Знаем, каковы были последствия этого разочарования для людей того времени: одни отреклись от своих прежних чаяний... другие изверились во всем... третьи стали искать новых путей, выходя из состояния разочарования... откликнулись на проповедь графа Толстого, ... другие, в отпор прежнему культу разума, превозносили “красоту” и строили целые мировоззрения “эстетические” и т. д., и т. д... *развивалась и склонность к спиритуалистической* (выделено мною. – Ф.С.) и идеалистической метафизике»<sup>173</sup>.

Разные аспекты воззрений В.А. Снегирева уже были затронуты ранее, в разных местах настоящего очерка, здесь мы отметим только некоторые его мысли из двух важных работ: «Психология и логика как философские науки» и «Науки о человеке». Из первой обратим внимание на понимание казанским философом философии (хотя В.И. Несмелов и писал, что позже он изменил свою точку зрения, став на позиции мистицизма). Но даже если дело обстоит так, как говорит В.И. Несмелов, – а оно именно так, кажется, и обстоит, – то мысли В. Снегирева на этот счет могут оказаться небезынтересными хотя бы

---

<sup>172</sup> См.: Ивановский В.Н. Очерк жизни и деятельности Н.Я. Грота // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 51(1). С. 11–12.

<sup>173</sup> Там же. С. 33, 34. Если не знать, когда эти слова были сказаны, то можно подумать, что они описывают ситуацию, как раз случившуюся после крушения иллюзий, розовых ожиданий и благостных настроений, связанных с перестройкой, – что и таким, косвенным образом, подтверждает бесполезность изучения дореволюционной литературы.



в том отношении, что они дают представление и о его собственной философской эволюции, и – что для нас важнее – для понимания его «исторического времени», то есть того, как мыслилась проблема приверженцами того или иного направления.

В первой статье, опубликованной в казанском журнале «Православный собеседник» (здесь были напечатаны почти все его главные работы), содержатся мысли о понимании им психологии и логики (в самом общем виде, правда<sup>174</sup>), но нас интересует определение философии, которое дает В. Снегирев, и его суждения о, так сказать, принципах всякой философии. Казанский мыслитель сначала высказывает тривиальную мысль о том, что слово «философия» имеет столько смыслов, «сколько было философов со времени его появления». Но замечает, что есть общее во всех философиях, отличающее философию от специального знания. Что же это? «Общая характеристическая черта состоит в том, что каждая философия... есть... попытка исследовать, объяснить и понять мир как одно гармоничное, нераздельное целое... не какой-либо частный предмет... все сущее, всю вселенную»<sup>175</sup>. Итак, предметом философии является мир как целое, задачей – «определить последние его основы и причины»<sup>176</sup>. И эти «последние основы и причины» он объясняет, делая «исходным пунктом и опорой» объяснения основы «опытной философии», которые его приводят последовательно к спиритуализму.

Философия пытается понять и объяснить мир, конечно, не для процесса объяснения как такового, а для того, чтобы знать мир как «одно гармоничное, нераздельное целое», то есть целью философии является мировоззрение. Отсюда и определение философии: она есть «совокупность или наука о доступной нашему наблюдению вселенной, как одном целом явлении, дающая человеку мирозерцание»<sup>177</sup>. Это определение, как видим, всецело построено на прин-

---

<sup>174</sup> Мы уже к этому обращались.

<sup>175</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. II (август). С. 435.

<sup>176</sup> Там же. С. 436.

<sup>177</sup> Там же.

ципах «опытной философии», для которой никакого «метафизического целого», помимо совокупности явлений, доступных нашему наблюдению, нет. И знания о них и должны совпадать с миром «как целым» как предметом философии. «Хотя предмет философии, – говорит казанский последователь этой философии, – и предмет эмпирической науки во всем ее объеме – один и тот же»<sup>178</sup>. И только таким путем и выстраивается «научное мировоззрение», в котором есть и наше «Я». Отказавшись от всех ненаучных типов мировоззрения, построенных на «метафизических принципах», подобных «пустословию» и «нелепостям» немецкого идеализма, мы приходим к пониманию того, что «мир есть совокупность явлений, доступных нашим чувствам, нашему наблюдению, нашему уму, опыту. С этого общего определения... и должно начаться всякое философское исследование. Очевидно, в это самое общее понятие о мире входит понятие нашего “Я”<sup>179</sup>. Даже в рамках «опытной философии» от утверждения, что «мир есть совокупность явлений, доступных нашим чувствам, нашему наблюдению, нашему уму, опыту» можно прийти либо к материализму, либо к идеализму, либо к точке зрения на этот мир в духе Гоббса, либо в духе Беркли. Признавая, что человек предполагает нечто внешнее – причину его внутренних состояний, В.А. Снегирев тем не менее ограничивается таким суждением, которое поддается разной интерпретации: «Все предметы и явления мира... слагаются из совокупности наших внутренних состояний, ощущений, выводов. Без этих операций они нам недоступны, они не существуют для нас. Таким образом, во всех познаваемых процессах вообще и в каждом из них в частности всегда есть половина нас самих»<sup>180</sup>. Любопытно определение сути логики: «логика показывает, как водворяется порядок в мысленном мире, единообразии субъективных представлений»<sup>181</sup>. Как видим, вопрос об отношении логики к объективному миру, к «миру вещей», следовательно, об объективном

---

<sup>178</sup> Там же. С. 438.

<sup>179</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки. Из вступительных чтений в курсы психологии и логики // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. II (август). С. 447.

<sup>180</sup> Там же.

<sup>181</sup> Там же. С. 449.

содержании мышления, ставить как заведомо «ненаучный» мы не можем. Такое понимание всецело подходит под ту критику формальной логики, которую дает Гегель, и за что его сильно хвалит В.И. Ленин в «Философских тетрадах»<sup>182</sup>.

Нельзя не отметить одну его мысль, по форме тривиальную, но выражающую существенное о философии, значение которого вследствие этой тривиальности «затирается». Самым общим выводом относительно философских систем будет суждение о них по самому общему и фундаментальному вопросу – об отношении бытия к мышлению – так можно резюмировать эту его мысль. «Любая система философии, – говорит В.А. Снегирев, – непременно, так или иначе, подходит под один из них [монизм или плюрализм]». Далее высказывает совсем уж простую мысль, но именно ее и пытаются чаще всего третировать как «школьную», «догматическую», почти что неприличную в серьезном разговоре о философии, не имеющую отношения к «тонким» философским вопросам, а между тем она как была, так и остается «лакмусовой бумагой». И с почти классической категоричностью, проистекающей от того, что высказывает ясную, но неприменную истину, говорит: «можно мыслить под формую одного которого-нибудь из них [физического или духовного], *третьего чего-либо придумать нельзя* (выделено мною. – Ф.С.)»<sup>183</sup>.

Статья В.А. Снегирева «Науки о человеке» так же знаменательна тем, что представляет взгляд на проблему, достаточно распространенный среди представителей российской университетской философии того времени.

В ней говорится о вещах, тогда хорошо известных вообще и не единожды отмеченных также и в других его работах в частности. Они сводятся к тому, что психические явления «живут ... по совершенно другим, новым законам, чуж-

---

<sup>182</sup> Я приведу это место по книге А.О. Маковельского «История логики»: «Ленин отмечает, что Гегель “очень глубоко и умно” критикует обычную логику, когда говорит: “Мышление признается здесь лишь чисто субъективной и формальной деятельностью”. В.И. Ленин пишет далее: “Гегель действительно доказал, что логические формы и законы не пустая оболочка, а отражение объективного мира. Вернее, не доказал, а гениально угадал”. (Маковельский А.О. История логики. М.: Кучково поле, 2004. С. 311).

<sup>183</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. II (август). С. 445.

дым для явлений физико-химических и органических»<sup>184</sup>. Различия этих явлений, конечно, очевидны. Однако здесь слово «чуждые», предполагающее неприятие того положения, что сознание человека есть в конечном счете результат эволюции форм «физико-химических и органических», характеризует эти распространенные в университетской философии того времени взгляды с существенной их стороны. В.А. Снегирев еще признает, что психические явления не есть уникальная принадлежность человека, что они встречаются в живой природе, есть результат эволюции форм психической жизни на досознательном (дочеловеческом) уровне. «И психическая жизнь человека, как и его нервная система, – пишет он, – есть только дальнейшая и высшая ступень психической жизни животных»<sup>185</sup>. Однако признавая это, кажется, непоследовательным выглядит принципиальная недопустимость первого, то есть того, что и возникновение сознания допустимо рассматривать в качестве результата эволюции форм «физико-химических и органических». Хотя отрицанию такой возможности есть, конечно, объяснения, которые ясны из изложенного ранее взгляда на психическое и Снегирева, и Смирнова, который есть не только их «оригинальный взгляд», а общее представление, в особенности для приверженцев «опытной философии». То есть, есть следствие их общефилософской позиции.

В.А. Снегирев даже говорит так: «Его [человека] претензия и право на какую-то особенность и исключительность среди природы есть чистая фикция, иллюзия»<sup>186</sup>. И в то же время, совершенно справедливо, надо сказать, утверждает, что у человека «те же органы чувств», «те же ощущения», *но и не те же* (выделено мною. – Ф.С.): богаче, совершеннее, «к явлениям душевной жизни у человека присоединяется ряд новых: самосознание, чувство эстетическое и т.д.»<sup>187</sup>. Но рассматривает это просто как данность, особость человека, данную ему. Даже не пытается поставить вопрос, как такое возможно, как такое *стало* возможным, то есть рассматривать проблему исторически. Однако для

---

<sup>184</sup> Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. 3. С. 66.

<sup>185</sup> Там же. С. 70.

<sup>186</sup> Там же.

<sup>187</sup> Там же. С. 72.

него, как выразителя определенных взглядов, по-моему, это и невозможно. Не в последнюю очередь и в силу третирования им философии Гегеля, «метафизики» вообще, третирования «диалектической методы»<sup>188</sup>, которая есть необходимая предпосылка материалистического понимания истории как возможности иного «объяснительного принципа».

«Его [человека] претензия и право на какую-то особенность и исключительность среди природы есть чистая фикция, иллюзия», выводит, как было сказано, В.А. Снегирев из признания того, что «психическая жизнь человека, как и его нервная система, есть только дальнейшая и высшая ступень психической жизни животных». Выводит из верной, в общем-то, мысли. Но первое («его [человека] претензия и право на какую-то особенность и исключительность среди природы есть чистая фикция, иллюзия») будет следствием второго («психическая жизнь человека, как и его нервная система, есть только дальнейшая и высшая ступень психической жизни животных»), то есть верно, *только при биологическом подходе* к человеку, «научном», с позиций «опытной философии», при игнорировании «диалектической методы». С точки же зрения диалектико-материалистического понимания истории «претензия и право» человека «на какую-то особенность и исключительность среди природы» не есть «фикция», не есть «иллюзия». Потому что и человек не есть только «природа», он есть еще и «история», которая видоизменяет его «природу».

И представляется, именно с этих позиций следует рассматривать и то верное обстоятельство, что у человека «те же органы чувств», «те же ощущения», *но и не те же*, если, конечно, не удовлетворяться только признанием данности человеку «ряда новых» явлений психической жизни: «самосознания, чувства эстетического и т. д.», что есть тот же агностицизм. Я хочу сказать, что понятным это обстоятельство: *те же, но и не те же*, будет не при этом только биологическом или надысторическом взгляде («данность»), а при диалектико-материалистическом понимании истории и человека.

---

<sup>188</sup> Это характерно и для А.И. Смирнова.

Это, похоже, остается закрытым для сторонников такого «научного» подхода, хотя В.А. Снегирев и высказывается так: «самое выдающееся, самое поразительное ... из созданий человеческого духа есть совокупность явлений его жизни, обозначаемых словом «общество»<sup>189</sup>, но понимание общества здесь не выходит за пределы тривиальности. Он говорит о значении для общества, для «создания» этого образования «человеческого духа» языка, религии, морали, искусства, философии – всего, что угодно, но ни словом не обмолвился о значении труда, способности к производительной деятельности, которые, собственно, и сделали возможным эти проявления «человеческого духа». Что не удивительно при понимании общества как «созидания» (то есть результата) «человеческого духа», которое равным счетом ничего не может объяснить. Отсюда – в качестве апофеоза такого подхода к истории и утверждение об особой роли психологии, которая составляет «основу и средоточие всех наук гуманитарных, наук о явлениях духа человеческого в истории»<sup>190</sup>. Это не проявление «профессионального шовинизма» психолога В.А. Снегирева. Это – органичное, необходимое следствие его исторического идеализма. И в самом деле, чем, как ни ярким выражением исторического идеализма, является его следующее суждение: «Последняя цель наук в том, чтобы разложить все явления этих наук на последние основные элементы и показать общие законы, общие условия, по которым и при которых они образуются из элементарных, психологических деятельностей и состояний нашего духа»<sup>191</sup>. И в этом смысле работа В.А. Снегирева о человеке и обществе представляет интерес, прежде всего, как выражение «типического» для представителей российской университетской философии того времени взгляда на эти проблемы<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. 1876. Ч. 3. С. 79.

<sup>190</sup> Там же. С. 89.

<sup>191</sup> Там же.

<sup>192</sup> В статье В.Н. Ивановского «Общество и государство», опубликованной в 1897 году, хотя и встречаются некоторые ходячие представления домарксистской теории общества, но в целом она, конечно, проблему общества рассматривает намного серьезнее и глубже, особенно в части анализа взаимодействия экономических факторов, включая отношения собственности, и политико-юридических. Возможно говорить, судя по всему, даже об определенном

#### IV.

Некоторое время на кафедре работал выпускник Дерптского университета *Викентий Францевич Лютославский*, в будущем известный польский филолог и философ, польский мессианист (он умер в Кракове в 1954 году, пережив всех других непосредственных учеников Г. Тейхмюллера – представителей «юрьевской философской школы», как еще называют «школу Тейхмюллера»).

Фигура Лютославского для нас интересна еще тем, что она станет, хотя и не первым, но связующим звеном философии в Казанском университете с философией в университете Юрьевском (Дерптском), хотя эти связи, конечно, существовали и раньше (в Дерптском университете и в педагогическом профессорском университете при нем проходили «стажировку» некоторые преподаватели нашего университета, в том числе связанные с философией). Его преемником на казанской философской кафедре будет еще один представитель этой школы – Е.А. Бобров. В этом отношении кафедра Казанского университета представляет в определенном смысле примечательное явление, хотя эта преемственность носит, видимо, случайный характер и особых последствий не имеет (впрочем, ученик Е.А. Боброва по Казанскому университету, И.И. Ягодинский, еще в студенчестве «обращенный» своим учителем в лейбницианца, станет виднейшим в России исследователем творчества немецкого философа, которому в «школе Тейхмюллера» придавалось решающее значение в становлении собственного философского направления).

Вероятно, и интерес к античной философии В.Ф. Лютославский унаследовал от своего учителя, который, по словам Е.А. Боброва, был лучшим в России знатоком Аристотеля. Ученик стал одним из известных и авторитетных

---

марксистском влиянии в этом отношении (хотя, в целом, кажется, с точки зрения «государственной», государственного права). Вот некоторые его выводы: «Уяснение влияния общества на его юридическую организацию составляет в сущности одну из самых важных задач государственных наук»; «смена первых [отношений собственности] влечет за собою обыкновенно соответствующую смену в характере юридических норм» (Ивановский В.Н. Общество и государство // Вопросы философии и психологии. 1897. 36 (1). С. 75, 78). В одном месте статьи, похоже, можно усмотреть даже намек на преходящий характер капитализма: «Как политический, так и хозяйственный строй современной жизни не представляют собою конечных пунктов развития того и другого; это только временные в неизмеримо длительном процессе развития общественной жизни людей» (Там же. С. 70).

в европейском ученом мире специалистов в области античной философии – своими исследованиями по философии Платона прежде всего. В. Лютославский – один из основателей стилометрии, то есть статистического исследования характерных черт стиля произведений (стилем) с целью выявления их хронологии и подлинности. Применение этого подхода к изучению диалогов Платона принесло плодотворные результаты. Вот как оценивается работа В. Лютославского в рецензии на нее, помещенной в журнале «Вопросы философии и психологии». Сочинение Лютославского представляет «одно из выдающихся явлений новейшего времени на поприще исследований, касающихся Платона. Автор посвятил себя в продолжение более десяти лет изучению сочинений и философии Платона, и представил в этом труде результаты своих всесторонних изысканий. Результаты эти обращают на себя все более и более внимание специалистов<sup>193</sup>. Результаты эти, в самом деле, столь важны для критического уразумения платонизма...»<sup>194</sup>. Так что сегодня, излагая «платоновский вопрос» в части проблемы подлинности и хронологии платоновских произведений, мы не можем обойтись без упоминания и его имени как человека, внесшего известный вклад в «уразумение» этой проблемы.

Приват-доцентом Казанского университета по кафедре философии В.Ф. Лютославский состоял с 1889 по 1896 год, но значительную часть этого времени он провел в заграничных командировках.

Вместе со своим товарищем по ученичеству у Г. Тейхмюллера и приемником по казанской философской кафедре, Е.А. Бобровым, обработал § 69 – о философии в России – в известном Ueberweg-Heinze. Grundriss der Geschichte des Philosophie (часть 3). Но основные работы философа написаны не на русском языке, на польском и английском. Однако имеется одна очень любопытная работа, опубликованная в «Вопросах философии и психологии», которой он и сам, видимо, придавал большое значение и которая представляет немалый

---

<sup>193</sup> Рецензент сообщает, например, что книга Лютославского получила похвальный публичный отзыв блестящего исследователя античности Теодора Гомперца, автора знаменитых «Греческих мыслителей».

<sup>194</sup> Струве Г.Е. О логике Платона в связи с хронологией и стилометрией его сочинений // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 43 (III). С. 187.



интерес как для демонстрации его собственных воззрений, так и – что для нас еще важнее – иллюстрации распространенных в его время в известных учено-философских кругах представлений по важнейшей проблеме – о существовании и значении истории философии<sup>195</sup>. Мы рассмотрим ее в отдельном очерке.

*Евгений Александрович Бобров*, автор многих исследований по европейской и русской философии и культуре, заведовал кафедрой с 1896 по 1903 год, затем переехал в Варшавский университет (а после эвакуации последнего в Ростов-на-Дону в 1915 году переехал туда же). В философии он – представитель «юрьевской философской школы», однако счел необходимым «развить» некоторые положения своего обожаемого учителя Г. Тейхмюллера и не согласиться с частью воззрений глубоко почитаемого им и самого видного «в настоящее время», по его мнению, представителя этого же направления – персонализма – А.А. Козлова. Свою философскую позицию он определял как «критический индивидуализм», выделяя в ней все же некоторые различия с «панпсихизмом» А.А. Козлова.

Е.А. Бобров, наряду с Н.А. Васильевым, пожалуй, из тех представителей казанской университетской философии второго периода, который более других привлекает внимание исследователей: разным аспектам его творчества посвящены диссертации, статьи, брошюры. Их, правда, немного, но они все же ясно представляют эти аспекты. В такой ситуации, думаю, разумным будет ограничиться указанием на некоторые работы исследователей, которые дают достаточно представительное изложение (и анализ) разных аспектов его творчества (тем более это не может выглядеть как желание отстраниться от «презентации» Е.А. Боброва в силу этой его относительно большей известности, потому что в числе этих работ есть и работы автора)<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Лютославский В.Ф. О значении и задачах истории философии: вступ. лекция, читанная в Казанском ун-те 9-го сент. 1889 г. // Вопросы философии и психологии. Год I, кн. 3. С. 45–63. Это его единственная работа, имеющаяся в Научной библиотеке КФУ. В «Вопросах философии и психологии» тоже есть только одна эта его работа.

<sup>196</sup> Никитина Т.И. Казанские антикантианцы (Из сочинений А.С. Лубкина и Е.А. Боброва) // История экономической и философской мысли в Казанском университете. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2003. С. 146–159; Ибрагимова З.З., Серебряков Ф.Ф. Философская мысль в Казанском университете // Философское образование: Вестник Ассоциации философских фа-

Отдельно назову публикации о творчестве Е.А. Боброва: одна написана его учеником, в бытность Е. Боброва профессором Казанского университета (А. Маковельским), другая – коллегой по Северо-Кавказскому университету (М. Беляевым)<sup>197</sup>.

В нулевые и десятые годы XX века, то есть в последние годы дореволюционной истории кафедры философии, представителями университетской философии были А.Д. Гуляев, В.Н. Ивановский, И.И. Ягодинский, Н.А. Васильев, А.О. Маковельский и К.И. Сотонин<sup>198</sup>.

*Гуляев Александр Дмитриевич*, выпускник Казанской духовной академии и университета, стал приват-доцентом Казанского университета по кафедре философии в 1902 году (позднее – профессором) и оставался на ней до 1920 года, когда он вместе с А.О. Маковельским, приняв приглашение открывшегося в 1919 году Азербайджанского университета, сильно нуждавшегося в ученых кадрах и рассылавшего эти приглашения, видимо, в разные российские универ-

---

культетов и отделений. Вып. 2011, 1 (2). СПб., 2011. С. 46–54; Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России: учеб. пособие. Казань: Казанский ун-т, 2013. 143 с.; Серебряков Ф.Ф. Актуальность стародавнего (по поводу одной работы столетней давности о преподавании философии) // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2012, 1(3). М.-СПб., 2012. С. 115–130; Хулапова А.А. Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д, 2011; Хулапова А.А. Система критического индивидуализма Е.А. Боброва // Российский психологический журнал. 2011. Т. 8. № 3. С. 86–92; Бердникова А.Ю. Персоналистические воззрения Е.А. Боброва // Христианское чтение. № 5. 2017. С. 144–149.

<sup>197</sup> Маковельский А.О. Работы проф. Е.А. Боброва по философии // Известия Северо-Кавказского государственного университета. 1928. Т. III (XVI); Беляев М. Работы проф. Е.А. Боброва по истории русской литературы и просвещения // Известия Северо-Кавказского государственного университета. 1928. Т. III (XVI).

<sup>198</sup> Именно в таком порядке они начинали свою преподавательскую деятельность на кафедре философии. В.А. Бажанов, один из исследователей российской университетской философии, допускает некоторую неточность, когда пишет: «Надо заметить, что в конце XIX – начале XX в. (до октябрьского переворота) на кафедре философии Казанского университета работали крупные и известные ученые (Е.А. Бобров, А.И. Смирнов, И.И. Ягодинский) и молодые, впоследствии приобретшие широкую известность, ученые (В.Н. Ивановский, А.О. Маковельский, А.Д. Гуляев)» (Бажанов В.А. Н.А. Васильев как мыслитель. К 100-летию открытия воображаемой логики // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 106). «Молодым» в этом ряду уместно назвать как раз И.И. Ягодинского, а не В.Н. Ивановского, который уже как два года работал на кафедре (с 1904 года, а до этого был доцентом в Московском университете), когда на нее пришел И. Ягодинский (в 1906 году), и тем более не А.Д. Гуляева, преподававшего по кафедре с 1902 года, а после ухода с нее Е.Е. Боброва (1903 год) и до прихода В.Н. Ивановского некоторое время был единственным преподавателем по кафедре.

ситетские города, переехал в Баку<sup>199</sup>. Таким образом, некоторый период – со времени переезда Е.А. Боброва в Варшаву и до прихода, в 1904 году на кафедру В.Н. Ивановского – А.Д. Гуляев один занимал казанскую философскую кафедру. Позднее, кроме них, на ней будут работать: сначала И.И. Ягодинский, приват-доцент по кафедре философии с 1906 года, потом, став доцентом в 1910 году, к ним присоединится Н.А. Васильев, далее – А.О. Маковельский, и в 1916 году был оставлен для приготовления к профессорскому званию по кафедре философии К.И. Сотонин. Следовательно, в последние годы дореволюционной истории кафедры философии на ней одновременно работало 4–5 преподавателей<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Надо полагать, первейшей причиной, заставившей уважаемых казанских профессоров из университетской Казани отправиться в Баку – далеко не в центр науки и культуры, были тяготы и совсем уж паршивые условия профессорской бытовой жизни и, соответственно, надежды на более сносную долю, – мы знаем, как голодно было тогда в Казани и в Поволжье. (И В.Н. Ивановский по этой же причине вынужден был покинуть Поволжье и перебрался в Белорусский университет (см.: Красновский А.А. Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского // Советская педагогика. 1939. № 3. С. 159). Внучка А.О. Маковельского, О.А. Южанина-Маковельская, в воспоминаниях о деде, рассказанных современному азербайджанскому писателю (кажется, в 2014 году; она – «музыкант, высокообразованная дама», как подчеркивает писатель), почему-то ничего об этом не говорит, выставляя только мысль, что дед «получил приглашения от университетов разных городов» и «очень любил азербайджанцев»; да, еще (как теперь водится) припоминает, что в молодости он считал трагедией установление Советской власти в России и, как его ни уговаривали, не вступил в коммунистическую партию. Говорит и о некоторых других вещах, согласившись, наконец-то, раскрыть нам «истинную сущность» (ее слова) о деде, а не то, что «казалось» (тоже ее) тем, кто судил о нем по премиям, наградам, званиям и признаниям (даже малая толика которых и не снилась, надо признаться, большинству и заслуженных членов партии!). Судил, конечно, поверхностно! (Читая эти откровения «высокообразованной дамы», на ум то и дело приходят мысли – как и в ряде аналогичных случаев – об основательности, многожды подтвержденной, той широко известной, мягко сказать, критической оценки российской интеллигенции – гуманитарно-художественной, в первую очередь, – которую связывают с именем Ленина). Кстати, о фигуре А.О. Маковельского-философа и его трудах, разумеется, нельзя судить по их (явно неадекватной) оценке упомянутым азербайджанским писателем, которого, видимо, сильно впечатлили слова внучки А.О. Маковельского, что ее дед «очень любил азербайджанцев» (см.: <https://www.proza.ru/2013/06/17/709>).

<sup>200</sup> В.Н. Ивановский был фактически уволен с кафедры в 1912 году (в числе многих других российских либеральных профессоров из других университетов) реакционным министром народного просвещения Л.А. Кассо (талантливым ученым-цивилистом, между прочим), превратившим министерство просвещения в министерство полицейского надзора: «началась травля ... в черносотенной казанской газете, ... был лишен права читать в Казанском университете оплачиваемые курсы, и, таким образом, он вынужден был прекратить работу в Казанском университете», говорится в некрологе о нем (Красновский А.А. Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского // Советская педагогика. 1939. № 3. С. 159). Как видим, ни демократические симпатии, высказанные в приведенных публикациях периода либеральных

Среди напечатанных работ А.Д. Гуляева есть программа по логике<sup>201</sup>, обязательному университетскому курсу, который он читал, как и все другие преподаватели по кафедре. Но более показательной для А.Д. Гуляева как представителя университетской философии является другая его напечатанная программа – по истории древней философии<sup>202</sup>, хотя и являющаяся не более чем программой по другой традиционной философской дисциплине – истории философии. Более показательной, однако, потому что она репрезентирует его как деятеля университетской философии, который, видимо, «специализировался» более по истории философии, нежели логике<sup>203</sup>. Во всяком случае, основные его работы, зафиксированные в Научной библиотеке Казанского университета, как раз по истории философии.

Его магистерская диссертация была посвящена анализу этического учения Паскаля<sup>204</sup>, и этим сочинением, сложилось такое впечатление, А. Гуляев очень дорожил<sup>205</sup>. Дадим общее представление о нем и мы, но только в той мере, в какой это характеризует самого А.Д. Гуляева-исследователя.

---

послаблений после революции 1905 года, ни публичные лекции – по сообщению того же некролога – для широких кругов, ни общественная деятельность, в том числе в Обществе народных университетов, не прошли даром для В. Ивановского – припомнили все.

И.И. Ягодинский был уволен с кафедры уже при Временном правительстве, в 1917 году, – тогда были сняты с работы все назначенные Кассо профессора.

<sup>201</sup> Гуляев А.Д. Программа по логике. Казань: тип. Л.П. Антонова, 1913. 5 с.

<sup>202</sup> Гуляев А.Д. Программа по истории древней философии. Казань: Тип. аренд. А.И. Барышева. Б. г. 12 с.

<sup>203</sup> Курс «Логики», насколько мне известно, он выпустил только уже в Азербайджанском университете. А.О. Маковельский так оценивал «Логик» А.Д. Гуляева: «Этот университетский курс лекций по логике проф. А.Д. Гуляева представляет собой самостоятельное исследование, в котором автор часто расходится во взглядах с другими исследователями в области логики. Ценной в этой работе является разработка отдельных конкретных вопросов логики» (Маковельский А.О. Развитие философских наук за 30 лет советской власти // Известия АН Азербайджанской ССР. 1947. № 10. С. 140. (Отдельный оттиск)). Это все, что он сообщает в этой статье. Есть еще его краткое замечание в советской Философской энциклопедии: «Выступал против смещения логики с психологией. Гуляев считал понятие наиболее сложным познавательным образованием, поскольку формируется на основе ряда суждений и умозаключений» (Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 412).

<sup>204</sup> Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1906. 276 с.

<sup>205</sup> Да и с формальной стороны, надо сказать, положение с изданием историко-философской литературы, относящейся ко времени после античной философии, было не очень радужным. Исследования (книги и журнальные статьи) по английской эмпирической философии, немецкому идеализму и позитивизму еще были, а вот по остальным персонажам мировой

Диссертация Гуляева – историко-философское исследование о Паскале, но, обосновывая выдвигаемые положения, автор использует и исторический метод, который у него имеет большое значение, – обращается к учению предшественников Паскаля, касающихся тех же этических и гносеологических проблем, что рассматриваются в «Мыслях» (Платона, Лактанция, Августина, Бэкона, Декарта), и, таким образом, охват историко-философского материала получается довольно широким. Обозначая предмет своего исследования, А.Д. Гуляев пишет: «Если «Мысли» по своей задаче представляют собой апологетическое произведение, то рассматриваемые с внутренней стороны они являются своеобразным опытом решения и постановки этической проблемы. В этом последнем отношении он и будет служить предметом нашего исследования»<sup>206</sup>. Работа состоит из двух частей: первая, занимающая более половины всего текста, является подробным изложением (с обширными цитатами) содержания паскалевых «Мыслей», вторая – собственно исследование «этического учения» французского мыслителя-мистика в соответствии с представленным автором планом.

Однако это не обычное изложение содержания чужого произведения. А. Гуляев показывает, что лепка Паскалем «скульптуры (портрета) человека как такового» («описание человека» – использует он это выражение), то есть написание «Мыслей», не есть результат «ума холодных наблюдений», а изложение его, Паскаля, «сердца горестных замет», то есть изложение его личного «опыта о человеке». Представить этот чужой личный опыт совсем не просто, но, по-

---

философии (даже западной) – единицы. Одной из таких книг была работа А.Д. Гуляева. Это обстоятельство отмечает и Л. Лопатин, рецензент его книги: «Сочинение А.Д. Гуляева представляет хорошее и дельное исследование по нравственной философии Паскаля, имеющее тем больший интерес и значение, что в русской философской литературе эта тема еще не служила предметом самостоятельной разработки» (Лопатин Л. Обзор книги: А.Д. Гуляев. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 89 (4). С. 545. Заметим, что именно казанским автором было написано еще одно исследование, восполняющее этот пробел (и в котором тоже речь идет о философе XVII века), – единственная в России, к моменту издания, монография о Мальбранше, написанная М.Н. Ершовым, преподавателем Казанской духовной академии (Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань: Центральная типография, 1914. 230 с.

<sup>206</sup> Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях Паскаля. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. С. 5.

моему, А.Д. Гуляеву это удалось: он показывает, как из отдельных проявлений-штрихов этого опыта о человеке постепенно складывается целостное «описание человека», как оно представляется Паскалю. При этом Паскаль сделал своей задачей «дать типическое “описание человека”», а «не рисовать свой собственный портрет»<sup>207</sup> (как сделал Монтень). Главное здесь – «описание человека» у Паскаля должно дать точное и реальное представление о том, что этика разумеет под «человеческой природой»<sup>208</sup>. Причем эта этико-антропологическая работа все же не есть самоцель и не может закончиться «описанием человека», поэтому учение Паскаля не чисто этическое. Сочинение Паскаля – апологетическое, а «бог есть высшая и универсальная цель человеческих стремлений»<sup>209</sup>. Учение Паскаля – морально-теологическое, показать, что есть для человека благо – эта высшая цель жизни и познания? Что? «Истина бытия божия» – вот что! «Человекопознание» ведет к богопознанию, пониманию того, что, поскольку бог есть высшая цель, то «все другие благие цели должны быть подчинены ей». Вот эту логику паскалевого замысла А.Д. Гуляев и раскрывает в своем исследовании.

Тем не менее «описание человека» – не новость ни в философии, ни в богословии. Почти все «о человеке», говорит А.Д. Гуляев, было высказано до него, Паскаля. «Паскаль весьма многим обязан предшествующей и современной ему философской мысли»<sup>210</sup>. Отсюда – отмеченное уже выше обращение А. Гуляева к историко-философскому материалу. Характеризуя это этико-антропологическое учение Паскаля, А. Гуляев определяет его, по «существу», как «платоно-августинизм»<sup>211</sup>.

В связи с этим возникает вопрос, а что оригинального внес в рассматриваемую проблему Паскаль своим исследованием? И то, как он, А.Д. Гуляев,

---

<sup>207</sup> Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1906. С. 30.

<sup>208</sup> Там же. С. 211.

<sup>209</sup> Там же. С. 95.

<sup>210</sup> Тезисы-итоги исследования А.Д. Гуляева: Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань, 1906. Харьков: Типография и литография М. Зильберберг и сыновья, 1908. С. 1.

<sup>211</sup> Там же.

определяет это оригинальное, он, видимо, считал своим вкладом в паскалеведение, новизной своего исследования.

Несмотря на то, что предшественниками Паскаля «почти все высказано», «ни у кого из предшественников, – говорит А. Гуляев, – нельзя найти столь полного и разностороннего описания человека, как морального существа»<sup>212</sup>. Но оригинальность Паскаля не в этом, и даже не в том, что он открыл (хотя и не описал) «антиномии морального рассудка». Тогда – в чем? «В его лице впервые мыслитель приступает к исследованию этической проблемы с приемами индуктивными»; «в обстоятельном “описании человека”, предпринятом Паскалем, можно видеть результат исполнения требования, высказанного Бэконом, давать возможно полное и разнообразное собрание случаев исследуемого явления»<sup>213</sup>. Обобщенное выражение существа паскалева метода, как он видится А.Д. Гуляеву, мы находим в «Тезисах-итогах исследования А.Д. Гуляева»: «По своей логической форме исследование Паскаля есть попытка применить к решению этической проблемы индуктивно-гипотетический метод. В этом именно методе источник оригинальных сторон Паскалева исследования; констатированный этим методом факт противоречия человеческой природы и антиномий морального рассудка оказывает самое существенное влияние на все исследование: задачей последнего ставится соглашение всех противоречий природы, решение антиномий»<sup>214</sup>. Именно эти выводы сам А.Д. Гуляев, судя по всему, и рассматривает как новизну уже своего исследования темы, которая, по словам рецензента его работы, профессора московской философской кафедры Л. Лопатина, «в русской философской литературе еще не служила предметом самостоятельной разработки».

Паскаль, констатирует А. Гуляев, не мистик-интеллектуалист; он считает невозможным *разумом* постигнуть ни того, что есть божество, ни того, есть ли бог или его нет. Но истина познается не только разумом: есть непосредственное

---

<sup>212</sup> Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях Паскаля. Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1906. С. 175.

<sup>213</sup> Там же. С. 176, 211.

<sup>214</sup> Тезисы-итоги исследования А.Д. Гуляева: Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань, 1906. Харьков: Типография и литография М. Зильберберг и сыновья, 1908. С. 1.

познание. Мистицизм Паскаля, по определению исследователя его творчества, есть «мистицизм эмоционалистический». Бог, утверждает Паскаль, «чувствуется» сердцем: он «ощутителен для сердца, а не для разума»<sup>215</sup>.

Здесь, среди этих констатаций, есть одно любопытное место, которое, кажется, можно рассматривать как недвусмысленное указание на собственное мировоззрение А.Д. Гуляева. Вот оно: «Истина бытия Божия не есть и не может быть результатом рациональных доводов, ... в бытии Бога нас заверяет непосредственное сознание, – пересказывает А. Гуляев Паскаля и продолжает уже от себя. – В этом-то положении и заключается *верная* (выделено мною. – Ф.С.) сторона паскалевой теории»<sup>216</sup>. Если это так, если это место указывает и на собственное мировоззрение автора исследования, то можно предположить (только предположить), что этим, может быть, объясняется и симпатия А. Гуляева к французскому мистику, и некоторые другие обстоятельства, о которых будет сказано далее.

Что касается общей оценки Паскаля-мыслителя, то А.Д. Гуляев убежден, что «по-своему понятию философии Паскаль должен быть причислен к школе антропологистов. Для него человек самый важный предмет познания ... познание человека должно быть средством для познания всего, что может быть доступно человеческому уму»<sup>217</sup>. Правда, «описание человеческой действительности» носит у него «пессимистический характер». Но его «учение настолько богато важными в философском отношении моментами, что историки этической проблемы в новой философии никоим образом не должны его игнорировать»<sup>218</sup>.

Думаю, мы вправе сказать то же самое и о работе казанского философа А.Д. Гуляева об этическом учении Паскаля: отечественные историки философии никоим образом не должны игнорировать эту работу, богатую содержи-

---

<sup>215</sup> Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях Паскаля. Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1906. С. 117.

<sup>216</sup> Там же. С. 254.

<sup>217</sup> Там же. С. 25.

<sup>218</sup> Тезисы-итоги исследования А.Д. Гуляева: Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань, 1906. Харьков: Типография и литография М. Зильберберг и сыновья, 1908. С. 2.



ем, широтой и обоснованностью анализа, ясностью изложения, а потому в целом не утратившую своего значения. Если по сравнению с теми временами, о которых говорил Л. Лопатин, она и не единственная уже по этой теме работа, то и к настоящему-то времени в отечественной литературе книг о Паскале – единицы (часть из них написана еще до революции), а специально по этой теме – и того меньше.

На это сочинение казанского философа появилась рецензия, написанная известным московским профессором Л.М. Лопатиным<sup>219</sup>, который, кстати, был руководителем А. Гуляева во время его ученых занятий в Московском университете, на которые он был направлен уже после оставления при кафедре философии Казанского университета для приготовления к профессорскому званию. Ответ А.Д. Гуляева на эту рецензию<sup>220</sup> (он занимает 19 страниц) не только основательный, но и не лишен некоторой страстности. В итоге автор сочинения признает обоснованным только одно замечание рецензента на эту свою большую работу<sup>221</sup>: «только указание г. рецензента, что я не дал специального очерка развития теоретических взглядов Паскаля, только одно это возражение я признаю вполне правильным»<sup>222</sup>. Да и этот пробел, по его мнению, «не подрывает состоятельности» исследования<sup>223</sup>. Очень много в ответе А. Гуляева говорится о методах историко-философского исследования. Но все эти суждения, как и замечания Л.М. Лопатина относительно методов, носят очень конкретный характер и относятся к приемам исследования конкретного вклада в различные философские вопросы Паскаля (или, на этом примере, другого мыслителя) и не

---

<sup>219</sup> Лопатин Л. Обзор книги: А.Д. Гуляев. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 89 (4). С. 545–551.

<sup>220</sup> Гуляев А.Д. Несколько замечаний о приемах историко-философских исследований. (По поводу рецензии проф. Л.М. Лопатина на исследование А.Д. Гуляева: «Этическое учение в «Мыслях» Паскаля». Казань. 1906 г.). Казань: Типо-литография Казанского университета, 1909. 19 с.

<sup>221</sup> По-моему, часть замечаний Л. Лопатина, действительно, носит характер формальных придирок: логика построения исследования ему видится иначе, чем он находит у А. Гуляева, что, конечно, делает их очень спорными.

<sup>222</sup> Гуляев А.Д. Несколько замечаний о приемах историко-философских исследований. (По поводу рецензии проф. Л.М. Лопатина на исследование А.Д. Гуляева: «Этическое учение в «Мыслях» Паскаля». Казань. 1906 г.). Казань: Типо-литография Казанского университета, 1909. С. 18–19.

<sup>223</sup> Там же. С. 19.

представляют собой общеметодологических выводов или принципов относительно истории философии вообще, ее сущности, статуса, в смысле, например, «Введения в историю философии» в «Лекциях по истории философии» Гегеля или даже в смысле той проблематики философии «истории философии», которая была рассмотрена в лекции В.Ф. Лютославского «О значении и задачах истории философии».

Однако еще за несколько лет до этой работы о Паскале А.Д. Гуляев опубликовал в одном из номеров харьковского журнала «Вера и разум» другую историко-философскую работу – «Как Платон понимает философию?»<sup>224</sup>. Произведение это, конечно, демонстрирует хорошее знание А.Д. Гуляевым платоновских текстов, но этим, видимо, отличались все преподаватели по кафедре философии: ведь история философии была (наряду с логикой и психологией) одной из трех преподаваемых философских дисциплин, а по Уставу 1884 года вся университетская философия вообще была сведена к изучению Платона и Аристотеля (некоторое время, правда). Сначала могло показаться, что автор поставил перед собой общепросветительскую задачу – познакомить читателей журнала с тем, «как Платон понимает философию». Но ее, статьи, настоящая цель, причем цель научная, исследовательская и – надо признать – честолюбивая, прямо обозначена лишь в самом конце публикации – «общепринятый взгляд на платонизм едва ли соответствует действительности, новая точка зрения на эту философию не только возможна, но и имеет за себя много данных, следовательно, дело требует нового, – тщательного и беспристрастного пересмотра»<sup>225</sup>. Вот эту новую точку зрения А. Гуляев и обосновывает на 27 страницах своей статьи. Причем здесь же, в примечании, приведя ссылки на некоторые места из работ 2 современных исследователей, которые можно рассматривать как интерпретации платонизма в том же смысле, что понимает и он сам, А. Гуляев до-

---

<sup>224</sup> Гуляев А.Д. Как Платон понимал философию? // Вера и разум. Богословско-философский журнал. 1897. № 13. Кн. 1. Ч. II. Отдел философский. С. 1–27.

<sup>225</sup> Гуляев А.Д. Как Платон понимал философию? // Вера и разум. Богословско-философский журнал. 1897. № 13 (июль). Кн. 1. Ч. II. Отдел философский. С. 27.

бавляет сухо: «поиски за другими союзниками во взгляде на эту философию пока остались тщетными»<sup>226</sup>.

В чем состоит этот старый и «общепринятый взгляд» на платонизм? В сведении его к метафизике как «науке о бытии в его целом». Это делает, утверждает А. Гуляев, и Э. Целлер, который неправомерно свел всю философию Платона к «метафизической теории идей». «Результат, – говорит критик Целлера, – получается плачевный», а «теория идей» «вовсе не составляла сущности платоновской философии»<sup>227</sup>. Почему – плачевный? Потому что «жизненное значение» платоновской философии при этом оказывается нулевым, ибо метафизика не преследует жизненной цели, а только имеет в виду удовлетворить теоретическую потребность познающего ума. И убежденно заявляет: «Философия Платона должна быть понята как-то иначе»<sup>228</sup>. Как? Ссылками на разные места из платоновских диалогов А.Д. Гуляев приходит к такому выводу: «Платонизм преследует, прежде всего, жизненные интересы, он ставит своей существенной задачей удовлетворить человеческое стремление к истинной идеальной жизни: в построении идеала такой жизни он указывает самую сущность свою»<sup>229</sup>. Поэтому философия Платона есть «учение об истинной человеческой природе и определяемой ею истинной человеческой жизни»<sup>230</sup>; основана она на методе исследования идеального самосознания, то есть идеального стремления души, стремления к божественному в душе, образцу божественного. Что же касается «метафизического мировоззрения Платона», то оно есть «дополнение и расширение его философского идеального самосознания». Если Платон исследует бытие, то только потому, что «можно ли, как следует, знать природу души, не зная природу “всего”?»; Платон «исследует мир ради цельности и широты знания о человеке»<sup>231</sup>. Для платоника, резюмирует А. Гуляев на основе своего исследования, «выше всего философия жизни, дороже всего сама истина

---

<sup>226</sup> Там же.

<sup>227</sup> Там же. С. 2, 5.

<sup>228</sup> Там же. С. 3.

<sup>229</sup> Гуляев А.Д. Как Платон понимал свою философию? // Вера и разум. Богословско-философский журнал. 1897. № 13 (июль). Кн. 1, II (Отдел философский). С. 21.

<sup>230</sup> Там же. С. 9.

<sup>231</sup> Там же. С. 21.

жизни»<sup>232</sup>. В этом контексте надо рассматривать и «теорию идей», которая «служила для объяснения человеческой жизни, вовсе не составляя сущности платоновской философии»<sup>233</sup>.

Таковы мысли А.Д. Гуляева в этой работе, таковы приводимые им основания для пересмотра сложившегося представления о платоновской философии и аутентичной, по его мнению, интерпретации ее.

Что можно сказать? Для кардинальной ревизии он, кажется, все же многих «союзников» не нашел. Если рассматривать Платона как сократика, то есть мыслящего в векторе идей и смыслов учителя, то такая интерпретация вполне возможна. Тем более в свете этого станет, во всяком случае, более понятным и объяснимым то, что, по словам А.Ф. Лосева: «необозримое множество умов вот уже третье тысячелетие спорит, волнуется, горячится из-за Платона»<sup>234</sup> – не из-за «метафизической же теории идей»! Однако мы знаем: ученик пошел значительно дальше. И вполне уместным будет, полагаем, заключить суждением из книги французских авторов: произведения Платона «допускают самые разные интерпретации. Это поистине великое наследие, отличающееся огромным внутренним богатством»<sup>235</sup>. Одной из таких интерпретаций и следует считать гуляевскую. Не преобладающую. Эти идеи (либо часть их) рассматриваются в контексте этики и психологии Платона (как в книге французских авторов) или (если возьмем только два разных источника: названный ранее немецкий философский словарь и книгу В.Ф. Асмуса «Платон») философия Платона понимается как особый, античный, вид объективного идеализма (Асмус) и признается, что «наибольшее воздействие» оказала его «теория идей» (немецкий Философский словарь: статья: Платон), то есть в любом случае все же она трактуется в духе «метафизического учения об идеях».

Впрочем, близкое к гуляевскому понимание платоновской философии мы находим у его младшего коллеги по кафедре, А.О. Маковельского. По Платону,

---

<sup>232</sup> Там же. С. 26.

<sup>233</sup> Там же. С. 5.

<sup>234</sup> См.: Волошинов А.В. Венок мудрости Эллады. М.: Дрофа, 2003. С. 142.

<sup>235</sup> Греческая философия. Том 1 / под ред. Моника Канто-Спербер; пер. с фр. В.П. Гайдамака, М.А. Графовой. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. С. 204.

говорит он, «дело идет не о вхождении знания в душу, а об обращении всего человека в идеальное... полнота и единство всех идеальных стремлений человека – вот к чему стремится философия Платона... Философия не есть только познавательная деятельность, но процесс духовного роста человека... очищение и возвышение его чувства и воли»<sup>236</sup>. А. Маковельский, говоря об этой «платоновской линии» в последующей античной философии, даже употребляет понятие «философия жизни».

Статья эта, хочу заметить, примечательна еще вот чем (недаром он, справедливо надо сказать, написал, что на ученого, исследующего историю философии, то есть на характер его решений и выводов относительно персонажей и материалов этой истории, конечно же, «может повлиять то мировоззрение, которого он сам держится»<sup>237</sup>). Оброненное А.Д. Гуляевым в одном месте выражение «философия жизни» (цитированное выше), видимо, не случайно для него. Можно предположить, что оно близко характеризует и его понимание философии<sup>238</sup>. Поэтому не случайным, наверное (а исходящим, таким образом, из

---

<sup>236</sup> Маковельский А.О. Введение в философию. Выпуск I. Понятие философии. Казань: Типография А.А. Родионова, 1912. С. 30, 31.

<sup>237</sup> Гуляев А.Д. Как Платон понимал свою философию? // Вера и разум. Богословско-философский журнал. 1897. № 13 (июль). Кн. 1, II (Отдел философский). С. 2. Для всякого, хоть немного знакомого с историей «истории философии», это положение вообще-то является общим местом, если не сказать – тривиальным. Чтобы не ходить далеко за примерами, которых можно привести много, сошлемся на весьма уместный случай, на который указывает ученик А.Д. Гуляева, К.И. Сотонин, в своей работе «К вопросу об идеях Платона», написанной, кстати, под влиянием бесед о Платоне с учителем, по признанию автора. В статье этой выражается решительное несогласие с интерпретацией платоновского учения об идеях в марбургской школе *неокантианства*, в частности Г. Когеном, который, по словам казанского философа, «сводит идеи Платона к *априорным формам Канта*». (Сотонин К.И. К вопросу об идеях Платона. Петроград: сенатская типография, 1915. С. 3).

<sup>238</sup> Во всяком случае, обоснование этого взгляда (и даже соответствующую терминологию) вполне можно найти в его «Лекциях по истории Древней философии» в целом и применительно к характеристике им отдельных философов, например, Гераклита, в частности: «Мировоззрение Гераклита стоит в явном соответствии с пониманием им задач жизни, и философствование его оказывается опять углублением его жизненного самосознания... его настроение было глубоко мистическое», для него характерно «цельное созерцание человеческой и мировой жизни». И в отношении философии Парменида он ставит, прежде всего, вопрос: «Касался ли Парменид в своих философских размышлениях проблемы жизни?» (Гуляев А.Д. Лекции по истории Древней философии. Изд. второе. Казань: Издание книжного магазина Бр. Башмаковых, 1915. С. 286, 287). Наконец, мы имеем такое его заключение, сделанное на основе исследования «этического учения Паскаля», но вполне применимое и к пониманию философии тем или иным мыслителем, к «механизму»

собственного понимания философии), является и сделанное им в одном месте статьи *критическое замечание* по отношению к философии, которая ищет основы в результатах специальных наук, надо полагать, имеется в виду позитивизм, а также в отношении философии, исходящей из априорных принципов (кантианства). Тогда, сделаем умозрительное предположение, и его обращение к изучению творчества Паскаля, этого французского мистика<sup>239</sup>, настоящего представителя «философии жизни» XVII века, «экзистенциального» мыслителя и, по словам А. Гуляева, «глубокого знатока человеческого сердца»<sup>240</sup> тоже является не произвольным, очень понятным.

Можно приобщить к этому числу историко-философских сочинений и отзыв А.Д. Гуляева на работу В.Н. Ивановского «Ассоциационизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование»<sup>241</sup>; хотя касается он и вопросов «чисто философских» (в контексте психологии и гносеологии), но содержит и некоторые очень редкие суждения историко-философского характера. Однако работа более примечательна тем, что дает представление о А.Д. Гуляеве как о философском критике, что, разумеется, обнаруживается особенно в той части отзыва (в целом очень благожелательного), которая касается, по мнению автора, недостатков работы В.Н. Ивановского. Основательность и ясность, логическая обоснованность критических замечаний А.Д. Гуляева позволяет, по-моему, охарактеризовать его с этой стороны (то есть как фи-

---

генезиса и характера его философского учения: «Какое угодно философское учение представляет собою не чисто-логическое построение, а также и продукт психологического творчества; всякое учение есть выражение всех сторон жизни личности, связанной той или иной общественной средой известной эпохи» (Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1906. С. 275). Кроме того, здесь мы имеем и заключение относительно механизма формирования «идеологии», связи форм сознания и «жизни».

<sup>239</sup> Причем было уже отмечено, что, по определению А.Д. Гуляева, он не «мистик-интеллектуалист», его мистицизм – «эмоционалистический», ибо для него «первичным элементом богопознания является чувствование, ощущение сердцем бога как высшего блага души» (Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1906. С. 240).

<sup>240</sup> Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1906. С. 3.

<sup>241</sup> Гуляев А.Д. Отзыв на сочинение В.Н. Ивановского «Ассоциационизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование. Часть 1». Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1911. 12 с.

лософского критика) похвально. Для примера мы возьмем только один момент этого разбора, только один упрек рецензента автору сочинения. Вот он: «Г. Ивановский пытается дать синтез основных черт ассоциационизма как целого. В чем же состоит этот синтез? В том, что Г. Ивановский выделяет, перечисляет и оценивает с точки зрения их научного значения пять признаков, которые он выдает за основные для всего ассоциационизма<sup>242</sup>. Но неужели выделение, перечисление и оценка признаков явления есть синтез последнего? Во всяком случае, термин “синтез” получает у автора не совсем обычный смысл»<sup>243</sup>. (Не трудно предположить, к слову сказать, что подумал бы этот казанский философ, писавший приведенные строки более ста лет назад, о некоторых нынешних – коих немало – работах, представленных на соискание высокой ученой степени в области философии.)

Однако самой объемной историко-философской работой А.Д. Гуляева являются его лекции по «Истории древней философии»<sup>244</sup>. Они доведены только до Сократа (включительно): в издании прямо обозначено: Выпуск первый. «Основные моменты эволюции греческого мировоззрения до Платона». Были ли следующие выпуски, мне неизвестно: во всяком случае, сведений о них нет. Это было очень нужное сочинение, учитывая, что общих курсов по древней философии на русском языке было раз-два и обчелся: известный «Курс истории древней философии» князя С.Н. Трубецкого и еще пара изданий, хотя одно из

---

<sup>242</sup> Вероятно, Гуляев имеет в виду следующее место из работы В.Н. Ивановского (приведем его по Речи автора перед диспутом): «Ассоциационизм как целое можно характеризовать следующими признаками: физиологическим объяснением деятельности сознания, теорией состава духа из “идей” и связанной с нею сенсуалистической тенденцией, номинализмом, признанием деятельности сознания закономерною и пассивною» (Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоциационизма (Речь перед диспутом). Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. С. 26).

<sup>243</sup> Гуляев А.Д. Отзыв на сочинение В.Н. Ивановского «Ассоциационизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование. Часть 1». Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1911. С. 9. С упреком рецензента, наверное, нельзя не согласиться, и вместе с тем нельзя не признать, что досадные упущения и невнимательность бывают даже у таких добротных и солидных авторов, как В.Н. Ивановский, который, конечно же, хорошо знал, что «есть синтез», и который, к слову сказать, позднее напишет очень хороший труд о методах научного познания.

<sup>244</sup> Гуляев А.Д. Лекции по истории древней философии. Казань, 1909. 231 с. Второе издание вышло в 1916 году, оно более объемно: Гуляев А.Д. Лекции по истории древней философии. Издание второе. Казань: Издание книжного магазина Бр. Башмаковых, 1916. 383 с.

них представляет даже не общий курс, а посвящено специальной теме<sup>245</sup>. Этим добротным и скрупулезным пособием в целом можно пользоваться еще и сейчас, хотя бы как дополнительным источником (разумеется, с учетом того, что и история древней философии может обновляться), ведь находим же мы среди рекомендованной литературы курс С.Н. Трубецкого, тем более все они – и подразумеваемые русские курсы, и современные учебники – восходят к классическим изданиям вроде сочинения Целлера и т. д. А по форме изложения и по скрупулезности «репрезентации» греческой философии книга А.Д. Гуляева заметно превосходит многие современные курсы.

В этом издании казанского философа по истории греческой философии имеется часть, которая называется «К введению в философию вообще и древнюю в частности» (объемом в 80 страниц), которая представляет для нас особый интерес. Чем? До сих пор о собственном понимании А.Д. Гуляевым философии, ее предмета и цели мы могли заключать только по некоторым сведениям из работ, специально посвященных не этой теме, а другой, то есть судить или предполагать лишь по косвенным высказываниям.

Здесь же мы имеем выраженное в четко определенной, даже категоричной форме, причем подробное изложение его собственных взглядов на то, что такое философия, каков ее предмет, цели и функции. С точки зрения этого своего понятия философии он, кстати, и излагает историю древнегреческой философии<sup>246</sup>.

Вот оно, его понимание философии.

Реальное состояние сознания, говорит автор, включает в себе все три стороны душевной жизни: познавательную, чувствовательную (эмоциональную) и волевою. «В этом-то целесообразном объединении функций сознания для сохранения и раскрытия жизни и заключается начальная, первичная основа, из

---

<sup>245</sup> См. об этом: Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 146.

<sup>246</sup> То есть, как говорит сам автор, излагает «взгляд на соотношение философских проблем, который является одним из руководящих для лектора» (Гуляев А.Д. Лекции по истории Древней философии. Изд. второе. Казань: Издание книжного магазина Бр. Башмаковых, 1915. С. 5).



которой постепенно развивается философия»<sup>247</sup>. Поэтому философия есть ни что иное, по мнению А. Гуляева, как развитое и *осознанное выражение этого связанного и целесообразного процесса жизненного сознания. Цель философии – быть орудием стремления человечества к раскрытию и осуществлению человеческой природы, к достижению идеала человечности. Предмет философии – субъект (человек), его потребности, его природа, его потенции и его идеал. Причем в целостности, в единстве всех вышеназванных составляющих его природы. Процесс философствования есть процесс раскрытия жизненного самосознания субъекта. Вопрос, который задает философия, ее главная проблема, в решении которой и заключается задача философии, которая, следовательно, и определяет, что такое философия, в чем ее особенность, ее суть – «в чем же состоит цель жизни? благо ее? или, в иных формулах – в чем смысл ее? в чем истинное назначение человека? И как его достигнуть?»<sup>248</sup>.*

Очень важной для характеристики понимания философии А. Гуляевым является подчеркиваемая им мысль, что тот, кто «живет лишь познанием, еще не философствует». Очевидно, что это направлено против представления о философии как преследующей только познавательную (теоретическую) деятельность, как «научной философии», как стремящейся лишь к постижению «истины». Ярко выраженных представителей такого понимания философии мы найдем и на казанской философской кафедре, например, в лице В.Н. Ивановского. Таким образом, мы, вероятно, можем предположить, что эти слова метят и в него, взгляды которого на философию ко времени опубликования лекций А. Гуляева уже были печатно многократно выражены.

Не философствует, по мнению автора лекций, и тот, кто «погружен в жизнь эмоций», и «великий ученый» не есть еще тем самым философ, и человек «практической деятельности самой широкой и интенсивной». Всякий человек «является философом в той мере, в которой не просто отдается потребностям знания, чувствования и действия, а через них стремится познать цель жиз-

---

<sup>247</sup> Там же. С. 8.

<sup>248</sup> Там же. С. 10.

ни, свое истинное назначение», «кто философ не только умом, но и сердцем, и волею», кто не только отвлеченно постигает идеал человечности, но и понимает его истину и красоту и стремится осуществить назначение человека<sup>249</sup>.

Таково понимание философии этим представителем казанской университетской философии. *В связи с чем следует заметить еще раз, что казанская философская кафедра отличалась присутствием на ней мыслителей с несовпадающим, даже резко разным пониманием философии, ее задач и предмета.* Это мы можем рассматривать как существенный момент их преподавательской деятельности, как обстоятельство важное в вопросе о том, какое понимание философии получали на лекциях по философским курсам студенты университета.

Что можно сказать? Особенно интересно понять, как философ должен «осуществить назначение человека»? Само по себе представить философствующего субъекта, воплощающего это требование, не трудно, но неясно, идет ли в этом случае речь именно о философе, потому что не с этим в первую очередь связано обычное понимание философа.

Кто есть философ «не только умом, но и сердцем», понятно – мистик или философ-пророк, оперирующий не понятиями, а философемами, образами-символами, не мыслящий сущее, а переживающий свою причастность к «истине и красоте», воспринимающий, говоря словами Гераклита, «этот космос» всем существом и менее всего рассудком, он не рассуждает, а глаголит, вещает, как Эмпедокл или Гераклит: «Не мне, но Логосу внемля!». Вряд ли такой философ выходит за подобные образцы.

Но кто есть философ еще «и волею»? Вероятно, гуру вроде Свами Вивекананды, который был не только мыслителем, но и духовным подвижником. Или – Блез Паскаль. Поэтому обращение А.Д. Гуляева к исследованию этики Паскаля совсем не выглядит случайным: надо полагать, именно этот французский мистик представлялся казанскому философу воплощением подлинного философа, философа «не только умом, но и сердцем, и волею». Во всяком случае, предпосылки изложенного здесь понимания философии были у Гуляева

---

<sup>249</sup> См.: там же. С. 11.

уже в период работы над статьей о Платоне. Но подошел ли он к мысли написать о Паскале потому, что он отвечал этому «идеалу философа» или, наоборот, после работы над образом Паскаля укрепилось в нем такое понимание философии, сказать трудно.

Однако из этого ясно, что подобное понимание не могло разделяться многими, что они находили в нем «больше поэзии, чем науки». И действительно, допустимо мыслить в контексте проблематики: в чем истинное назначение человека? полагать, что долг – основная тема философии, но именно мыслить об этом.

Гуляев требует, чтобы философствование стало родом катарсиса. Оно есть «выражение стремления субъекта к полному и обоснованному активному самосознанию, к полному самоуяснению и основанному на нем жизненному самоопределению...всякая философия есть философия самосознания»<sup>250</sup>.

Во всяком случае, при последовательном проведении того понимания философии, которого придерживается А.Д. Гуляев, остается вопрос, с чем мы, собственно, имеем дело, с философией или с какой-то иной формой рефлексии. И при этом выбор в пользу первого ответа совсем не очевиден.

Казанский профессор касается в лекциях вопроса о содержании сознания, «жизни сознания», как он говорит. Здесь он придерживается того мнения, что оно складывается из взаимодействия сознания и среды, под которой имеет в виду как природу, так и социально-культурные условия, постоянно изменяющиеся, ибо человек есть «общественное существо», а «только с началом материальной культуры и общественности возможно стремление к духовному развитию». Жизнь духа складывается частью из материала (впечатлений), который мы воспринимаем пассивно, частью из тех чувствований, которые в нас вырабатываются по поводу этих впечатлений и которые ведут к новым впечатлениям. Однако подчеркивает Гуляев, существенные условия возникновения живого мировоззрения лежат в самом субъекте, в самой организации сознания, его за-

---

<sup>250</sup> Гуляев А.Д. Лекции по истории Древней философии. Изд. второе. Казань: Издание книжного магазина Бр. Башмаковых, 1915. С. 38.

конах и потенциях. Лишь поскольку воздействие среды дано в сознании, постольку оно переживается.

Философское творчество проходит, по мнению профессора, при реальности активного субъекта, реальности «иноного», того, во взаимодействии с чем он ставит себе свои цели (то есть среды в широком смысле), и «реальной зависимости первого от второго»<sup>251</sup>.

Руководствуясь этими мыслями о понятии философии и существовании философского творчества, А.Д. Гуляев излагает историю древнегреческой философии. То понятие философии, которое, как мы видели ранее, было применено к пониманию философии Платона<sup>252</sup>, было распространено на понимание всей греческой философии (то есть именно то понимание, которое было расписано выше).

И это понимание, заявляет автор, «резко расходится» с тем, что «обыкновенно принимается» за греческую философию и приобрело значение «чуть ли не аксиомы». Что именно «обыкновенно принимается» за греческую философию, за задачи, которые она ставила? Философия рассматривается как наука, как чисто теоретическая деятельность, как познание, учение о знании. В качестве примеров подобного, приобретшего «значение чуть ли не аксиомы», взгляда на греческую философию он приводит не абы кого, а классиков философского антиковедения: Э. Целлера (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*), Ибервега (*Ueberweg*)<sup>253</sup>, Виндельбанда («История древней философии»), присовокупляет сюда князя С.Н. Трубецкого, который, полагая, что свою задачу греческие философы видели в «познании полной истины», по существу, примыкает к этой позиции.

---

<sup>251</sup> См.: Там же. С. 34. Например, о религии Гуляев говорит: «глубочайший, первоначальный источник религии – в чувстве зависимости человека от реального иноного». (Там же. С. 48).

<sup>252</sup> Здесь Гуляев так формулирует это понимание философии Платона: «Философия Платона была первым мировоззрением, которое открыто и решительно подняло знамя абсолютного, духовного идеала, как начала жизни универсального, – как начала морали, познания и всей действительности»; в другом месте говорит, что центральной проблемой у Платона была «проблема цели жизни». (Там же. С. 53, 69). Кстати, всю историю древнегреческой философии Гуляев делит на два периода: с начала ее и до Платона; с Платона и до завершения ее.

<sup>253</sup> *Ueberweg-Heinze. "Grundriss der Geschichte des Philosophie"*.

В чем же его собственный взгляд, «весьма значительно отличающийся» от этого? «Греческое мировоззрение преследовало жизненные задачи, существеннейшим вопросом греческой философии был вопрос о цели жизни, ее смысле, ... и все другие вопросы группируются около этого вопроса как около своего центрального пункта»<sup>254</sup>.

А.Д. Гуляев утверждает, что это всецело справедливо не только для Сократа и Платона, но и для философии эллинистической и неоплатонизма, что при желании показать, в общем-то, можно. Но он настаивает на том, что это относится и к Аристотелю, что сделать уже труднее, а, может, в некоторых случаях и проблематично. Казанский философ убежден, что «впечатление, будто философия Аристотеля была чистой всеобъемлющей наукой ... ошибочное; философия Аристотеля оказывается коренящейся в жизненных задачах, и она также служила жизни»<sup>255</sup>. В такой общей форме это вряд ли будет кем-то оспариваться, это в такой постановке, конечно, верно. Но отсюда подвести его под приверженца «философии долга», как свое понимание философии называет Гуляев и как он ее толкует, трудно. И меньше всего в этом может убедить ссылка на то, что Аристотель был эвдемонистом в, скажем мы, частном вопросе этики. И ссылка на политику (учение о государстве) как на науку, которую Стагирит ставит выше других наук, – тоже. Хотя справедливо, видимо, то, что подобная интерпретация его философии делает необходимым, во всяком случае, корректировки взгляда на его философию вообще.

Наконец, А. Гуляев считает, что обосновываемая им мысль применима всецело и к тому периоду древней философии, по которому мы имеем менее всего материалов, – к периоду раннегреческой философии, который обычно мы называем натурфилософским или досократическим, причем рассматриваем эти понятия как тождественные, то есть смысл первого из этих понятий делаем, как правило, исчерпывающим содержанием второго. Именно за это подвергается

---

<sup>254</sup> Гуляев А.Д. Лекции по истории Древней философии. Изд. второе. Казань: Издание книжного магазина Бр. Башмаковых, 1915. С. 61.

<sup>255</sup> Там же. С. 71.

некоторыми авторами критике понятие «досократики», а то и вовсе отрицается правомерность его употребления.

Гуляев полагает, что и досократическая философия была, в общем, философией жизни, стремлением человека к активному жизненному самосознанию. Поскольку и вообще, и тем более на этот счет наши сведения об этих философах «скудны и отрывочны», то он доказывает эту свою мысль способом несколько все же софистическим. Он заключает «от поры зрелости к тенденциям начального периода»: «чем философия стала в пору своей зрелости, тем она уже была по существу своему и в начальной стадии своего развития»<sup>256</sup>. Это возможно, но вовсе не необходимо. Во всяком случае, отсюда еще не следует, что эти тенденции преобладали и в начальном периоде.

Однако сама мысль оказалась плодотворной, и Гуляев, вероятно, первый, кто у нас так стал подходить к досократикам. Хотя в целом такой взгляд на натурфилософский период в последующих советских изданиях аналогичных курсов лекций (или пособий) не стал преобладающим, но у некоторых авторов получал понимание как «законная» проблематика досократической философии. Эти тенденции получили ясное выражение в книге Г.В. Драча «Рождение античной философии и начало антропологической проблематики»<sup>257</sup>. Он даже полагает, что историко-антропологические исследования должны быть приоритетными. Содержание этой книги, точнее, вынесенный в название подход к досократикам, в силу известной новизны его, мог даже произвести впечатление едва ли не переворота. Г.В. Драч пишет, однако, что в отечественной литературе «уже обращалось внимание на данные вопросы». Но среди этих авторов не называет представителя казанской университетской философии А.Д. Гуляева, должного между тем занять в этом ряду, возможно, первое (по времени) место.

---

<sup>256</sup> Гуляев А.Д. Лекции по истории Древней философии. Изд. второе. Казань: Издание книжного магазина Бр. Башмаковых, 1915. С. 75.

<sup>257</sup> Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. 318 с.

«Самое главное, – пишет Г. Драч, – антропологический статус раннегреческой философии все еще нуждается в обосновании»<sup>258</sup>. Это значит, что рассмотренные в отношении нее идеи А.Л. Гуляева остаются актуальными до сих пор.

## V.

С 1904 года приват-доцентом стал преподавать по кафедре философии Казанского университета уже неоднократно упоминавшийся *Владимир Николаевич Ивановский*. До прихода на казанскую кафедру Ивановский, выпускник Московского университета (научным руководителем его был М.М. Троицкий<sup>259</sup>), успел, желая скопить средства для продолжения образования, побывать книгоношей, давать частные уроки, поработать членом разных комиссий и Обществ, ученым секретарем журнала «Вопросы философии и психологии»; успел сдать магистерские экзамены, преподавать на Высших женских курсах, на Московских педагогических курсах и в Московском университете (будучи уже приват-доцентом), получить научную командировку за границу, где слушал в крупнейших университетских центрах – в Берлине, Париже, Оксфорде – Дильтея, Зиммеля, Бергсона, других философских знаменитостей того времени, участвовал в работе первых двух международных философских конгрессов (в Париже и Женеве)<sup>260</sup>, на одном из которых выступил с докладом и был из-

---

<sup>258</sup> Там же. С. 13.

<sup>259</sup> Он сообщает, что темой, развитой потом в своей магистерской диссертации, «заинтересовался еще на университетской скамье, слушая в Московском университете лекции проф. М.М. Троицкого и знакомясь, по его указаниям, с сочинениями некоторых из классиков ассоциационизма» (Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоциационизма (Речь перед диспутом). Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. С. 3).

<sup>260</sup> О работе этих конгрессов он написал для русского читателя подробные отчеты, опубликованные в российских журналах: Ивановский В.Н. Международный философский конгресс в Париже // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1901. Ч. 334. Апрель. Отд. 4. С. 47–85; Ивановский В.Н. Второй Международный философский конгресс в Женеве // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1905. Ч. 357. Январь. Отд. 4. С. 11–38. См. также: Айхенвальд Ю.И. Международный конгресс в Париже // Русская мысль. 1901. Кн. 4. С. 45–53, где упоминается (среди докладчиков) В.Н. Ивановский. Упоминается В. Ивановский (среди участников полемики) и в подробном и интересном отчете о работе II Международного философского конгресса, написанном Г.И. Челпановым, известным российским психологом, автором одного из лучших русских «Введений в философию» и множества других работ по логике, психологии, педагогике (См.: Челпанов Г.И. II-й Междуна-

бран членом Бюро философских конгрессов<sup>261</sup>. В.Н. Ивановский, как отмечал А.Д. Гуляев, правда, позже, в 1911 году, «много уже потрудился на литературном поприще. Его перу принадлежат свыше пятидесяти статей и сочинений по разнообразным вопросам философии, педагогики и истории»<sup>262</sup>. Если известность в ученом сообществе определять по частоте публикаций в самом солидном и читаемом философском журнале того времени, «Вопросах философии и психологии», то В.Н. Ивановский и был самым известным российским читателям из казанских университетских философов: у него было больше, чем у кого-нибудь из них, публикаций в журнале<sup>263</sup> – несколько статей и множество обзоров вышедших книг и журналов, рецензий<sup>264</sup> на книги и статьи отечественных и зарубежных авторов (в русских и зарубежных изданиях), в то время как у других было по одной, реже – две, публикации (у некоторых и вовсе ни одной)<sup>265</sup>. Между прочим, и знакомство с казанской кафедрой философии у В.Н. Ивановского состоялось значительно раньше, чем он стал работать на ней: это было заочное знакомство посредством рецензирования произведений казанских философов. Так, он написал рецензию на вышедшую посмертно книгу

---

родный философский конгресс в Женеве // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74. С. 579–599.

<sup>261</sup> См. биографические сведения о В.Н. Ивановском: Красновский А.А. Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского // Советская педагогика. 1939. № 3. С. 158–159.

<sup>262</sup> Гуляев А.Д. Отзыв на сочинение В.Н. Ивановского «Ассоциационизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование. Часть 1». Казань: Типо.-литография Императорского университета, 1911. С. 1.

<sup>263</sup> Правда, ко времени выхода значительной их части он еще не был преподавателем Казанского университета, так что постоянный читатель журнала мог вспомнить о нем по этим былым публикациям.

<sup>264</sup> Одна из рецензий очень поучительная, учитывая, что ныне много переиздается «старых» книг, дореволюционных, часто, кажется, на том подразумеваемом основании, что они – «хорошие», «истинные», особо ценные, если – «старые». Это – заблуждение: далеко не все из них таковые, часто они не столь доброкачественные, как о них думают. Иллюстрацией этого и является одна из рецензий, написанных В.Н. Ивановским на жизнеописания нескольких философов, вышедших в «высшей степени полезной» Биографической библиотеке Ф. Павленкова. В рецензии имеются в виду (в числе прочих) «никуда не годные биографии Аристотеля, Бэкона и Локка, написанные г-жею Литвиновой». Они – образчики того, как не надо писать книги о философии и философах. И автор рецензии это убедительно показывает (см.: Ивановский В.Н. Биографическая библиотека Ф. Павленкова [Рецензия] // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19. С. 97–100.

<sup>265</sup> Одно время В.Н. Ивановский давал рецензии почти в каждом номере журнала. Справедливости ради надо сказать, что, возможно, это было связано также с тем, что он был ученым-секретарем журнала.



В.А. Снегирева «Психология», на брошюру А.В. Васильева «Из истории и философии понятия о целом положительном числе», на книгу «Празднование Императорским Казанским университетом столетней годовщины дня рождения Н.И. Лобачевского», в которой он ссылается и на речь профессора А.И. Смирнова<sup>266</sup>, на книгу того же А.И. Смирнова по эстетике, о чем уже сообщалось.

В.Н. Ивановский многогранен: у него есть труды по разным «философским наукам», от философии до педагогики и, говоря современным языком, обществоведения. Разумеется, сам он придавал большое значение магистерской диссертации по ассоциационизму<sup>267</sup>, которая для характеристики его взглядов действительно таковою является.

Что имеется в виду под ассоциационизмом? Несколько положений из работы В.Н. Ивановского дадут об этом представление. «Ассоциационизм вырастает в XVIII веке из давно уже известного факта связывания идей по смежности, сходству и контрасту». Говоря о генезисе ассоциационизма, он констатирует далее: «ассоциационизм есть – прежде всего – перенесение той картины, какую принял материальный мир в трудах основоположников нового естествознания, и особенно Ньютона, на строй сознания и духа». Раскрывая эту мысль, то есть показывая, что «психический мир» аналогичен «предложенной новым естествознанием картине мира физического», В. Ивановский говорит: «Психический мир состоит из “перцепций”, комбинирующихся по внутренне им присущим силам ассоциаций». И, наконец, представляя ассоциационизм как гносеологическо-психологическую теорию в целом, казанский философ резюмирует: «весь мир – как материальный, так мир других духов, и собственно сознание – разлагается для познающего субъекта на совокупность “перцепций”, соединяющихся – по внутренне им присущим притяжениям: “законам ассоциаций” – в раз-

---

<sup>266</sup> См.: Ивановский В.Н. Празднование Императорским Казанским университетом столетней годовщины дня рождения Н.И. Лобачевского [Рецензия] // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25 (5). С. 702–707.

<sup>267</sup> Ивановский В.Н. Ассоциационизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование. Часть 1. Казань, 1909. 228 с. См. также его речь, сказанную перед защитой диссертации: Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоциационизма. (Речь перед диспутом). Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. 28 с.

личные целые, в ряды, цепи последовательных, группы одновременных и сходных элементов»<sup>268</sup>.

Этой теории В.Н. Ивановский придает чрезвычайно большое значение в области гносеологии и психологии вообще, ее прикладным возможностям применительно к юриспруденции, политике, педагогике и пр., в частности (эта возможность и продуктивность приложения к частным отраслям деятельности делает эту теорию особо ценной). «Одна только теория ассоциаций, – выражает он свое убеждение в рецензии на книгу французских авторов «Введение в изучение экспериментальной психологии», – подтверждаясь на каждом шагу фактами всего нашего опыта, дает надежное основание для изучения самого важного – генезиса психических явлений»<sup>269</sup>; при этом, отвергая утверждения о том, что эта теория преувеличивает роль ассоциаций, что она опровергнута, как утверждения «не доказательные».

Как сегодня оценивается эта теория? Не столь оптимистично, как это мы находим у В.Н. Ивановского. Заключение по поводу этой теории в одном из современных словарей по психологии мы уже привели: «А[ссоцианизм]. Скорее, не какая-то определенная научная школа, а в большей степени – общий принцип, который служит основой для развития ряда конкретных теорий». Оно, как видим, не включает категорических суждений и несколько неопределенно с оценочной стороны: по нему трудно судить, как современная психология относится к этой теории в целом. Но полную определенность и недвусмысленную оценку – увы! не подтверждающую мнение В. Ивановского – мы находим в известном немецком философском словаре, основанном Генрихом Шмидтом и вышедшем в 1991 году уже 22-м изданием – *Philosophisches Wörterbuch*.

---

<sup>268</sup> Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоцианизма. (Речь перед диспутом). Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. С. 8, 11, 12–13, 15. Для сравнения приведем определение ассоцианизма, которое дается в современном психологическом словаре: «Понятие, которым обозначается философское или психологическое учение, утверждающее, что высшие мыслительные или поведенческие процессы возникают из комбинаций (ассоциаций) более простых мыслительных или поведенческих элементов. А., скорее, не какая-то определенная научная школа, а в большей степени – общий принцип, который служит основой для развития ряда конкретных теорий» (Краткий психологический словарь / авт.-сост. С.Я. Подопригора, А.С. Подопригора. Ростов н/Д: Феникс, 2012. С. 16).

<sup>269</sup> Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24 (4). С. 551.

Begrundet von Heinrich Schidt. В статье «Ассоциация» читаем: «...предполагалось, что с помощью ассоциации можно связать все и вся (установить любую связь), что, однако, было отвергнуто *целостной психологией* как ошибочное»; в статье «Ассоциативная психология» – «господствующее в XIX веке направление в психологии, которое пыталось объяснить всю духовную жизнь, в том числе также и наиболее глубокие мыслительные процессы и вытекающие из них произвольные движения, с помощью ассоциаций... В настоящее время ассоциативная психология в основном утратила свое значение, поскольку теория ассоциаций оказалась несостоятельной»<sup>270</sup>. (Современный психологический словарь, как мы видели, менее категоричен в этом отношении, также и советский Философский энциклопедический словарь (М., 1983) при критическом отношении к ассоцианизму все же подчеркивает его положительный вклад в психологию).

Такова современная точка зрения. Время покажет, как будет обстоять дело завтра и послезавтра: какой будет «господствующее направление» в психологии: то ли то, что в современной «целостной психологии», или иное – для науки это не новость, напротив, – обыкновение, закономерность познания. Однако рассматриваемая теория «господствовала» как «научная» в течение более ста лет, подкрепленная авторитетом целого ряда известных философов и психологов<sup>271</sup>. И работала, то есть психологи и другие исследователи находили вполне продуктивным ее применение к частным областям человеческой деятельности (педагогике, юриспруденции, этике, эстетике и т. д.)<sup>272</sup>, – она, эта теория, таким образом, даже с точки зрения некоторых современных философских представлений об истине была «истинной» (поскольку и до тех пор, пока «работала»). Неоспоримым тем более является то, что она привнесла много нового знания в психологию, в конкретные области психологических исследова-

---

<sup>270</sup> Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. 22-е, новое, перераб. изд. под ред. Г.Г. Шишкоффа / пер. с нем. М.: Республика, 2003. 575 с.

<sup>271</sup> Немецкий словарь, к примеру, называет Гартли, Юма, Гербарта, Дж.С. Милля и др.

<sup>272</sup> Мнение на этот счет одного из них – А.И. Смирнова – уже приводилось: «психологическая метода, основанная на принципе ассоциации идей, есть одна из настоящих научных методов эстетики». Хотя другой казанский философ, коллега В.Н. Ивановского по кафедре – И.И. Ягодинский, в книге, написанной почти в то же время (в «Генетическом методе в логике»), критически отзывается об этой теории – см. далее.

ний (памяти, эмоций и др.), в «истину о сознании», которая, как и всякая иная истина, есть *процесс*, складывающийся из движения относительных истин. (Даже если дело обстоит так, как говорит немецкий философский словарь, здесь мы имеем классический путь движения к истине через незнание и преодоление заблуждения.) Работу В.Н. Ивановского в этой области, мы полагаем, также следует рассматривать и оценивать именно в контексте вышесказанного – только такой подход представляется адекватным.

Исследование В. Ивановского, конечно, ценно и в историко-философском отношении, прежде всего, выяснением тесной связи между философией и «новым пониманием физической природы, созданным расцветом математического естествознания в XVII веке», и определенным вкладом в прояснение этой гносеологическо-психологической теории<sup>273</sup>, и для понимания «философского лица» самого казанского мыслителя. Причем для последнего очень важно, по моему, в связи с этой теорией ассоциационизма, и то, что, по его мнению, происхождение и причина «перцепций, а равно и причина этих комбинаций – столь же неизвестны нам, столь же непознаваемы, как и то, что лежит в основе материальных частиц и того закона, по которому они группируются – закона тяготения»<sup>274</sup>.

Эти свои философские воззрения В.Н. Ивановский (как и любой другой университетский преподаватель), разумеется, делает содержанием той университетской философии, которая становится достоянием его студентов именно в таком качестве, то есть для них именно как университетская философия, следовательно, как философия вообще (представление о которой, правда, могло и не сводиться к пониманию ее В. Ивановским в силу того, что им читали еще и другие преподаватели).

---

<sup>273</sup> Работа В.Н. Ивановского «Ассоциационизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование» обозначена основным источником к статье «Ассоцианизм» в советском философском энциклопедическом словаре 1983 года (см.: Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 39).

<sup>274</sup> Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоциационизма. (Речь перед диспутом). Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. С. 12–13.

Однако рассмотренная теория все же (при всей ее важности) несколько узка, чтобы представлять университетскую философию (даже в узком, отмеченном ранее, смысле) в понимании В. Ивановского. Более представительным в этом отношении, учитывая изложенное ранее понимание университетской философии, являются его «Введение в философию» как систематический курс философии и созданный на его основе, но значительно расширенный и дополненный курс «Методологическое введение в науку и философию», написанный уже в советское время (издан в 1923 году). В связи с этим понимание философии, ее места в системе знаний, ее общественной роли и функций, обнаруженное В.Н. Ивановским, мы будем черпать преимущественно из этих источников.

Уже в своем «Введении в философию» – курсе лекций, который он читал студентам Казанского университета (и который был впервые издан в 1906–1907 уч. году), В.Н. Ивановский заявляет, как он понимает философию: она «занимается преимущественно тремя проблемами, из которых ни одна не входит в задачи «наук» в строгом значении этого слова. Эти проблемы суть: 1) *проблема познания*; они составляют задачу *аналитической* части философии – *теории познания*; 2) *проблема бытия самого в себе*; это – *синтетико-конструктивная* философия (метафизика, философская космология)... содержание философии теоретической; 3) *проблемам оценки*, являющаяся предметом философии практической»<sup>275</sup>. Причем теорию познания называет «центральной философской дисциплиной»<sup>276</sup>. Во «Введении», собственно, и раскрывается содержание этих «трех проблем», рассматривается соотношение между ними, а также значение (и соотношение) понятий, образующих содержание этих «проблем».

В «Методологическом введении в науку и философию», представляющем собою значительно расширенный и дополненный вариант «Введения в философию» и изданный уже в советское время (в 1923 году), он определеннее высказывается о своих философских позициях, хотя (по понятным причинам), види-

---

<sup>275</sup> Ивановский В.Н. Введение в философию. Часть I. Философия теоретического знания. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 8.

<sup>276</sup> Там же. С. 111.

мо, иногда поступает так, как однажды где-то выразился Кант: я никогда не скажу неправды, но я не скажу всей правды. И в этой работе, конечно, сказало влияние нового времени, все же непривычного даже для него, судя по всему, всегда демократически настроенного<sup>277</sup>, очень близко воспринимавшего А.И. Герцена<sup>278</sup>, и, видимо, не без симпатий относившегося к Марксу еще задолго до революции<sup>279</sup>, даже публиковавшегося в марксистском журнале (в единственном московском социал-демократическом журнале «Правда», популяризовавшим позитивизм), но теория все же – одно, а практика оказалась совсем другой: грубой, холодной, голодной, жестокой, запутанной, малоэстетичной. Появились в научно-философском лексиконе бывшего профессора императорского университета понятия, которые, хотя и не были для него новостью, но и вполне «своими» – тоже: «пролетарский мыслитель», «производственные отношения» и т. п.; появились новые «авторитеты», на которых делаются ссылки<sup>280</sup>, хотя еще и соблюдая приличия, и даже не без критичности (к Плеханову, Бухарину, например), новые ценности и даже новые представления о «хорошей» «родословной»<sup>281</sup>. Впрочем, не стоит и преувеличивать: по крайней мере, в данной книге дело, пожалуй, этим и ограничилось – например, хоть о Марксе

---

<sup>277</sup> Даже, как сообщалось выше, вынужденного по этой причине (при царском министре народного просвещения Кассо) уволиться с казанской философской кафедры.

<sup>278</sup> Статью о котором опубликовал в журнале «Образование» как раз в тот период, когда его активными сотрудниками были В.И. Ленин и другие большевики.

<sup>279</sup> Так что «встреча с Марксом», ссылки на которого иногда мы находим в этой работе, в расхождение с тем, что иной раз говорится об этом, не была для В. Ивановского чем-то новым или «насильственным»: он читал и до этого Маркса (и Энгельса), неплохо знал его биографию (см., например, работу В. Ивановского о Герцене, а также: Ивановский В.Н. Студенческие общества в Западной Европе // Вестник воспитания. Научно-популярный журнал. 1906. № 5. С. 141–170).

<sup>280</sup> В работе это – Плеханов, Бухарин, Богданов, Луначарский. Не знаю, был ли В. Ивановский лично знаком с последними двумя, но он еще в 1904 году опубликовал большую философскую статью в журнале «Правда» (выходил в 1904–1906 годы), в котором одно время как раз они задавали тон (а А. Богданов, вообще, редактировал философский отдел).

<sup>281</sup> Не знаю, насколько искренним является его признание, сделанное, по сообщению в некрологе, в одной из своих автобиографий: «Оставаясь беспартийным, я принял активное участие в революционном движении» (Красновский А.А. Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского // Советская педагогика. 1939. № 3. С. 159). Впрочем, если даже это признание является не вполне искренним, то оно остается для нас понятным.

и говорится не раз<sup>282</sup>, но, даже ведя речь о методологии социологии и истории, В.Н. Ивановский вовсе не упоминает исторический («общественный» – в его терминологии) материализм<sup>283</sup>, а «методологию» В.М. Шулятикова в его книге «Оправдание капитализма в западноевропейской философии» осуждает (но это делает и Ленин: «опошление», «карикатура».).

В «Методологическом введении» автор прямо заявляет, что «та философия, которая лежит в основе излагаемых мною взглядов, есть *философия научная*»<sup>284</sup>, тем самым сразу обозначая собственное понимание философии<sup>285</sup>. Но учитывая неоднозначность понятия «научная философия», считает нужным отметить, что не соответствует его пониманию «научной философии». Прежде всего, он отделяет его от понимания «основателем позитивизма О. Контом» («и другими мыслителями»), которые «*неосновательно*» полагали, что «вся философия должна сводиться на систематизацию данных и выводов отдельных, специальных, наук», потому что «философия не исчерпывается такой систематизацией научного знания, – она имеет свои особые задачи и предметы изуче-

---

<sup>282</sup> Вот одно из этих высказываний: «Так, в XIX веке Карл Маркс, движимый сочувствием к тяжелому положению, нуждам и страданиям рабочего класса, создает основные учения научного социализма» (Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Том первый. Минск: Белтрестпечать, 1923. С. XXV). Его не следует рассматривать как свидетельство того, что бывший профессор Казанского университета «прогнулся», – если не перед новой властью, так перед новыми обстоятельствами: нечто подобное он писал в своей статье о Герцене немногим меньше, чем за 20 лет до этого.

<sup>283</sup> Правда, он в другом месте, в связи с гегелевским «диалектическим методом», говорит, что он был «в реалистической его переработке, усвоен Карлом Марксом при обосновании им экономического понимания истории и построении теории научного социализма» (Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Том первый. Минск: Белтрестпечать, 1923. С. 130). И на стр. XX указанной работы высказывает свое отношение к этому учению, передавая его, правда, в своей интерпретации, не совсем адекватной, по моему, оригинальному учению, но небезынтересной: «Формула о зависимости науки (и вообще идеологических построений) от социальной действительности, будучи крайне полезной и ценной, в качестве принципа объяснения уже возникших теорий, не касается динамики создания новых воззрений», в которых «можно узнать это влияние жизни уже потом», после «умственной работы», проходящей все же по своим законам. (Там же. С. XX).

<sup>284</sup> Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Том первый. Минск: Белтрестпечать, 1923. С. XXXV.

<sup>285</sup> Вот как В. Ивановский поясняет, что значит «собственное понимание»: «мыслитель вырабатывает и свою систему воззрений – такую, которая кажется ему наиболее обоснованной, верной, истинной» – Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Том первый. Минск: Белтрестпечать, 1923. С. 44.

ния»<sup>286</sup>. Что же тогда следует понимать под «научной философией»? Она должна быть, во-первых, дисциплиной теоретической, как «науки», во-вторых, строиться в основном теми же методами, что и «науки», в-третьих, считается с положениями и выводами частных наук, не противоречит им и берет эти научные положения за исходный пункт и объект своих анализов<sup>287</sup>.

Здесь же он считает нужным «рассчитаться» с иными воззрениями на философию: с *религиозным*, ибо «задачей философии может и должно быть только познание истины и действительности... Религиозная философия ...вращается, скорее, в стихии поэзии, чем науки»; со *спиритуалистическим*, ибо «от каждого мыслителя можно и должно требовать освещения вопросов научно-методологических, которые философов спиритуалистов интересуют мало»; с *«бытийственным направлением»* («экзистенциальным?»), ибо оно игнорирует «гносеологическую и методологическую постановку вопросов»<sup>288</sup>; с *кантианством*, ибо признавая его «большие заслуги в области научной методологии», «мы отрицательно относимся ко всем онтологическим попыткам правоверного кантианства, вроде «царства свободы и целей» и т. д.; с *материализмом*, ибо, в отличие от «большинства представителей» этого направления, во-первых, «выдвигаю на первый план гносеологию и методологию» (о чем В. Ивановский писал уже во «Введении в философию», как было отмечено выше), во-вторых, «не вижу *необходимой* (в логическом смысле) связи между материализмом общественным и собственно философским»<sup>289</sup>.

---

<sup>286</sup> Там же. С. XXXV

<sup>287</sup> См.: Там же. С. XXXVI.

<sup>288</sup> Характеризуя в целом «модные течения философии», противоположные близкому ему рационализму, он, ссылаясь на книгу Г. Риккерта «Философия жизни», особо подчеркивает: «Риккерт *справедливо* (выделено мною. – Ф.С.) указывает на «беспринципность интуитивной философии жизни, на то, что эта философия... слишком полагается на «чистое созерцание» (там же. С. 133).

<sup>289</sup> Там же. С. XXXVII, XXXVIII, XXXIX. Такой же позиции об отсутствии *необходимой* связи между материализмом (идеализмом) общественным и материализмом (идеализмом) философским он придерживался и во «Введении в философию», вышедшем более чем за 10 лет до «Методологического введения» – см.: Ивановский В.Н. Введение в философию. Часть I. Философия теоретического знания. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 94–96.



Свои размышления о положении философии «у нас» В.Н. Ивановский подытоживает так: «у нас все еще недостаточно ценят строгую и деловитую философию – ...слишком ищут в философии удовлетворения эмоциональных запросов, настроений, что превращает философию из науки в смесь поэзии с пророческими вещаниями»<sup>290</sup>. При этом, кажется, попадает не только в известных представителей русского «нового религиозного сознания»<sup>291</sup>, но и в некоторых своих коллег, более склонных понимать философию (хотя бы и платоновскую) в значении, обосновываемом Д.А. Гуляевым в рассмотренной выше статье «Как Платон понимал философию?», нежели как «научную философию». (При понимании философии, по Ивановскому, кстати, и взгляды Платона будут, скорее всего, рассматриваться, как это он и делает, «предтечами новой науки», а «идеи» – как «законы мира явлений»<sup>292</sup>).

Итак, «философия есть, прежде всего, наука; а потому она подлежит всем разумным критериям истинности и доказательности, логического обоснования и рациональной уверенности», есть «наука *всеобщая* – в отличие от остальных – частных, или специальных наук»<sup>293</sup>.

Какие же проблемы составляют содержание философии как науки? Таких проблем три (и соответственно имеется три отдела философии): «Это проблемы: 1) метода; 2) системы; 3) оценки. Ни одна из этих проблем (в их общей постановке) не составляет содержания какой-либо другой науки... специальная об-

---

<sup>290</sup> Там же. С. XLII.

<sup>291</sup> О русской философии В.Н. Ивановский, вообще, пишет крайне мало и даже в рассматриваемой книге, где есть большой историко-философский материал, вовсе не говорится о русской философии: история философии доведена до современной ему западноевропейской философии. А что касается философии «у нас», то он ограничивается приведенным выше суждением и лишь делает некоторые замечания, например, такое: «Религиозная философия светских мыслителей мало дала для научной стороны философии, но имела влияние (например, у Достоевского, Толстого) на постановку интересных этико-общественных проблем. У многих же, например у Мережковского, она выродилась в невыносимую «схоластику» (Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Том первый. Минск: Белтрестпечать, 1923. С. XXXVIII.

<sup>292</sup> Там же. С. 81.

<sup>293</sup> Там же. С. 56, 48. «Я ставлю философию в очень тесную связь с научным знанием», – говорит В. Ивановский, выражая существо своего взгляда на философию, и иллюстрирует свое понимание следующей оценкой ранних греческих философов: «они были и учеными, и философами: они были философами именно потому, что они ставили научные вопросы..., то есть они были философами в науке» (Там же. С. 146–147).

ласть философии»<sup>294</sup>. Из первого следует, что философия есть всеобщая методология, куда входят теория познания, логика, методология наук. Из второго следуют проблемы систематизации данных знаний в общее и цельное представление о мире и человеке – мировоззрение. Из третьего – область вопросов, связанных с фактами оценки, оценивающих деятельность человека и образующих «оценочные» философии (философия искусства, истории, религии, науки, техники и т. д.).

В обоих своих курсах В.Н. Ивановский раскрывает, далее, подробно содержание всех этих разделов и приводит детальное разъяснение значения соответствующих понятий как общефилософских: материализм, идеализм, реализм, диалектика, метафизика и т. д., так и относящихся отдельно к логике, психологии, социологии и т. д.

Во «Введении» всего несколько страниц посвящено истории философии; но в «Методологическом введении» он истории философии уделяет много внимания (несколько десятков страниц), причем (что естественно для философа) рассматривает историю философии с точки зрения своего понимания философии, то есть с точки зрения *философии научной*. Он так и обозначает проделанный им экскурс в историю философии – «обозрение исторического развития научно-философской мысли» (выделено мною. – Ф.С.). Некоторые периоды истории европейской философии он излагает, что называется, «бегом», в самом общем виде, часто ограничиваясь лишь простым перечислением имен. На других периодах останавливается подробно – на тех именно, которые дают возможность показать становление и развитие *центральной, с его точки зрения, философской проблемы – теории познания*, то есть древнегреческой философии (Платон и Аристотель), английского эмпиризма и немецкой классической философии (Кант, прежде всего).

---

<sup>294</sup> Там же. С. 49. Во «Введении в философию» он несколько иначе формулирует эти три проблемы: 1. Теория познания (аналитическая философия); 2. Проблема бытия (синтетико-конструктивная философия – метафизика и т. д.); 3. Проблема оценки (философия практическая) (см.: Ивановский В.Н. Введение в философию. Часть I. Философия теоретического знания. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 8).

Достаточно подробно В.Н. Ивановский говорит и о разных пониманиях истории философии в истории философии, особенно останавливаясь на гегелевской концепции истории философии. Но об этом речь пойдет в отдельном очерке, посвященном названной уже работе В. Лютославского.

Особо значимой, на наш взгляд, частью работы В.Н. Ивановского «Методологическое введение в науку и философию», не утратившей, пожалуй, ценности до сих пор, является часть (большая по объему и подробная), посвященная классификации и методологии или (как он еще это называет) философии наук<sup>295</sup>, естественных и математических преимущественно, а также психологии и других наук общественных (кроме психологии и логики, не столь подробно рассмотренных в этом отношении). Он одним из первых в России пошел по пути разработки этой проблематики. А по осознанию значения ее в деле развития, пользуясь его словами, «философского мышления и образования», судя по крайней скудости приводимой им по теме русской литературы (насчитывающей едва несколько книг), тоже является одним из немногих тогда русских специалистов.

Как видно уже из вышеизложенного, он, вообще, считает этот раздел философии важнейшей ее проблематикой и первейшим ее разделом. Кроме того, разработка этих проблем есть, по его мнению, крайне плодотворный вклад философии в науку и культуру, а достижение ясности в этом вопросе (то есть в философии наук) очевидно способствует прогрессу научного познания. Только такой подход, то есть исходящий из *понимания философии как науки*, в которой методологии (философии) науки будет, естественно, уделено первостепенное значение, по убеждению профессора философии, может «помочь превращению нашей русской философии в серьезную школу научной мысли»<sup>296</sup>. Свой же труд В. Ивановский рассматривал как личный посильный вклад в это

---

<sup>295</sup> А.О. Маковельский в своем «Введении в философию» называет классификацию наук В.Н. Ивановского «наиболее разработанной» (Маковельский А.О. Введение в философию. Выпуск II. Проблема познания. Казань: Издание книжного магазина Маркелова и Шаронова, 1913. С. 56).

<sup>296</sup> Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Минск: Белтрестпечатъ, 1923. Т. 1. С. V.

дело. И надо сказать, по-моему, – вклад, обладающий достоинствами – ясностью, четкостью и основательностью изложения (редко наблюдаемыми в современных учебниках по «философии науки»), которые позволяют законно использовать его книгу, в значительной ее части, даже как дополнительное учебное пособие при изучении хотя бы исторической части предмета (философии науки).

Представление о мировоззрении В.Н. Ивановского будет неполным, если не сказать об одной его, по-моему, важной для характеристики его взглядов работе – «Герцен как социалист». В некотором отношении это уникальная работа, возможно, единственная в своем роде среди произведений российской «профессорской философии» того времени: если не знать, что ее автором является приват-доцент университета, то мысль, что она написана кем-то из этой среды, будет последней, которая могла бы прийти на ум всякому, кто ознакомится с ее содержанием. Написанная с большой симпатией к А.И. Герцену, этому великому представителю русского освободительного движения<sup>297</sup>, работа В.Н. Ивановского имеет целью показать подлинное значение Герцена в истории русской мысли и в истории русского общественного движения, обнажив для этого наблюдаемую в литературе, по существу, фальсификацию и недобросовестное изложение, прямо переходящее в искажения, взглядов и общественной позиции русского социалиста.

В последнем случае имеются в виду С. Булгаков, пытавшийся превратить Герцена в религиозного искателя, примкнувшего в конце концов к Достоевскому и Соловьеву<sup>298</sup>; и Н. Страхов, ярый сторонник «борьбы с Западом», к которым он пытался причислить и Герцена, который де пришел в итоге к отрицанию «европейских начал», что и может быть поставлено ему в заслугу, ибо

---

<sup>297</sup> Это произведение – плод его давнего интереса и размышлений: «довольно давно уже начав заниматься сочинениями Герцена», – пишет В.Н. Ивановский. И считает важным добавить, что изложенное в статье, то есть, таким образом, выводы и оценки есть «принадлежащее лично мне» (Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 1. С. 43.

<sup>298</sup> В защиту Герцена от булгаковских измышлений В.Н. Ивановский выступил еще ранее, в 1905 году: Ивановский В.Н. А.И. Герцен и один из его критиков // Сын Отечества. 1905, 3 августа.

прежде он имел «преступные увлечения», его можно было прямо обвинить в «измене делу русского народа и преступном влиянии, которое он произвел на нашу молодежь». Вменяя это «в вину» великому русскому революционеру, оба с благонамеренной пошлостью и с барским высокомерием крепостников объявляют его политическую деятельность «родом исторического недоразумения» или «неудачной и несчастной» «ролью агитатора»<sup>299</sup>. По правде говоря, никаких особых эмоций данное мнение этих господ вызывать не может, ибо они просто не могли в силу характера направленности их социально-философского развития и степени зрелости их общественной мысли иначе оценить эту, по словам приват-доцента Казанского университета, «первую влиятельную пропаганду социалистических идей на русской почве»<sup>300</sup>. Но В. Ивановский, возражая Н. Страхову, поспешившему зачислить Герцена в ненавистники Запада, убежденно заявляет: Герцен «вовсе не так решительно разорвал с Европой, с ее культурой, ее либерализмом и социализмом, как это обычно повествуется по старой памяти»<sup>301</sup>. И показывает, в чем тут дело, что на самом деле произошло с Герценом, что именно изменилось в его отношении к Западу, которое иные с вожденной готовностью «повествуют по старой памяти» как разочарование в Западе, разрыв с Западом. И то, что по этому поводу пишет В.Н. Ивановский, не только – лучшие места в этой статье, но, на мой взгляд, и в его публикациях на общественные темы вообще. Они делают ему честь как публицисту и мыслителю. И, по-моему, как представителю того самого «русского народа», от имени которого Герцена обвиняет Страхов, – тоже.

В.Н. Ивановский верно разглядел и причину размежевания в русском общественном движении первой половины XIX века, и причину того отношения к Герцену, которое в данном случае персонифицировано в деятелях вроде С. Булгакова и Н. Страхова, – и это одна и та же причина. Герцен, разъясняет В. Ивановский, пришел у нас первым к мысли, что «реформа общественная, ко-

---

<sup>299</sup> См.: Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 1. С. 40, 41, 42..

<sup>300</sup> Там же. С. 37.

<sup>301</sup> Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 1. С. 44.

торую раньше понимали только как политическую, расширяется – при своем логическом проведении – *до реформы всего социального строя*» (выделено мною. – Ф.С.)<sup>302</sup>. И далее: существенным моментом в русском общественном движении является раскол либералов и «тех, которые позже пришли к социализму»<sup>303</sup>. Но так далеко в любви и служении «делу русского народа» ни булгаковы, ни страховы пойти, разумеется, не могли (да и считать это благом, по правде говоря, тоже не могли; в этом и корни их оценок, на которые повлияла, несомненно, и позиция, занятая Герценом в отношении польского восстания 1863 года).

Что дало повод некоторым критикам Герцена говорить о разочаровании в Западе, об отрицании «европейских начал» человеком, который прежде верил в Европу, как «христианин в рай»? Разъясняя это, В.Н. Ивановский делится замечательными наблюдениями и высказывает мысли, свидетельствующие как об очень глубоком понимании личности и общественной фигуры Герцена, так и о том, насколько тогда сам приват-доцент Казанского университета был глубже и смелее многих критиков русского революционера Герцена, этих, по исторической сути, высокообразованных выразителей миропонимания «осерчалых лавочников»<sup>304</sup>.

Да, революционные события 48-го года, показавшие отвратительное «рыло» европейской буржуазии, отразились в душе Герцена глубокой раной, составили его личную драму. Герцен «увидел и перестрадал, – пишет В. Ивановский, – тот жизненный факт, который в теории отражался идеею классовых антагонизмов, раздирающих современное общество. [Эти факты превратились

---

<sup>302</sup> Там же. С. 46.

<sup>303</sup> Там же. С. 54. «Социалистами первого поколения» он называет Герцена, Белинского, Огарева, Бакунина. Что касается Белинского, то на некоторое время у Герцена с ним произошел разрыв на почве случившегося у Виссариона Григорьевича «примирения» с действительностью, но отношения восстановились после объяснения с ним. «С этой минуты, – приводит В. Ивановский слова Герцена, – и до кончины Белинского мы шли с ним рука в руку» (Там же. С. 56). Я думаю, что для истории русского общественного движения и истории русской общественной мысли этот факт особенно важен и примечателен.

<sup>304</sup> Фраза В.Н. Ивановского. Что такое явление (то есть, что высокообразованные господа, при всем их самомнении, всего лишь – выразители интересов и в конечном счете взглядов на вещи мелких лавочников) может быть вполне естественным с диалектико-исторической точки зрения показал еще в своих работах Г.В. Плеханов.

для него] в тяжелую личную драму и наложили печать на всю дальнейшую душевную жизнь Герцена. Драма эта лежала в основе всей его русской, крестьянско-социальной публицистики; она же окрасила его отношения к Европе»<sup>305</sup>. «Он не мог отрешиться от памяти о пережитых тогда ужасах». Но явилось ли результатом этого «разочарование в Европе»? отрицание «европейских начал»? Нет, решительно заявляет автор статьи. А что явилось? что приобрел «новый» Герцен? В теории пришло «новое понимание истории как борьбы классов»<sup>306</sup>. Однако и в отношении к Европе наступило прозрение. Конечно, она – вовсе не рай, но пришло значительно более зрелое, более глубокое понимание положения вещей. «Можно ли говорить, – пишет казанский философ, – о том, что Герцен относился отрицательно ко всему сплошь на Западе?! Он возненавидел французскую буржуазию... французский деспотизм. Но он вовсе не разочаровался в политической свободе Запада, и его резкие заявления о полной гибели Запада, идущие из годов, ближайших к 1848 году, были только моментами отчаяния... преходящего настроения, а не окончательным убеждением»<sup>307</sup>. «С этих пор вся его страстность сосредоточивается в ненависти к буржуазии, к мещанству<sup>308</sup>, к пошлости»<sup>309</sup>.

Герценовские мысли с новой надеждой обращаются к России: то, что не может получиться в Европе<sup>310</sup>, может получиться в России. В. Ивановский показывает, в чем заключалась эта новая надежда и новая вера Герцена; он цитирует его: «Слово социализм неизвестно нашему народу; но смысл его близок душе русского народа, изживающего свой век в сельской общине и рабочей ар-

---

<sup>305</sup> Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 2. С. 93.

<sup>306</sup> Там же. С. 97.

<sup>307</sup> Там же. С. 100.

<sup>308</sup> «Мещанин, защищающий собственность, свиреп» – из одного письма Герцена от 15 сен. 1847 года (См.: Там же. С. 94).

<sup>309</sup> Там же. С. 95.

<sup>310</sup> Герцен в 60-е годы, справедливо замечает В.Н. Ивановский, имея в виду социализм, еще «не видел связи капиталистического строя с зарождающимся в его недрах новым порядком» (Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 2. С. 105).

тели»<sup>311</sup>. Речь идет о «русском социализме» Герцена. И этой герценовской верой, утверждает автор статьи, «передовая часть русского общества жила 30 лет, а в известной, притом довольно значительной степени живет и сейчас»<sup>312</sup>.

В этой большой юбилейной статье<sup>313</sup> встречаются места, совершенно неожиданные для пера приват-доцента Императорского университета, но замечательные и знаменательные своим содержанием: в них говорится об отношении Герцена к Марксу и об авторской оценке и интерпретации учения Маркса<sup>314</sup>.

В. Ивановский был знаком с социалистической литературой: он ссылается на Энгельса, Каутского, Вандервельде, Плеханова, знал биографию Маркса<sup>315</sup>, многие его работы, об одной – «Классовой борьбе во Франции» говорит, что Маркс (называет его: «гениальный Маркс») вскрыл в ней «механику общественных сил в различных странах в эту эпоху, когда там впервые начали сталкиваться пролетариат и буржуазия»<sup>316</sup>.

О Марксе автор статьи пишет: «Маркс ...глубже всех других мыслителей настаивает на том, что общественный процесс основывается на борьбе классов»<sup>317</sup>. Однако и Герцен, продолжает он, «все же нашел правильную точку зрения: он защищает в конце 60-х годов пролетарскую идею, настаивает на независимой тактике пролетариата»<sup>318</sup>. Очень знаменательно здесь это «*правильную точку зрения*». Это, как ясно, не только оценка общественно-теоретической

---

<sup>311</sup> Там же. С. 102.

<sup>312</sup> Там же.

<sup>313</sup> Она написана по случаю 50-летия выхода «Колокола».

<sup>314</sup> Хотя для самого журнала «Образование» такого рода публикации до наступления столыпинской реакции (до 1908 года) не были новостью: среди сотрудников была влиятельная группа марксистов, в нем публиковались В.И. Ленин, А. Луначарский, А. Коллонтай, В. Бонч-Бруевич, другие большевики. Что касается В.Н. Ивановского, то он уже имел опыт сотрудничества в социал-демократическом журнале – в московском журнале «Правда».

<sup>315</sup> Приводит даже такую подробность: «Увлечение Гегелем Герцен пережил как раз одновременно с Марксом, который именно в эти годы прошел через школу Гегеля» (Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 1. С. 55).

<sup>316</sup> Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 2. С. 112.

<sup>317</sup> Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 2. С. 112.

<sup>318</sup> Там же. С. 113.



позиции Герцена, но и недвусмысленно говорит о собственных взглядах казанского философа.

В.Н. Ивановский не только рассматривает их, Маркса и Герцена, параллельно (употребляет даже выражение «характерное совпадение»), но, видимо, считает, что они в некотором роде дополняют друг друга. Думаю, что именно в этом смысле можно истолковать следующие его суждения. «Если Маркс, – говорит казанский философ, – дает нам научный анализ событий, то у него сравнительно мало элементов личных ... живых наблюдений очевидца, – мало всей этой яркой мозаики субъективизма, без которого научный анализ остается доступным только людям, более или менее подготовленным»<sup>319</sup>. (Хотя по поводу того, что «мало» «субъективизма», «живых наблюдений», особенно подразумеваемая марксовы брошюры о событиях 48-го года, на которые в другом месте ссылается и автор, можно поспорить; здесь же заметим, что такое впечатление о марксовой теории получило распространение.) С этой, по мнению автора статьи, менее выраженной у Маркса, стороны его дополняет Герцен: «У одного мы учимся общественному анализу, другой захватывает и потрясает наше чувство»<sup>320</sup>.

Наконец, В.Н. Ивановский не оставляет без внимания одну вещь, касающуюся отношении русского революционера к немецкому, которая всегда была предметом спекуляций нечисто плотных «исследователей» и журналистов. Речь идет вот о чем. «Герцен ... долгое время говорил о Марксе и его кружке с видимым раздражением, называя их «марксовой шайкой», «марксоидами». Вот на этом обычно и обрывают «истину» об отношении Герцена к Марксу упомянутые люди. Однако это не истина. Это – результат заблуждения, результат легковерия искренней и преданной души, с одной стороны – со стороны Герцена, интриганства и не особенной разборчивости в средствах – с другой: со стороны «старого товарища». «Бакунин начал переводить “Капитал” на русский язык, – продолжает В.Н. Ивановский. – Узнав об этом, Герцен желает успеха переводу и недоумевает

---

<sup>319</sup> Там же. С. 112.

<sup>320</sup> Там же.

в письме Огареву (от 29 сентября 1869 года): «Я одного не понимаю, почему же он держал под сурдинкой [втихомолку, тайком] свои отношения с ним? *Вся вражда моя к марксоидам из-за Бакунина* (выделено мною. – Ф.С.)»<sup>321</sup>.

Вот и в таком ракурсе мы можем говорить о представителе казанской университетской философии В.Н. Ивановском. Но, как и было ранее замечено, к университетской философии, преподаваемой с кафедры и на кафедре, непосредственно этого рода воззрения отношения не имеют. Однако для характеристики мировоззрения самого В. Ивановского, приват-доцента, потом – профессора Казанского университета, они, конечно, имеют существенное значение.

В.Н. Ивановский был не только исследователем, но и вдумчивым педагогом, насколько мы можем судить по его работам. И этой стороне своей деятельности он придавал очень большое значение, относился к ней серьезно, даже скрупулезно. Чувствуется, много и прямо-таки детально, пытаюсь и здесь мыслить системно, как «методолог», продумывал проблемы. Для него как раз характерно то, что относительно университетской философии было сказано ранее, то есть он, по-моему, вполне осознавал теснейшую и необходимую связь своей философской деятельности с преподаванием. В связи с этим для него, полагаем, было ясно, что (позволим себе повторить собственные слова) обращение к педагогической стороне деятельности преподавателями философии не есть проявление их сугубо личного, «субъективного» или даже уникального, следовательно, не общего интереса, а должно рассматриваться как объективация, органичный продукт их родовой как преподавателей деятельности, как нечто необходимо-естественное. Он разбирает педагогику как науку, аспекты и условия ее, но его интересуют и мелочи, привлекает разный опыт. По этой причине среди его педагогических работ есть большие произведения и есть заметки, рецензии, сообщения. Вот некоторые из них:

– «Студенческие общества в Западной Европе» (Вестник воспитания. 1906. № 5. С. 141–170);

---

<sup>321</sup> Ивановский В.Н. Герцен как социалист // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. 1907. № 2. С. 111.

- «Кафедра философии в Сорбонне» (Вестник воспитания. 1901. № 8. С. 1–16);
- «Международная ассоциация для развития наук, искусств и образования» (Вестник воспитания. 1901. № 9. С. 96–114):
- «Парижское общество для изучения психологии детей» (Вестник воспитания. 1901. № 9. С. 68–80);
- «О преподавании педагогики» (1904. 25 с.);
- «Отзыв о сочинении на тему “История вопроса о классическом образовании на русской почве”» (1909. 22 с.);
- «Педагогические идеи античного мира» (1912. 10 с.);
- «Педагогические идеи Гербарта Спенсера с кратким обзором движения английской педагогической мысли XIX века» (1912. 18 с.);
- «Предметная система в наших университетах и ее применение к философским наукам» (1907. 56 с.);
- «Движение к распространению университетского образования в России» (1900. 50 с.);
- «Народное образование и университеты в Средние века» (1898, 30 с.).

Однако этим здесь мы и ограничимся: рассмотрение педагогических взглядов В.Н. Ивановского будет сделано в другой, специальной, работе, посвященной педагогическому творчеству казанских философов.

## VI.

Одновременно с А.Д. Гуляевым и В.Н. Ивановским преподавал на кафедре философии *Ягодинский Иван Иванович*, приват-доцент с 1906 года<sup>322</sup>. Это именно о нем, судя по всему, идет речь в некрологе «Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского»: «Помимо факультета и Совета университета, на предназначавшуюся для Владимира Николаевича кафедру философии в 1911 году Кассо назначил лицо, пользовавшее особым доверием известного

---

<sup>322</sup> Подробнее см.: Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете. Казань: Казанский университет, 2009.

попечителя учебного округа, – А.Н. Деревницкого»<sup>323</sup>. При временном правительстве все назначенные Кассо профессора были сняты с работы. Таким образом, И.И. Ягодинский оставался на кафедре до 1917 года.

В университете И. Ягодинский читал, как и положено, логику, психологию, историю философии. Так, по «Обозрению преподаваний в 1915–1916 у.г.», читал 6 часов в неделю, в том числе: общефакультетские предметы – систему психологии (2 ч.); на историческом и словесном отделениях историко-филологического отделения – историю новой философии (2 ч.).

И. Ягодинский был автором, в первую очередь, работ по истории философии, а также по логике и педагогике, есть у него публикации и по психологии. Главное его историко-философское пристрастие – творчество Готфрида Вильгельма Лейбница. Приобщенный к философии гениального немца еще в студенческие годы своим учителем, Е.А. Бобровым<sup>324</sup>, Ягодинский все отведенные ему судьбой годы продолжал заниматься разысканиями и исследованием жизни и деятельности этого великого философа, для которого «философия не была профессиональным занятием»<sup>325</sup>.

Последней, известной мне работой И.И. Ягодинского по философии Лейбница была публикация уже в советском университетском журнале «Известия Северо-Кавказского государственного университета»<sup>326</sup>. В связи с ней уместно сказать об особенности его разысканий, которая роднит их с исследовательской манерой Е.А. Боброва, предпочитавшего писать о какой-нибудь новой, неисследованной еще, странице в творчестве персонажей своих историко-

---

<sup>323</sup> Красновский А.А. Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского // Советская педагогика. 1939. № 3. С. 159.

<sup>324</sup> «Приохотил меня к занятиям философией Лейбница еще со школьной скамьи», – писал он о своем учителе. – Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период. 1659–1672. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1914. С. IX. Боброву Е.А. посвятил Ягодинский и одну из своих работ – «Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей» (Казань: Типо-литография императорского университета, 1913. 136 с.).

<sup>325</sup> Ягодинский И.И. Разговор Лейбница с епископом Стено о свободе // Харитес. Профессору Е.А. Боброву признательные ученики в честь четвертьвековой – 1888–1913 – его работы на поприще науки и литературы. Варшава: Типография «Русского общества», 1913. С. 1.

<sup>326</sup> См.: Ягодинский И.И. Неизданные наброски Лейбница (Leibnitianainedita) // Известия Северо-Кавказского государственного университета. 1928. Том III (XVI). Общественно-литературный. С. 69–91.

философских и исторических «материалов» в «Философии в России», о неизданных вещах, о неизвестных ранее фактах, даже «эпизодах» из биографии<sup>327</sup>. Такое пристрастие было и у И.И. Ягодинского. О своих первых разысканиях в Ганновере, где прошла основная деятельность Лейбница, он рассказывает в предисловии к своей большой работе «Философия Лейбница. Процесс образования системы». Далее же значительная часть его произведений основана или написана по поводу ранее неизвестных или малоизвестных (а для русского читателя – безусловно) материалов. Так, И. Ягодинский впервые знакомит (по рукописям) отечественного читателя с «очерком философской системы Лейбница, в которую она сложилась к началу 1676 года» и которой сам философ дал название «Элементы сокровенной философии о совокупности вещей»<sup>328</sup>; причем он подчеркивает, что ни в одном из многочисленных известных европейских изданий нет предлагаемых им латинских текстов Лейбница<sup>329</sup>. Или публикует (тоже с параллельным переводом на русский язык) «Исповедь философа» – «памятник относится ко времени пребывания Лейбница во Франции... и представляет тот первоначальный вариант теодицеи, о котором сообщает сам Лейбниц». И вновь добавляет: «Исповедь философа» есть пока еще не использованный вполне диалог: есть только заметка на 2–3 страницах у двух западных авторов, но сам диалог не опубликован<sup>330</sup>. Впрочем, надо сказать, что детального анализа этих приводимых текстов (идей, в них представленных, разумеется) И. Ягодинский не проводит, ограничиваясь общими сообщениями (в основном – внешними) о сочинениях Лейбница во введениях и предисловиях, как правило, небольших. Правда, сам говорит, что и не имел намерения составлять здесь «ученый комментарий», а этому посвящена его работа об образовании си-

---

<sup>327</sup> См. об этом: Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России: учеб. пособие. Казань: Казанский университет, 2013. С. 6–18. Глава: Исследования Е.А. Боброва по философии и просвещению в России.

<sup>328</sup> Ягодинский И.И. Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1913. С. I.

<sup>329</sup> Ягодинский И.И. дает параллельный перевод этих текстов на русский язык.

<sup>330</sup> Ягодинский И.И. Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа». Казань: Типо-литография Императорского университета, 1915. С. 3–4.

стемы Лейбница (то есть «Философия Лейбница. Процесс образования системы»).

В целом надо сказать, что многочисленные исследования И.И. Ягодинского, освещающие разные этапы и стороны деятельности немецкого ученого и философа, сделали его, по всей видимости, одним из лучших отечественных специалистов «по Лейбницу». Эти работы казанского философа, относящиеся к «лейбницаде», написанные хорошим языком, интересные анализом, богатые фактическим материалом, рассматривающие становление философии Лейбница в контексте исторической, культурной и философской ситуации эпохи, не утратили ценности и до нашего времени, могут оказаться очень полезными при ознакомлении с деятельностью немецкого гения и, составляя весьма дельную страницу в истории русской историко-философской литературы, пожалуй, заслуживают отдельного издания, в котором была бы собрана вся «лейбницада» Ягодинского<sup>331</sup>.

Поскольку у нас речь идет все же не о Лейбнице, а о Ягодинском как представителе университетской философии, то следует несколько подробнее сказать о работе из этой «лейбницады», которая позволяет более или менее определенно высказаться на сей счет.

Вообще, по историко-философским работам И.И. Ягодинского судить об его принципах историко-философского исследования вполне можно, но об его собственных философских воззрениях – трудно: он почти везде держится «объективизма» в изложении обрабатываемого материала. И это в отличие, скажем, от В.А. Снегирева, в историко-философской (по существу) работе которого «Сон и сновидение» почти на каждой странице «сказывается» сам Снегирев; или Е.А. Боброва, в работах которого, например, о А. Радищеве, не говоря уже о его сочинениях о А. Козлове и Г. Тейхмюллере, вполне отчетливо виден представитель «критического индивидуализма», как он обозначает собствен-

---

<sup>331</sup> Сейчас переиздана только его «Философия Лейбница. Процесс образования системы», насколько я знаю, но она не касается тех сторон деятельности немецкого философа, которые затронуты в других произведениях И. Ягодинского, и только в совокупности они дают более полное представление и о философии Лейбница, и о творчестве его казанского биографа.

ную позицию; или А.И. Смирнова, в сочинении которого о Беркли не трудно разглядеть в авторе приверженца «опытной философии»; или в отличие от «Истории философии», составленной В.Н. Воскресенским, профессором Казанского университета, в которой, хоть весьма редко, но порой все же «чувствуется», что автор ее – *архимандрит*. И у А.Д. Гуляева, в его «Этическом учении в “Мыслях” Паскаля», можно найти замечания, выдающие его собственные философские предпочтения или симпатии.

Работа И.И. Ягодинского «Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период. 1659–1672», в отличие от названных ранее его сочинений, в которых представлены дотоле неизданные рукописи Лейбница, как раз содержит собственные комментарии казанского философа, позволяющие судить о нем как об исследователе, хотя прямых высказываний на счет собственных взглядов он не делает. С этой точки зрения представляет интерес VIII глава (выводы и заключение), в которой изложены результаты (итог) «естественного хода умственной деятельности философа», как он был показан в предыдущих главах. В работе И. Ягодинского излагается не вообще система философии Лейбница, а только «первичная концепция» этой философии, как она сложилась за указанный в названии монографии период.

Материал главы дает возможность получить представление о методологии (принципах) историко-философского подхода (исследования) казанского мыслителя.

Говоря о характере и значении философии Лейбница, И. Ягодинский отмечает (в другой работе) обстоятельство, не являющееся секретом: «широту его натуры, необычайную восприимчивость, отсутствие педантизма в его системе» и добавляет: «Лейбниц – создание всей современной ему культуры, Лейбниц жил всеми и для всех»<sup>332</sup>. Идеи Лейбница «коснулись почти всех областей человеческого знания»<sup>333</sup> – это уже в данной работе.

---

<sup>332</sup> Ягодинский И.И. Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа». Казань: Типо-литография Императорского университета, 1915. С. 3.

<sup>333</sup> Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период. 1659–1672. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1914. С. 364.

Однако автор указывает вместе с тем, что у Лейбница нет работ, в которых была бы представлена его система с должной полнотой и определенностью, напротив, мы имеем тексты разные, часто противоречивые, которые складывались постепенно<sup>334</sup> и касаются разных тем. В общем: «Система Лейбница никогда не была выражена вполне»<sup>335</sup>.

Как же при этом можно изобразить «систематическую картину основных воззрений философа»? При имеющемся исходном материале может получиться только мозаика, ибо «источники, которые мы изучали и видели до сих пор... случайны и представляют однородные факты спорадически; они изменчивы и даже противоречивы». «Остается одно: исключить противоречивые и изменчивые факты, дать для системы Лейбница гипотетическую картину. На первое место при этом выдвигается постулат, утверждающий, что однажды возникшая в сознании Лейбница идея, для которой затем не последовало опровержения, неизменно сохранилась в душе философа, продолжая иметь для него прежнее значение. На основании такого постулата будет дано мирозерцание... близкое к исторической достоверности»<sup>336</sup>. Так И.И. Ягодинский описывает методологию, использованную им при исследовании «процесса образования системы» философии Лейбница, результатом которого и должно стать изображение «систематической картины основных воззрений философа».

Но как этого добиться? Все дело – в методе, который позволит выполнить эту работу. Таким методом, по убеждению автора, является генетический метод. «Вне изучения по генетическому методу нельзя достичь надлежащего понимания философских концепций великого философа». Определяя суть такого подхода, И. Ягодинский заключает: «Лишь осветив *процесс* образования системы, можно вполне понять взаимоотношение философских идей Лейбница» (выделено мною – Ф.С.)<sup>337</sup>.

---

<sup>334</sup> «Философия Лейбница ... только через двадцать лет образовала сравнительно устойчивое ядро, которое составило основу системы» (Там же. С. III).

<sup>335</sup> Там же. С. 363.

<sup>336</sup> Там же.

<sup>337</sup> Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период. 1659–1672. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1914. С. IV, III.



Автор дает конкретное описание работы над источниками: «В общем, я держался индуктивно-аналитического метода. Я предлагал раньше памятник, затем, где нужно, приводил литературу, и наконец, давал резюме основных его идей». Так, шаг за шагом, освещается процесс «образования системы». В результате, «я предлагаю, – говорит И.И. Ягодинский, – картину развития философских взглядов Лейбница в их *естественном течении*» (выделено мною – Ф.С.)<sup>338</sup>. Выбирая общий план работы, который был бы годен, «как для исторической перспективы, так и для систематизации идей Лейбница в единой картине», И. Ягодинский приходит к выводу, что для этого при характере имеющихся источников уместен только следующий план: «Последовательно дать характеристику взглядов Лейбница сначала в области психологии и логики, затем в области теории познания, метафизики и физики, наконец, в области этики»<sup>339</sup>. И реализацию такого плана во всех этих областях Ягодинский далее и показывает.

Представленная таким образом картина, подытоживает автор, дает систему философии Лейбница, как она сложилась к рассматриваемому периоду. Уже тогда, говорит Ягодинский, обнаружилась основная мысль системы, существеннейший ее отличительный признак – «понятие *rotius*», которое включает «как бы методологический оптимизм». Оно отличает систему Лейбница от «других христианских систем». Раскрывая содержание этого понятия, Ягодинский для иллюстрации приводит слова Лейбница из одного его письма: «Невозможно, чтобы Бог, в силу самой идеальности вещей не был принужден к *самому лучшему*» (выделено мною. – Ф.С.). В области метафизики это понятие принимает форму такую: разум «воспринимает одно лучше, чем другое» и вещи «существуют лучше такими, чем иными»<sup>340</sup>. Это понятие, говорит казанский философ, Лейбниц превращает в принцип, который приобретает у него господствующее значение, охватывает и метафизику, и логику, и этику. Это по-

---

<sup>338</sup> Там же. С. VII, VIII.

<sup>339</sup> Там же. С. 365.

<sup>340</sup> Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период. 1659–1672. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1914. С. 387.

тому, добавляет автор, что это понятие содержит идею оценки (этической, логической и т. д.), служит связующим звеном основных частей философии Лейбница.

Таким образом, работа И.И. Ягодинского в области истории философии дает нам достаточное представление о нем как об исследователе, философском мыслителе. Заметим особо, что генетический метод, которому автор работ о Лейбнице, как мы видели, придавал решающее значение в своих исследованиях в области истории философии (в случае с Лейбницем, по крайней мере), он рассматривает значительно шире и применяет его и к логике.

Однако прежде, чем обратиться к этой стороне его творчества, укажем, что у него есть еще работа историко-философская – «Софист Протагор»<sup>341</sup>, тоже примечательная в своем роде. В русской литературе о Протагоре можно было узнать, например, из «Истории древней философии» С.Н. Трубецкого, самого известного подобного курса, но там всем софистам было отведено немногим более 10 страниц, и всего несколько раз упоминался Протагор; было сочинение о софистах А.Н. Гилярова<sup>342</sup>, впрочем, написанное, на мой взгляд, слогом довольно тяжеловесным, а сведения о Протагоре в нем как-нибудь особо не выделялись и тонули в общем многословном изложении. Сам И.И. Ягодинский в вопросе «об источниках и пособиях для изучения философии Протагора» несколько раз ссылается на работу Н.Е. Скворцова «Платон о знании»<sup>343</sup>.

Сочинение И.И. Ягодинского является в российской историко-философской литературе первым произведением, специально и отдельно посвященным Протагору, хотя, в общем-то, популярным, общим изложением, а не академическим, критически-подробным историко-философским и филологиче-

---

<sup>341</sup> Ягодинский И.И. Софист Протагор. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. 35 с.

<sup>342</sup> Гиляров А.Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции: критическое исследование. М.: Унив. тип, 1891. 207 с. (Ученые записки Императорского Московского университета. Отдел историко-филологический; вып. 7).

<sup>343</sup> Скворцов Н.Е. Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. Анализ диалога Феэтет. М., 1871. Есть несколько современных переизданий. См. напр.: Скворцов Н.Е. Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом: анализ диалога «Теэтет». М.: URSS, 2013. 376 с.

ским изучением, однако вполне научным и по характеру исследования, и в том смысле, что опирается на последние научные изыскания своего времени. Что касается изложения воззрений великого софиста, то в современных изложениях мы находим, собственно, в целом то же самое; акценты, разумеется, могут меняться в зависимости от целей анализа. И хотя оно рассчитано не специально для академических кругов, а для образованных читателей вообще, в нем есть недочеты, могущие вызвать недоумение. Например, в работе И. Ягодинского (ни в главе «Характеристика софистов», ни в той ее части, которая называется «Современные взгляды на учение Протагора») нет даже упоминания о гегелевской оценке софистов и Протагора, в том числе и существенного в истории философии значения гегелевской точки зрения для пересмотра сохранявшегося под впечатлением от оценок Платона и Аристотеля негативного отношения к софистам («скверного мнения», по словам А.Ф. Лосева)<sup>344</sup>.

Таковым, то есть единственным отдельным сочинением о Протагоре, работа И. Ягодинского оставалась и все последующее время, хотя в 1929 году появилось солидное и, вероятно, к тому времени лучшее у нас произведение Б.С. Чернышева, «Софисты», в котором много внимания уделено Протагору, хотя и не посвящен ему отдельный параграф<sup>345</sup>. Заметим попутно, что вряд ли можно безусловно согласиться с мнением Б.С. Чернышева, что «в применении к софистам... вовсе не годится биографический метод... Биографические данные о древних «учителях добродетели» весьма скудны. Приложить к их деятельности биографический метод – значит осудить себя на неуспех»<sup>346</sup>. Наверное, все же не всегда так. Соблюдая научную добропорядочность, притом обла-

---

<sup>344</sup> В этом вопросе, читаем в книге современных французских авторов, «Гегель оказал решающее влияние на историю философии – в частности через посредство Целлера» (Греческая философия. Том 1 / под ред. Моники Канто-Спербер; пер. с фр. В.П. Гайдамака, М.А. Графовой. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. С. 98). Кстати, на последнего И. Ягодинский несколько раз ссылается в своей брошюре и даже заявляет, что в вопросе о толковании homo-mensura взгляда Целлера «придерживаемся сами».

<sup>345</sup> Во всяком случае, в статье о Протагоре в советском «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1983) в списке русской литературы о нем названы только эти две работы; правда, уже в энциклопедическом словаре «Античная философия» (М.: Прогресс-Традиция, 2008) они отсутствуют в списке литературы, но в нем почти и нет русских изданий.

<sup>346</sup> Чернышев Б.С. Софисты. Изд. третье. М: КомКнига, 2010. С. 10.

дая умением, по крайней мере, хорошо излагать, для определенных целей этот метод может быть вполне удачным. Для тех, которые преследовал, как мы можем догадаться, И. Ягодинский – дать научное изложение для образованного читателя – он оказался, по-моему, успешным<sup>347</sup>.

Замечательно точная оценка Протагора, которой И.И. Ягодинский завершает свою работу о нем, невольно приводят на ум так же, как и при имени Сократа, – и ничуть не менее – выражение С. Цвейга «звездные часы человечества»: «Это был философ, впервые до Сократа поставивший человека в центре вселенной, указавший верные основы научной этики и положивший начало научного изучения органа нашей речи. С истинным удовольствием теперь – больше, чем через две тысячи лет – можно взглянуть на этого мудреца-софиста и, идя по начатому им пути, развивать далее в сжатой форме высказанные им идеи»<sup>348</sup>.

Среди произведений И.И. Ягодинского, значащихся в каталоге Научной библиотеки КФУ, есть две большие логические работы: «Краткий курс системы логики, составленный по лекциям приват-доцента И.И. Ягодинского, читанным в 1907–1908 а. г.» (348 с., 1908) и «Генетический метод в логике» (360 с., 1909). Но это – одна и та же работа: первая есть машинописный вариант второго произведения.

Выявляя место И.И. Ягодинского в пространстве казанской университетской философии, мы должны сказать, что это место определяется не только разработкой и преподаванием им историко-философской проблематики, но и логики. Он – логик, если под этим понимать не просто преподавание им логики и даже не просто составление пособия или курса лекций по логике, но то об-

---

<sup>347</sup> Что касается «неуспеха» приложения биографического метода даже в условиях, когда биографические данные «весьма скудны» (а это относится к большинству древнегреческих философов), то мы имеем пример яркого опровержения этого мнения в виде большого успеха у читателей (безотносительно к примененной автором методологии) «Истории философии в биографиях» Дж. Льюиса. Кроме того, существуют примеры конструирования биографий исторических деятелей на основе и весьма скудных исходных данных; они, правда, зачастую носят гипотетический характер, но в аналитическом отношении весьма небезынтересны.

<sup>348</sup> Ягодинский И.И. Софист Протагор. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. С. 35.

стоятельство, прежде всего, что он высказывает в представленных пособиях самостоятельные суждения и оценки по ряду общих и конкретных вопросов логики (в «Генетическом методе» это выражается, например, таким образом, что Ягодинский по некоторым спорным в науке проблемам, относящимся к суждениям и условным умозаключениям, после изложения «мнения сторон» делает добавление: «наш взгляд»). В связи с этим, вероятно, справедливо, что Н.И. Кондаков в своем известном «Введении в логику»<sup>349</sup> назвал «Генетический метод в логике» в числе «содержательных и оригинальных работ русских логиков». Однако сам И.И. Ягодинский весьма сдержанно оценивает «русский след» в логике. «На русском языке, – пишет он, – нет особенно ценных, составляющих эпоху в науке или отличающихся особенно полнотою, общих курсов по логике... В пределах частных изысканий русская логическая литература была счастливее... не можем не отметить интересной монографии М. Каринского “Классификация выводов”<sup>350</sup>, где впервые высказано много такого, что только в недавнее время начинает получать признание»<sup>351</sup>.

Не нов и используемый им метод – генетический, который представляется ему оптимальным для изложения содержания логики. Прежде чем о нем говорить, следует сказать о том, как И. Ягодинский определяет логику, поскольку однозначного ее понимания нет, утверждает он.

Существует, сообщает казанский логик, ссылаясь на современную ему литературу, пять направлений в логике. Большинство иностранных и русских авторов придерживается «идеально-реального направления», которое принимает

---

<sup>349</sup> В последующих изданиях – «Логический словарь-справочник».

<sup>350</sup> Сюда следует добавить и суждение (оценку) А.О. Маковельского: «Самостоятельной попыткой решить проблему условий возможности научного познания является “Логика” проф. А.И. Введенского... Блестяще разработанное учение о законах мышления, данное в XII главе его “Логики”, представляет собой вклад в теорию познания, которым справедливо может гордиться русская философская наука» (Маковельский А.О. Введение в философию. Выпуск II. Проблема познания. Казань: Издание книжного магазина Маркелова и Шаронова, 1913. С. 44). Присоединяется к обеим этим оценкам и Н.А. Васильев в своей замечательной работе, которую следует обязательно рекомендовать в наших курсах по логике и ее истории, «Логика и металогики»: «В России интересные и оригинальные порывания с традицией находим мы в трудах профессоров Каринского и Введенского» (Васильев Н.А. Логика и металогики // Логос. М.: Тип. Т-ва А.А. Левенсон, 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 80).

<sup>351</sup> Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 18.

«во внимание внешний мир»; соответствие мысли и действительности, порядка идей в мышлении и порядка вещей есть исходный пункт этого направления. *Формальное* направление принимает во внимание только связь идей: когда порядок идей рассматривается исключительно с точки зрения его последовательности и согласования идей самих с собою, мы имеем дело именно с ним. В связи с этими двумя направлениями встает вопрос о *критерии истины*, которых два (установленные еще Аристотелем): *материальный и формальный*. Первый требует соответствия идей с действительностью. Вторым предписывает только отсутствие противоречий в мышлении. Поэтому, говорит автор, соблюдение одного лишь формального критерия может самым странным путем вести к выводам то истинным, то ложным (и приводит в качестве примера «рогатый софизм»). «Таким образом, правильности одной лишь формы мышления для достижения истины недостаточно». И добавляет, ссылаясь, правда, на Ueberweg'a, но, очевидно, убежденно: «только совместное их применение во всех отношениях гарантирует нам истину»<sup>352</sup>. Следующее направление в логике – *индуктивное*, когда логические процессы «приурочены» к методам и процессам мысли, при помощи которых достигается знание в зависимости от чувственных восприятий; задача его состоит в установлении причинной связи явлений и фактов. Ведет начало это направление от Бэкона<sup>353</sup>. Четвертое и пятое направления – плод соединения логики с математикой и метафизикой – *математическая логика и метафизическая*. Что касается математической логики, то, по словам казанского философа, «хотя стремление выработать символический язык для логики дело весьма желательное, такое стремление должно иметь предел». И. Ягодинский приводит аргументы в обоснование этой своей точки зрения и ссылается на аналогичные мнения некоторых известных того времени логиков<sup>354</sup>. Метафизи-

---

<sup>352</sup> Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 8.

<sup>353</sup> Многие логики, говорит автор книги, рассматривают индукцию не как направление, а как метод.

<sup>354</sup> Надо сказать, что некоторые коллеги Ягодинского по кафедре оценивали перспективы математической логики более оптимистично, например, А.О. Маковельский. – см.: Маковельский А.О. Введение в философию. Выпуск II. Проблема познания. Казань: Издание книжного магазина Маркелова и Шаронова, 1913. Глава X. Главнейшие направления в логике. Вы-

ческая же логика, характеризующаяся тем, что основным ее положениям (например, законам) придают метафизический смысл (логика Фихте, диалектическая логика Гегеля), имеет «незначительную ценность».<sup>355</sup> То, что «диалектическая логика» не есть логика в обычном значении этого слова, было очевидно, что же касается ее смысла, содержания и ценности, споры об этом затянутся на целые десятилетия, не приведя дискутирующих к однозначному мнению и сегодня, – так что упрекать И.И. Ягодинского было не в чем.

«Идеально-реальное и формальное направления следует считать основными и неизбежными в логике», – убежден И.И. Ягодинский.

Как можно определить логику? Прежде, считает он, нужно ясно отграничить три «смежные науки», смешение которых постоянно возникает (этого не избежал и сам автор): психологию, логику и теорию познания. Это потому, что они тесно связаны и имеют иногда один и тот же объект изучения: познание, хотя «и смотрят на него с разных точек зрения». Одна исследует механизм познания, другая – правильное мышление как одну из функций этого механизма, третья – самые условия существования правильного мышления. В свете этого логику можно определить, по Ягодинскому, как «науку о формах, в которых выражается истина, и приемах, которыми эта истина достигается»<sup>356</sup>.

Каков же метод логики? И. Ягодинский, рассмотрев на этот счет разные точки зрения, приходит к мнению, что нет специфического метода логики, она использует «комбинирование методов», заимствуя их и из других наук. У него речь идет о заимствовании у психологии. «Какой же из методов психологии может или должен играть наибольшую роль?». Это – генетический метод. И. Ягодинский считает его широким методом («всеобщим»), приложимым

---

соко оценивает значение математической логики Н.А. Васильев, полагая, что ее создание внесло «существенные изменения в содержание логики» (Васильев Н.А. Логика и металоги́ка // Логос. М.: Тип. Т-ва А.А. Левенсон, 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 79).

<sup>355</sup> Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 17. И опять должен сказать, что, например, у Н. Васильева нет и тени подобной «низкой» оценки гегелевской логики, – он просто констатирует научно-серьезно, что «Гегель дал образец логики, построенной на совершенно иных основаниях, чем Аристотелева» (Васильев Н.А. Логика и металоги́ка // Логос. М.: Тип. Т-ва А.А. Левенсон, 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 79).

<sup>356</sup> Там же. С.37.

и к логике<sup>357</sup>. На его основе, то есть, собственно, в соответствии с задачами, которые предполагаются генетическим методом, вообще, он структурировал и раскрыл содержание основной проблематики логики, как она установилась к этому времени.

В словаре Н.И. Кондакова генетический метод определяется как «способ исследования какого-нибудь предмета, явления в процессе его возникновения, становления». Применительно к психологии (откуда наш автор и переносит его в логику, вслед за другими, ибо он «не нов») метод используется при исследовании психики с целью определить, по словам казанского автора, «какие элементы есть в одной низшей форме и каких элементов нет в другой, смежной – высшей». «Сущность генетического метода, таким образом, заключается в исследовании эволюции форм сознания на разных ступенях его развития»<sup>358</sup>. Применительно к логике это должно быть использовано так, чтобы показать эволюцию логических форм на разных ступенях развития мышления, показать, как развитие одной формы обусловлено развитием другой и как одна присутствует в другой (или складывается из элементов другой).

Вот его собственные объяснения на этот счет («план изложения»): «Прежде всего, мы обратим внимание на преемственность логических форм, развивающихся соответственно эволюции сознания. Первичная форма логической жизни есть суждение, и потому мы исследуем сначала природу суждений, а затем простейшие из них – суждения наличности и тождества, из которых образуются производные более сложного характера... Дальнейшее исследование мы должны будем посвятить терминам и понятиям, которые, в свою очередь, приведут нас к изучению предложений... Следующий отдел будет принадлежать другой основной логической форме – выводам. Подобно суждениям проявляясь на самой низкой ступени развития сознательной жизни, они могут состоять из самых элементарных психических данных – восприятий и представ-

---

<sup>357</sup> Мы видели ранее, что он использовал его и применительно к историко-философскому материалу – исследованию становления системы философии Лейбница.

<sup>358</sup> Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 42.



лений. Начиная с простейших выводов – аналогии, разделительных, гипотетических и интуитивных умозаключений, мы последовательно перейдем к... индукции и силлогизму...»<sup>359</sup>.

«Подразделяя суждения на простейшие, символические и абстрактные, мы имели в виду в резких чертах определить постепенное усложнение логической жизни в ее поступательном движении... Выводы... Сначала займут наше внимание те умозаключения, которые могут состоять из одних восприятий и конкретных представлений, затем те, в которых необходимо должны встречаться общие представления, и наконец, те, которым свойственны преимущественно понятия... низшее формы вывода... всегда могут переходить в высшие. Генетическая классификация выводов сводится к... генетической классификации суждений, а принцип ее заключается... от простого к сложному»<sup>360</sup>.

В этой «декларации о намерениях», как видим, хорошо обозначены сущность и задачи генетического метода, он сам – в действии, «в работе». В соответствии с этим планом и развернуто содержание курса.

Чтобы показать «работу» метода более конкретно, приведем следующие примеры. «От вопроса о происхождении суждений естественно перейти к вопросу об их выражении... Эта сторона суждения, способность его выражаться в словах, издавна служила предметом исследования. Суждение, как целое, разлагалось на части и понималось как нечто, составленное из этих частей, то есть слов... слова есть... понятия... сами по себе имеют логическое значение, и потому должны быть положены в основание логической науки»<sup>361</sup>.

Понятию И. Ягодинский придавал особое значение: «Логика есть наука о человеческом мышлении и, следовательно, она должна, прежде всего, обратить внимание на нашу речь и ее элементы».

---

<sup>359</sup> Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 54–55.

<sup>360</sup> Там же. С. 172–173.

<sup>361</sup> Там же. С. 79–80.

«Таким образом, перед нами возникает новая задача исследовать значение слов или терминов, которыми выражается мысль, и изучить, как и при каких условиях названия преобразуются в понятия»<sup>362</sup>.

Силлогизм. «Одновременно с тем, когда в нашем мышлении возникают интуиции времени и пространства... наша умственная деятельность, благодаря анализу единичных представлений путем их сравнения начинает создавать... из суждений наличности и тождества общие представления и понятия. Эти последние ...образуют ту почву, на которой ...мы уже в состоянии комбинировать результаты нашего мышления»<sup>363</sup>.

Также поступает он и в завершающем отделе – отделе о методах («логика методов»), «наиболее важном отделе логики», по его мнению, ибо благодаря методам нам «становится доступна истина». «Методология есть часть логики, ...имеющая значение для всех наук»<sup>364</sup>. И приводит (в разделе «Наша классификация») классификацию научных методов (анализ, синтез, детерминация, наблюдение, эксперимент и т. д.) наряду с такими операциями, как деление и определение, которая вполне может дать основания упрекать его в смешении логики и теории познания, чем в то время грешили многие логики. Такое впечатление усиливается еще тем обстоятельством, что в качестве заключительной И. Ягодинский включает главу, которая называется «Заблуждение, вероятность, истина», хотя и оговаривается, что этот отдел «может быть, и не входит в непосредственное ее [логики] целое»<sup>365</sup>. И в конце главы вновь предупреждает, что «логика есть только морфология познания – учение о его формах... Об абсолютной истине и ее сущности логика ничего не говорит»<sup>366</sup>. Но, похоже, это свидетельствует, скорее, о непоследовательности И. Ягодинского в этом вопро-

---

<sup>362</sup> Там же. С. 115.

<sup>363</sup> Там же. С. 226.

<sup>364</sup> Там же. С. 287.

<sup>365</sup> Там же. С. 345.

<sup>366</sup> Там же. С. 359.

се, о неустоявшемся еще понимании логики как самостоятельной науки и, следовательно, о незавершенном отходе от устоявшихся представлений<sup>367</sup>.

Вся эта работа не простая, возникает немало затруднений, указывает И. Ягодинский: «При современном состоянии знания едва ли возможно наметить с точностью границы, которые в постепенной эволюции отделяют одну логическую форму от другой»<sup>368</sup>.

Ценность того способа представления логики, который избрал И.И. Ягодинский, очевидна; а изложение материала автором, выполненное языком ясным, отчетливым, компактный текст, продуманная связь всех частей, – все это делают работу значимым произведением казанской университетской философии и, полагаю, несмотря на то, что часть материалов – уже продукт времени, очень полезным пособием для более углубленного понимания вопросов традиционной логики, в первую очередь, в аспекте связи логики, психологии и гносеологии, которая даже для студентов философского отделения представляет проблему.

Одно обстоятельство, на которое, впрочем, указывает в Предисловии и сам автор, стоит отметить. Обращение к генетическому методу неизбежно приводит к психологизации логики<sup>369</sup>. Это, вообще, характерная, как писал польско-русский философ, профессор Варшавского университета Г.Е. Струве, для «многих философов» того времени особенность понимания логики, происходящая из тесной связи ее с «психологией и метафизикой». Это служит «причиной смешивания... многими философами логики то с одною, то с другою». Хотя сам и допускает в своей программе это смешение, включая в нее вопросы то из одной из них, то из другой. Это не мешает ему, однако, правиль-

---

<sup>367</sup> В.Н. Ивановский еще в статье 1900 года как необходимость, как насущную задачу рассматривал требование «отделить от психологии теорию познания» (Ивановский В.Н. К характеристике М.М. Троицкого // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 52. С. 196. И Е.А. Бобров в работе «О преподавании философии в университетах» говорил, неясно, что именно преподавать «под именем логики». Но, как видим, эта работа по «упорядочению имен» затянулась надолго.

<sup>368</sup> Там же. С. 172.

<sup>369</sup> И. Ягодинский, к примеру, даже говорит о «психологической классификации суждений». «Общие представления или понятия есть органические символы наших внутренних или внешних восприятий, постольку они абсолютно истинны» (Там же. С. 113).

но констатировать, что «логика ... не занимается исследованием причин процессов мышления и познания, изучением их отношений к душе и к другим душевным явлениям, но исследует эти процессы лишь как средства и пособия для познания истины и избежания лжи»<sup>370</sup>.

Этого смешения с психологией, как и с теорией познания<sup>371</sup>, не избежал и Ягодинский.

Однако при том методе, к которому обращается казанский философ, – генетическом, избежать психологизации невозможно, конечно. Указанная особенность, решая вполне задачи, поставленные в книге, которая тем самым является хорошо пригодной для пользования именно с этой стороны, как было отмечено, затрудняет вместе с тем восприятие ее в смысле установившегося ныне понимания традиционной логики. Но, по-моему, книга И.И. Ягодинского является хорошим дополнительным пособием и по истории логики.

Что касается психологии, то крупных работ в этой области у И.И. Ягодинского, кажется, нет. Но эти проблемы он затрагивает как в специальных произведениях, так и в посвященных в целом другой проблематике, например педагогической. Естественно, касается он их и в главном логическом сочинении. Причем по теме, имевшей тогда для психологии очень важное значение, – по теории ассоциаций. Об ассоциациях он говорит (причем отстраненно, как о нечто чужом) в параграфе «Учение ассоциационной психологии», из которого следует, что приват-доцент Казанского университета И.И. Ягодинский не является сторонником этого учения, каким можно назвать, например, его коллегу по кафедре В.Н. Ивановского. А если принимает некоторые элементы этой психологии, то не ее целиком. Напротив, считает, что она обладает недостатком, не позволяющим принять ее: ассоциационисты «слишком мало придают значения активной деятельности нашего “Я” и забывают, что оно-то и есть центр нашего

---

<sup>370</sup> Струве Г.Е. Программа логики // Варшавские университетские известия. 1871. № 3. С. 309. По словам А.О. Маковельского, и А.Д. Гуляев в своем курсе лекций «Логика» (Баку, 1921 г.) тоже «выступал против смешения логики с психологией» (Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 412).

<sup>371</sup> Впрочем, сам он говорит, что логика «под конец узнает, что пройденный путь есть еще только тропинка, которая ведет к более широкой дороге ... теории познания» (Там же. С. 380). Но это, кажется, может вполне ужиться с указанным обстоятельством.

существа». «Если верно, – говорит он, – что без внешнего мира не было бы нашей душевной жизни, то верно также и то, что если бы наше “Я” не было действительно, то не было бы и нашего сознания, не смотря на кажущуюся наличность его элементов»<sup>372</sup>. Это место позволяет определенно говорить только о том, что он не принимает основных положений ассоциативной теории, но оно не дает достаточной информации для более решительных суждений о его взглядах в этой области. Можно было бы это высказывание связать с персонализмом его учителя Е.А. Боброва, но признание активности «Я»<sup>373</sup> еще не обязательно ведет к этому<sup>374</sup>, оно уместно и в рамках других философских взглядов. Но, по крайней мере, можно предположить и о влиянии в этом отношении философии Лейбница, которой И. Ягодинский посвятил столько много внимания<sup>375</sup>.

Наш автор говорит о единстве нашего “Я”, рассматривая интуицию, которая «дробит суждение». Об этом единстве он говорит и в своей специальной психологической статье «Наше «Я» и его свойства», посвященной анализу сознания и проблеме активности нашего «Я». «Элементы сознания... индивидуальны, – резюмируя рассмотрение проблемы, говорит казанский философ. – Они не сливаются между собой, и, сосуществуя одновременно, не зависят друг от друга, хотя все элементы бываю́т отнесены к нашему “Я”... признак, свойственный устройству /сознания/ – координация элементов сознания в нашем “Я”. Сознание по составу множественно, но по характеру едино»<sup>376</sup>.

---

<sup>372</sup> Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 105.

<sup>373</sup> «Активность есть главное свойство нашей природы». (Там же. С. 106).

<sup>374</sup> Более того, некоторые его суждения при этом все же не только не сообразуются с субъективно-идеалистическими взглядами («критическим индивидуализмом») Е.А. Боброва, даже если в них можно найти что-то созвучное им, но в основном исходят из противоположных допущений: «если есть два фактора, создающие нашу душевную жизнь, внешний и внутренний, то внутреннее главнее внешнего и из последнего невыводим. Этот внутренний фактор имеет целью усвоение, то есть понимание того, что дает внешний фактор» [который, как видим, вовсе не объявляется только нашим представлением] (Там же. С. 106).

<sup>375</sup> «Понятие личности, – говорит И.И. Ягодинский в одной из своих работ, – есть базис философии Лейбница». (Ягодинский И.И. Несколько слов о преподавании философской пропедевтики в средней школе // Вестник образования и воспитания. Научно-педагогический журнал, издаваемый Казанским учебным округом. 1914. № 12, декабрь. С. 1015).

<sup>376</sup> Ягодинский И.И. Наше «Я» и его свойства. Казань: Центральная типография, 1914. С. 5. (Отдельный оттиск из журнала «Вестник образования и воспитания» за 1914 г.)

И.И. Ягодинский пишет об интроспекции, которая в рамках ассоциативной психологии рассматривалась как главное, если не единственное, средство познания явлений сознания («душевных явлений») <sup>377</sup>. Напомним, например, мнение В.А. Снегирева, что «психология имеет своим предметом явления внутренней духовной жизни человека, как явления данные в опыте, *доступные наблюдению внутреннему* (выделено мною. – Ф.С.) и отчасти внешнему». Вот и И. Ягодинский подтверждает, что «обычно полагают, что все знание нашей душевной жизни является результатом интроспекции, только интроспектируя, мы имеем возможность проникнуть в глубину нашей психической природы. Таково обычное мнение. С ним, однако, нельзя согласиться» <sup>378</sup>. И, исходя из того, что «интроспекция есть, прежде всего, внутреннее восприятие, а потом воспоминание», подвергает, после рассмотрения этого положения, критике это «обычное мнение», не отрицая, конечно, интроспекции. «Чем дольше мы воспринимаем, тем менее верно схватываем действительность», ибо «истинная психическая действительность получается только от такого восприятия, продолжительность которого равна мгновению». И «чем позднее будет [воспоминание о воспринятом], тем воспринятый факт будет бледнее отражаться в нашем сознании». «Только кажется», что интроспекция «дает все факты психической жизни», исчерпывает «до конца знание нашей души». Но основная аксиома всякой психологии – «факт прямой наличности нашего “Я”, и «он недоступен интроспекции, потому что составляет необходимое ее *условие*» <sup>379</sup>. «Всякому прямо дано собственное “Я”, – говорит казанский психолог. Интроспекция объектна: восприятие чего-то, воспоминание о чем-то. Но все наши восприятия, переживания относятся к нашему «Я» как единому, которое, таким образом, есть условие всякой интроспекции. Но «природа нашего “Я” заключа-

---

<sup>377</sup> Интроспекция – «метод самонаблюдения, изучения психических процессов на основе субъективного наблюдения над явлениями собственного сознания» (Краткий психологический словарь / авт.-сост. С.Я. Подопрigора, А.С. Подопрigора. Ростов н/Д: Феникс, 2012. С. 102).

<sup>378</sup> Ягодинский И.И. Наше «Я» и его свойства. Казань: Центральная типография, 1914. С. 1. (Отдельный оттиск из журнала «Вестник образования и воспитания» за 1914 г.).

<sup>379</sup> Ягодинский И.И. Наше «Я» и его свойства. Казань: Центральная типография, 1914. С. 2. (Отдельный оттиск из журнала «Вестник образования и воспитания» за 1914 г.).

ется в его прямой безоъектной данности»<sup>380</sup>, и, следовательно, наше «Я» стоит вне интроспекции, оно не может быть, проще говоря, предметом самонаблюдения. Ягодинский особо подчеркивает активность сознания для того, чтобы посредством интроспекции в «качестве внутреннего опыта» мы имели целостное психическое знание об объектах.

О психологии И.И. Ягодинский говорит и в других своих работах, например в контексте педагогики. Так, он утверждает, что психология должна служить базисом «современной педагогики» и обосновывает это воззрение<sup>381</sup>. Педагогикой профессор Казанского университета занимался, действительно, серьезно, отчетливо понимая ее значение в преподавательской работе<sup>382</sup>, и в его творчестве работы, посвященные теоретическим вопросам педагогики и педагогической практике, занимают немалое место. Но об этой стороне его деятельности речь пойдет отдельно – в учебном пособии «Педагогика в творчестве казанских философов».

Наконец, что касается общественных, социально-политических воззрений И. Ягодинского. Говорить о них затруднительно, поскольку прямые его высказывания на сей счет мне неизвестны. Можно говорить только о немногих косвенных (и даже завуалированных) свидетельствах и предположениях. Мы их находим, в первую очередь, в работе «Свободная школа», представляющей собой обзор книг, изданных в «Библиотеке свободного воспитания и образования и защиты детей», вышедшей под редакцией известного толстовца И.И. Горбунова-Посадова, издававшего также журнал «Свободное воспитание»<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> Там же. С. 4.

<sup>381</sup> См.: Ягодинский И.И. Педагогика (Отчет о занятиях под руководством профессора И.И. Ягодинского за 1911/12 – 1914/15 учебные годы.). Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонова, 1916. С. 7, 12. См. также другую его педагогическую работу, в которой он высказывается о значении психологии: Ягодинский И.И. Несколько слов о преподавании философской пропедевтики в средней школе // Вестник образования и воспитания. Научно-педагогический журнал, издаваемый Казанским учебным округом. 1914. № 11, ноябрь. С. 926–930; 1914. № 12, декабрь. С. 1007–1017.

<sup>382</sup> В отличие от ряда своих коллег, на что еще с огорчением обращал внимание Е.А. Бобров.

<sup>383</sup> Ягодинский И.И. «Свободная» школа. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. 26 с.

Но сначала о журнале. Вот что пишет о нем современный автор: «Журнал “Свободное воспитание” занимал особую позицию среди других журналов общественно-педагогического направления. Он являлся проводником принципов воспитания, основанного на “удовлетворении свободных запросов детей и юношества и на производительном труде как необходимой основе жизни”. Горячий пропагандист педагогического учения Л.Н. Толстого, журнал выступал с резкой критикой существующей в России школы, защищая права ребенка. Являясь решительным противником принципов старой школы, журнал оказывал большое влияние на демократические слои учительства, вызывая в нем новаторские стремления и поддерживая его в борьбе со всяческой рутинной, формализмом и шаблоном в педагогической работе»<sup>384</sup>.

Сам И. Ягодинский говорит, что книги «Библиотеки», скорее, представляют собой «не работы педагогического характера, а орудие пропаганды». Чего? Идей, в соответствии с которыми «окажется возможным даже пересоздать по-немногу известную часть строя современного общества и таким образом подготовить общество к новой социальной и политической жизни»<sup>385</sup>. Как же И.И. Ягодинский относится к подобной «пропаганде» или – шире – к таким идеям? Судя по всему, без особых симпатий, в лучшем случае, полагая, что это есть «идеализм».

Он – консерватор и допускает в лучшем случае лишь реформу, известную перемену в содержании «господствующих норм государственной жизни». Прямо говорит, что «только отрицания» «содержания норм», выражающих «желания и стремления общественной среды и существующих настроений», текущих, изменчивых, отражающих «калейдоскоп минутных желаний и стремлений», – только их отрицания «разумно и требовать во имя тех или иных задач и идеалов». Как? Только «благодаря ряду последовательных усилий, благодаря приспособлению новых идей к старым». Но только «в границах данной государ-

---

<sup>384</sup> Гончаров М.А. Русские педагогические журналы и их влияние на общее и педагогическое образование России середины XIX – начала XX вв. (К 150-летию со дня выхода журнала «Учитель») // Проблемы современного образования. 2011. № 4. С. 53. 47–59

<sup>385</sup> Ягодинский И.И. «Свободная» школа. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 2.



ственной или общественной нормы», как идеи «порядка и блага», путем вливания нового вина «в старые меха»<sup>386</sup>. И эту мысль: вливать новое вино «в старые меха» он повторяет еще один-два раза, видимо, полагая, что она адекватно выражает характер и пределы допустимых общественных изменений, как он это понимает.

Хотя суть общественных взглядов И. Ягодинского из сказанного просматривается, в общем, не особенно трудно, в них есть немало расплывчатого и неопределенного, как, например, в понятии «нормы». Впрочем, далее он выражается вполне однозначно. Казанский приват-доцент, рассматривая книгу известного русского педагога, пропагандиста идей «свободного воспитания» К.Н. Вентцеля, пишет: он «верит, что этот строй [капиталистический] перестанет существовать и, по словам его, произойдет переход от старого социального строя капиталистического хозяйства и наемного труда к новому социальному строю свободного труда, где никто не будет эксплуатировать другого в экономическом отношении». Новая свободная школа, говорит Вентцель, должна поставить своей задачей освобождение человека от цепей духовного рабства»<sup>387</sup>. И приговаривает, выражая недвусмысленно ко всему этому свое отношение: «Книжка Вентцеля носит явный отпечаток увлечения «строительством русской жизни на новых началах», «преисполнена идеализма», в ней «нет и трезвости мысли»<sup>388</sup>. И наконец, вот это достаточно откровенное суждение: «Возможно ли... разрушение [“строю современного общества”] вопрос другой... но принципы, на которых многие считают возможным основывать такую веру, по нашему мнению, ложны» (выделено мною. – Ф.С.)<sup>389</sup>.

Его замечания об авторах книг, содержащих подобные «увлечения», не лишены даже сарказма. Так, имея в виду одного из них, Ягодинский не преминул съязвить, что он «требуется изменений только в окружающем, а не во всей жизни человечества».

---

<sup>386</sup> Там же. С. 4.

<sup>387</sup> Там же. С. 17.

<sup>388</sup> Там же. С. 17, 18.

<sup>389</sup> Там же. С. 24.

Одно место из другой работы И. Ягодинского, правда, очень косвенно и далеко не бесспорно, тоже можно рассматривать как предположение о справедливости сделанного вывода о характере его взглядов. В одной педагогической статье он выражает такую уверенность: «Я считаю целесообразным сообщение ученикам основ этики Лейбница, *поскольку* (выделено мною. – Ф.С.) эти основы выразились в его учении о граде Божьем и о значении наград и наказаний»<sup>390</sup>.

Если верно сделанное выше предположение, что в словах из некролога об В.Н. Ивановском: «помимо факультета и Совета университета, на предназначенную для Владимира Николаевича кафедру философии в 1911 году Кассо назначил лицо, пользовавшееся особым доверием известного попечителя учебного округа – А.Н. Деревницкого», речь идет именно о И.И. Ягодинском, если верно это предположение, то, в свете сказанного об его общественных взглядах, это становится понятным<sup>391</sup>.

Таким образом, вероятно, мы можем констатировать, что одновременно на философской кафедре Казанского университета работали преподаватели не только с разными философскими предпочтениями, но и столь сильно разнящиеся в своих общественных взглядах, как, например, В.Н. Ивановский и И.И. Ягодинский.

---

<sup>390</sup> Ягодинский И. Несколько слов о преподавании философской пропедевтики в средней школе // Вестник образования и воспитания. Научно-педагогический журнал, издаваемый Казанским учебным округом. 1914. № 12. С. 1016.

<sup>391</sup> Не входя в обсуждение вопроса по существу, следует заметить просто как факт, кстати, что большую долю лукавства содержали слова, написанные в некрологе Кассо: «Убежденный враг политики в школе... Все, что мешало его стремлениям освободить школу от политики, без колебаний устранялось им из школы» (Лев Аристидович Кассо. Некролог // Вестник образования и воспитания. 1914. № 11. С. IV). Он был «убежденным врагом» не «политики в школе», вообще, конечно, а иной, отличной от официозной, охранительско-консервативной политики, в отличие от демократической, скажем. Поэтому, понятное дело, «без колебаний» устранялись из школы, как видим, симпатизирующее именно последней.

## VII.

В это же время, что и В.Н. Ивановский, и И.И. Ягодинский, по кафедре философии преподавал еще один ученик Е.А. Боброва<sup>392</sup>, воспитанник Казанского университета, *Александр Осипович Маковельский*.

По окончании Казанского университета был оставлен при университете для приготовления к профессорскому званию по кафедре философии (1907–1911 годы), а с 1912 года – магистрант философии и приват-доцент. На кафедре оставался до 1920 года, когда, будучи уже профессором (по декрету Совнаркома РСФСР), переехал, как уже сообщалось ранее, в Баку, в недавно учрежденный там Азербайджанский университет, в котором и проходила вся его дальнейшая учено-педагогическая деятельность и которой здесь мы касаться не будем<sup>393</sup>. Параллельно все это время А. Маковельский преподавал логику и психологию на Казанских высших женских курсах, директором которых в 1918 году он и стал.

Хотя, как и положено, он читал и логику, и психологию, среди его работ нет курса лекций по логике, а по психологии было (как сообщает Библиография) литографированное сочинение «Из лекций по психологии» (1913, 50 с.). Зато есть несколько выпусков под распространенным тогда (по образцу немецких университетов) названием «Введение в философию», о котором, например, В.Н. Ивановский отзывался высоко. Эти «Введения» представляли собой раскрытие понятия и предмета философии, ознакомление с основными направлениями в философии по тем или иным основаниям (на основании отношения сознания и материи, познаваемости мира и т. д.), выявление отделов философии и ее проблематики, содержали историко-философские сведения. Сам А.О. Маковельский так характеризует задачи своего «Введения»: «указать связь и взаимное отношение различных философских направлений. Осуществление этой

---

<sup>392</sup> Кроме Е.А. Боброва, в «Предисловие переводчика» к книге Д. Беркли «Опыт новой теории зрения» А. Маковельский своим учителем называет еще В.Н. Ивановского (см.: Беркли Дж. Опыт новой теории зрения / пер. с англ. и введение А.О. Маковельского. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1912. С. III.

<sup>393</sup> Биографию и библиографию А.О. Маковельского см.: Маковельский А.О. Библиография. Баку: Издательство Академии наук АзССР, 1964. 68 с.

задачи неизбежно придает введению в философию форму систематического словаря основных философских понятий»<sup>394</sup>. Хотя такое впечатление, может быть, производит преимущественно первый выпуск «Введения», а уже в следующем, втором, выпуске мы встречаем обсуждение настоящих философских и непростых проблем.

Особенность рассмотрения проблем А. Маковельским в этих выпусках в том, что он стремится к максимальному объективизму и редко говорит прямо о своем взгляде, о своих философских симпатиях, хотя встречается и это. Но по характеру интерпретации рассматриваемых вопросов все же можно догадаться об этом отношении, о том, какое толкование ему представляется истинным, тем более хорошо заметно отношение к разным философским направлениям. Таким образом, мы можем, полагая, говорить, по материалам данного «систематического словаря», с большой долей вероятности о позициях этого представителя казанской университетской философии.

Каждый человек является по природе философом, убежден А. Маковельский. Поэтому, анализируя понятие философии и ее предмет, он начинает с того, что выделяет «естественную философию» и философский эрос. К первой относятся «бессознательно и непроизвольно сложившийся 1) строй мышления, 2) взгляд на мир и жизнь, 3) строй чувств и образ поведения»; это – форма «душевой жизни, которая есть продукт непроизвольного развития»<sup>395</sup>. Этому состоянию наш автор придает немалое значение для понимания того, что есть философия, как она возникает, ибо философия вырастает «из рамок обыденного способа воззрения на мир и традиционных путей мышления», то есть «естественной философии». «Мы не приобретаем философию, но развиваем свою естественную философию и заложенный в ней естественный философский эрос»<sup>396</sup>, – говорит он. Итак, важнейшей характеристикой «естественной философии» является «бессознательность и непроизвольность». «Каждый из нас, –

---

<sup>394</sup> Маковельский А.О. Введение в философию. Вып. I. Понятие философии. Казань: Типография А.А. Родионова, 1912. С. 4.

<sup>395</sup> Маковельский А.О. Введение в философию. Вып. I. Понятие философии. Казань: Типография А.А. Родионова, 1912. С. 6.

<sup>396</sup> Там же. С. 51.

пишет А. Маковельский во втором выпуске своего “Введения”, – необходимо обладает готовыми предвзятыми мнениями, бессознательно и произвольно сложившимися, относительно главнейших вопросов, составляющих предмет философии. Они присутствуют в скрытой форме»<sup>397</sup>. Заметим, что казанский философ справедливо отмечает вот такую существенную черту «естественной философии», то есть «обыденного мировоззрения», которую мы, действительно, наблюдаем: «Главнейшей особенностью того мировоззрения... является бессознательность, а наряду с ней *отсутствие представления о самой возможности иных точек зрения. Это придает естественному мировоззрению удивительную силу и устойчивость* (выделено мною. – Ф.С.)»<sup>398</sup>.

К философскому эросу автор относит мифологию, поэзию, искусство, науку, в которых, в тех или иных формах, проявляется «философское стремление», то есть «стремление человека к новым, высшим формам бытия». И наконец, это стремление находит свое высшее выражение в философии как самостоятельной форме духовной жизни, то есть как «сознательной рефлексии», «стройной системе понятий», «сфере логического мышления». «Самое чистое и наивысшее выражение философский эрос находит в философских системах»<sup>399</sup>.

О «естественной философии» (обыденном мировоззрении), вероятно, говорить можно, но вопрос приобретает какую-то двусмысленность и неопределенность без помещения его в исторический контекст, то есть без включения в понимание «естественной философии» в качестве первой предпосылки ее культурно-исторических факторов *формирования* «естественной философии», ибо без этого она предстает как данность, как принадлежность «природы человека». Точно так же и возникновение (генезис) философии предполагает эти факторы в качестве своей первой предпосылки, в том числе и такой фактор (которому и Гегель придавал решающее значение), как свобода индивида на древнегреческом Западе и отсутствие ее на Востоке. Потому что «строй мышления,

---

<sup>397</sup> Маковельский А.О. Введение в философию. Вып. II. Проблема познания. Казань: Издание книжного магазина Маркелова и Шаронова, 1913. С. 3.

<sup>398</sup> Там же.

<sup>399</sup> Маковельский А.О. Введение в философию. Вып. I. Понятие философии. Казань: Типография А.А. Родионова, 1912. С. 7.

взгляд на мир и жизнь, строй чувств и образ поведения» как проявления «философского стремления», обнаружившиеся там, где философия реально возникла, то есть в Элладе, есть плоть от плоти и кровь от крови древнегреческого общезжития, демократического, прежде всего.

Игнорирование этого обстоятельства хотя и не является особенностью только того понимания явления философии, которое мы находим у Маковельского, но в полной мере присутствует и у него.

Философия как особая сфера человеческой деятельности включает в себя, по мнению преподавателя Казанского университета, две стороны: *теоретическую и практическую*, причем первая состоит из субъективной части (самопознания знания) и объективной – познание универса. Итак, философия включает в себя, говорит автор, субъективный элемент (самопознание знания) + объективный элемент (познание универса) = теоретическую философию + практическую философию. Или мы можем сказать так: «три основных философских проблемы: познания, бытия, оценки»<sup>400</sup>.

Далее автор, прибегая к сравнительному методу, рассматривает разные понимания философии (позитивизм, Аристотель, Платон, кантианство и др.), с точки зрения их соответствия тем отделам философии, которые составляют «правильное» понимание философии и которые были отмечены выше. И находит, что из рассмотренных им «философских систем» не соответствует ни одна: они всегда упускают что-нибудь из этих необходимых элементов философии, всегда односторонни<sup>401</sup>. А, по мнению А. Маковельского, «всякое понятие о философии, лишенное какого-либо из этих существенных элементов [субъективного, объективного и практического], является неполным»<sup>402</sup>.

Но каково же «полное» понимание философии? Что же определяет «философичность» философии? Или: в чем же суть философского, специальное со-

---

<sup>400</sup> Там же. С. 52. Как видим, это близко тому разделению философии, которое дает В.Н. Ивановский.

<sup>401</sup> Например, французский позитивизм Конта, стремясь быть философией опыта, ограничился миром явлений, «упустив из виду целую половину фактов опыта, а именно весь внутренний мир человека». Это потому так, что ему не достает теории познания, которая, напротив, была разработана в английском позитивизме – «опытной философии». (Там же. С. 18,19).

<sup>402</sup> Там же. С. 33.

держание философии? Специальное содержание философии как особой отрасли духовной жизни образует то, что «является основой всех сторон бытия человека и смыслом всех сфер его деятельности», – *единство* человеческого духа, из которого вытекает стремление к единству всей духовной жизни, потребность в единстве миро- и жизнепонимания. «Единство я и внутренняя связь сознания – последнее основание философии»<sup>403</sup>. Естествознание абстрактно, психология абстрактна, ибо они отвлекаются либо от внешнего опыта, либо от внутреннего, абстрактна, крайне бедна и поверхностна точка зрения «здорового смысла». Но философия обладает наибольшей конкретностью, следовательно, полнотой, ибо она видит в каждом явлении «*наиболее связей со всеми другими явлениями*». Духу философии, продолжает автор, противны ограниченность кругозора, взгляд на мир с узкой специальной точки зрения человека науки, художника и т. д. Одинаково нефилософично как переоценивать научное знание и интеллект, так и недооценивать их. В этом вопросе, как видим, А. Маковельский расходится со своим коллегой и «учителем»<sup>404</sup>, В.Н. Ивановским, убежденным приверженцем «научной философии», которая для него, собственно, тождественна философии как таковой.

Кратко, но ясно *свое понимание философии* А. Маковельский резюмирует в «Методологическом введении» к своей работе «Досократовская философия. Обзор источников», опубликованной уже в 1918 году. Главная и исходная мысль его здесь такая: «Захватывая *все* стороны нашей личности, философия приводит их к гармоническому *единству*»<sup>405</sup>. Философия *нерасторжимо* включает в себя две стороны: теоретическую и практическую. Философия – это не только познание, она «заключает в себе и сверхпознавательные элементы, поскольку она не только познает, но стремится ответить на все основные запросы нашего духа... И философия дает не только знание, но равным образом открывает и созидает практические ценности». В этом суть, в этом то единство чело-

---

<sup>403</sup> Там же. С. 42, 43.

<sup>404</sup> См. примечание выше.

<sup>405</sup> Маковельский А.О. Досократовская философия. Казань: Типо-литография университета, 1918. Ч. I. Обзор источников. С. 1.

веческой личности, которое лежит в основе бытия человека, в этом заключается то понимание философии, которое истинным считает наш автор. И такое понимание проистекает из того непреложного, по Маковельскому, факта, что «философствует не один рассудок человека, но весь человек, все его существо»<sup>406</sup>.

Чтобы ясно иметь в виду: в отношении понятия философии на казанской философской кафедре не было единообразия, была «пестрая картина» – плюрализм, еще раз подчеркнем ранее отмеченный факт: такое, как у А. Маковельского, понимание философии контрастирует со взглядом на нее, например, В.Н. Ивановского, который, как помним, философию рассматривает как научную философию, то есть сводит ее, по существу, к одной стороне – познавательной. Поэтому и совершенно искренно сетует на то (я приводил его слова ранее), что «у нас все еще недостаточно ценят строгую и деловитую *философию*, как таковую, как совокупность дисциплин, имеющих свои собственные, совершенно научные задачи, – слишком ищут в философии удовлетворения эмоциональных запросов, настроений, что превращает философию из науки в смесь поэзии с пророческими вещаниями» (полагаю, вряд ли такие жалобы были бы уместны в устах А. Маковельского, памятуя о его «идее» философии).

Возвращаясь к «Введению» А. Маковельского, не можем не отметить в первом выпуске то место, где говорится о метафизике, отношении к которой среди преподававших по кафедре философии Казанского университета, мы видели, не было особенно благосклонным (вспомним хотя бы выпады против нее В.А. Снегирева).

«Святая святых» философии – метафизика»<sup>407</sup>, утверждает А.О. Маковельский. Но прежде чем представить его суждения по этому поводу, отметим вот что.

Изложенные ранее философские позиции представителей казанской университетской философии второго периода в целом никак не выходили из общего русла университетской философии в России, не отличаясь особыми, выво-

---

<sup>406</sup> Там же.

<sup>407</sup> Там же. С. 25.



дящими ее из этого ряда характеристическим чертами. И в ней были представлены образцы того большинства течений философской мысли в России, которое отчетливо несло на себе ограниченность, точно подмеченную русским философом и правоведом, ставшим одним из известных представителей «евразийства», Н.Н. Алексеевым. Причина «невысокого развития» русской философии, полагает он, «лежит в двух преобладающих линиях русского философского сознания – в позитивизме, с одной стороны, в догматическом иррационализме и мистицизме – с другой. Оба эти направления, составляющие два главных русла русского философского движения, развивались у нас в таких условиях и в такой обстановке, что не могли служить хорошей школой для философии и ее изучения»<sup>408</sup>.

И оба они (в разной степени) были представлены на казанской философской кафедре. А. Маковельский в своем «Введении» различает позитивизм французский, английский и немецкий (так он называет философию Канта и кантианство), разбирает основные их положения. Некоторые из этих течений (особенно английский позитивизм – «опытная философия») были представлены либо всецело, либо преимущественно в сочинениях русских логиков и психологов – представителей университетской философии, в том числе в Казанском университете как их собственное философское credo.

Их общая особенность в том, утверждает А. Маковельский, что все они суть «философии без метафизики». Это относится и к «критической философии». «Отрицанием метафизики у Канта обусловлено также то, что различные виды бытия у него разорваны друг от друга и не выяснено надлежащим образом отношение между ними. Прежде всего, у него разорваны и отнесены к раз-

---

<sup>408</sup> Алексеев Н. Русский гегельянец. Борис Николаевич Чичерин // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М.: Тип. Т-ва А.А. Левенсон, 1911. Кн. 1. С. 193. В другом месте мы еще вернемся к этой интересной статье, здесь же выскажем предположение, что, скорее всего, некоторые ее положения, будь она опубликована сегодня, были бы встречены с большим чувством недовольства и, пожалуй, даже очень сердито немалым числом современных почитателей русской философии, ведущих ее начало еще от времен домонгольской Руси, с Ярослава Мудрого, скажем.

личным сферам бытия человек, как существо теоретическое, и человек, как существо практическое»<sup>409</sup>.

Но, в сущности, вся философия, говорит он, работает над проблемой бытия, «человек метафизичен по самому существу своему».

Чем же объясняют отказ от метафизики? Тем, заявляет казанский философ, что она в своих построениях выходит за пределы опыта» (и правда, с этим доводом мы уже встречались, когда рассматривали позиции некоторых предшественников Маковельского по кафедре – Смирнова, Снегирева). И справедливо находит аргументацию при этом вовсе не убедительной. Метафизика, по его мнению, «трансцендирует не в большей степени, чем естественное воззрение людей на мир и позитивные науки». Если отбросить «такие трансценденции», как вера людей в существование внешнего мира, доступность его нашему сознанию, вера в существование чужого сознания и нашу способность понимать его и т. д., то от опыта и «здорового смысла» «не останется ничего». И резюмирует: опыт индивидуальный, опыт общечеловеческий, опыт универсальный одинаково «несвободны от трансценденций». Как же быть с позитивизмом и другими течениями, ее, метафизику, отрицающими? Действительно ли мы имеем дело с отрицанием метафизики? Нет, и мы это видели на примере философской эволюции В.А. Снегирева, мистический мир которого тоже не есть отрицание метафизики как таковой, а что? Уместно, отвечая на этот вопрос, как это делает и А. Маковельский, сослаться на Н.Я. Грота: «Всякое отрицание метафизики всегда было и будет отрицанием одной метафизики в пользу другой»<sup>410</sup>.

В целом же, по Маковельскому, всякое понимание философии, лишённое какого-нибудь из существенных элементов ее (отмеченных ранее), является неполным. В этом пункте, как было отмечено, – различие в понимании философии между Маковельским и Ивановским, который, мы видели, понимал ее как научную философию, ставил в теснейшую связь с наукой, прежде всего.

---

<sup>409</sup> Маковельский А.О. Введение в философию. Вып. I. Понятие философии. Казань: Типография А.А. Родионова, 1912. С. 25.

<sup>410</sup> Там же. С. 51.

А. Маковельский разбирает отношение философии «к другим областям духовной деятельности», в первую очередь к науке (IV глава первого выпуска «Введения»). Но при этом он не склонен утверждать, как это делает его старший коллега по кафедре, что «философия, которая лежит в основе излагаемых мною взглядов, есть *философия научная*», что, следовательно, она должна быть дисциплиной теоретической, как «науки», строиться в основном теми же методами, что и «науки», считаться с положениями и выводами частных наук, не противоречить им и брать эти научные положения за исходный пункт и объект своих анализов<sup>411</sup>.

Он отмечает различия между наукой и философией. Наука имеет своим предметом *общее* (в частных науках), а философия – *всеобщее* (во всем), даже больше – «последние, самые конечные вопросы, какие только в силах ставить себе человеческий ум». «Как теория познания, философия есть *фундамент* наук; как метафизика, она есть *венец* наук, их завершение»<sup>412</sup>. Но философия имеет отношение не только к науке, но и к искусству, и к религии, и к жизни. Она есть «бессознательная основа искусства», «вечное содержание искусства, дающее ему внутренний смысл». Кроме того, для философии и религии является общей (хотя по-разному) проблема оценки. Наконец, «выросшая из практической жизни, философия с самого начала имеет своей задачей руководить ею», она есть лечение души, а философ – «врач души»<sup>413</sup>.

Обоснованное таким образом «окончательное определение понятия философии» есть, как уже отмечалось ранее, некое всеединство, то есть единство «всех сторон бытия человека», единство «Я и внутренняя связь сознания».

Отсюда и понимание того, что есть начало философии (в смысле исходного пункта для философской мысли). Этот вопрос рассматривается А. Маковельским во втором выпуске «Введения в философию», посвященном сознанию и теории познания, третий и четвертый отделы которого представляют собой

---

<sup>411</sup> См. выше, где речь идет о взглядах В.Н. Ивановского.

<sup>412</sup> Маковельский А.О. Введение в философию. Вып. I. Понятие философии. Казань: Типография А.А. Родионова, 1912. С. 36.

<sup>413</sup> На таком понимании философии всецело, как увидим, остановится младший коллега А. Маковельского – К.И. Сотонин.

извлечения из большой работы автора «В поисках за абсолютной достоверностью»<sup>414</sup>. В начале философского исследования, говорит казанский философ, мы ставим вопрос о том, что является самым несомненным, абсолютно достоверным. И, проведя анализ некоторого историко-философского материала (начиная с Декарта), приходит к заключению, что такой абсолютной достоверностью, которая не может быть поколеблена никаким радикальным скептицизмом, является сознание (реальность сознания), самодостоверность сознания.

Дальнейший материал посвящен раскрытию природы сознания, как это выявилось в истории философии (английский эмпиризм, Кант, Джемс, махизм), условиям возможности познания (теории познания), исходя из того, что познаваться может лишь то, что осознается, переживается, мыслится, а сознание есть в первую очередь знание собственной реальности, непосредственное самосознание (но этим просто удостоверяется факт сознания, однако содержание сознания, то, что сознается, – другая область). Удачной точкой зрения для объяснения отношения сознания и познания, полагает А. Маковельский, является обращение к понятию *координации* (у Н. Лосского и в «глубокомысленном сочинении» Е.А. Боброва «Бытие индивидуальное и координальное»<sup>415</sup>).

«Общая формула сознания», которую выводит философ, представляет собой синтез положений Декарта (непосредственное самосознание), Юма (познание находит свое последнее выражение в ощущениях), Канта (формы ощущения) и Джемса. Причем А. Маковельский прибегает для объяснения сознания, точнее для различия между физическими и психическими явлениями, к новому тогда понятию «интенция» (то есть «нашего устремления на объект»): «ощущения сами по себе не суть еще ни физические, ни психические факты, но они

---

<sup>414</sup> См.: Маковельский А.О. В поисках за абсолютной достоверностью. Казань: Литотипография И.Н. Харитонова, 1912. 42 с.

<sup>415</sup> Е.А. Бобров к трем родам бытия, которые различает его учитель Г. Тейхмюллер, вводит еще один – «бытие координальное». Ему он отводит основополагающую роль, соединяющую все виды бытия в единое – в бытие вообще. Координация связывает «я» в «субстанциальное единство, его акты и содержание последних – в душу, в живое единство личности». Единство бытия достигается в «я». Без «я» нет координации. Закон координации связывает все сущее: «Все сущее, сознаваемое и мыслимое подлежит верховному закону координации... Координация господствует в мире, в душе и в мысли» (см.: Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев: Тип. Германа, 1900. С. 171, 167.

становятся теми или другими по тому, с какой интенцией они соединяются»<sup>416</sup> (стол мы можем рассматривать и как внешний нам предмет, и как комплекс ощущений).

Ясно, что такое понимание не может удовлетворить философа материалистической ориентации<sup>417</sup> (которую, как станет понятно из нижеследующего, наш автор считает результатом неправомерного отождествления реальности сознания и того, о чем оно свидетельствует), но такова интерпретация тех мыслителей, которые не хотят при этом принимать другой альтернативы: имматериалистической, как говорили в те времена, то есть, попросту говоря, субъективно-идеалистической, следующей из взглядов Маха-Авенариуса.

С этой позиции он отвергает известный взгляд Маха-Авенариуса на ощущение: «весь мир есть комплекс взаимно-связанных между собой ощущений», – поскольку ощущения не покрывают собой все содержание нашего сознания (взгляд, при котором исчезает различие между субъектом и объектом, познающим духом и познаваемым)<sup>418</sup>. Но вместе с тем утверждает: «Мы постоянно склонны наше истолкование сознания отождествлять с самим фактом свидетельствующего сознания и своим построениям приписывать ту абсолютную достоверность, которая принадлежит только фактам сознания... По ту сторону... демаркационной линии, которая отделяет критическую мысль от некритической... лежит обыденный взгляд на мир и большая часть материалистических систем»<sup>419</sup>.

---

<sup>416</sup> Маковельский А.О. В поисках за абсолютной достоверностью. Казань: Лито-типография И.Н. Харитонова, 1912. С. 37.

<sup>417</sup> Это (и то, что декларируемое «различие» психического (субъекта) и физического (объекта) – условно, а, по существу, есть фикция) без всякой двусмысленности становится ясным из его статьи «Психология Вюрцбургской школы и ее педагогические выводы», в которой разъясняется также, как следует понимать интенцию. «Интенцию называют иногда также “актом предметного сознания”, так как то, на что направляется наше сознание, есть для него всегда объект, хотя бы этим объектом было само психическое переживание, как это имеет место при применении метода самонаблюдения». (Маковельский А.О. Психология Вюрцбургской школы и ее педагогические выводы // Педагогика. Варшава, 1913. С. 65).

<sup>418</sup> Правильно проблема решается, судя по всему, согласно Маковельскому, введением понятия «интенция» (см. его статью «Психология Вюрцбургской школы и ее педагогические выводы»), но этим только, кажется, обнаруживается важнейшее значение для понимания сознания (психических процессов) интенции.

<sup>419</sup> Там же. С. 40.

Содержательно ко второму выпуску «Введения в философию» примыкает одна из двух испытательных (пробных) лекций, прочитанных А. Маковельским в 1912 году на право быть утвержденным приват-доцентом, – «Теория зрения в ее историческом развитии»<sup>420</sup>, напечатанная в качестве введения к переведенному им сочинению Д. Беркли «Опыт новой теории зрения»<sup>421</sup>.

Поскольку новая «теория материального мира», сложившаяся у Беркли, и позднее изложенная им в «Трактате о началах человеческого знания» (то есть, собственно, имматериализм, «отрицание внешнего материального мира», как центральный пункт этой теории), слишком радикально противоречила и «здравому смыслу» и всяческому опыту вообще, то философ не решился изложить ее сразу. К восприятию этих представлений надо было подготовить, так сказать, философскую общественность постепенно. И «Опыт новой теории зрения» можно рассматривать в качестве такой подготовки, перехода, дороги к идеям «Трактата». Изложенный здесь взгляд на зрение должен был подготовить к мысли, что следующим логически естественным шагом в понимании мира могут быть лишь представления, которые разворачиваются в «Трактате».

А. Маковельский достаточно подробно разбирает разные обнаружившиеся в истории философии, начиная с античности, представления о зрении и его сущности. Наконец, излагает теорию зрения Беркли, которую А. Маковельский называет даже «вечным вкладом» Беркли в психологию; она есть, по его мнению, «одно из самых блестящих приложений аналитико-генетического метода в психологии»<sup>422</sup>.

Беркли приходит к выводу, что явления зрения суть лишь «произвольные знаки для данных осязательного и двигательного опыта», хотя мы неправомерно склонны «смешивать знаки с обозначаемыми ими вещами». Нам лишь ка-

---

<sup>420</sup> Вторая – «Мораль Эпиктета» – была опубликована в «Ученых записках Казанского университета» в 1912 году.

<sup>421</sup> Маковельский А.О. Введение переводчика // Опыт новой теории зрения / Дж. Беркли; пер. с англ. и введение А.О. Маковельского. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1912. С. V–XXVIII.

<sup>422</sup> Маковельский А.О. Введение переводчика // Опыт новой теории зрения / Дж. Беркли; пер. с англ. и введение А.О. Маковельского. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1912. С. XXV.

жется, будто мы непосредственно видим протяженные тела в пространстве трех измерений; «на самом же деле видение пространства и тел в нем есть результат *умозаключения*, порождаемого постоянной *ассоциацией* зрительных ощущений с фактами нашего осязательного и двигательного опыта»<sup>423</sup>, то есть тоже ощущений, но иных (выделено мною. – Ф.С.).

И справедливо ставя «Опыт» в связь с «Трактатом о началах человеческого знания», в котором мы находим «центральный пункт философии Беркли», А. Маковельский резюмирует: «Таким образом, в “новой теории зрения” Беркли устанавливает зрительный символизм, в “Трактате” он у него развертывается в универсальный символизм природы»<sup>424</sup>. Весь внешний мир есть наши ощущения, «все ощущения суть знаки», и осязательные, и зрительные. Даже та условная антитеза между идеальным миром зрительного пространства и реальным миром осязательного протяжения, которая еще признавалась в «Опыте», снимается в «Трактате». Мир есть комплекс наших ощущений. Для вещи быть – значит быть воспринимаемым.

Явное достоинство анализа «Опыта», проведенного А. Маковельским и делающего его, представляется, единственно адекватным подходом к такому анализу, состоит в том, что он поставлен в контекст «центрального пункта философии Беркли – имматериализма» («отрицания “внешнего мира”»), а «Опыт новой теории зрения» рассмотрен, исходя из главного содержания «Трактата», то есть логически, а не исторически.

Причем если одной такой дорогой, ведущей к новой теории материального мира, является, по Маковельскому, «новая теория зрения», то другой – «теория общих знаков», согласно которой нет никаких общих и отвлеченных идей, а есть только общие знаки частных вещей. А поэтому, например, и термин «пространство» есть лишь общий знак, «термину пространство не соответствует никакая реальность»<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> Там же. С. XVII.

<sup>424</sup> Там же. С. XXIV.

<sup>425</sup> Там же. С. XXV.

В связи с этой работой уместно рассматривать, по-моему, и отменную статью А. Маковельского «Психология Вюрцбургской школы и ее педагогические выводы», даже если не во всем, что будет, по-моему, правильно, соглашаться с его суждениями и выводами.

Когда-то А.Д. Гуляев в рецензии на работу В.Н. Ивановского об ассоцианизме упрекнул его в том, что он вовсе не упоминает «модного теперь» Гуссерля. А. Маковельский не только упоминает Э. Гуссерля и его сочинение «Логические исследования» («имеющее большое значение для развития новой психологии мышления»), но и полагает, судя по всему, верным пониманием сознания именно то понимание, которое основано на понятии интенции, противопоставляя его «старой психологии». И между прочим, обнаруживает (как и И. Ягодинский, в отличие от В. Ивановского) критическое отношение к теории ассоциаций, подчеркивая необходимость выделения в понимании мышления его активности.

Рассматривая «старую психологию», экспериментальную прежде всего, он называет ее недостатком то, что она порывает с философией, без связи с которой, то есть без философского истолкования, ее результаты превращаются в «простое накопление фактов». И разбирает «новые психологические течения» Вюрцбургской школы (Кюльпе и др.), испытавшей сильное влияние Гуссерля, в первую очередь главное положение школы об интенциональных переживаниях<sup>426</sup>.

«Новейшая психология», говорит А. Маковельский, делит все психические явления на наглядные и интенциональные переживания, или содержание сознания и акты. К первым относятся ощущения в широком смысле (то есть и то, что называется чувствованиями) + формы ощущений, то есть пространственные и временные определения ощущений + репродукция ощущений, то есть представления. «Чистые ощущения» – это только «последние элементы» анализа ощущений, на самом деле, то есть в сложившемся сознании, мы имеем дело не с ощущениями, а с более сложным психическим процессом – восприя-

---

<sup>426</sup> А. Маковельский имел, как явствует из текста статьи, намерение написать ряд статей об этом направлении, но дело, похоже, ограничилось только настоящей.



тием. Именно оно, а не ощущение относится к «познавательной стороне нашей психики». Почему? Потому что познание относится к «объективирующим актам». А за счет чего это обеспечивается? Благодаря еще одному элементу восприятия – «моменту совершенно особого рода», ибо вышесказанным содержание восприятия не исчерпывается. Разработке этой стороны восприятия (как и любого другого интенционального переживания) мы и обязаны «новой психологии». Это – интенция (или акт), то есть устремление сознания на что-либо, те «моменты, благодаря которым [ощущения как элементы переживания] получают предметное значение». А. Маковельский приводит пример: белое как цвет лежащей перед нами бумаги и белое как ощущение – две вещи различные; одно и то же содержание отнесено в первом случае к объекту внешнего мира, во втором – к субъекту самосознания.

Цельные переживания, которые содержат интенцию, и есть интенциональные переживания, на языке этой психологии. Не только восприятия, следовательно, но и любовь, дружба, ненависть и др.

Можно согласиться с тем, что эти разработки имеют видное значение для психологии, для понимания сознания, в особенности для уяснения активности субъекта познания, то есть в конечном счете для понимания сознания с точки зрения психологии. Но основной философский (гносеологически) вопрос,<sup>427</sup> конечно, этим не разрешается и не снимается. И ссылка на интенциональность не снимает вопросов, как могло показаться в следующем случае. Резюмируя следствия из вышеприведенного примера с «белым», А. Маковельский пишет: «Таким образом, эти две вещи... противоположны вследствие различия отношений. Одно и то же содержание отнесено в первом случае к объекту внешнего мира, во втором – к субъекту самосознания. Первое – точка зрения обыденной жизни, или «наивный реализм»; второе – психологическая точка зрения, к которой мы приходим путем рефлексии»<sup>428</sup>. Если «точку зрения обыденной жизни» объяс-

---

<sup>427</sup> Ведь и сам А. Маковельский справедливо замечает, что психология без связи с философией превращается в простое собрание фактов.

<sup>428</sup> Маковельский А.О. Психология Вюрцбургской школы и ее педагогические выводы // Педагогика. Варшава, 1913. С. 65.

нять только понятием интенции и считать, что этим исчерпывается вопрос, то это тоже, конечно, философское решение проблемы, но этим означенный вопрос не снимается, ему дается вполне определенное решение, вовсе не «нейтральное». Точно так же этот вопрос не снимается, а только маскируется в следующем случае: «Интенцию называют иногда также «актом предметного сознания», так как то, на что направляется наше сознание, есть для него всегда объект, хотя бы этим объектом было само психическое переживание, как это имеет место... при применении метода самонаблюдения». Будет, вероятно, справедливым сказать, что этой разработке, как и любой другой, следует придавать только то значение, которое она имеет.

Собственно, «педагогическим выводам» посвящены лишь 2 страницы статьи (из 15), но недооценивать значения сообщаемого в них содержания для педагогической психологии нельзя, конечно. Так, он говорит, что применение учения об интенциях к вопросу об умственных процессах у детей разного возраста показывает, что в разные периоды развития ребенка решительно преобладают и разные определенные *точки зрения*, с которых он наблюдает окружающий мир. Если детям разного возраста показать какие-либо предметы и спросить, что они видели, то получим разные ответы (в зависимости от возраста): одни обращают внимание на вещи, другие укажут на человеческие действия, третьи – на пространственные и временные отношения, в которых находятся предметы, четвертые – на их свойства. Таким образом, все зависит от *точки зрения* на окружающий мир. Для педагогики отмеченные наблюдения имеют, понятно, большое значение.

Рассмотренная статья, по-моему, может вызвать и сегодня интерес, и жаль, что у нее, по всему, не было продолжения.

В общем представлении А.О. Маковельский, прежде всего, является специалистом по истории античной философии. И в таком качестве известность ему принесли, конечно, его «Досократики», вышедшие тремя частями в 1914,

1915 и в 1919 годах<sup>429</sup>. Это частичный перевод на русский язык монументального собрания фрагментов досократических философов (“Die Fragmente der Vorsokratiker”), подготовленного и изданного в 1903 году известным немецким антиковедом-филологом Германом Дильсом. О значении этого собрания для изучения древнегреческой (досократической<sup>430</sup>) философии говорить не приходится – оно известно каждому специалисту в этой сфере в любой стране. Ограничимся только замечанием видного отечественного исследователя древнегреческой философии Л.Я. Жмудя: на «Фрагментах досократиков» «строились все исследования в этой области в прошлом веке»<sup>431</sup>.

В русском издании были помещены предшествующие фрагментам досократиков статьи о них, написанные А. Маковельским на основе самых новейших для того времени исследований. Их не было, разумеется, у Дильса, но они были очень уместны в издании, предназначавшемся для русского читателя, учитывая крайнюю скудость историко-философской литературы на русском языке (а также переводов сочинений философов разных времен и народов). Некоторые из этих статей, как отмечалось в рецензиях на работу казанского философа, были очень удачными (о Гераклите, например). Заметим, кстати, что для советского читателя, продолжавшего пользоваться «Досократиками», которые оставались важным источником по античной философии на протяжении многих десятилетий, эти статьи были значимы даже более, чем для русских выпускников дореволюционных университетов, учитывая, что долгое время слабое знание языков массой студенчества, пришедшей из крестьянства и рабочего класса, закрывало ей доступ к иностранной литературе о «персонажах» «Досократиков»<sup>432</sup>.

---

<sup>429</sup> Оригинальное название произведения: «Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксграфического и биографического материала Александра Маковельского, приват-доцента Казанского Университета». Ч. 1: Доэлеатовский период; Ч. 2: Элеатовский период; Ч. 3: Пифагорейцы. Анаксагор и др.

<sup>430</sup> Сам термин «досократики» тоже введен Г. Дильсом.

<sup>431</sup> Жмудь Л.Я. Переписывая доксграфию: Герман Дильс и его критики // Историко-философский ежегодник, 2002. М., 2003. С. 6.

<sup>432</sup> Сегодня, как отмечают специалисты, они устарели.

Значение этого издания для просвещения, для университетского образования в России, нет сомнения, очень важно. В журналах появились рецензии<sup>433</sup>, в которых давалась в целом высокая оценка публикации, отмечались достоинства перевода, но и недостатки («дефекты», как говорилось в одной рецензии) его, которые, разумеется, были неизбежны в этом первом русском опыте подобного издания.

Здесь мы ограничимся указанием на некоторые рецензии того времени на «Досократиков» А. Маковельского и заметим попутно, что современную, надо признаться, довольно критическую, оценку его можно найти в издании «Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1»<sup>434</sup>, подготовленном А.В. Лебедевым<sup>435</sup>. Эти рецензии по своему общему тону отличаются от современной весьма критической оценки. Так, по прошествии долгого времени, в течение которого развивалась и наука об античной философии, возможно, и должно быть, но эта критика нисколько не перечеркивает ни того, что сделал казанский философ, ни того большого значения в истории отечественного философского образования и науки, которого имели «Досократики» А.О. Маковельского.

Вот отзыв С. Франка на появление «Досократиков»: «А. Маковельский предпринял тяжелый и ответственный труд... Задача в целом удалась А. Маковельскому превосходно... Это вполне самостоятельные исследования, свидетельствующие не только об основательности знаний автора, но и о здравости и тонкости его историко-философской интуиции»<sup>436</sup>.

П.П. Блонский, известный российский и советский философ, психолог и педагог, написавший, между прочим, большую, почти в 400 страниц, книгу о философии Плотина, заключал, по ознакомлении с трудом А. Маковельского, что перевод «сделан человеком, хорошо знающим и историю философии, и греческий язык». И еще: «Самый перевод обнаруживает хорошего филолога.

<sup>433</sup> См. о них: Маковельский А.О. Библиография. Баку: Издательство АН АзССР, 1964.

<sup>434</sup> Фрагменты ранних греческих философов / издание подготовил А.В. Лебедев. М: Наука, 1989. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. С. 6, 574.

<sup>435</sup> В свою очередь, о критической оценке подхода А.В. Лебедева к «досократикам» см.: К.В. Райхерт. Анализ критики А.В. Лебедева термина «досократики» Дильса-Кранца // *Scholae*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2012. Т. 6. Вып. 2. С. 434–449.

<sup>436</sup> См.: Маковельский А.О. Библиография. Баку: Издательство АН АзССР, 1964. С. 19.

По всему видно, что переводчик отнесся к своему делу с добросовестностью, любовью и знанием дела. Его перевод – научная работа». Далее он отмечает разные «неточности и недочеты» перевода и заявляет: его труд, благодаря недочетам, «не делает эпохи... тем не менее, крайне полезное пособие... прекрасное введение для приступающего к более детальному знакомству с досократиками... Мы должны признать труд г. Маковельского добросовестным и нелегким, выполненным с любовью и знанием дела»<sup>437</sup>. Эта сдержанная, но в то же время с готовностью отдающая труду А. Маковельского должное, вероятно, наиболее приближенная к адекватной оценке его из появившихся в то время.

Но в 1918 году появляется действительно замечательный труд А.О. Маковельского «Досократовская философия. Часть I. Обзор источников»<sup>438</sup>, послуживший основой для его докторской диссертации, которую он защитил уже после того, как покинул Казанский университет. Эта работа имела значение не только в контексте философского образования, но уже и в рамках историко-философских исследований вообще, что и нашло отражение в появившихся отзывах на нее. Приведу только мнение коллеги Маковельского по кафедре, автора «Лекций по Древней философии», А.Д. Гуляева: «Труд профессора Маковельского занимает почетное место. Он, несомненно, является ценным вкладом в русскую ученую историко-философскую литературу, которая *не имеет совсем трудов, посвященных теме*, избранной профессором Маковельским (выделено мною. – Ф.С.), и трактующих ее в столь же обширном охвате. И даже для богатой европейской литературы его сочинение *далеко не излишне*». Так обстояло дело в период выхода сочинения А.О. Маковельского в свет. И сегодня, спустя десятилетия, эта работа в целом сохранила ценность, несмотря на то что некоторые рассмотренные в ней вопросы получили развитие в позднейшей литературе, некоторые, возможно, – иную интерпретацию, уточнение. Ничего

---

<sup>437</sup> Блонский П. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Год XXVI. Кн. 128. С. 460, 461.

<sup>438</sup> Маковельский А.О. Досократовская философия. Казань: Типо-литография Университета, 1918. Ч. I. Обзор источников. 162 с.

сверх того, что может ожидать научное исследование. Но значимость его как обширного, со знанием дела сделанного исследования обзорного, обобщающего характера в области, которая не может похвастаться обилием такого материала и сегодня, сохраняется. Очень полезной является работа А. Маковельского для целей университетского специального философского образования (даже с учетом корректировки некоторых вопросов ввиду новых исследований), потому что альтернатива ей состоит в ознакомлении с целым рядом публикаций по отдельным вопросам, затрагиваемым у Маковельского. Это, разумеется, может быть полезным, но не отменяет и пользы ознакомления с общим обзором, каковым является труд А. Маковельского, даже если надо помнить о том, что некоторый материал устарел.

О цели и характере своей работы А. Маковельский сообщает следующее. «Мы обратимся к источникам нашего знакомства с досократической философией, чтобы на основании критического рассмотрения характера их дать правильную оценку главнейшим свидетельствам»<sup>439</sup>. И далее, шаг за шагом, рассматривает «источники о досократовцах», начиная со времен Ксенофана и завершая патристической литературой (весьма бегло), Эмием (Гермием) и Августином. Все, как и заявлено во введении: «на основании критического рассмотрения», привлекая для этого все новейшие, современные ему исследования относительно источников, которые (исследования), однако, имеют свойство со временем становиться уже не современными. Хотя в данной области это и происходит довольно медленно.

А. Маковельский, разумеется, начинает «сначала», насколько позволяют источники, с тех сведений о предшественниках и современниках, которые можно найти у самих досократиков, и, понятное дело, более всего говорит о значении в этом аспекте Парменида, его критическом отношении к предшественникам. «В элеатской школе, – резюмирует автор, – полемика носит созна-

---

<sup>439</sup> Маковельский А.О. Досократовская философия. Казань: Типо-литография Университета, 1918. Ч. I. Обзор источников. С.24.

тельно систематический характер»<sup>440</sup>. Что, однако, не позволяет, справедливо говорит он, согласиться с мнением Ф. Лассаля, будто должно считать Парменида «первым историком философии».

Понятное дело, особенное внимание автор уделяет Платону, Аристотелю как источникам досократической философии, Теофрасту («Мнения физиков»).

О Платоне он пишет: «Прямые историко-философские экскурсы встречаются у Платона относительно редко и не отличаются полнотой... В общем Платон дает мало сведений о ранних философах; вклад его в истории философии *меньше* Аристотелевского... Хотя Платон... сравнительно редко обращается к истории философии, однако, в тех случаях, когда он это делает, его руководство в высшей степени ценно, – более ценно, нежели Аристотелевское. Он обладает необыкновенной способностью входить в мысли других, проникать в чужое мировоззрение, вживаться в строй изображаемой им личности. Итак, Платон был способен передавать чужие учения вполне объективно и конгениально»<sup>441</sup>. И далее продолжает раскрывать вопрос более детально, обращаясь к материалу диалогов, излагая особенности платоновского обращения к учениям своих предшественников. Эта часть, касающаяся наблюдений относительно «историко-философской методы» Платона, конечно, не утратила своего значения – она последующими исследованиями может быть только дополнена, обогащена. Приводит автор и мнения историков философии (Целлера, Бернета, др.) о степени ценности исторических сведений, сообщаемых Платоном.

Касается ли автор сведений Платона о досократиках или говорит о его оценке своих современников, обращает внимание, что он не высказывает критических замечаний, в отличие от суждений об Аристотеле как «историке философии». Но надо сказать, что сообщения казанского философа о Платоне – это все же только общий обзор источников досократовской философии и они не пред-

---

<sup>440</sup> Маковельский А.О. Досократовская философия. Казань: Типо-литография Университета, 1918. Ч. I. Обзор источников. С. 31.

<sup>441</sup> Маковельский А.О. Досократовская философия. Казань: Типо-литография Университета, 1918. Ч. I. Обзор источников. С. 33–34, 34–35.

ставляют собой анализа темы «Платон как исторический свидетель», как это сделал А.Н. Гиляров, развернувший исследование на многие десятки страниц.

Процитированная выше оценка Платона в целом с тех пор не претерпела особых изменений. Это может не относиться к частностям, например к рассмотрению платоновского «Софиста», – с тех пор платоноведение, разумеется, сделало большие шаги.

«Богатейшим источником по истории досократовской философии является Аристотель», – читаем мы у Маковельского. Далее автор продолжает: обилие исторических сообщений у Аристотеля обусловлено самим характером его философии. Имеется в виду – «эмпирический характер», то есть что Аристотелю «равно интересны данные природы, истории и внутренней жизни человека».

Маковельский резюмирует вклад Аристотеля несколькими пунктами: 1) дал общий систематический обзор всех учений о началах сущего в «Метафизике»; 2) составил два очерка исторического развития частных философских проблем – «О душе» и «Политика»; 3) написал специальные сочинения об отдельных философских учениях (не дошли до нас).

Изложив аристотелевскую манеру (последовательность) исследования, А. Маковельский затрагивает вопрос, который не обходит вниманием ни один автор, касающийся значения Стагирита как источника «исторических сообщений». «Переходя к вопросу о характере исторических сообщений Аристотеля, мы, прежде всего, должны рассмотреть те упреки, которые с различных точек зрения были высказаны по адресу Аристотеля как историка философии»<sup>442</sup>.

Такие обвинения, считает казанский философ, могут быть сведены к трем главным. Во-первых, стремление казаться более значительным, чем он был в действительности, относительно своих предшественников, из-за чего он прибегал ко всевозможным средствам, которые могли бы уменьшить значение предшественников во мнении потомства. Маковельский детализирует это обвинение, анализирует и приходит к выводу, что его «приходится отклонить». Во-вторых, указывают на некоторую духовную ограниченность Стагирита,

---

<sup>442</sup> Там же. С. 46.



вследствие чего иные явления истории философии были недоступны его умственному взору. Подвергает эту группу обвинений также разбирательству и приходит к тому же выводу, что и в предыдущем случае. В-третьих, находят, что Аристотель «излагает чужие мнения в категориях собственной философии» (Целлер), «к чужим учениям прилагает масштаб своих собственных понятий» (Ибервег, Таннери), не рассматривает чужие учения «с точки зрения их собственных систем» (Бернет). Отрицать эти упреки, конечно, невозможно. Вот и А. Маковельский делает вывод: «недостатки, которые находят в исторических свидетельствах Аристотеля... действительно присущи им», «они могут быть сведены к тому, что мы назвали бы модернизацией более древних учений», «он приводит чужие мнения», чтобы «показать недостаточность даваемого ими решения вопроса и необходимость искания нового пути»; «его сообщения оставляют желать лучшего в отношении как полноты, так и тщательности изложения»<sup>443</sup>.

Прежде чем высказаться о подходе А. Маковельского, необходимо сказать следующее. Все эти недостатки, повторенные, умноженные и убедительно обоснованные, стали общим местом «разоблачения» Аристотеля как источника наших сведений об его философских предшественниках и современниках, особенно после выхода в 1935 году книги американского антиковеда Г. Черниса «Аристотелевская критика досократической философии», рубежной в этом вопросе, ставшей «классической» и вынудившей остальных исследователей высказаться тоже. Некоторые из них, под влиянием этой критики, заходили в «обличении Аристотеля», пожалуй, слишком далеко, дальше, чем позволяли антиаристотелевские доводы, – это было то, что можно было бы, полагаю, справедливо назвать гиперкритицизмом. Так, Дж. Мак-Диармид (McDiarmid) в своем исследовании (1953) Теофраста («Мнение физиков») писал: «Аристотель вообще не интересуется историческими фактами как таковыми. Он констатирует свою систему философии, и его предшественники интересуют его лишь постольку, поскольку они поставляют для него материал. Держась этого мнения,

---

<sup>443</sup> Там же. С. 56–57, 57.

он не стесняется модифицировать или исказить не только подробности, но и фундаментальные установки своих предшественников...»<sup>444</sup>.

Вот что по поводу этой ситуации говорит отечественный специалист по античной философии Л.Я. Жмудь в своем предисловии к русскому изданию классического труда именитого шотландского антиковеда У. Гатри «История греческой философии», через который, по его словам, «прошли уже несколько поколений ученых» разных стран. «Небольшой статьей “Аристотель как историк философии” Гатри включился в давнюю дискуссию о том, насколько достоверны сведения Аристотеля о его предшественниках. Репутацию Аристотеля как историка философии серьезно подорвала книга американского классика Гарольда Черниса, показавшего, что в своей критике досократиков Аристотель исходил из собственных представлений о развитии философии и заставлял своих предшественников отвечать на вопросы, которые они перед собой не ставили. Ввиду систематического искажения Аристотелем мнений досократиков в ходе полемики с ними, Чернис считал невозможным полагаться на его сведения как на надежный источник. Это делало весьма проблематичным, если вообще возможным, реконструкцию тех учений досократиков, которые дошли до нас не в дословных фрагментах, а в передаче Аристотеля и/или его ученика Феофраста. Жизненно важный для истории философии вопрос – как исследовать эти учения? – Чернис оставил открытым»<sup>445</sup>.

А что Гатри? Какова была его, специалиста, посвятившего себя изучению античной философии, позиция?

«Гатри, – продолжает Жмудь, – энергично выступил в защиту Аристотеля, которого многие справедливо считают основателем истории философии. Не ставя перед собой задачи в короткой статье методически опровергнуть взгляды Черниса (этого пока еще никому не удалось), он лишь указал на некоторые его ошибки и выразил убеждение в том, что при отсутствии лучших источников

---

<sup>444</sup> См.: Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М.: Наука, 1983. С. 148.

<sup>445</sup> Жмудь Л.Я. Уильям Гатри и его «История греческой философии» // История греческой философии. / У.К.Ч. Гатри; пер. с англ., под ред. Л.Я. Жмудя. СПб., 2015. Т. 1. Ранние досократики и пифагорейцы. С. 26.

информации не следует заменять доброжелательную критику Аристотеля не-критическим отрицанием его суждений. Статья, имевшая подзаголовок «Некоторые предварительные соображения», продолжения не получила. Свою доброжелательную критику Аристотеля Гатри выразил уже в «Истории»<sup>446</sup>.

И вот эта представленная уже в «Истории» позиция, которую мы, вероятно, и можем рассматривать как выражение современного, со знанием дела (включая и критику Аристотеля), взвешенного взгляда на Стагирита как на источник свидетельств о досократиках: «Аристотель, пишет он [Гатри], “был в первую очередь систематическим философом, а историком во вторую, а его исследование своих предшественников открыто ставило целью установить, как далеко они продвинулись по пути, ведущему к его собственной концепции реальности”. И все же это не ставит под сомнение достоверность его сообщений о досократиках, ведь невозможно предположить, что “проблемы и исходные предпосылки его собственной философии настолько затмевали для него все остальное, что он утрачивал здравый смысл и вообще всякое представление о том, как обращаться со свидетельствами”. В любом случае, сохранившихся сочинений Аристотеля достаточно, чтобы выявить и нейтрализовать влияние его личного мировоззрения. Не называя по имени своего давнего оппонента в этом вопросе, Г. Черниса, Гатри противопоставляет принципиальному недоверию к аристотелевской интерпретации досократиков свое убеждение в том, что основатель истории философии не мог систематически искажать взгляды предшественников – ни намеренно, ни в силу их непонимания. Действительно, следует признать, что критика Аристотеля Чернисом была во многом избыточна, а иногда и методологически неверна (например, в его трактовке Платона), и что современная история философии до сих пор покоится на основаниях, заложенных Аристотелем и его учениками. Сообщения Аристотеля о досократиках, безусловно, приоритетны по сравнению с более поздними косвенными источниками (кроме тех, которые опираются на тексты самих досократиков), однако априори доверять каждому из них, даже если оно не подтверждено незави-

---

<sup>446</sup> Там же. С. 26–27.

симыми источниками, также неверно – всякое такое свидетельство должно быть критически рассмотрено и при необходимости исключено из дальнейшей реконструкции»<sup>447</sup>.

Вернемся к А. Маковельскому, которому, как мы видели, были известны эти недостатки Аристотеля. Что говорит он? Как, по его мнению, следует, с учетом критики, относиться к историческим свидетельствам основателя Ликеея? «Подведем итоги. Аристотель вместе с Платоном – самые древние и самые достоверные свидетели о досократической философии и, как таковые, являются важнейшими нашими источниками». Далее называет Маковельский преимущества их по сравнению с последующими свидетелями, включая и то, что если у Аристотеля и можно найти неточности, то «вследствие многочисленности его исторических ссылок, часто можно найти средство для исправления этих неточностей»<sup>448</sup>.

Трудно не увидеть параллели с изложенным выше мнением У. Гатри. И это наблюдение наводит на мысль, что С. Франк в приведенной ранее рецензии на «Досократиков» А. Маковельского, пожалуй, был прав, выделив у него такое качество исследователя, как «здоровость и тонкость его историко-философской интуиции»<sup>449</sup>.

Еще кое-что о рассматриваемом сочинении казанского философа. Он уделяет много внимания такому источнику, как «Мнения физиков» Теофраста, который был написан, вероятно, в проблемно-систематической форме (дошел до нас только во фрагментах) и, как известно, кладет начало античной доксографии (лег в основу известных последующих сборников). Это сочинение «заключало в себе не только сводку мнений, но и критику их с точки зрения Аристотелевой философии», а также являлось «защитой перипатетических ученых путем критики различных иных взглядов», как заявляет автор.

---

<sup>447</sup> Там же. С. 37.

<sup>448</sup> Маковельский А.О. Досократовская философия. Казань: Типо-литография Университета, 1918. Ч. I. Обзор источников. С. 57, 58.

<sup>449</sup> Одно из последних исследований об Аристотеле как об историке философии принадлежит Е.В. Афонасину: Афонасин Е.В. Следы прошлого. Аристотель – историк философии (С приложением избранных фрагментов и свидетельств об утраченных сочинениях) // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 2. С. 570–607.

Эти первые подробные русские опыты изложения проблемы в этой области, разумеется, вобрали в себя и неизбежные при этом недостатки, включая (если смотреть с точки зрения пригодности в наши дни) и естественный из них – неполноту<sup>450</sup>. Но такого рода сочинения, наверное, надо оценивать, исходя из требований и возможностей времени их появления, а они были, думаем, отражены в приведенном выше отзыве о сочинении А. Маковельского его коллеги по философской кафедре, Д.А. Гуляева. Позднейшие исследования, разумеется, продвинули наши сведения в этом вопросе. Как и в других, далее рассмотренных у А. Маковельского: источники по досократикам у эллинистических и неоплатонических авторов, у Диогена Лаэртца, в патристике<sup>451</sup>.

Среди работ А.О. Маковельского есть одна историко-философская работа, которой была суждена долгая жизнь в качестве востребованной – под этим я имею в виду то обстоятельство, что и в современной энциклопедии (2008) среди двух источников на русском языке к одной из статей одна – эта его работа.

Речь идет о сочинении А. Маковельского «Мораль Эпиктета». Она представляет собой одну из двух пробных лекций, прочитанных А. Маковельским в 1912 году на право быть утвержденным приват-доцентом. Первая – «Теория зрения в ее историческом развитии» – была рассмотрена ранее.

Лекция оказалась удачной: о философии Эпиктета до той поры можно было узнать лишь из немногих общих курсов по древней философии или из публикаций по стоицизму; отдельных и специальных исследований вклада Эпиктета в стоическую философию или особенностей его этического учения не было – работа казанского философа оказалась первой. Между тем моральное

---

<sup>450</sup> Современное положение дел с сочинением Теофраста см.: Жмудь Л.Я. Герман Дильс и его критики // Историко-философский ежегодник, 2002. М., 2003. С. 5–33.

<sup>451</sup> Отцов церкви Маковельский рассматривает как «дополнительные источники по досократовской философии» и очень бегло, несколько мазков – и все (страниц 10 из 160 страниц книги). Причем как историков досократических философов оценивает невысоко: «У них господствует апологетическая (а не историческая) точка зрения. Понимание истинных мотивов философских учений древности у отцов церкви совершенно отсутствует» (Маковельский А.О. Досократовская философия. Казань: Типо-литография Университета, 1918. Ч. I. Обзор источников. С. 149). Приводит и некоторые особенности интерпретации отцами церкви философии эллинов, например, как на подготовку к христианскому учению или как заимствование у библейских пророков.

учение Эпиктета имеет большую ценность, учитывая то обстоятельство, что оно есть, по словам Маковельского, «самая чистая форма стоицизма»<sup>452</sup>, по признанию других исследователей, зарубежных, – «самое возвышенное выражение и самая совершенная реализация античной этики»<sup>453</sup>. Следовательно, оно существенно важно не только для изучения истории этики, но и для понимания истории мировоззрений, даже всеобщей истории вообще, имея в виду значение учения Стои, например, для христианства.

Однако одна только актуальность и тематическая значимость работы сама по себе вряд ли бы еще обеспечила ценность сочинения казанского философа без должного воплощения этой темы, без удачной формы. Сочинение Маковельского отвечало высоким требованиям и с этой стороны. Автор хорошо продумал логику изложения: последовательно раскрывается учение Эпиктета в контексте стоической философии вообще, подробно рассматривается его моральное учение, причем ясно обозначается главное в этом учении, основная мысль, показывается, как римский философ ее обосновывает, какие следствия из нее вытекают, которые и составляют специфику его этического учения, того, что автор лекции называет «моралью Эпиктета». И это ясное и последовательное изложение сделано хорошим языком.

Вот в таком качестве работа, написанная представителем казанской университетской философии, долгое время, до 70-х годов прошлого столетия, оставалась единственной отдельной достойной публикацией на русском языке о морали Эпиктета. Лишь в это время появляется еще одна специальная работа об Эпиктете<sup>454</sup>. Именно эти две работы указаны в статье об Эпиктете в энциклопедии «Античная философия» (2008) как единственные на русском языке до сих пор специальные публикации по этой теме.

Маковельский сразу обозначает существенное, что необходимо представлять о философии Эпиктета. «Эпиктет, – говорит он, – принадлежит к предста-

---

<sup>452</sup> Маковельский А.О. Мораль Эпиктета. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1912. С. 37.

<sup>453</sup> См.: там же. С. 36.

<sup>454</sup> Штаерман Е.М. Эпиктет и его место в римском стоицизме // Вестник древней истории. 1975. № 1, С. 197–210. Статья предваряла публикацию в журнале «Бесед» Эпиктета.

вителям так называемой *философии жизни*. У него находим резко выраженное практическое понимание философии. Сделать человека добродетельным и счастливым – единственная цель философии, по Эпиктету. Философию он называет наукой о жизни или искусством жизни... философ есть воспитатель человечества»<sup>455</sup>.

Поскольку философия есть знание (наука), хотя и не только знание (но еще чувства и воля), то ей можно обучиться. И он выделяет разные ступени этого обучения. Началом обучения является сознание человеком собственной слабости, бессилия; человек, хотя и склонный по природе к добродетели, превратностями жизни, дурным воспитанием и ложными понятиями раздвоен, не знает, чего хочет, болен душой и нуждается в лечении. Таким лечением и является занятие философией. Философская школа есть лечебница. Это лечение состоит в вырывании ложных и насаждении, привитии правильных представлений. И первый шаг на пути излечения – сознание собственного незнания относительно самого главного в жизни и о жизни. В этом незнании, которое сродни ложному взгляду, неправильному представлению, и заключается болезнь души. Далее следуют серьезные теоретические занятия по уяснению правильных понятий о добре и зле, работа по внутреннему самосовершенствованию, практические упражнения. Так человек поднимается от ступени к ступени, пока не достигнет ступени «мудреца», нравственного совершенства, что, однако, проявляется лишь в немногих представителях человеческого рода. В своих современниках Эпиктет их не находил.

Прежде чем продолжить излагать движение учения философа, отметим, что эта мысль о философии как лечении и о философской школе как лечебнице, не новая в философии даже для времени Эпиктета, ляжет в основу «философской системы», которую будет конструировать младший коллега Маковельского по кафедре, К.И. Сотонин, то есть не как историко-философскую схему, а именно как актуальное понимание философии.

---

<sup>455</sup> Маковельский А.О. Мораль Эпиктета. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1912. С. 5.

Только мудрец истинно *счастлив*, ибо радостное настроение никогда не покидает его, *богат*, ибо владеет высшей ценностью – добродетелью, *свободен*, потому что всегда следует разумной необходимости, которая и есть настоящая свобода, *прекрасен*, так как господство разума вносит в его душу красоту и гармонию.

Однако выше мудреца Эпиктет ставит новый идеал нравственного совершенства – циника, который не может, как мудрец, быть нравственным идеалом, целью нравственных устремлений всех, но должен обладать не только духовными, но и телесными преимуществами, способностью к высшему призванию – быть Божьим пророком. Поэтому он есть не норма, а исключение.

Это новое в этическом учении, и оно связано с именем Эпиктета, что, вероятно, свидетельствовало о его способности ухватить, «учуять» специфику, социально-нравственный тон времени, эпохи и выразить его как ясное и понятное субъективное решение, правило, задачу. «В образе циника у Эпиктета ученые находят идею, родственную христианству; здесь изображается апостол морали. Выступлению циника Эпиктет приписывает громадное значение, – подчеркивает Маковельский, – так как личный образец имеет несравненно большее влияние на людей, чем любое учение»<sup>456</sup>.

Казанский философ показывает, что Эпиктет «весьма оригинально» делит философию, что, на первый взгляд, совсем непохоже на традиционное у стоиков деление на логику, физику и этику. Практическое применение теоретических положений – вот что главное. «Для Эпиктета вся философия есть этика в широком смысле».

Как «теоретик морали» Эпиктет «умеет искусно соединить противоположности», каждая из которых между тем, будучи положена в основу определенного учения, образует отдельную моральную систему, противоречащую другой, основанной на иной противоположности. Так образуются эгоизм и альтруизм, эвдемонизм и перфекционизм, мораль автономная и гетерономная.

---

<sup>456</sup> Маковельский А.О. Мораль Эпиктета. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1912. С. 11.



Эпиктету удалось сделать, казалось, невозможное: «искусно соединить эти противоположности». Указанные противоположности у него преодолеваются, подчеркивает Маковельский. Похоже, он настаивает на этой черте как на специфической особенности морального учения римлянина.

И далее разворачивает это учение из основных посылок, принятых Эпиктетом.

«Исходный пункт морали Эпиктета – эгоистический и эвдемонистический. *“Никто мне не милее, чем сам я себе”* – это положение делает он принципом своей этики»<sup>457</sup>. Каждым нашим действием движет стремление к собственной выгоде, пользе или желание избежать вреда самому себе. Ничто человек не любит так сильно, как свою пользу – ни отца, ни брата, ни отечество, ни бога.

Но, действительно, весьма искусно далее Эпиктет от этого исходного глубоко эгоистического пункта делает переход к альтруизму. Ни один человек не может достигнуть ни одного из своих частных благ, если не сделает чего-либо общепользнего. Делая ради самого себя на самом деле, я должен необходимо сделать общую пользу. «Когда далее Эпиктет раскрывает содержание понятий “мое” и “чужое”, отношение эгоистических и альтруистических мотивов становится совершенно иным». Мое тело не принадлежит мне, оно – нечто чужое нам. Собственно, мое – только Логос во мне. «И моей сущности родственнее и ближе Логос, заключенный в других людях, в законах, в общественных и государственных учреждениях, в природе, нежели мое тело с его чувственными потребностями. Отсюда забота о себе есть служение Логосу в себе, в других людях, а забота о своем теле, о своих чувственных наслаждениях, угождение своим страстям есть забота о чем-то, чуждом нам»<sup>458</sup>.

Этика Эпиктета эвдемонистична. Но счастье человека в том, убежден философ, чтобы нравиться самому себе и казаться прекрасным богу. А как этого можно достичь? Лишь совершенствуясь, каждый день становясь все лучше и лучше. Так своеобразно объясняет счастье Эпиктет. Высшее благо есть доб-

---

<sup>457</sup> Там же. С. 14.

<sup>458</sup> Там же. С. 15.

родетель, и к ней надо стремиться ради нее самой, в ней самой награда. А вот быть порочным и несчастным суть одно и то же, ибо порочный перестает быть человеком, он становится животным, волком, змеей.

Сущность человека составляет только его разум. «Кто я? Разве тело? Разве имущество? Разве слава? Ничто из всего этого. Что же я такое? *Разумное животное*». «Помни всегда, что ты такое. А для этого нужно знать: что мое? что не мое? что мне дано?». – «Что же я такое? Один только разум, Логос».

«Если пожелаешь чего-нибудь из того, что не есть твое, то необходимо отдашь себя в рабство и наложишь на свою шею ярмо». «Свободен тот, кто живет так, как хочет. А кто подчиняется другому, тот несвободен, причем неважно, ради чего он подчиняется: за обед, за должность, за провинцию».

И, резюмируя эту базовую часть учения Эпиктета, Маковельский формулирует: «Итак, самое главное в этике проводить правильную границу между “моим” и “чужим”<sup>459</sup>. Вот теперь становится совершенно понятным, почему такой упор делается на разум, ибо это и есть функция разума: отличать. «Только разумное самоопределение в нашей власти...»

И далее Маковельский подробно и конкретно показывает, что, по Эпиктету, есть «мое» и «чужое», а что относится к безразличному, что есть благо, что есть зло. И как, в соответствии с изложенным основным принципом этики, ко всему человек должен относиться.

Сочинение Маковельского посвящено не только сугубо моральному учению Эпиктета, рассматривается его учение значительно шире: в антропологическом и психологическом аспекте. Ученый обращает внимание вот на эту сторону его учения: Эпиктет отвергает бессмертие души; человек в этой жизни может достигнуть абсолютного совершенства и счастья. Земная жизнь для философа не только легка, но и прекрасна.

Оценивая в целом учение римского философа, Маковельский называет его *самой чистой формой стоицизма*, имея в виду то, что философия Эпиктета – ортодоксально стоическая, без примесей посторонних элементов. Объясняя

---

<sup>459</sup> Там же. С. 19.

это, казанский философ пишет, что «особенно у Эпиктета» мы видим «сильную реакцию против произведенного Средней Стоей расширения стоического учения академическими и перипатетическими элементами».

Нам остается добавить, что хотя при работе над лекцией автор, по собственному признанию, руководствовался сочинениями немецкого исследователя Бонхоффера<sup>460</sup>, «самыми глубокими» по проблеме в имеющейся литературе, сделано это творчески, профессионально, со знанием дела. Поэтому заслуженно рекомендуется до сих пор в качестве источника по теме и в солидных (как энциклопедия «Античная философия») изданиях.

В 1920 году А.О. Маковельский переезжает в Азербайджанский университет. В Баку будут созданы новые работы: о софистах, античном атомизме – в области, в которой он столь успешно начал работать в бытность свою представителем казанской университетской философии, в «ограде» коей окреп как специалист и педагог, обрел научное имя и – что говорить! – создал самое значительное, что с этим именем связано.

Но эта дальнейшая его учено-педагогическая деятельность принадлежит уже новой эпохе в истории Отечества, иным временам – великим и наполненным драматизма одновременно, однако выходящим за пределы нашего рассмотрения.

Самым известным и исследованным представителем казанской университетской философии является *Николай Александрович Васильев*.

После успешного окончания учебы он был оставлен в университете для приготовления к профессорскому званию (1907), а после защиты магистерской диссертации стал приват-доцентом Казанского университета по кафедре философии (1910). В университете, как и положено, читал лекции по логике и психологии<sup>461</sup>, вел занятия по истории философии<sup>462</sup>. Н. Васильев был многоталантли-

---

<sup>460</sup> Ссылки на них А. Маковельский дает на с. 37 своего сочинения.

<sup>461</sup> В университетской библиотеке есть его курс лекций и программа по психологии, извлечения из которой см.: Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете. Казань, 2009. С. 29–31.

вым человеком; по словам одного из его биографов, его интересы «простирались до поэзии, философии, этики, психологии и истории»<sup>463</sup>. Еще в 1909 году в большом, в 35 страниц, замечательном философском очерке-информации о Третьем международном философском конгрессе в Гейдельберге<sup>464</sup>, он весьма слаженно выступает и как философский аналитик, и как писатель, который выразительно представляет единство целого, общего и характеристических частных, узоров (например, в «рассказе» о прагматизме, широко представленном в докладах участников конгресса). Он и блестящий аналитик, и мастер точных наблюдений, схватывающий характеристические детали, которые более скрупулезных «ученых» определений выражают существо предмета: так, о прагматизме он говорит, что «не можем не признать в нем законное дитя современной культуры и неизбежный этап в истории философии. В нем отразился весь практический дух 19 века... капитализм и психика больших городов... прагматизм это техника, которая объявила себя философией... и не случаен, конечно, тот факт, что Америка... была родиной прагматизма»<sup>465</sup>. Любопытно, но Н.А. Васильев в этой заметке, кажется, высказал совершенно пророческую мысль – так живо и тонко, «зримо» он воспринимал сложившуюся ситуацию в философии, тенденции ее движения: «Философия перестает выходить, как Минерва, из головы великого мыслителя, – замечает он, – она, как и наука, начинает разрабатываться коллективными усилиями многих»<sup>466</sup>. Сегодня, мы видим, в философии восторжествовали тенденции, складывавшиеся уже давно: она превратилась в род ремесленного мануфактурного труда, в массовое, а поэтому заурядное средство заработка – такова логика «капитализма и психики больших городов».

---

<sup>462</sup> Так, в 1915/1916 учебном году в старших группах классического отделения историко-филологического факультета у него было «чтение сочинения Аристотеля “О душе”».

<sup>463</sup> Бажанов В.А. Н.А. Васильев как мыслитель. К 100-летию открытия воображаемой логики // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 103.

<sup>464</sup> Васильев Н.А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге (31 авг. – 5 сен. 1908 г.). СПб., 1909. 35с.

<sup>465</sup> Васильев Н.А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге (31 авг. – 5 сен. 1908 г.). СПб., 1909. С. 29.

<sup>466</sup> Там же. С. 34.

«Известным Васильевым», то есть, собственно, одним из родоначальников современной неклассической логики, в частности паранепротиворечивой, и в таком качестве известным научному и философскому сообществу, причем даже «в мировом масштабе», пользуясь выражением того же биографа, он стал благодаря нескольким своим работам, опубликованным в период с 1910 по 1913 годы<sup>467</sup>. Они и знаменовали появление «воображаемой (неаристотелевой логики)», то есть логической системы, из которой исключен закон противоречия<sup>468</sup>. Следствием явилось появление идей<sup>469</sup>, которые, по признанию специалистов, намного опередили свое время, но, как нередко это бывает, и забытыми тоже оказались надолго. В целом выражая значение этих идей казанского философа, можно, по мнению названного исследователя его творчества, сказать следующее: «Еще в начале века были высказаны идеи, которые ныне руководят развитием в высшей степени нетрадиционных разделов современной математической логики. Идеи, связанные с критикой еще в 1910 г. закона исключенного третьего, делают Н.А. Васильева тем, кто предвосхитил рождение еще одной

---

<sup>467</sup> «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого» (1910), «Воображаемая (неаристотелева) логика», «Логика и металогика» (1912–1913). Эти (и другие) работы Н.А. Васильева опубликованы в: Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М.: Наука, 1989. 264 с. Здесь же статьи о Н.А. Васильеве, библиография его трудов и список работ о нем.

<sup>468</sup> Что, утверждает Н. Васильев, не ведет к исчезновению самой логики. «Мы не можем утверждать абсолютности всех аксиом и всего содержания логики, как не можем утверждать всех аксиом и всего содержания геометрии... Некоторые основоположения логики могут быть отброшены без того, чтобы исчезла логика. [Это касается тех из них], которые аналитически не выводимы из самой сущности логики... [Возможна иная логика, в которой отброшены некоторые основоположения, – в этом нас должна убедить «возможность иной геометрии»]. Ясно, что закон противоречия, выражающий несовместимость утверждения и отрицания, не может быть аналитически выведен из определения логического... Где есть суждение и выводы, там есть логика, где нет суждения и вывода, там нет логики... Но если бы суждение и вывод сохранились бы, а закон противоречия потерял бы свою власть, разве мы отказались бы такое мышление называть логическим?» (Васильев Н.А. Логика и металогика // Логос. М: Тип. Т-ва А.А. Левенсон, 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 56, 57).

<sup>469</sup> Эти новые идеи Н. Васильева, надо сказать, были, однако, современниками восприняты неоднозначно. И похоже, вовсе не как предвосхищение идей, положивших начало новым логикам. Вот что по этому поводу пишет Э. Радлов, автор написанного еще в 1912 году «Очерка истории русской философии»: «Н.А. Васильев пытался перестроить закон исключенного третьего и построить металогику, его попытки вызвали критические замечания со стороны К.А. Смирнова («Н.А. Васильев и закон исключенного четвертого». Петр., 1911) (Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С. 150).

альтернативной классической логики – интуиционистской. Кроме того, благодаря введению новых классов суждений (и, соответственно, значений истинности), его принято считать одним из родоначальников логики, расширяющей возможности классической, – многозначной»<sup>470</sup>.

Чтобы показать первоначальный ход мыслей казанского мыслителя, приведший к революционным идеям в логике, обратимся к одной рядовой статье, автор которой далеко не самый именитый среди исследователей его творчества, но зато излагает просто и ясно.

«К идее логики без закона противоречия Васильев пришел постепенно, начиная с рассмотрения частных суждений и традиционной классификации суждений в формальной, Аристотелевой логике. Как известно, принято четыре вида простых суждений: частноутвердительные (I), частноотрицательные (O), общеутвердительные (A) и общеотрицательные (E), из которых первые и четвертые, а также вторые и третьи соответственно находятся между собой в отношении противоречия, или контрдикторности, а третьи и четвертые – в отношении противоположности, или контрарности. Отношение между частноотрицательными и частноутвердительными суждениями называется отношением субконтрарности, или подпротивности, частичного совпадения. Контрарные (A, E) и контрдикторные (A, O и I, E) суждения не могут быть вместе истинными – это закон противоречия, а контрдикторные и субконтрарные (I, O) не могут быть вместе ложными – это закон исключенного третьего. Из общих суждений следуют суждения частные, и, к тому же, в силлогистике применяются законы обращения суждений – общеотрицательное обращается без изменения количества и качества в общеотрицательное, общеутвердительное – в частноутвердительное, частноутвердительное – без изменения количества и качества в частноутвердительное, а частноотрицательное суждение в традиционную силлогистику не обращается. Суждения частноотрицательные и частноутвердительные Васильев рассматривает как незавершенные и неопределенные формы

---

<sup>470</sup> Бажанов В.А. Н.А. Васильев как мыслитель. К 100-летию открытия воображаемой логики // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 112.

суждений, так как подразумеваемое в них соотношение субъекта и предиката определено не строго, как в общих суждениях, а проблематично: “некоторые, а может быть и все S есть / не есть P”. Поэтому он предлагает вместо этих двух видов суждений ввести другой вид исключаящих частных суждений (Т) – “только некоторые S есть P”. Суждения вида А, Е и Т взаимно контрарны, то есть попарно не могут быть одновременно истинными, но могут быть ложными, и, таким образом, закон исключенного третьего не работает. На его место приходит закон исключенного четвертого, поскольку из трех данных видов суждений всегда истинно какое-либо одно, и нет четвертого варианта. Так как категорические утверждения видов А, Е и Т попарно несовместимы, то верна их дизъюнкция, а значит, в силлогистике Васильева можно любую формулу выражать дизъюнкцией базисных предложений, что нельзя сделать в классической аристотелевской силлогистике. Закон исключенного третьего, открытый Аристотелем, принимался далеко не всеми как самостоятельный закон и часто ставился в зависимость от других законов, особенно от закона непротиворечия... Васильев отстаивает ту точку зрения, согласно которой закон исключенного третьего не то чтобы “беден содержанием” или “не самостоятелен”, а прямо неверен. Впервые именно в этой статье (“О частных утверждениях...”) он вводит различие в объекты логики, которыми могут быть либо объекты реальности – восприятия и представления, иначе – объекты, принадлежащие области возможного опыта, либо понятия – символизация объектов реального мира. Закон исключенного третьего верен для восприятий, но не для объектов символического мира понятий. Для понятий действует закон исключенного четвертого: “Относительно каждого понятия, взятого как субъекта, и любого предиката мы можем образовать три различных суждения: одно о необходимости данного предиката, другое о его невозможности и третье – о его возможности, и четвертого образовать нельзя”. Его можно переформулировать как дизъюнкцию трех базовых видов категорических суждений. Таким образом, классическим законом исключенного третьего можно пользоваться только со строгим ограничением, применяя его в рассуждениях о реальных объектах, существующих в ми-

ре восприятий в конкретном месте в конкретный момент времени»<sup>471</sup>. (Цитата получилась большая, но, по-моему, представление об этом «первоначальном ходе» дает вполне.)

Идеи Н.А. Васильева не были ни формализованы, ни систематизированы<sup>472</sup>, поэтому представляют возможность для различных интерпретаций, вызывая интерес не только чисто логический, но и философский вообще, и историко-философский, на что еще обращала внимание Н.В. Мотрошилова<sup>473</sup>. Это находит выражение в разноплановых по своему содержанию исследованиях творчества представителя казанской университетской философии. Таких исследователей в настоящее время уже не мало, но возвращение из забвения началось еще в 50–60-е годы прошлого столетия, когда идеи казанского логика привлекли внимание известного советского философа П.В. Копнина<sup>474</sup>. Под его влиянием обратился к творчеству Н. Васильева известный в последующем отечественный логик В.А. Смирнов. Его фундаментальная статья «Логические взгляды Н.А. Васильева»<sup>475</sup> сыграла решающую роль в этом «возрождении» казанского логика Н.А. Васильева для отечественной научной и философской общественности и стала известна западным логикам<sup>476</sup>. Так идеи казанского философа становятся достоянием западных исследователей и получают признание «в мировом масштабе». «Из первых уст» история «возвращения»

---

<sup>471</sup> Иконникова З.А. О воображаемой логике Н.А. Васильева // Вече. Альманах русской философии и культуры. Научное издание. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009. Вып. 20. С. 212–213.

<sup>472</sup> Наиболее полное представление о «воображаемой логике» мы находим в «Логике и металогики» и в «Воображаемой (неаристотелевой) логике».

<sup>473</sup> См.: Мотрошилова Н.В. «Воображаемая логика» Н.А. Васильева и вклад В.А. Смирнова в ее исследование // Философия науки и техники. 1998. Т. 4. Вып. 1. С. 192–201.

<sup>474</sup> Копнин П.В. О логических воззрениях Н.А. Васильева (Из истории русской логики) // Труды Томского университета им. В.В. Куйбышева. 1950. Т. 112. С. 221–230.

<sup>475</sup> Смирнов В.А. Логические взгляды Н.А. Васильева // Очерки по истории логики в России. М., 1962. С. 242–257.

<sup>476</sup> «Если сейчас идеи Н. Васильева не остались в забвении и заняли определенное место в истории логики, – писала Н.В. Мотрошилова, – то это во многом произошло благодаря разысканиям и глубоким интерпретациям В. Смирнова» (Мотрошилова Н.В. «Воображаемая логика» Н.А. Васильева и вклад В.А. Смирнова в ее исследование // Философия науки и техники. 1998. Т. 4. Вып. 1. С. 196).



Н.А. Васильева кратко и емко представлена в предисловии к «Избранным трудам» нашего автора, написанном В.А. Смирновым.

Исследования, имеющиеся к настоящему времени, касаются как биографии Н.А. Васильева, включая ее частности<sup>477</sup>, так и его творчества, научно-философского и иного. Эти исследования представлены статьями, монографиями, диссертациями.

Полагаю, что благоразумным, с моей стороны, и понятным будет при такой ситуации, если я ограничусь вышеизложенным и в завершении «введения» в деятельность представителя казанской университетской философии Н.А. Васильева просто приведу список некоторых (помимо названных) работ о нем<sup>478</sup>.

### VIII.

В предисловии к своим «Досократикам» А.О. Маковельский выражает «искреннюю благодарность» своему студенту за корректуру листов и сообщает, что этот студент «перевел под моей редакцией отделы из сборника Дильса, посвященные Зенону и Мелиссу» и что это «наш совместный труд». Этим студентом был *Сотонин Константин Иванович*.

Ему было суждено стать последним дореволюционным преподавателем по кафедре философии, пройдя для этого обычный путь: после успешного окончания университета (1916) он был, по рекомендации своего научного руководителя в студенческие годы, А.Д. Гуляева, оставлен при кафедре для приготовления к профессорскому званию. Преподавателем в университете стал уже

---

<sup>477</sup> Здесь выделяются работы В.А. Бажанова.

<sup>478</sup> Аносова В.В. Логические идеи Н.А. Васильева и паранепротиворечивые системы логики: дисс... канд. филос. наук. М., 1984; Бажанов В.А. Н.А. Васильев: жизнь и творчество // Н.А. Васильев. Воображаемая логика. М.: Наука, 1989. С. 209–228; Бажанов В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М., 2007; Бажанов В.А. Н.А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. М., 2009; Бирюков Б.В., Прядко И.П. Историсофия Н.А. Васильева и антропологические конфигурации современной философии // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 88–104; Ледак Л.С. «Новая логика» Н.А. Васильева в сравнении с идеями Аристотеля и Христофа Зигварта // РАЦИО.ru. 2009. № 2. С. 307–321; Прядко И.П. Историсофские воззрения Н.А. Васильева в контексте Серебряного века и в свете традиции восточно-христианской философии: автореф. дисс... канд. культурологии. М., 2004; Смирнов В.А. Логические идеи Н.А. Васильева и современная логика // Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 229–259.

после революции, когда сам университет становится площадкой для разных социальных экспериментов. Прошел очень непростой, полный драматизма, быть может, лучше сказать – не лишенный трагических элементов, жизненный путь.

Это был еще один одаренный человек на кафедре, наделенный многими талантами: полиглот, поэт, глубокий психолог, занимавшийся, между прочим, не только теорией, но и как практикующий психолог, философ, преподаватель, который читал эстетику, педагогику, патологию, методологию наук и еще ряд курсов.

Он был человеком-творцом, экспериментатором по сути своей; человеком, что называется, фонтанирующим идеями, восприимчивым к новизне, преобразованиям и, видимо, если я не ошибаюсь, к идеям захватывающим, претендующим переворачивать *status quo*, «данное Адамом и Евой», даже близким к авангардистским. По-видимому, и эпоха начала 20-х, эпоха новаторства, экспериментов, творения новых форм, эпатажа, «конструктивизма» всякого рода в поэзии, педагогике, искусстве, пришлась ему по душе, во всяком случае, поначалу. В это время появляются такие его работы, как «Идея философской клиники. (Введение в систему философии)»<sup>479</sup>, во всех отзывах называемая не иначе, как и «НОТ как философия трудящихся масс»<sup>480</sup>; публикуется много его журнальных статей, которые пришлись кстати духу нового времени: его лозунгам, ценностям, новой социальной психологии. Их содержание, вполне понятно, представляет собой синтез идей науки, прогресса, социальности и примата труда. Даже названия многих из них kloкочут этим бурным, нетерпеливым временем, эпохой, неистово подгоняющей «клячу истории», бег планеты... *weiter, weiter, weiter*<sup>481</sup>. Труд, наука – вот что единственно могут быть написаны на знамени этой эпохи. Философией трудящихся масс – вот чем может быть подлинная философия<sup>482</sup>. Его интересы, как и увлечения многих его знаменитых современни-

---

<sup>479</sup> Сотонин К.И. Идея философской клиники (Введение в систему философии). Казань: Государственное издательство ТАССР, 1922. 52 с.

<sup>480</sup> Сотонин К.И. НОТ как философия трудящихся масс. Казань, 1924. 16 с.

<sup>481</sup> «Быстрота работы», «Скорость работы и настроение», «Скорость работы и темперамент».

<sup>482</sup> «Труд и внушаемость», «К физиологии труда», «Научная организация книги», «Очерк общей методологии научного исследования».

ков, энтузиастов эпохи из числа ученых, поэтов, художников, что тоже является «портретом того времени», широки: от «Очерков криминальной психологии» и «Анализа эстетического переживания» до вопроса «О колебаниях в женской психике в зависимости от периода менструации».

Конечно, раньше, до революции, он был, кажется, далек от того, чтобы попросить с «корабля современности» каких бы то ни было классиков (а чем иным, как ни этим, можно назвать выраженную им в «Идее философской клиники» убежденность, что метафизика – «фиктивная наука», логика – «разлагающийся, хотя еще и живой труп», гносеология должна находиться «вне пределов» философии, а этика есть лишь «сумма фетишей, мешающих радоваться»; он даже о корабле говорит, правда, называет его «кораблем культуры», за борт которого «должны быть выброшены...»).

Первые его публикации появились, когда К. Сотонин был еще студентом. Одна из них – «К вопросу об идеях Платона»<sup>483</sup>, хотя внутренне и полемическая, но всецело академическая. Нелишне отметить здесь, что, по признанию автора, его взгляды «на философию Платона» слагались «в частых беседах» с научным руководителем, А.Д. Гуляевым. Таким образом, мы, вероятно, это признание можем рассматривать как косвенное свидетельство того, что в работе К. Сотонина выразились и воззрения «на философию Платона» его учителя тоже<sup>484</sup>. И этот интерес к античной философии сохранится у него на многие годы и после окончания университета: из него (но далеко не только из него, а может, не в первую очередь из него) родится замысел «Философской клиники», из него оформится яркий «Сократ: введение в косметику» (Казань, 1925), книга, по словам одного современного автора, весьма оригинальная, если не сказать ку-

---

<sup>483</sup> Сотонин К.И. К вопросу об идеях Платона. Петроград: Сенатская типография, 1915. 29 с.

<sup>484</sup> Можно предположить, что существует такая связь: если мы вспомним отношение А. Гуляева к платоновскому учению об идеях в его рассмотренной ранее работе «Как Платон понимал свою философию?» (что это никак не главное в философии афинянина), то понятным может стать (в связи с проблемой *idea*) и сотонинская фраза «так называемое учение Платона». (Сотонин К.И. К вопросу об идеях Платона. Петроград: Сенатская типография, 1915. С. 3).

рзкая, «написанная блестящим художественным языком с поразительной смелостью формулировок»<sup>485</sup>.

Статья «К вопросу об идеях Платона» говорит о хорошем знании автором материала и интересна не только своим историко-философским значением, но и вытекающим из нее (хотя прямо и не сформулированным) выводом методологического характера. Непосредственно она посвящена критике интерпретации платоновского учения об идеях в марбургской школе неокантианства (Коген, Наторп). Он прямо называет книгу П. Наторпа «Платоновское учение об идеях» (1903), которая, между прочим, получила очень высокую оценку в русской литературе<sup>486</sup>.

Казанский автор коренную ошибку немецких неокантианцев, сильно понижающих, по его мнению, ценность их исследования, видит в том, что они «сводят идеи Платона к априорным формам Канта»<sup>487</sup>. То есть он упрекает их в понимании Платона, не исходя из Платона, а всецело в духе и понятиях кантианства, что в первую очередь и предопределяется интерпретацией платоновских идей в смысле «априорных форм Канта».

И далее, обращаясь к материалам ряда диалогов, объясняет, как следует понимать платоновскую идею (*idea*). Она, по Сотонину, не особенно характерна для Платона и имеет «малое отношение к так называемому учению Платона. Не об *idea*, таким образом, должна идти речь, когда мы говорим об «учении Платона». Тогда о чем? Прежде чем ответить на этот вопрос, надо разобраться с *idea*, с тем, что она есть.

«Что есть особый мир идей, независимый от души человеческой, – этой нелепости, – утверждает автор, – Платон не высказывал никогда»<sup>488</sup>. И разъясняет. «Мир сущностей независим от души созерцающей; но идеи этих сущностей предполагают *созерцающую* душу». И далее: «Идея – продукт *мышления*

<sup>485</sup> Черняховская О.М. Маргинальный Сократ: теория К.И. Сотонина // Логос. 2011. № 4. С. 140. Здесь дается хороший разбор-презентация работы К. Сотонина, поэтому мы не будем далее говорить о ней и просто отсылаем к этой статье.

<sup>486</sup> См.: Зеньковский В. Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 588–619. К. Сотонин не упоминает статьи В. Зеньковского.

<sup>487</sup> Сотонин К.И. К вопросу об идеях Платона. Петроград: Сенатская типография, 1915. С. 3.

<sup>488</sup> Там же.

(созерцания) чего-либо»<sup>489</sup>. Таким образом, идея есть образ объекта, продукт созерцания «вещей» мира сущностей, то есть, собственно, самих сущностей вещей. Но отнюдь не сами сущности. Сотонин показывает это на примере ряда диалогов (в «Кратиле» идея как образ, вид красоты, в «Государстве» идея блага – образ блага).

В связи с этим Сотонин рассматривает познание у Платона. «Знать что-либо, значит, иметь в своей душе образ данного объекта». Наконец, подытоживает свои разъяснения об идее: «Сущность и образ сущности надо различать – для Платона (и вообще для греческих философов) это не было тайной. Когда говоришь о познании сущности, тогда говоришь об ее образе... Когда приходится говорить о метафизической стороне блага, о самом благе, независимо от его познания, Платон не употребляет термина *idea*; *idea* он вносит тогда, когда говорит о познании, о созерцании блага»<sup>490</sup>. Сами самосущности, подчеркивает автор, Платон называет «само благо», «сама красота», и *idea*, таким образом, – только «умственные образы», не есть у Платона самосущее, а только вид этого самосущего, «хотя бы этот вид был присущ ему объективно, именно, как форма».

И вот здесь мы подходим к пониманию того, что есть эти сущности, независимые от вещей видимого мира. Сущность учения Платона не в учении об идеях, а в учении о бытии, эйдосах. «Гермин эйдос гораздо более характерен для философии Платона, чем *idea*... У Платона эйдос часто означает само истинно-сущее, в смысле универсалий Средних веков; это уже не субъективное понятие, а объективно значимый род, это именно сущность вещей»<sup>491</sup>. Не идея, а эйдос есть гипостизированное понятие. (Сотонин упрекает Э. Целлера в том, что тот сваливает в кучу *idea* и эйдос; «идея» совпадает не с *idea*, а с эйдосом.)

К. Сотонин заключает тем же, с чего начинал: ложно неокантианское понимание мира идей как мира «каких-то первоначальных образов в нашей душе», то есть как неких априорных форм в духе Канта. Упомянутые исследователи не

---

<sup>489</sup> Там же. С. 5.

<sup>490</sup> Там же. С. 11.

<sup>491</sup> Там же. С. 26.

рассматривали вопроса, который и нужно было рассмотреть, – реальность эйдосов.

Заканчивая рассмотрение работы молодого философа, нельзя не отметить, что обращает на себя внимание излишняя категоричность его суждений, не могущая вызывать нареканий сама по себе, но, в общем-то, малоуместная, когда мы представляем (излагаем) философские взгляды Платона, как они выражены в его диалогах. Это потому так, что они неоднозначны, причем даже тогда, когда речь идет о платоновском понимании таких важнейших проблем, как проблема души, идеи, познания и т. д. В разных платоновских диалогах можно найти опору для обоснования (интерпретации) различных вариантов решения Платоном этих проблем, которые можно вполне рассматривать как «адекватные», выражающие «подлинное» «учение Платона». Поэтому, конечно, гигантское значение в этом вопросе о «подлинности» имеет хронология произведений афинского философа (и, кстати, это подчеркивает важность истории философии, биографии философа для понимания его философии и, соответственно, обнажает легкомысленность игнорирования этого при изучении творчества философа). Особенно показателен в этом отношении вопрос об идеях<sup>492</sup>.

Так, Г.Е. Струве, профессор Варшавского университета, в своем обзоре книги В.Ф. Лютославского, бывшего доцента по кафедре философии Казанского университета, одного из создателей стилометрии – важнейшего метода в установлении хронологии платоновских произведений, говорит, что идеи Платона предстают «в разном виде в разных диалогах». «Идеи Платон определяет однажды как самобытные субстанции, образующие особый трансцендентный мир, познание которого доступно для человека только при содействии божественного вдохновения. В другом месте он смотрит на идеи как на божественные мысли, которые служат первообразом предметов чувственного мира и восстанавливаются в человеческом уме при помощи объединения и обобщения».

---

<sup>492</sup> Сам К. Сотонин, кстати, приводит такую «статистику». По Риттеру (Генрих Риттер – немецкий историк философии первой половины XIX века, автор многотомной «Истории философии древних времен»), Платон 95 раз употребляет понятие «идея». Из них: 30 раз в смысле «внешний вид», 13 раз – понятие, 8 – род, 28 раз в смысле реальности понятия.

ния частных данных. Наконец, Платон сочетает идеи с самыми общими понятиями или категориями ума и видит в них схемы, по которым мы усвоаем себе сущность бытия»<sup>493</sup>.

На разных этапах своего творчества Платон придерживался разного понимания «идей», так что мы вполне можем говорить об эволюции этих представлений. Так, в зрелый период он признавал за идеями «вполне самостоятельное, субстанциональное бытие вне влияний чувствительного мира. Этот взгляд на идеи, изложенный затем в *Пире* и в *Федоне*, и вслед за сим в *Республике* и в *Федре*, представляется обыкновенно, как самая высшая и последняя форма Платонова учения. Между тем оказывается, что и этот взгляд подвергается дальнейшим видоизменениям...»<sup>494</sup>. В поздний период установилась такая «окончательная» формулировка учения об идеях. «Идеи определяет и теперь Платон как мысли Бога, служащие первообразами всех частных предметов и общего устройства мира. Они представляются не только как существующие в Боге... но принимают вместе с тем характер самостоятельных форм бытия, в виде душ, которые осуществляют божественные мысли все более и более совершенным образом»<sup>495</sup>. (Так Г. Струве резюмирует результаты исследования В.Ф. Лютославским хронологии платоновских диалогов.)

Но необходимо сказать, что в философии (как, впрочем, и в литературе, писательстве) «последний», «окончательный» не всегда значит наиболее оригинальный, глубокий, плодотворный и в этом смысле – адекватный, «подлинный». Хронология личной жизни философа (писателя), в том числе и в смысле его развития именно как философа, не всегда совпадает с хронологией философского понятия, философской идеи, ассоциируемой с его именем, объективной значимостью этой идеи, которая далеко не всегда соответствует тому, что о ней думает ее «творец» (открыватель) или во что он потом ее превращает. Здесь как и с людьми: человек не то, что он сам о себе думает, а то, что он есть

---

<sup>493</sup> Струве Г.Е. О логике Платона в связи с хронологией и стилометрией его сочинений // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 43 (III). С. 189.

<sup>494</sup> Там же. С. 199.

<sup>495</sup> Там же. С. 203.

в действительности, «объективно», по поступкам своим, их объективной значимости. Философ может быть ниже своей идеи и, желая улучшить ее, только ухудшает (как и великий писатель). «Поздний», с точки зрения объективной значимости философского понятия, его соответствия самому себе, идеи, олицетворяемой философом (писателем), не обязательно значит «подлинный» более, чем «зрелый или «молодой»<sup>496</sup>. Может быть и наоборот.

В любом случае ценность работы молодого казанского автора заключается в том, что он возводит в значение первейшего методологического руководства и предпосылки научного исследования, в значительной мере предопределяющих его значимость, «правильное использование понятий», тщательное уточнение терминологии<sup>497</sup>. Этому он и далее будет уделять внимание.

Вероятно, ясным сознанием названного обстоятельства объясняется и обращение казанского философа к составлению «Словаря терминов Канта», ибо без четкого понимания терминологии немецкого философа, часто весьма специфической, далеко не всегда совпадающей с общепринятой, порой исключительно авторской, мало надежды адекватно понять и его философию. Вот как сам автор объясняет дело: «Без правильного понимания Канта нельзя идти дальше... Без знания Канта нельзя понять учения ни одной современной школы и, сказал бы я, без знания Канта никто не имеет права создавать свою систему. Но всем известно, что главнейшее затруднение при изучении Канта – его терминология. В Германии навстречу устранению этого затруднения... выпустили свои словари Кантовых терминов... Что касается русской литературы, то по-

---

<sup>496</sup> В этом смысле характерна философская эволюция Шеллинга. Тот «Шеллинг», который в первую очередь возникает в нашем уме при имени Шеллинг, – отнюдь не «поздний» Шеллинг периода философии откровения, хотя в его личной «хронологии» это существенный факт.

<sup>497</sup> Эта работа К.И. Сотонина (будь к ней критическое или позитивное отношение), разумеется, не без пользы пришлась бы и нашему времени, но она остается, кажется, совсем неизвестной в отечественной литературе. Так, даже там, где та или иная ссылка на нее была бы очень уместна, этого не делается (даже при упоминании современных ей работ) (см., например: Ребещенкова И.Г. Пауль Наторп: интерпретация платонизма как «предчувствия» трансцендентального идеализма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 168–171).



добного сочинения в ней не имеется совершенно»<sup>498</sup>. (То же самое, добавляет автор, можно сказать и о других языках.)

Словарь составлен к трем кантовским «Критикам» («вошли все технические термины трех критик Канта»). Причем – что делает словарь чрезвычайно ценным изданием – «в конце определения каждого термина находится указание соответствующих мест в сочинениях Канта: сначала идет указание страниц немецкого текста, затем, – русского» (названы соответствующие издания), – и при определении терминов автор придерживался, по-возможности, «слов самого Канта».

Например, *Явление* – «все, что представляется путем какого-либо внешнего чувства»; «то, что встречается не в объекте в себе, но всегда в его отношении к субъекту и неотделимо от субъекта». К.ч.р.96,97//71,72. *Просвещение* – освобождение от суеверий и от предрассудков вообще, «выход человека из своего самообремененного (selbstverschuldeten) несовершеннолетия». К.сп.с.154//160. *Познание практическое* – «такое, через которое я представляю себе, что должно быть», *познание теоретическое* – «такое, через которое я узнаю то, что есть». К.ч.р.505//453. *Знание* – уверенность, достаточная как субъективно, так и объективно; поэтому дела знания или факты суть предметы для понятий, объективную реальность которых можно доказать, вещи или свойства вещей, которые могут быть доказаны опытом (своим или чужим посредством свидетельства). К.ч.р. 634//574: К.сп.с.361//372. *Суждение разума* – «такое, которое мыслится как выводное суждение из умозаключения, – следовательно, мыслится обоснованным a priori»; *суждение умствующее* – «такое, которое провозглашается как всеобщее, поскольку оно может служить большею посылкою в умозаключении». К.сп.с.205//215. *Идеализм трансцендентальный* – учение, по которому все явления суть только представления, а не вещи в себе, и поэтому пространство и время – только чувственные формы нашего созерцания, а не определения, данные в себе, или условия объекта, как

---

<sup>498</sup> Сотонин К. Словарь терминов Канта. (К трем Критикам). Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1913. С. 7, 5.

вещи в себе. Трансцендентальный идеализм, как эмпирический реализм, признает за материей как явлением действительность, которую не надо выводить путем умозаключения, но которая воспринимается непосредственно. К.ч.р.696,697//644,645.

Относительно понятий, значение которых у Канта не совпадает с устоявшимся и распространенным в философии, К. Сотонин делает на этот счет разъяснения. Например: *Представление* – основное состояние мысли, род всех других состояний, которые по отношению к нему являются видами. Поэтому употребление этого термина у Канта весьма обширно, так как и ощущение, и идея одинаково могут быть названы представлениями. В современной психологии понятие представления совершенно установилось и несколько не совпадает с понятием Канта, поэтому при чтении его произведений это надо иметь в виду. К.ч.р.308//263.

Особенность словаря, как видим, такая, что по нему можно составить более или менее адекватное и целостное представление о философии Канта или ее частях (метафизике, этике и т. д.)

Работа казанского автора – результат большого и кропотливого труда (так, он пишет, что «включил также термины, встречающиеся однажды!»). И хотя она создана еще студентом Константином Сотониным, но представляет собой зрелый труд хорошо подготовленного человека, прекрасно знающего предмет (Сотонин заявляет, что если понадобится новое издание, то он готов включить в него термины всех (!) сочинений Канта).

Переоценить нужность этого издания для отечественной философской культуры, для целей образования невозможно, так же, как и значение в отечественной кантиане. Этот первый на русском языке опыт словаря кантовских терминов многие десятилетия оставался и единственным, но в силу малоизвестности (и ряда других факторов, вероятно), к сожалению, не получившим распространения (о нем и сейчас знают немногие, правда, книга выставлена в Интернете). И по существу, остается в ряде отношений непревзойденным и сегодня, когда появились и (насколько мне известно) глоссарий по философии

Канта<sup>499</sup>, и электронный словарь кантовской терминологии<sup>500</sup>. Словарь Сотонина превосходит, безусловно, своей полнотой и основательностью (фундаментальностью), под которой я имею в виду обращение за разъяснениями «непосредственно к Канту» (определения даны «словами Канта») и указание соответствующих мест в сочинениях философа. Это обстоятельство делает его более пригодным непосредственно для специалистов, хотя указанные современные опыты словаря, конечно, полезны и уместны, может быть, более хороши для определенных целей: они очевидно более популярны по изложению, с комментариями (которых у Сотонина почти нет вовсе, ибо он преследовал иные цели), то есть пригодны и доступны для более широких кругов читателей<sup>501</sup>.

Еще одним историко-философским произведением, написанным К. Сотониным примерно в это же время, являются «Таблицы по истории философии»<sup>502</sup>, также обнародованные, по признанию автора, под влиянием научного руководителя, А.Д. Гуляева. (Это, а также другое обстоятельство: что содействие при составлении таблиц патристической и русской философии оказал автору известный казанский философ и специалист по теологии, М.Н. Ершов, доцент Казанской духовной академии, автор к тому же публикации по истории западной философии – книги о философии Мальбранша, – делает работу казанского студента серьезным сочинением, хотя, разумеется, сами Таблицы, как и почти все в философии, могут быть далеко не бесспорными.) Они примечательны в нескольких отношениях. И эти замечания относятся как к личности самого автора, так и к содержанию его работы.

---

<sup>499</sup> См.: Румянцева Т.Г. Философия И. Канта (Глоссарий). Минск, 2004. 77 с. Здесь есть одна неточность или неясность. В Предисловии сказано: «Данная работа представляет собой первое в отечественной философской традиции издание, раскрывающее содержание основополагающих понятий трансцендентально-критической философии И. Канта». Если имеется в виду: «первая на русском языке», то, как знаем, это неверно и, скорее всего, автор просто не знал о работе К. Сотонина. Поскольку, однако, книга издана в Белоруссии в 2004 году, ныне – «другом отечестве», то, может быть, это и имеется в виду.

<sup>500</sup> См.: Васильев В.В. Термины кантовской философии. URL: <http://www.rodon.org/vvv/tkf.htm>.

<sup>501</sup> В аннотации к работе Т.Г. Румянцевой очень точно и справедливо сказано: «Книга рассчитана на преподавателей, студентов и аспирантов кафедр философии, кафедр культурологи...».

<sup>502</sup> Сотонин К. Таблицы по истории философии. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. 17 с. + Таблицы (I, II, III, IV, V).

Первого рода замечания несколько «бросают тень» на понимание автором философии и истории философии, хотя эти высказывания и мимолетны, в общем-то, и еще все же не окончательны.

Выше отмечалось, что он был человеком-творцом, экспериментатором по сути своей; человеком, что называется, фонтанирующим идеями, восприимчивым к новизне, преобразованиям и, видимо, если я не ошибаюсь, к идеям захватывающим. Публикуется много его журнальных статей, которые пришлись кстати духу нового времени: его лозунгам, ценностям, новой социальной психологии. Их содержание, вполне понятно, представляет собой синтез идей науки, прогресса, социальности и примата труда. И далее было при этом отмечено, что раньше, до революции, он был, кажется, далек от того, чтобы выбрасывать за борт «корабля современности» каких бы то ни было классиков.

Но тем не менее можно ли было у него до революции обнаружить какие-нибудь предпосылки или наклонности, намеки даже для появления такого, как выше отмеченный (если я не ошибаюсь), настроения в послереволюционный период? Некоторые предположения (и только предположения умозрительного характера, но не более) можно сделать по отдельным брошенным в данной работе высказываниям.

В предисловии к работе, что ни говори, чувствуется еще присущий молодости энтузиазм, некоторый налет романтически-возвышенного отношения к истории: вера в «идеалы всего человечества», «искания истины». Современное состояние общества у автора не вызывает ни иллюзий, ни оптимизма: «в наш век, когда в массе религиозные идеалы падают, а новых еще не создано, пышно расцвели всякого рода преступления и пороки и величайший из них – самоубийство»<sup>503</sup>. Но автор готов согласиться, что «современное состояние человечества есть только временный этап в его прогрессе». Временный – не окончательный. С чем же можно связать надежды? «Но смысл-то нашего бытия теперь, во всяком случае, найден – он в том, чтобы прогрессировать и способ-

---

<sup>503</sup> Сотонин К. Таблицы по истории философии. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. С. 4.

ствовать прогрессу. *Единственный и необходимый постулат, оправдывающий человеческое бытие – возможность прогресса человеческой психики*<sup>504</sup>.

В этом же контексте следует рассматривать и философию: «она дает единственно ценное – возможность искания путей самооправдывающего прогресса». Единственным средством борьбы с современными пороками «может быть только установление идеала всего человечества» – именно «к этому ведет философия».

Итак, с чем же можно связать «установление идеала всего человечества»? Конечно же, с прогрессом! И с наукой. В этом же смысле понимается Сотониным и философия: «Философия же должна быть только наукой»<sup>505</sup>.

Но для обосновываемого здесь предположения (напомню: «можно ли было у него до революции обнаружить какие-нибудь предпосылки или склонности, намеки даже для появления такого настроения, как в послереволюционный период»?) важно и вот какое понимание Сотониным цели преподавания истории философии. Изучение истории философии, полагает автор, необходимо «распространять в массе». «Целью всякого преподавателя истории философии должно быть – сделать ее настолько удобной для понимания, чтобы ее можно было преподавать не только избранным, в высших учебных заведениях, но и детям народа, в низших классах»<sup>506</sup>. При таком понимании и появление со временем «НОТ как философии трудящихся масс» не выглядит необычным, кажется.

Так что несколько не исключена и возможность положительного решения названного выше предположения, если рассматривать приведенные доводы как резонные для этого основания.

Переходя к научной стороне таблиц, заметим, что рассматривать их содержание, то есть выделение направлений в философии, «распределение» по

---

<sup>504</sup> Там же. С. 3–4.

<sup>505</sup> Там же. С. 6. Но «характерным» представителем такого взгляда на философию на кафедре был, однако, не он, а В.Н. Ивановский. К. Сотонин же в понимании философии более ассоциируется с «Философской клиникой» и фразой из другой его работы: философия имеет «конечной целью осознание способов изжить жизнь с максимумом радости и с минимумом печали». (Сотонин К. НОТ как философия трудящихся масс. Казань, 1924. С. 4).

<sup>506</sup> Сотонин К. НОТ как философия трудящихся масс. Казань, 1924. С. 5.

этим направлениям философов и т. д., уже не представляет какого-нибудь особого интереса (за исключением таблицы по русской философии), тем более в целом оно отражает представления, сложившиеся к этому времени и известные нам из другой литературы; к тому же (если не касаться частностей и «делать скидку» на принятую тогда терминологию) оно по большей части традиционно (неоднозначной как раз может быть особенно таблица по русской философии). Однако сама идея таких таблиц в качестве методического средства, используемого в преподавании, является продуктивной и уместной и в наше время. Но одно замечание автора обращает на себя внимание и важно для нас. «Русская философия далеко еще не изучена, – говорит он, – и мы не имеем даже монографии о ней, если не считать нескольких статей»<sup>507</sup>. Вопрос о русской философии представляется ему «необработанным». При этом он приводит имеющуюся литературу (8 источников), включая и работу архимандрита Гавриила «Русская философия» (часть VI его «Истории философии»), и «Материалы по истории русской философии» Е.А. Боброва. Пожалуй, будет справедливым сказать, что к этому времени все источники действительно представляли собой пока что «материалы»<sup>508</sup>.

Еще одной работой К.И. Сотонина, созданной в это же время и характерной для тогдашних его воззрений, является «Запытное и трансцендентное. (История и метафизика)»<sup>509</sup>.

Это тоже работа еще не вполне сформировавшегося философа, но проблема, поставленная там, как бы ни относиться к ее решению, не потеряла значения и актуальности и в настоящее время. Это проблема о возможности/невозможности истории как науки, то есть знания о прошлом. К. Сотонин обосновывает в работе тезис, что невозможно знание об объектах истории. Автор – можно бы было подумать из научной скромности и щепетильности (полагаю, и это есть), но, скорее, из понимания радикальности взгляда и необходи-

---

<sup>507</sup> Сотонин К. Таблицы по истории философии. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. С. 7.

<sup>508</sup> Об одном из них – книге архимандрита Гавриила речь пойдет в следующем очерке.

<sup>509</sup> Сотонин К. Запытное и трансцендентное. (История и метафизика). Казань: Типо-Лит. Т-го Дома «В. Еремеев и А. Шашабрин», 1915. 47 с.

мости «прикрыться» авторитетами<sup>510</sup> – заявляет, что не претендует на новизну выдвинутых положений, что были известные исследователи, указывавшие на «невозможность доказать существование прошлого»<sup>511</sup>.

Очевидно одно – затронута реальная и непростая проблема, хотя решение ее Сотониным не является вполне убедительным. Он и сам в конце концов приходит к половинчатому решению, не пожелав остановиться на радикальном решении – «невозможны знание и опыт в истории».

Как движется мысль казанского философа.

Мы можем выделить мир феноменальный и мир ноуменальный, к которому относится все, что не приобретено опытным путем: понятие бога, свободы воли, пространство, время, бессмертие души и т. д. После Канта, говорит философ, стала понятной недостаточность такого деления: в умопостигаемом мире следует выделить мир трансцендентный и трансцендентальный. Объекты и того, и другого мира не постигаются опытным путем. На этом сходство заканчивается. Первые вообще недоступны познанию и никак не даны в опыте – «вещи в себе». Это, по Канту, бог, свобода воли, бессмертие души. Это метафизические проблемы. Вторые тоже не даны в опыте, но доступны познанию, ибо они суть условия всякого познания, то есть формы, способ, «каким мы постигаем все опытно-воспринимаемое»; пространство, время, бытие, причинность, другие категории, «как способы мышления того, что созерцается». Это априорные формы, они не даны чувствам, они «найденны» умом в самом себе.

К метафизическим проблемам, то есть к таким, которые и не даны в опыте и о которых невозможно знание, говорит К. Сотонин, русский философ А.И. Введенский прибавил проблему чужого сознания, но надо прибавить еще одну – историю. Он выставляет тезис: «Объекты истории не есть и не могут

---

<sup>510</sup> Сам он говорит так: «Парадоксальность сведения истории к метафизике столь велика». – Сотонин К. Заопытное и трансцендентное. (История и метафизика). Казань: Типо-Лит. Т-го Дома «В. Еремеев и А. Шашабрин», 1915. С. 41.

<sup>511</sup> Сотонин К. Заопытное и трансцендентное. (История и метафизика). Казань: Типо-Лит. Т-го Дома «В. Еремеев и А. Шашабрин», 1915. С. 3.

быть объектами, относительно которых возможно опытное знание, то есть мы не обладаем и не можем обладать никаким знанием об объектах истории»<sup>512</sup>.

Ясно, что возникает в первую очередь вопрос: что есть знание? Знание, говорит автор, есть суждение, исключающее логически сомнение, то, что обладает принудительностью, иначе – доказательностью. Выделяют, продолжает он, непосредственное знание, то есть непосредственное переживание, простую установку опыта и опосредованное доказательство, то есть оправданное каким-нибудь умозаключением.

История, понимаемая как то, что было, как прошлое, то есть *до меня*, никак не может быть непосредственным знанием. Это может быть только субъективной уверенностью, верой (доверием). А непосредственное знание я могу иметь только о современном мне, то есть о том, что историей не является.

Следовательно, об объектах истории мы можем иметь только знание, которое опирается на умозаключения.

Но такие знания опираются на предположения, на посылки, которые не являются непосредственным знанием, следовательно, основаны на доверии к источникам, документам, «фактам» и т. д. «История не может включать в себя ни одного суждения, которое было бы знанием [в изложенном выше смысле], не есть и не может быть наукой»<sup>513</sup>. Поэтому все объекты истории, как определяет автор, запытны: «само понятие истории исключает понятие возможности опыта»<sup>514</sup>, поэтому они запытны.

Однако К. Сотонин, понимая всю парадоксальность отнесения истории к метафизике, ставит вопрос: есть ли какая-нибудь разница между объектами истории и метафизическими (трансцендентными) объектами? Есть, отвечает он.

К метафизическим объектам неприменимо понятие вероятности, им можно приписывать и отрицать что бы то ни было. Относительно же объектов истории можно сказать, что *более вероятно*, что они существуют, чем не суще-

---

<sup>512</sup> Там же. С. 11.

<sup>513</sup> Там же. С. 24.

<sup>514</sup> Там же. С. 39.



ствуют. Суждения о них имеют различную степень вероятности, и этим они отличаются от метафизических объектов.

Вот так, после уже объявленного смертного приговора истории, К. Сотонин объявляет амнистию и восстанавливает ее, если и не в правах науки, то вероятного знания. В каком качестве, можно сказать, она пребывает и сегодня. (Хотя не исчезают попытки лишить ее и этого места.)

Доказательство К. Сотонина небыстречно. Можно не согласиться с тем, что объекты истории, которые указывает автор: события прошлого, культуры, политические события – не есть трансцендентальные объекты, то есть такие, которые могут быть способами, формами «познания нашей психики». Могут. Только для этого надо пересмотреть понятие психики, понимать под ним следует историческое сознание, человечество, формы исторического человека. Тогда объекты культуры будут указанием, знанием о человеке. Если время и пространство суть формы вещей, то объекты истории – формы человеческого сознания.

Можно не согласиться с его пониманием знания, которое на самом деле должно включать не только момент верификации, но фальсификации. Сомнение не есть нечто, исключающее знание. Знание суть более сложное образование, можно усомниться в том, возможно ли непосредственное знание. Ведь всякое знание можно рассматривать как опосредованное, в том числе научное знание, которое как опосредованное можно поставить под сомнение.

Однако и в этом случае, полагаю, мы придем к выводу, что история носит вероятный характер, ее объекты, то есть. Поэтому можно вполне довольствоваться заключением, к которому приходит Сотонин. И в этом смысле, конечно, мы можем согласиться и с другим выводом: история не есть наука<sup>515</sup>.

Рассмотренные работы представителя казанской университетской философии К.И. Сотонина исчерпывают известные дореволюционные его труды. Другие, названные ранее, сочинения, особенно «Философская клиника», хронологически выходят за рассмотренные здесь рамки и – главное – по своему

---

<sup>515</sup> Если не прятаться за положением о науках о природе и науках о духе.

значению для философской характеристики нашего автора требуют отдельного анализа, самостоятельного, не в рамках общего очерка, а, пожалуй, в контексте отдельной работы об этом интересном казанском философе, что мы и предполагаем сделать в дальнейшем, завершая на этом обзор казанской университетской философии дореволюционного периода ее истории.

## Литература

1. Айхенвальд Ю.И. Международный конгресс в Париже / Ю.И. Айхенвальд // Русская мысль. – 1901. – Кн. 4. – С. 45–53.

2. Александров А. 30-летний юбилей учено-педагогической деятельности А.И. Смирнова / А. Александров // Вопросы философии и психологии. – 1901. – Кн. 57 (2). – С. 166–167.

3. Алексеев Н. Русский гегельянец. Борис Николаевич Чичерин / Н. Алексеев // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. – М.: Тип. Т-ва А.А. Левенсон, 1911. – Кн. 1. – С. 193–220.

4. Афонасин Е.В. Следы прошлого. Аристотель – историк философии (С приложением избранных фрагментов и свидетельств об утраченных сочинениях) / Е.В. Афонасин // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2017. – Т. 11. – № 2. – С. 570–607.

5. Бажанов В.А. Прерванный полет. История университетской философии и логики в России / В.А. Бажанов. – М., 1995.

6. Бажанов В.А. Н.А. Васильев как мыслитель. К 100-летию открытия воображаемой логики / В.А. Бажанов // Вопросы философии. – 2010. – № 6. – С. 103–113.

7. Беркли Дж. Опыт новой теории зрения / Дж. Беркли; пер. с англ. и введение А.О. Маковельского. – Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1912. – 100 с.

8. Блонский П. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований / П. Блон-

ский // Вопросы философии и психологии. – М., 1915. – Год XXVI. – Кн. 128. – Ч. 1. Доэлеатовский период. – С. 458–461.

9. Бобров Е.А. Из истории критического индивидуализма / Е.А. Бобров. – Казань, 1898.

10. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное / Е.А. Бобров. – Юрьев: Тип. Германа, 1900. – 181 с.

11. Бобров Е.А. Мартиролог науки философии в Казани / Е.А. Бобров // Дела и люди. Сборник статей. – Юрьев: Издание Эд. Бергмана, 1910. – С. 186–194.

12. Бобров Е.А. Историческое введение в логику / Е.А. Бобров. – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1913.

13. Васильев Н.А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге (31 авг. – 5 сен. 1908 г.) / Н.А. Васильев. – СПб., 1909. – 35 с.

14. Васильев Н.А. Логика и металогика / Н.А. Васильев // Воображаемая логика. Избранные труды. – М.: Наука, 1989. – С. 94–123.

15. Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды / Н.А. Васильев. – М.: Наука, 1989. – 264 с.

16. Введенский А.И. Один из типов нашей университетской философии. (О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского университета Е.А. Боброва) / А.И. Введенский // Богословский вестник. – 1896, август. – С. 212–228.

17. Владиславлев М.И. Положение философии в нашей системе образования / М.И. Владиславлев // Журнал Министерства народного просвещения. – 1867. – Ч. СXXXIII. – № 2.

18. Гончаров М.А. Русские педагогические журналы и их влияние на общее и педагогическое образование России середины XIX – начала XX вв. (К 150-летию со дня выхода журнала «Учитель») / М.А. Гончаров // Проблемы современного образования. – 2011. – № 4. – С. 47–59.

19. Греческая философия / под ред. Моники Канто-Спербер; пер. с фр. В.П. Гайдамака, М.А. Графовой. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. – Т. 1.

20. Гуляев А.Д. Как Платон понимал свою философию? / А.Д. Гуляев // Вера и разум. Богословско-философский журнал. – 1897. – № 13 (июль). – Кн. I, II (Отдел философский).
21. Гуляев А.Д. Программа по истории древней философии. – Казань: Тип. аренд. А.И. Барышева. – 12 с.
22. Гуляев А.Д. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. – 276 с.
23. Гуляев А.Д. Несколько замечаний о приемах историко-философских исследований. (По поводу рецензии проф. Л.М. Лопатина на исследование А.Д. Гуляева: «Этическое учение в «Мыслях» Паскаля». Казань. 1906 г.) / А.Д. Гуляев. – Казань: Типо-литография Казанского университета, 1909. – 19 с.
24. Гуляев А.Д. Отзыв на сочинение В.Н. Ивановского «Ассоцианизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование. Часть 1» / А.Д. Гуляев. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1911. – 11 с.
25. Гуляев А.Д. Программа по логике / А.Д. Гуляев. – Казань: Тип. Л.П. Антонова, 1913. – 5 с.
26. Гуляев А.Д. Лекции по истории Древней философии / А.Д. Гуляев. – 2-е изд. – Казань: Издание книжного магазина Бр. Башмаковых, 1915. – 384 с.
27. Жмудь Л.Я. Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики / Л.Я. Жмудь // Историко-философский ежегодник, 2002. – М., 2003. – С. 5–33.
28. Жмудь Л.Я. Уильям Гатри и его «История греческой философии» / Л.Я. Жмудь // Гатри У.К.Ч. История греческой философии / пер. с англ.; под ред. Л.Я. Жмудя. – СПб., 2015. – Т. 1. Ранние досократики и пифагорейцы. – С. 5–62.
29. Журавлева Л.А. Первый учебник по истории русской философии / Л.А. Журавлева // Методология и методика преподавания истории русской философии. – Свердловск, 1982.
30. Зеленогорский Ф.А. О методах исследования и доказательства / Ф.А. Зеленогорский. – М.: РОССПЭН, 1998. – 320 с.

31. Ивановский В.Н. Биографическая библиотека Ф. Павленкова / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн. 19. – С. 97–100.
32. Ивановский В.Н. Вениамин Снегирев. Психология / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн. 19 (4). – С. 89–93.
33. Ивановский В.Н. Празднование Императорским Казанским университетом столетней годовщины дня рождения Н.И. Лобачевского / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 25 (5). – С. 702–707.
34. Ивановский В.Н. Проф. А.И. Смирнов. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве. Отд. I; Эстетическое значение формы в произведениях природы и искусства / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1895. – Кн. 26 (1). – С. 66–69.
35. Ивановский В.Н. Общество и государство / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1897. – № 36 (1). – С. 54–81.
36. Ивановский В.Н. Очерк жизни и деятельности Н.Я. Грота / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1900. – Кн. 51 (1). – С. 1–47.
37. Ивановский В.Н. К характеристике М.М. Троицкого / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1900. – Кн. 52. – С. 182–213.
38. Ивановский В.Н. Международный философский конгресс в Париже // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1901. – Ч. 334. Апрель. Отд. 4. – С. 47–85.
39. Ивановский В.Н. Второй Международный философский конгресс в Женеве // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1905. – Ч. 357. Январь. Отд. 4. – С. 11–38.
40. Ивановский В.Н. Обзор книги: Ossip Loure, doctor de la Faculte des lettres de l'Universite de Paris, member de la Societe de philosophie de l'Universite de Saint-Petersbourg. La philosophie russe contemporaine Paris. 1902 / В.Н. Ивановский // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн. 65. – С. 1032–1043.

41. Ивановский В.Н. Что такое «позитивизм» и «идеализм» / В.Н. Ивановский // Правда. Ежемесячный журнал искусства, литературы, общественной жизни. – 1904, январь. – С. 140–150; 1904, март. – С. 147–158.

42. Ивановский В.Н. О преподавании педагогики / В.Н. Ивановский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1904. – 25 с.

43. Ивановский В.Н. Памяти Канта. По поводу столетия со дня его кончины. Речь, сказанная в заседании Физико-математического общества при Имп. Казан. ун-те 13 марта 1904 г. / В.Н. Ивановский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1905. – 22 с.

44. Ивановский В.Н. Студенческие общества в Западной Европе / В.Н. Ивановский // Вестник воспитания. Научно-популярный журнал. – 1906. – № 5. – С. 141–170.

45. Ивановский В.Н. Герцен как социалист / В.Н. Ивановский // Образование. Журнал литературный и общественно-политический. – 1907. – № 1. – С. 37–57; № 2. – С. 92–116.

46. Ивановский В.Н. Ассоциационизм психологический и гносеологический Историко-критическое исследование / В.Н. Ивановский. – Казань, 1909. – Ч. 1. – 228 с.

47. Ивановский В.Н. К вопросу о генезисе ассоциационизма. (Речь перед диспутом) / В.Н. Ивановский. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1910. – 28 с.

48. Ивановский В.Н. Предметная система в наших университетах и ее применение к философским наукам / В.Н. Ивановский. – СПб.: Сенатская типография, 1907.

49. Ивановский В.Н. Введение в философию / В.Н. Ивановский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. – Ч. I. Философия теоретического знания. – 112 с.

50. Ивановский В.Н. Отзыв о сочинении на тему «История кафедры философии и преподавания философских наук в Императорском казанском университете с 1804 г. по 1901 г.» / В.Н. Ивановский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. – 11 с.

51. Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию / В.Н. Ивановский. – Минск: Издательство «Белтрестпечать», 1923. – Т. 1. – 239 с.
52. История экономической и философской мысли в Казанском университете. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2003. – 236 с.
53. Красновский А.А. Памяти проф. Владимира Николаевича Ивановского / А.А. Красновский // Советская педагогика. – 1939. – № 3. – С. 158–159.
54. Краткий психологический словарь / авт.-сост.: С.Я. Подопригора, А.С. Подопригора. – Ростов н/Д.: Феникс, 2012.
55. Логика и риторика. Хрестоматия. – Минск: Тетра Системс, 1997.
56. Лопатин Л. Обзор книги: А.Д. Гуляев. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля / Л. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – 1907. – Кн. 89 (4). – С. 545–551.
57. Лютославский В.Ф. О значении и задачах истории философии: вступ. лекция, читанная в Казанском Ун-те 9-го сент. 1889 г. / В.Ф. Лютославский // Вопросы философии и психологии. – Год I. – Кн. 3. – С. 45–63.
58. Маковельский А.О. Этико-политическая система Гоббса / А.О. Маковельский. – Казань: Лито-типография И.Н. Харитонова, 1912. – 9 с.
59. Маковельский А.О. Введение в философию. Выпуск I. Понятие философии / А.О. Маковельский. – Казань: Типография А.А. Родионова, 1912. – 58 с.
60. Маковельский А.О. В поисках за абсолютной достоверностью / А.О. Маковельский. – Казань: Лито-типография И.Н. Харитонова, 1912. – 42 с.
61. Маковельский А.О. Мораль Эпиктета / А.О. Маковельский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1912. – 37 с.
62. Маковельский А.О. Введение переводчика // Опыт новой теории зрения / Джордж Беркли; пер. с англ. и введение А.О. Маковельского. – Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1912. – С. V–XXVIII.
63. Маковельский А.О. Психология Вюрцбургской школы и ее педагогические выводы / А.О. Маковельский // Педагогика. – Варшава, 1913. – С. 56–71.

64. Маковельский А.О. Рецензия на кн.: Дж.Ст. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной / А.О. Маковельский // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. – 1914. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 335–336.

65. Маковельский А.О. Введение в философию. Выпуск II. Проблема познания / А.О. Маковельский. – Казань: Издание книжного магазина Маркелова и Шаронова, 1913. – 69 с.

66. Маковельский А.О. Досократовская философия / А.О. Маковельский. – Казань: Типо-литография Университета, 1918. – Ч. I. Обзор источников. – 162 с.

67. Маковельский А.О. Работы профессора Е.А. Боброва по философии / А.О. Маковельский // Известия Северо-Кавказского государственного университета. – 1928. – № III (XVI).

68. Маковельский А.О. Развитие философских наук за 30 лет советской власти / А.О. Маковельский // Известия АН Азербайджанской ССР. – 1947. – № 10. – С. 136–142.

69. Маковельский А.О. Библиография / А.О. Маковельский. – Баку: Издательство Академии наук АзССР, 1964. – 68 с.

70. Маковельский А.О. История логики / А.О. Маковельский. – М: Кучково поле, 2004. – 323 с.

71. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / К. Маркс. – М.: Академический проект, 2010. – 775 с.

72. Медянцева М.П. Из истории философской мысли Казанского университета. Духовное наследие В.Н. Воскресенского / М.П. Медянцева, Т.И. Никитина // Ученые записки Казанского государственного университета. – Т. 137. – Казань, 1999. – С. 223–235.

73. Милославский П.А. Типы современной философской мысли в Германии. (Отчет о заграничном путешествии в 1874–1875 году) / П.А. Милославский // Православный собеседник. Издание Казанской духовной академии. – 1876. – Ч. 1 (февраль). – С. 198–218; Ч. 1 (март). – С. 243–298; Ч. 1 (апрель). – С. 460–497.



74. Мотрошилова Н.В. «Воображаемая логика» Н.А. Васильева и вклад В.А. Смирнова в ее исследование / Н.В. Мотрошилова // Философия науки и техники. – 1998. – Т. 4. – Вып. 1. – С. 192–201.

75. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии / Э.Л. Радлов // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. – С. 96–216.

76. Павлов А.Т. Философия в Московском университете / А.Т. Павлов. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. – 288 с.

77. Серебряков Ф.Ф. Философское образование и философская мысль в Казанском университете / Ф.Ф. Серебряков. – Казань, 2009. – 146 с.

78. Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Учеб. пособие / Ф.Ф. Серебряков. – Казань: Казанский университет, 2013. – 140 с.

79. Серебряков Ф.Ф. «Ученые записки Казанского университета» как отражение становления казанской университетской философии / Ф.Ф. Серебряков // Ученые записки Казанского университета. – 2014. – Т. 156. – Кн. 1. – С. 7–15.

80. Смирнов А.И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк / А.И. Смирнов. – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1873. – 211 с.

81. Смирнов А.И. О сознании и бессознательных духовных явлениях / А.И. Смирнов. – Казань: Университетская типография, 1875. – 58 с.

82. Смирнов А.И. Механическое мировоззрение и психическая жизнь (По поводу речи Н.О. Ковалевского: «Как смотрит физиология на жизнь вообще и психическую в особенности»). Казань, 1876.) / А.И. Смирнов. – Казань: Университетская типография, 1877. – 65 с.

83. Смирнов А.И. Английские моралисты XVII века. Реформа моральных наук и основание научной этики в Англии / А.И. Смирнов. – Казань: Университетская типография, 1889. – 440 с.

84. Смирнов А.И. Об аксиомах геометрии в связи с учением негеометров о пространствах разных форм и многих измерений / А.И. Смирнов. – Казань: Типо-литография Университета, 1894. – 57 с.
85. Смирнов А.И. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве. Отд. 1: Физиологические и психологические основания и законы красоты и их приложение к эстетической теории музыки / А.И. Смирнов. – Казань: Братья Башмаковы, 1894.
86. Смирнов А.И. Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических / А.И. Смирнов. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1896. – 164 с.
87. Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) / В.А. Снегирев // Православный собеседник. – 1876. – Ч. II (август). – С. 427–451.
88. Снегирев В.А. Науки о человеке / В.А. Снегирев // Православный собеседник. – Издание Казанской духовной академии, 1876. – Ч. 3. – С. 62–89.
89. Снегирев В.А. Учение о сне и сновидениях / В.А. Снегирев. – Казань: Типография Императорского Университета, 1886. – 330 с.
90. Снегирев В.А. Метафизика и философия / В.А. Снегирев. – Харьков: Типография Губернского правления, 1890.
91. Снегирев В.А. Психология / В.А. Снегирев. – Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1893. – 700 с.
92. Сотонин К.И. Словарь терминов Канта. (К трем Критикам) / К.И. Сотонин. – Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1913. – 90 с.
93. Сотонин К.И. К вопросу об идеях Платона / К.И. Сотонин. – Петроград: Сенатская типография, 1915. – 29 с.
94. Сотонин К. Заопытное и трансцендентное. (История и метафизика) / К. Сотонин. – Казань: Типо-лит. Т-го Дома «В. Еремеев и А. Шашабрин», 1915. – 47 с.
95. Сотонин К. Таблицы по истории философии / К. Сотонин. – Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. – 17 с. + Таблицы (I, II, III, IV, V).

96. Сотонин К. НОТ как философия трудящихся масс / К. Сотонин. – Казань, 1924. – 16 с.
97. Стоюхина Н.Ю. Вениамин Алексеевич Снегирев: психолог и богослов / Н.Ю. Стоюхина, В.А. Мазиллов, А.А. Костригин // Ярославский педагогический вестник. – 2015 – № 3. – С. 138–149.
98. Струве Г.Е. Программа логики / Г.Е. Струве // Варшавские университетские известия. – 1871. – № 3. – С. 309–310.
99. Струве Г.Е. О логике Платона в связи с хронологией и столometriей его сочинений / Г.Е. Струве // Вопросы философии и психологии. – 1898. – Кн. 43 (III). – С. 187–205.
100. Тезисы-итоги исследования А.Д. Гуляева: «Этическое учение в “Мыслях” Паскаля». – Харьков: М. Зильберберг и сыновья, 1908. – 2 с.
101. Троицкий М. Программа истории философии / М. Троицкий // Варшавские университетские известия. – 1871. – № 3. – С. 304–308.
102. Тузов Л.Л. Из истории философской мысли в Казанском университете (Полемика А.С. Лубкина против кантовской философии) / Л.Л. Тузов // Ученые записки Казанского университета. – 1956. – Т. 116. – Кн. 5. – С. 268–272.
103. Философский словарь: основан Г. Шмидтом / под ред. Г.Г. Шишкова; пер. с нем. – 22-е изд., перераб. – М.: Республика, 2003. – 575 с.
104. Челпанов Г.И. II Международный философский конгресс в Женеве / Г.И. Челпанов // Вопросы философии и психологии. – 1904. – Кн. 74. – С. 579–599.
105. Чернышев Б.С. Софисты / Б.С. Чернышев. – 3-е изд. – М.: КомКнига, 2010. – 176 с.
106. Черняховская О.М. Маргинальный Сократ: теория К.И. Сотонина / О.М. Черняховская // Логос. – 2011. – № 4. – С. 140–154.
107. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 217–578.
108. Ягодинский И.И. Софист Протагор / И.И. Ягодинский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. – 35 с.

109. Ягодинский И.И. Генетический метод в логике / И.И. Ягодинский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. – 360 с.
110. Ягодинский И.И. «Свободная» школа / И.И. Ягодинский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. – 26 с.
111. Ягодинский И.И. Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей / И.И. Ягодинский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1913. – 136 с.
112. Ягодинский И.И. Разговор Лейбница с епископом Стено о свободе / И.И. Ягодинский // Харитес. Профессору Е.А. Боброву признательные ученики в честь четвертьвековой – 1888–1913 – его работы на поприще науки и литературы. – Варшава: Типография «Русского общества», 1913. – С. 1–19.
113. Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период. 1659–1672 / И.И. Ягодинский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1914. – 444 с.
114. Ягодинский И. Несколько слов о преподавании философской пропедевтики в средней школе / И. Ягодинский // Вестник образования и воспитания. Научно-педагогический журнал, издаваемый Казанским учебным округом. – 1914. – № 11. – С. 926–930; 1914. – № 12. – С. 1007–1017.
115. Ягодинский И.И. Наше «Я» и его свойства / И.И. Ягодинский. – Казань: Центральная типография, 1914. – 7 с. (Отдельный оттиск из журнала «Вестник образования и воспитания» за 1914 г.)
116. Ягодинский И.И. Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа» / И.И. Ягодинский. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1915. – 93 с.
117. Ягодинский И.И. Педагогика (Отчет о занятиях под руководством профессора И.И. Ягодинского за 1911/12 – 1914/15 учебные годы.) / И.И. Ягодинский. – Казань: Лито-типография И.Н. Харитонова, 1916. – 25 с.
118. Ягодинский И.И. Неизданные наброски Лейбница (Leibnitianainedita) / И.И. Ягодинский // Известия Северо-Кавказского государственного университета. – 1928. – Т. III (XVI). Общественно-литературный. – С. 69–91.

## **Очерк второй. «История русской философии» зародилась в Казанском университете**

Очевидное, как ни крути, все же приходилось признавать, хоть бы и скрипя зубами. И недоброжелатели тоже, коих, пожалуй, даже и для него было многовато, не могли отрицать: был он, правда, натурой упрямой и непростой, словно соткан из противоречий, как шуба из кусочков меха, но натурой яркой, впечатляющей, неординарной. Студенты его обожали. Начальство недолго любило и часто было раздражено им, особенно церковное. Было от чего: своенравен, дерзок, малопочтителен – мог нагрубить даже архиерею, если тот слишком уж его донимал. Жизнь любил во всех ее проявлениях – даром что в рясе (вел «не вполне монашеский образ жизни», – напишут потом об этом архимандрите в «Биографическом словаре профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета»). Любил побеседовать «за жизнь» с мастеровыми, усевшись на тумбы на Воскресенской улице, что в двух шагах от университета (там, где ныне химкорпус). А потом, также «за жизнь», говорить со студентами на лекциях что по ветхозаветной истории, что по психологии или метафизике – все равно. А уж лучшего знатока последних светских сплетен и новостей в городе вряд ли можно было сыскать<sup>516</sup>. Не был «образцовым преподавателем», но оратор был «выдающийся», обладал «редким даром слова» (это тоже из «Биографического словаря») – я читал его «Слова», сказанные по разным церковно-религиозным случаям (они собраны в сборнике с характерным названием «Поучительные слова»)<sup>517</sup>, – впечатляет, даже в виде письменного текста. Особенно мне понравилось – читал неотрывно – «Слово» «По случаю окончания 1844–1845 академического года в Императорском Казанском университете» – чистый

---

<sup>516</sup> «Гавриил не был образцовым преподавателем и на своих лекциях постоянно мешал дело – с “бездельем”. Иногда вся лекция проходила у него в приятельско-шутливой беседе со студентами о городских новостях» (Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета: за сто лет (1804–1904): в 2 ч. / под ред. заслуж. орд. проф. Н.П. Загоскина. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1904. Ч. 1. С. 5.

<sup>517</sup> Архимандрит Гавриил. Поучительные слова. Казань: Университетская типография, 1850. Ч. 1–2. 191 с.

Хризостом! Правда, если не знать, что это сказано по случаю окончания академического года в университете, то ни за что и не догадаешься, что слово обращено к университетской молодежи: это просто захватывающая своим риторическим великолепием и не оставляющая равнодушным своими нравоучительными наставлениями речь пастыря перед юношами, «обдумывающими житье». Те юноши могли быть кем угодно: выпускниками духовной семинарии, дворянскими недорослями, собранными гувернанткой в гостиной, в присутствии рара, а то могли быть родители с детьми их, внемлющими слову пастыря в храме.

Будучи плохим администратором на «духовно-учебной службе» – его увольняли со всех начальственных мест, которые он занимал: и из орловской семинарии, и из могилевской, и из симбирской (причем создавали комиссии по результатам его «начальства»), – он оставил хорошую память о себе, став настоятелем Казанского Зилантова монастыря. «Среди казанского населения пользовался широкой популярностью, а городская беднота любила его за дела благотворения»<sup>518</sup>, – читаем мы в «Биографическом словаре профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета».

Все это – архимандрит Гавриил, в миру Воскресенский Василий Николаевич. Сын дьячка, родившийся еще в век, как выразился однажды В.О. Ключевский, цыганки на русском престоле, Екатерины Великой, (в 1795 году), он, пройдя через суровую «школу выживания» – российскую школу образования, стал в 1837 году преподавателем в Казанском университете<sup>519</sup>.

На протяжении 13 лет после этого (вплоть до закрытия в российских университетах кафедр философии по распоряжению Николая Павловича, императора всероссийского, столь прославляемого им в «Словах» за радение о науке и образовании) архимандрит Гавриил читал разные тогдашние *философские курсы* (логику, психологию, метафизику, историю философии). А вместе с тем

---

<sup>518</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета: за сто лет (1804–1904): в 2 ч. / под ред. заслуж. орд. проф. Н.П. Загоскина. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1904. Ч. 1. С.6.

<sup>519</sup> Мне известно, что в 2015 году вышел объемный труд о жизни и деятельности архимандрита Гавриила (В.Н. Воскресенского): Ванчугов В.В. Первый историк русской философии: архимандрит Гавриил и его время. М.: Мир философии, 2015. 752 с. Но ничего более того об этой работе я сказать не могу.

и курсы *богословские*, для чтения которых он первоначально и был приглашен. Читал основное и нравственное богословие, церковную историю, читал церковное (каноническое) право – у него даже есть небольшое об этом сочинение: «Понятие о церковном праве и его истории» (Казань, 1844, 34 с.). Первые два года читал очень интенсивно: 14 часов в неделю.

В его преподавательской работе в университете был небольшой перерыв. Так, в «Обзрении преподаваний в императорском Казанском университете на 1841–42 у. г.» (Казань, 1841) сказано, что Гавриил перемещен с 1 августа 1840 года в Симбирскую духовную семинарию. «Вместо его, преподавание истории философии возложено на экстраординарного профессора Иванова, а логики – на адъюнкта Юшкова» (кафедра же философии «в течение прошедшего а. г.» оставалась незамещенной). Но уже в «Обзрении преподаваний на 1845–46 у. г.» (Казань, 1845) читаем: на философском факультете, отделение словесности: архимандрит Гавриил читает студентам 1-го курса всех курсов и отделений логику и психологию, 1 час в неделю. В «Обзрении преподаваний на 1846-47 у.г.»: философский факультет: студентам 1 курса всех факультетов и отделений, кроме разряда восточной словесности, логику и психологию, 1 час в неделю.

Когда в 1850 году указом российского императора будут закрыты кафедры философии во всех русских университетах (кроме Дерптского), чтение того, что останется от философии – логики и опытной психологии, будет поручено университетским преподавателям закона Божия по программам, утвержденным Синодом и под его же наблюдением<sup>520</sup>. Ясно, что далеко не всем из таких преподавателей-богословов это было под силу. Некоторые, как, например, П.М. Терновский из Московского университета, как рассказывает наш извест-

---

<sup>520</sup> См. подробнее: Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Учеб. пособие. – Казань: Казанский университет, 2013. – 105 с. В Казанском университете «наблюдение за преподаванием логики и психологии», по сообщению в «Отчете о состоянии наук в Императорском Казанском университете в 1852/53 гг.», было возложено на «Главного Наблюдателя за преподаванием закона Божия в светских учебных заведениях в Казани, ректора Казанской духовной академии архимандрита Парфения».

ный историк, профессор того же университета, С.М. Соловьев, почти слезно умоляли освободить их от такого бремени. Тщетно<sup>521</sup>.

Архимандрит Гавриил, хотя, по своему темпераменту, и «мешал дело – с “бездельем”», конечно, по своим способностям был в состоянии читать философские курсы<sup>522</sup>.

Одновременно он читал, как было сказано, и свои «родные» богословские курсы. Очевидно, что он, в одно и то же время, имел дело с дисциплинами, которые исходят из принципиально разных фундаментальных начал – это могло смущать (уместно здесь вспомнить, думаю, замечание Э. Жильсона о средневековых схоластах: «они считают себя философами, и являются таковыми на деле, но прежде всего они, разумеется, теологи, **поэтому** (выделено мною. – Ф.С.), став философами, они не становятся до конца философами»<sup>523</sup>). Но, вероятно, архимандрит не испытывал какого-нибудь психологического дискомфорта или мировоззренческого неудобства, переходя из одной аудитории, в которой он только что прочитал «историю философских систем», в другую, чтобы тем же студентам разъяснить ветхозаветное представление о мире (быть может, это происходило и в одной и той же аудитории). Впрочем, для него здесь не было проблемы: он исходил из догмы, к которой, в аналогичных случаях, обращались во все времена и философски-логическая несообразность которой при этом могла не смущать только в случае, если, говоря словами Жильсона, «философское образование имело теологическую направленность и основывалось на ее фактах»<sup>524</sup>. Вот как объясняет сам архимандрит Гавриил в конце 4-й книги своей «Истории философии»: «Ум человеческий сам собою не может во всем свете постигнуть истину... Такая немощь нашей высшей душевной силы ясно показывает нам состояние нашего повреждения и живо заставляет нас чувство-

---

<sup>521</sup> «Наш бездарный, сухой, но умный и добросовестный Герновский со слезами отмаливался от новой кафедры, выставя свою совершенную непригодность к ней; ему выставили высочайшее повеление, и старик должен был приниматься за логику и психологию» (см.: Соловьев И.М. Русские университеты в их уставах и воспоминаниях современников. Выпуск 1: Университеты до эпохи шестидесятых годов. СПб., 1914. С. 203.

<sup>522</sup> Программы этих курсов см. в Приложении к настоящему очерку.

<sup>523</sup> Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 42–43.

<sup>524</sup> Там же. С. 42.



вать нужду в высшем откровении, содержащем благотворнейшие истины для нашего познания»<sup>525</sup>. Формулировка и обоснование могут быть и более уточненными, более «философичными», чем гаврииловские, которые все же, скорее, теологичны, нежели «философичны», но суть догмы, «примиряющей» религию и философию, изложена точно.

У меня сложилось впечатление (читая его «Историю философии»), что это объяснение, видимо, составлявшее его убеждение, не только казалось ему достаточным, чтобы «не заикливаться» на этом вопросе постоянно, но давало ему основание для душевного удобства и даже сознание некоторого превосходства над «обычными философами» как человека, все же причастного к высшим «благотворнейшим истинам для нашего познания». Во всяком случае, он вовсе не склонен мучиться этим вопросом о соотношении философии и религии всякий раз, когда проблема возникала, раз решив ее для себя. А между тем решение этой проблемы приобретет принципиальное методологическое значение при написании «истории русской философии», ибо от ее решения зависело, можно ли говорить о русской философии или нельзя, учитывая преобладание у нас в содержании того, что можно назвать, пользуясь выражением архимандрита, «истории идей», идей религиозных (ведь, по его мнению, даже разум и опыт у нас находят «высшее примирение в верховных началах всякого бытия»). А решение это представлялось ему, видимо, очевидным. Его он касается во введении к «Истории философии».

Философия, «подчиняясь откровению касательно веры, объясняет и доказывает разумом правила веры. В душе истинного философа религия и философия соединены совершенно; они существуют не смешиваясь, и различаются, не уничтожая себя взаимно»; философия существует для того (для христианина), «чтобы размышлением уяснить те истины, кои открывает вера», а мышления ума следует «поверить и осветить глаголами ума бесконечного»<sup>526</sup>.

---

<sup>525</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 4. С. 192.

<sup>526</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 1. С. 7.

Придерживаясь такого методологического подхода, трудно соблюсти правило, необходимое (архимандрит это осознает) при изложении истории *философии*, – «отделить философию от религии»<sup>527</sup>. Непоследовательность в этом вопросе предопределила, в числе прочего, трудности, которые возникли при «создании» «истории русской философии».

Архимандрит очень спокойно рассматривает историю философии, приводя мало возражений, почти не вступая в полемику, без ругани и «демонстрации мировоззрения», хотя симпатии свои не скрывает, когда считает необходимым это сделать, но добросовестно излагает даже взгляды материалистов и атеистов, обнаруживая себя как преподавателя «богословских наук» самое сильное некоторыми фразами, вроде «надменный» Руссо, «лжефилософ» Гольбах<sup>528</sup>. Вообще, кажется, что когда архимандрит увлекается изложением истории философии, он забывает о том, что он еще и «преподаватель богословских наук», во всяком случае, читателю его книги, по-моему, не так часто бросается в глаза «философское образование с *теологической* направленностью». А когда (в «Поучительных словах» и в «Философии правды» местами) выступает как пастырь, богослов, наставник-нравоучитель, когда излагает «основы православной культуры», «православной» теории государства и прав человека, так же не бросается в глаза «философское образование». В «Истории философии» (в первых четырех частях) на несколько сот страниц текста, по существу, очень немного страниц с «теологической направленностью».

Исключением являются 6-я книга его «Истории философии», посвященная «русской философии»<sup>529</sup> (и обозначенная: «Прибавление»), и 5-я книга

---

<sup>527</sup> Там же. С. 6.

<sup>528</sup> Об авторе «Системы природы» он говорит так: «...более всех писателей старался разрушить самые основания религии, нравственности и политики» (Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 4. С. 21. Далее, кстати, Н. Воскресенский продолжает подробно излагать взгляды «лжефилософа». Но здесь может возникнуть некоторое сомнение. Если работа архимандрита не самостоятельна, то не исключено, что он, продолжая подробно излагать все эти взгляды, лишь следует тексту своих источников, добавляя от себя эти: «надменный», «лжефилософ» и пр.

<sup>529</sup> Эта часть работы архимандрита Гавриила была уже предметом рассмотрения и казанских исследователей тоже: Медянцева М.П., Никитина Н.П. Из истории философской мысли Казанского университета. Духовное наследие В.Н. Воскресенского // Ученые Записки Казан-

(«Прибавление»), в которой речь идет о «нечистой», восточной философии – древнеиндийской и древнекитайской – и «чистой», рожденной на земле Палестины и представленной «книгами Св. Писания», святоотеческой литературой. Исключением в том смысле, что здесь определеннее становятся взгляды архимандрита по теме «религия и философия», где религия вообще понимается как источник «благотворнейших истин», а «философское образование с *теологической направленностью*» у архимандрита становится куда заметнее. Но дело в том, что архимандрит в основном приводит большие и очень большие цитаты (изложения) из сочинений авторов, которых он относит к представителям русской философии. Правда, и здесь он делает это с симпатией и даже (хорошо видно) с любовью и, как мне показалось, с гордостью. Если это воспринимать, по крайней мере, как выражение и его солидарности с этими мнениями, то эту часть работы, наверное, можно рассматривать как материал для суждения о его собственных взглядах. Но не следует забывать, что, если не такое же, почти «любовное», как к «русской философии», но все же малокритическое отношение он выражает и ко всему материалу истории западной философии, – тогда выносить такие суждения становится труднее. Или следует прийти к выводу, что архимандрит, сохраняя верность своему доброжелательному и легкому ха-

---

ского университета. Казань, 1999. Т. 137. Экономика. Философия. С. 223–235. Основное положение ее – архимандрит Гавриил есть предшественник славянофильства – я не считаю верным и обоснованным: см. далее.

Однако это, конечно, не первое обращение к анализу произведения даже в послереволюционное время. См.: Журавлева Л.А. Первый учебник по истории русской философии // Методология и методика преподавания истории русской философии. Свердловск, 1982; Новиков А.И. Из истории формирования историко-философской науки в России // Методологические проблемы истории общественной мысли. Л., 1971; Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытной». М., 1994; Ванчугов В.В. Архимандрит Гавриил (Воскресенский) – профессор философии Казанского университета // Историко-философский ежегодник – 2015. М., 2015. С. 243–268.

Кроме того, отзывы о сочинении архимандрита, хотя и очень короткие, мы найдем и у Г. Шпета – почти сплошь критические и оценивающие, таким образом, его невысоко: Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 344–345, 494–495; и у В.В. Зеньковского, дающего в целом тоже невысокую оценку произведению архимандрита: Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Ростов н/Д.: Феникс, 2004. Т.1. С. 29.

рактору, вовсе не придавал значения такому педантству, а всей душой отдавался делу и увлечению, которые «сейчас» его занимают.

Чего-либо особенного в его труде «История философии», конечно, нет, для того времени это, пожалуй, заурядный труд, хотя на русском языке – одно из первых изложений истории философии. Автор приводит достаточно большую библиографию, но первоисточников в ней единицы, в основном – изложения их. Скорее всего, Н. Воскресенский опирался на некоторые русские издания (Ф.Ф. Сидонского, В.Н. Карпова, Ф.А. Надеждина, например), но в основном на какие-то иностранные. (Г. Шпет, в названном своем сочинении, даже доказывал, говоря о несамостоятельности архимандрита, что он просто местами списывал с чужого произведения, не называя источника, сам же Шпет его называет – это относится к 6-й части его «Истории», то есть к «Русской философии».) Во введении автор излагает некоторые принципы историко-философского исследования, как он их понимает (и это, пожалуй, первый такого рода «манифест» в истории казанской университетской философии). Достойными быть отмеченными следует рассматривать его критические замечания относительно источников, которые он, надо полагать, использовал, хотя и зависит от них.

Автор «Истории философии» дает оценку некоторым наиболее известным тогда сочинениям по истории философии. Более всего он ценит Бруккера<sup>530</sup>, которого называет «отцом истории философии», достойным «почтения всех веков», «благодарности от философов». Н. Воскресенский называет достоинства его сочинения: основательность суждений, подробности жизнеописаний философов, «редкое» беспристрастие (в словаре Брокгауза и Ефрона это качество отрицается), верность в ссылках, логичность изложения и т. д. Но указывает и недостатки: недостает историку философии, по мнению казанского философа, философского критического духа, он слепо доверяет источникам, даже

---

<sup>530</sup> Бруккер Иоганн Якоб – немецкий историк философии XVIII века, находился под влиянием вольфианской философии, автор пятитомной «Критической истории философии», одного из первых в Германии сочинений по истории философии, которая у него начинается «началом мира» и доводится до его времени: по замечанию некоторых критиков, его «История» легла в основу последующих «историй философии».

вызывающим заметное подозрение, не понимает внутренней связи философских систем и эпох и пр. Один недостаток, отмечаемый архимандритом, следует выделить особо, ибо им потом (при написании «Русской философии») *будет сильно грешить сам автор*. «Иногда он отделяет богословие от философии; но желание быть полным часто принуждает его забыть строгость этого разделения. Бруккер... сливает их... Он раскрывает басни Персии, Халдеи и Сирии и выдает их за системы философии»<sup>531</sup>. Вот так *выдавать «басни» за системы философии* будет и сам архимандрит.

Следующий автор, о котором говорит архимандрит, Теннеман<sup>532</sup>, – «достойный преемник Бруккера». Архимандрит отмечает его ученость и обширные познания, критический дух, основательность, «каждую эпоху истории философии он весьма точно относит к той же эпохе всеобщей истории», главнейшая заслуга – «изобразил движение» науки истории философии. Главнейшим же недостатком Теннемана казанский философ и богослов считает его односторонность: слепое следование Канту, «смотря в очки Канта, своими глазами совсем не видит», «педант совершенный», представил «философию учителя своего, Канта, в истории философии», то есть изложил ее с этой, кантианской, точки зрения. А к философии Канта наш автор относится очень критично.

В философии, полагает архимандрит, нельзя допускать односторонности, акцента только на одну из человеческих способностей: чувственность, критику чистого разума, «безусловное Я» (в духе Фихте) и т. д., необходимо «обнять всего человека в совокупности»<sup>533</sup>. И в «истории философии» тоже, убежден Воскресенский, «не должно держаться односторонней какой-либо системы»; «излагать различные философемы принаровительно к одному вопросу, значит

---

<sup>531</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 1. С. 34.

<sup>532</sup> Вильгельм Готтлиб Теннеман – немецкий историк философии (ум. 1819), профессор Марбургского университета, автор многотомной (11 т.) «Истории философии».

<sup>533</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 1. С. 10.

теснить их в такую форму, в которой они не отливались»<sup>534</sup>, то есть фальсифицировать историю философии.

Но в скобках заметим здесь, что архимандрит при этом явно отдается собственной фантазии, увлекаясь конструированием «карточных домов», то есть нереалистичных, пресных, химерических историко-философских схем. В самом деле, «приверженцы сенсуализма, идеализма, скептицизма и мистицизма, – говорит он, – найдут в историке судью справедливого, который будет смотреть беспристрастно на все системы, упоминать о всех недостатках, и о всех системах философских будет судить по тем законам, кои ему известны из сознания»<sup>535</sup>. Критические способности методолога не самая сильная сторона архимандрита. Не знаю, верил ли он сам тому, что писал, но в своей «Истории русской философии» был далек от воплощения этих качеств «справедливого судьи». Это, разумеется, не может быть упреком, потому что это не может не быть иначе.

Еще один автор сочинений, о котором говорит казанский мыслитель, Риттер<sup>536</sup>. Он, по его мнению, также весьма односторонен: целую книгу посвящает индийской философии и едва отыскал место для Платона; у него наблюдаем чрезмерный скептицизм, движение философии выражено очень слабо, основные идеи философов представлены часто неопределенно.

Вот поучительное замечание о непригодной, на взгляд архимандрита, манере еще одного из историков философии, Буле<sup>537</sup>, *которое целиком и полностью (в качестве крупного недостатка) относится и к автору первой «Русской философии»*. В своей «истории философии» он, Буле, *не ограничивается «единственно философиею», но включает в нее «и прочие науки более или менее, относящиеся к философии, как-то право, политическую экономию и тому подобное. Желая обнять многое, Буле не мог соблюсти философской связи... он*

---

<sup>534</sup> Там же. С. 11–12.

<sup>535</sup> Там же. С. 16.

<sup>536</sup> Генрих Риттер (ум. 1869) – немецкий историк философии, автор многотомной «Истории философии». У нас в 1839 году вышла «История философии древнейших времен».

<sup>537</sup> Иоганн Готлиб Герхард Буле (ум. в 1821 г.) – немецкий философ-кантианец, одно время был профессором Московского университета, автор работ по истории философии.

*извлекает пространные выписки из сочинений о воспитании, о политике, о христианстве... переходит к писателям политическим, останавливается на эстетике...»<sup>538</sup>.*

Возвращаясь к содержанию «Истории философии», отметим, что изложение для того времени традиционное, вполне удовлетворительное (это – в первых частях особенно – скорее обзор взглядов и основных тезисов, чем их анализ – история философии догегелевского уровня<sup>539</sup>), хотя и неровное. Это видно уже по первой части, посвященной древнегреческой философии: очень беглый, если не сказать: куцый очерк о досократиках, софистах, Сократе и сократических школах (так, Демокриту отведена 1 страница, пифагорейцам – 5, Пармениду и Зенону – 3, киникам и киренаикам, вместе, – 2 (впрочем, это можно объяснить и скудостью в то время материалов о них). Довольно пространное изложение философии Платона, меньше внимания отведено Аристотелю. Не отличается от этого и вторая часть, в которой изложены римская философия, неоплатонизм и средневековая философия. Плотину, как и следовало ожидать, правда, уделено много внимания – 23 страницы, но уже Ямвлиху – полторы страницы, и вот что примечательно: его архимандрит определяет в философии «очень посредственным». И добавляет, что Ямвлих, сделавший правилом поведения мистицизм, «по нему-то более, нежели по философским заслугам, изве-

---

<sup>538</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Ч. 1. Казань: Университетская типография, 1839. С. 13.

<sup>539</sup> Хотя архимандрит знает о гегелевских лекциях по истории философии и излагает мысль немецкого философа о «тождестве истории философии и философии» («История философии». Ч. 4. С. 123), но в работе гегелевское влияние не сказывается. Если, конечно, не иметь в виду некоторые встречающиеся мысли, которые можно истолковать и иначе: как отражение этого влияния. Например: «В изложении систем должно следовать тому порядку, в каком они обнаруживались; этот порядок, есть порядок раскрытия наших способностей... Удостоверяясь в том, что от свойства способностей, в бытии коих уверяет нас самосознание, происходит идеализм, сенсуализм, скептицизм и мистицизм, мы должны следовать за порядком раскрытия в уме разных понятий, служащих им основанием» (Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 1. С. 17–18. К тому же архимандрит придерживается во Введении того взгляда, что из истории философии должен быть исключен Восток – гегелевской позиции. Там, на Востоке, не было философии в «собственном виде». «Восток со своими религиями... составляет предмет более мифологии, нежели философии. Истинное начало истории философии находится у греков» (там же. С. 20).

стен»<sup>540</sup>. Должен сказать, что *архимандрит не всегда будет последователен в таком своем взгляде на понимание философии: в своей «Русской философии» он будет менее требователен при распределении «философских заслуг», в том числе и в отношении людей, «более» известных подобными склонностями.*

Итак, Ямвлиху – немного, столь же мало Проклу – 2 страницы. Совсем скуп архимандрит по отношению к средневековой философии: на все про все – страниц 60, из них Альберту Великому – 2 страницы; но отдает, конечно, и здесь должное философу и – что важно и характерно для него – не высказывает каких-либо конфессиональных пристрастий. «Альберт в философской истории неоспоримо должен быть отнесен к числу необыкновенных людей. Нельзя не дивиться невероятной его деятельности, бесчисленным сочинениям... Наконец, надобно сказать, что он был более *ученый и подражатель, нежели глубокий мыслитель и оригинальный критик.* В толкованиях своих на Аристотеля он особенно пользовался арабскими писателями, и смешивал неоплатонические идеи с идеями своего автора. Он начал тонкие рассуждения о материи и форме, сущности и бытии, кои часто будут повторяться далее»<sup>541</sup>.

*И вновь приходится отметить, помня, что автор этих строк написал и шестую часть «Истории философии», то есть, собственно, «Историю русской философии», что такой строгий методологический подход архимандрит соблюдает далеко не всегда: он отступает от него как раз тогда, когда ему все же нужно «набрать» достаточно представительное число персонажей «русской философии» (иначе просто не удастся сделать это).*

Фоме Аквинскому уделено 2 страницы, из которых еще можно узнать, что он «обладал истинным философским умом», а его «Сумма теологии» «служит памятником человеческого ума в средних веках», но совершенно нельзя узнать о его философии чего-либо конкретного, ни одного тезиса. Впрочем, здесь есть одна мысль, характеризующая архимандрита как историка философии, если только она самостоятельная: в богословской системе Фомы, пред-

---

<sup>540</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская философия, 1839. Ч. II. С. 75.

<sup>541</sup> Там же. С. 134, 135.



ставленной в его *Summa Theologiae*, «можно видеть главнейшие черты теодицеи Лейбницевой». Дунсу Скоту тоже отведено 2 страницы. Однако примечательно, что пишет автор «Истории философии» о результатах деятельности, как он выражается, «этих трех» (человек), учитывая, что «русскую философию» он будет основывать, в значительной мере, говоря словами Э. Жильсона, «на фактах теологической направленности». «Эти три человека, усовершенствовав форму богословия, то есть единственную философию, которая тогда могла существовать, возвысили ее до того, что ей скоро нужно было освободиться от начала, которому она была подчинена, и вступить в права независимости»<sup>542</sup> (выделено мною. – Ф.С.).

В целом Н.В. Воскресенский не высоко оценивает средневековую философию: «скучно и бесполезно будет перечислять все их рассуждения...», но, конечно, причина этого не конфессиональные пристрастия: Гегель, тоже не очень высоко ее ставивший, был протестантом.

Но для противоречивых взглядов архимандрита, обнаружившихся в *шести* частях его «Истории философии», присуще и то, как он оценивает позицию Бонавенуры: «По его мнению, люди только в недрах одного Бога могут почерпнуть истину и снискать счастье. В его сочинении “Путь души к Богу”, он описывает шесть степеней, по коим человек возвышается к Богу, и относит к этим ступеням столько же способностей душевных. – Мнение довольно плодотворное и замысловатое, но более произвольное и натянутое»<sup>543</sup>.

Значительно более информативны для предположения о собственных взглядах архимандрита Гавриила последующие части его «Истории».

Вот некоторые на этот счет его суждения. «Бэкон и Декарт в 17 столетии открыли истинный философский метод, на котором должны основываться все будущие труды»<sup>544</sup>. Причем, вполне понимая философское значение Декарта: «своим положением я мыслю, следовательно, существую, поставил навсегда

---

<sup>542</sup> Там же. С. 139.

<sup>543</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. II. С. 134, 135, 137, 139, 141.

<sup>544</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 4. С. 5.

самопознание началом всякого знания философского»<sup>545</sup>, – критикует его за умозрительность, за то, что он отвергает эмпиризм, – архимандриту ближе Локк. В этом, видимо, и его собственные философские взгляды («британский эмпиризм»), для которых характерно и неприятие основного тезиса Беркли – за то, что допустил «отвержение действительного мира внешнего и допустил бытие только идей. Против этого заблуждения...»<sup>546</sup>.

Других его философских работ мне обнаружить в библиотеке КФУ не удалось, не названы они и в Словаре под редакцией Н.П. Загоскина, в котором приводится библиография «преподавателей и профессоров» (хотя составлена она через 40 лет после смерти архимандрита).

Его работа, имеющая хоть какое-то отношение к философии (к истории философии, скорее), «Философия правды»<sup>547</sup>, не оправдывает ожидания – это просто по большей части изложение разных положений и норм из тогдашнего права земельного, уголовного, гражданского, имущественных отношений, отношений церкви и государства и т. д., с некоторыми экскурсами в историю и теорию государства и права, прав человека, «истинную основу» которых составляют «религиозные верования». По-моему, эти экскурсии, с довольно подробным (к чести автора) изложением по этим вопросам воззрений Локка, Монтескье, «надменного» Руссо<sup>548</sup> (хотя и не без замечаний с его стороны), составляют главное приобретение для российского тогдашнего читателя, не избалованного знанием первоисточников.

Что же касается собственных взглядов архимандрита по этим вопросам или его комментария к воззрениям «надменных», они, по-моему, не представляют интереса ни философского, ни с точки зрения истории политической мыс-

---

<sup>545</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань: Университетская типография, 1839. Ч. 4. С. 6

<sup>546</sup> Там же. С. 12.

<sup>547</sup> «Философия правды есть наука о коренных, выведенных из природы человека, правах, которые, не исключая никакого народа, принадлежат всему роду человеческому» (Архимандрит Гавриил. Философия правды. Казань: Университетская типография, 1843. С. 5).

<sup>548</sup> Называя Руссо «надменным», он, собственно, нигде его не ругает, а продолжает подробно излагать его взгляды. В результате, хотел того автор или – нет, но у читателя складывается достаточное представление о взглядах французского мыслителя, – так сказать, на суд читателя.

ли, хотя для российского обывателя, сознание которого со всех сторон формировалось в духе незыблемости триединой формулы «самодержавие, православие, народность», некоторые заявления автора о «коренных, выведенных из природы человека правах» и могли казаться необычными и даже революционными (скажем, «равенство и свобода должны быть почитаемы высочайшим благом человека»<sup>549</sup>). Пожалуй, они, эти взгляды, даже не поднимаются выше представлений обывателя его времени, тех самых мастеровых, с которыми архимандрит беседовал, сидя на тумбах на Воскресенской улице. В самом деле, чем могут быть «возвышеннее» представлений мастеровых, которые им внушало российское образование – школа, церковь и пресса, – вот эти мысли: природа человека устроена «по идее Божества»; государь «не ограничен никаким человеческим законом, а только Божеским; дает отчет одному Богу и совести, а не народу»; «к коренным правам /государя/ принадлежит власть законодательная, судебная и исполнительная»<sup>550</sup> (возражая Локку). Хотя, признаюсь, там есть и мысли с глубоким, на мой взгляд, содержанием, например: «состояние природы не есть еще состояние свободы»<sup>551</sup> (возражая Руссо), но он их не развивает.

Кстати, о «философии правды» в России он пишет, в общем-то, мельком, посвящая ей, основанной у нас «на библейских началах», всего несколько строк<sup>552</sup>, что, видимо, связано с отсутствием материала, оснований для нее. (Что не помешало архимандриту насчитать на Руси «философов», начиная чуть ли ни с этих же библейских времен.)

Возвращаясь к «Истории философии», отметим, что приведен большой список источников и, наверное, использованных работ, быть может, даже всех, что имелись к тому времени на русском языке. Правда, в этом списке, как уже было сказано, совсем мало указано первоисточников (что понятно), поэтому можно *предполагать*, что «История философии» написана на основе вторичной

---

<sup>549</sup> Там же. С. 8.

<sup>550</sup> Там же. С. 46.

<sup>551</sup> Архимандрит Гавриил. Философия правды. Казань: Университетская типография, 1843. С.12.

<sup>552</sup> См.: Архимандрит Гавриил. Философия правды. Казань: Университетская типография, 1843. С. 9.

литературы и мнения ее авторов, но даже в этом случае материал обработан со знанием дела и *продуман*, а сам автор в этих материалах *высказан* как мыслитель, мыслящий о том, что говорится в философии («Декарт своим положением я мыслю, следовательно, существую, поставил навсегда самосознание началом всякого знания философского», например).

Шестая часть книги архимандрита посвящена «русской философии». Она представлена как «Прибавление», и, видимо, к целесообразности изложения ее здесь же автор пришел не сразу, потом. А может быть, и к самой идее «русской философии» обратился тоже лишь после написания первых частей «Истории философии» (не исключено, что не так, а гораздо раньше). В этом случае логика его размышлений могла выглядеть и так (что, конечно, сугубо умозрительное предположение).

История философии. Изложена история философии Германии, Англии, Франции и философия Спинозы, *голландского* еврея. А где же русская философия? Не знаю, что думал и что чувствовал, что услышал Н. Воскресенский после окончания 4-й книги своей «Истории», но можно полагать и то, что 6-я часть ее, уделенная «русской философии», написана из патриотических чувств. Достаточного и необходимого материала к этому времени у архимандрита, написавшего «Историю *философии*» и знающего свое дело, для такого смелого предприятия («истории русской философии») не было, потому что, в сущности, не было русской *философии*, хотя отдельные «любомудры», в основном последователи и пропагандисты некоторых немецких философов, заявившие о себе в начале XIX века, а также некоторые деисты прошедшего столетия, но также малосамостоятельные, были. И архимандрит начинает ее, «историю русской философии», создавать, придумав сначала ее основания – ее «особенности».

Архимандрит и сам осознает проблематичность собственного начинания, поэтому предваряет книгу малоубедительными (правда, достаточно сжатыми) рассуждениями о системах философии (которых, конечно, у нас нет) и философах, которые «могут существовать во всяком народе, хотя бы и не было систем

философских». И далее, противореча собственной же мысли о том, что «история философии *не есть* история *всех идей* человеческого ума» (в начале 1-й книги, во введении), приводит список человек из 20 «русских философов», подавляющее большинство которых случайны в издании с подобным названием, не имеют отношения ни к философии, ни к философскому образованию. Хотя, конечно, имеют касательство к «истории идей человеческого ума», русского ума: политического, правового, религиозного, религиозно-этического и пр. Кого только тут нет: Иоанн, экзарх Болгарский, митрополит Киевский Никифор, Владимир Мономах, Даниил Заточник, Нил Сорский, московский митрополит Филарет Дроздов, епископ Чигиринский И. Борисов, Платон Левшин, митрополит Московский, министр народного просвещения граф С.С. Уваров, тайный советник, преподававший «нравственность, русскую словесность и историю» великим князьям, М.Н. Муравьев, который «написал три тома прекрасных прозаических статей в пользу великих князей Александра Павловича и Михаила Павловича»<sup>553</sup>.

Все им же, Гавриилом, во введении к «Истории философии», отмеченные недостатки и непригодные, недопустимые в «истории философии» приемы, которые обнаружились у других историков философии, сразу, чохом, выступили на первый план в этой работе, определили всю ее конструкцию. Тут же на ум приходят его слова из собственного введения: Буле *«не ограничиваясь единственно философией, но включая и прочие науки более или менее, относящиеся к философии, как-то право, политическую экономию и тому подобное. Желая обнять многое, Буле не мог соблюсти философской связи... он извлекает пространные выписки из сочинений о воспитании, о политике, о христианстве... переходит к писателям политическим, останавливается на эстетике»*. И еще более резкие его слова можно припомнить: «Он раскрывает басни Персии, Халдеи и Сирии и выдает их за системы философии».

Но среди них, персонажей книги архимандрита, есть Г. Сковорода, о котором автор пишет с большой любовью и который, один из немногих, кого

---

<sup>553</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань, 1840. Ч. 6. Русская философия. С. 76.

естественно можно ожидать найти в издании с подобным названием, несколько представителей университетской философии и науки: Д. Велланский, шеллингианец, профессор Петербургской Медико-хирургической академии; А.И. Галич, экстраординарный профессор университета в Петербурге; Г.И. Солнцев, ординарный профессор права Казанского университета; Д.С. Аничков, профессор логики, метафизики и математики Московского университета; ординарный профессор философии в том же университете А.М. Брянцев. Можно было бы включить сюда еще современника Велланского и Галича – М.Г. Павлова, шеллингианца, знаменитого профессора Московского университета. Но невключение архимандритом в число представителей русской философии человека, о котором А.Т. Герцен в «Былом и думах» писал, что «германская философия была привита Московскому университету М.Г. Павловым», о выдающемся значении которого в деле формирования русской философской образованности говорили и Е. Бобров, и Г. Шпет, и В. Зеньковский<sup>554</sup>, остается непонятным. Ведь архимандрит набирал по сусекам «русских философов» из самых невообразимых и странных закров, при этом забыл на самом законном основании назвать человека, сыгравшего очень большую роль в становлении русской философской культуры<sup>555</sup>. Предположить, что он, зная о роли Велланского и Галича, о нем не знал, конечно, можно, но трудно. Возможно, он воспринимал его только как ученого. То, что казанский богослов-философ «забыл» включить в перечень «русских философов» П.Я. Чаадаева, автора «Философических писем», первое из которых было опубликовано в «Телескопе» Н. Надеждина в 1836 году, за что журнал был закрыт, а издатель сослан, вполне понятно. Хотя «Письмо» и имело в деле складывания русской философии с ее особенностями (на первых порах

---

<sup>554</sup> О русских шеллингианцах в контексте формирования философии в России писал в своих материалах «Философия в России» Е.А. Бобров, в том числе и о М. Павлове (см. об этом: Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Учеб. пособие. Казань: Казанский университет, 2013. С.49).

<sup>555</sup> Е.А. Бобров, как бы продолжая вышеприведенную мысль А. Герцена, заметит: «...сумел расширить это умственное влияние до общерусского направления» (см.: Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Учеб. пособие. Казань: Казанский университет, 2013. С. 65).

выразившимися в славянофильстве и западничестве) значение решающее, может, быть, большее, чем что-либо другое.

Понятно и совершенное игнорирование автором Н.А. Радищева, хотя статья о нем А.С. Пушкина (во многом несправедливо оценивающая русского мыслителя-демократа, но содержащая отзывы о нем и как о философе<sup>556</sup>) и появилась еще в 1836 году, то есть за несколько лет до выхода гаврииловской «Русской философии».

Названные имена, включенные казанским преподавателем в ряд представителей «русской философии», действительно, свидетельствуют, что мы там присутствуем. Но только, в отличие от того, что думал он, – *в самом начале ее*, то есть не ранее XVIII века, преимущественно второй ее половины. Поэтому мы, скорее, должны согласиться с Чаадаевым, а не с нашим архимандритом. «В деле философии, – писал он Шеллингу, – мы еще в начале пути»<sup>557</sup>.

Что касается остальных представителей названного ряда, то они, так или иначе, принадлежат, да, к «истории идей человеческого ума», но «история философии» только часть этой последней, как мы знаем. И вряд ли стоит ради того, чтобы иметь «свою» историю философии, включать в нее всех, кто, так или иначе, подвизался в истории отечества на почве каких-нибудь идей. Цели научной работы далеко не всегда совпадают с национальными амбициями или человеческим честолюбием ученого. К тому же если мы даже вместе с некоторыми деятелями из «списка архимандрита Гавриила» и находимся на территории философии, то вовсе не обязательно «русской философии» в узком смысле этого слова, но «философии в России», представители которой были просто русскими последователями европейских философских течений. Однако полагаю, что казанский философ, задумывая написать «Историю русской философии», не делал таких различий, имея в виду под «русской» просто философию в России, как под «английской» имеют в виду философию в Англии, а под «француз-

---

<sup>556</sup> См.: Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Учеб. пособие. – Казань: Казанский университет, 2013. – С. 45.

<sup>557</sup> См.: Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Учеб. пособие. – Казань: Казанский университет, 2013. С. 50.

ской» – во Франции (он ведь как преподаватель философии хорошо знал, что за философию преподавали и развивали, например, Велланский, Брянцев, Аничков, которых он «законно» отнес к «русской философии»).

Хотя автор первой в России «Истории русской философии» в основном приводит тексты из названных «философов» (или их изложения)<sup>558</sup>, он делает иногда и комментарии, а также «рассуждения», главное из которых – немногословное объяснение особенностей русской философии. Можно догадаться, в чем заключаются эти особенности, уже исходя из набора главных представителей русской «философии», начиная с Иоанна Болгарского и Никифора, митрополита Киевского.

Сначала архимандрит, видимо, находясь под впечатлением предыдущих книг своей «Истории» и осознавая пагубность крайностей европейского мышления (или-или, например, рационализм/эмпиризм), делает мышление россиянина здоровым и «правильным», то есть не отравленным «любомудрием» и, следовательно, изначально свободным от его пороков: «по отношению к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом»<sup>559</sup>. Здесь еще нет «особенностей». Но и вообще ничего нет (кроме здравого смысла, то ли славян, то ли папуасов). Нет философии, нет проблемы, нет рефлексии. И видимо, осознавая это, архимандрит (далеко не первый) подытоживает пути любомудрия: русская философия есть рационализм + опыт и «высшее примирение их в верховном начале всякого бытия»<sup>560</sup>. Формула казанского преподавателя подкупает тем, что она честно и откровенно выражает «особенность», которая далее будет просто растворена в «философемах» «русского религиозно-философского сознания».

---

<sup>558</sup> Если бы у этой работы не было других заслуг, – а они у нее есть, то и это только обстоятельство имело бы значение: Гавриил знакомит читателя с большими выдержками из сочинений русских авторов разных времен, составляя, таким образом, некую антологию идей «русского ума» (общественного, социально-политического, религиозного). Среди этих выдержек были и редкие вещи, например отрывки из неопубликованной лекции профессора Казанского университета, Г.И. Солнцева, уволенного из университета М. Магницким по подозрению в неблагонадежности, которая якобы проявилась в его лекциях по естественному праву.

<sup>559</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань, 1840. Ч. 6. Русская философия. С. 5.

<sup>560</sup> Там же. С. 23.



Выше мы видели, что архимандрит замечает: в богословской системе Фомы Аквинского «можно видеть главнейшие черты теодицеи Лейбницевой». Подобно этому, пожалуй, мы могли бы и сказать об этой «особенности» «русской философии», что ее главнейшие черты мы можем видеть еще в «метафизике» восточных отцов Церкви. Но это не может быть «национальной» особенностью философии. Ни один из названных компонентов не составляет «особенности» какой бы то ни было философии «национальной», в том числе русской. О них можно было бы говорить, имея в виду ее преимущественную проблематику, пусть и в религиозной форме, решаемую философскими средствами.

Э. Радлов отмечает, что в ожидании возникновения «настоящей оригинальной русской философии» можно выделить пока две ее уже обнаружившиеся черты: 1) «преимущественный интерес к этическим вопросам, к применению этических теорий на практике, к переустройству жизни согласно принятым на веру теоретическим принципам»; 2) «вторая характерная черта состоит в любви к объективному, в отрицании субъективизма, как в области гносеологии, так и в обосновании этики»<sup>561</sup>.

Но эти особенности (а их за таковые можно, видимо, считать, насколько можно судить по сочинениям русских мыслителей XIX века) – они во времена написания книги архимандрита только начинали формироваться (и тем самым формировать «русскую философию»), и вышли они из «Философических писем», которые содержали только (в виде возможности славянофильства и западничества) «идею» «русской философии», таким образом. Не включив эти письма в «русскую философию», ни о какой русской философии говорить не приходилось. Не было материала еще. Не вышли еще из этой «шинели» проблемы «русской философии». По справедливому замечанию Г. Шпета, книга архимандрита оказалась преждевременной. Преждевременной для того, чтобы можно было говорить о «русской философии», если ее, конечно, не сводить, фигурально выражаясь, к «прочим наукам более или менее, относящимся к фи-

---

<sup>561</sup> Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 201.

лософии, как-то к праву, политической экономии и тому подобному», не сводить ко всем идеям человеческого ума.

Но она, эта книга, провозглашавшая наличие «русской философии», оказалась преждевременной в своих утверждениях и в другом отношении: не тематическом, а в смысле наличности такой формы сознания, как философия. Об этом ниже, сейчас о другом.

Никакого предшества славянофильства, как это полагают некоторые современные авторы, здесь мы на самом деле также не видим. «Строй его мысли, культурно-методологические установки во многом совпадают со славянофилами. Так, историю философии он понимает как процесс раскрытия человеческого духа... духовного поиска...»<sup>562</sup>, – пишут авторы названной выше статьи об архимандрите в Ученых записках Казанского университета. Какое сугубое славянофильство можно найти в представлении о том, что история философии есть «процесс духовного поиска»? Весь Запад, а тем более Восток грезили славянофильством в таком случае. Что касается В.Н. Вознесенского, то он и не мог мыслить иначе, будучи «преподавателем богословских наук» – он здесь никто, обезличен, просто носитель тысячелетней традиции, рупор ее. «Строй мысли, культурно-методологические установки...» Что имеется в виду? Не монархизм же. Это не есть «особенность» ни славянофильства, ни взглядов архимандрита Гавриила. Что еще? Высокая оценка, даже любование (если большие выдержки и есть любование; но почти вся его «История» и состоит из выдержек) содержанием текстов старорусских авторов? Что здесь специфически славянофильского? Он также цитирует Велланского. Совпадающие со славянофильством «культурно-методологические установки» в том, что, согласно Уставу Духовной академии и сочувственно излагающего его архимандриту, «свет вышней философии надо искать в учении христианском»<sup>563</sup> Архимандрит еще охотно цитирует Ф.А. Надеждина (другого, не издателя «Телескопа», а учителя философии в нижегородской духовной семинарии), в том числе и вот это: «Не столь

---

<sup>562</sup> Медянцева М.П., Никитина Н.П. Из истории философской мысли Казанского университета. Духовное наследие В.Н. Воскресенского // Ученые записки Казанского университета. Экономика. Философия. Казань, 1999. Т. 137. С. 228.

<sup>563</sup> Архимандрит Гавриил. История философии. Казань, 1840. Ч. 6. Русская философия. С. 21.

важно в религии умозрение, потому что религия есть принадлежность более чувств, сердца, чем умствования...» В этом славянофильство? «Гнилой Запад»? Но этого у него нет ни в «Истории», ни тем более в «Философии правды».

А между тем славянофильство есть *очень конкретное* социально-политическое, прежде всего, а потом уж и культурно-литературное и философское явление. И «славянофильство» – строго соотносительное понятие, то есть лишаящееся своего смысла без другого – «западничество». Вне контекста этой оппозиции, следовательно, сознательной ее постановки, не существует. Историческое прошлое, любование стариной и т. д. – только материал, подпорки для главного – определения будущего, путей развития. Суть: аршином общим (то есть европейским) не измерить, у ней (России, русской культуры) – особенная статья.

Без размышлений об этом ни о каком славянофильстве, даже о предшестве ему, и речи быть не может. Иначе средневековый русский монах, автор формулы «Москва – третий Рим», – первый (да и то вряд ли) славянофил. Ничего этого у автора «Истории русской философии» нет.

Конечно, работа архимандрита Гавриила – это не «история русской философии». Без методологического обоснования ее факта и концепции развития ее и быть не могло. Но работа архимандрита представляет собой простой набор имен по принципу: «похоже на любомудрие» потому, что он объективно к этому времени и не мог составить «историю русской философии». Преждевременной справедливо назвал ее Г. Шпет. Дело в том, что архимандрит ошибался, полагая, что система философии не причастна к наличию философов. Очень причастна. Философская система есть только там, где есть школа. Школа выращается либо путем долгого и тернистого развития (и Ключевский прав, говоря, что «схоластика – точильный камень научного мышления»<sup>564</sup>, а Россия не имела этого камня), либо заимствованием и приобщением (со всеми издержками этого) к чужой традиции (к немецкой, как в России). Там, где есть школа, появляются «сами по себе» философы: во Франции не все были Декартами, но в его время – много «преподавателей философских наук», в Германии – не все Лейбницами, но «лейбницианцы» в Германии были не в диковинку – в универ-

---

<sup>564</sup> Ключевский В.О. Литературные портреты. М., 1991. С. 452.

ситетах их было полно. Даже при почти полном отсутствии традиций Просвещения и неразвитости системы образования, как это и было в России, которая реформам великого Петра обязана вызреванием зачатков и того, и другого, могут появиться Ломоносовы. Сами по себе – достаточно дарования, гения и индивидуального постижения уровня науки (хотя бы и в заграничных командировках), а в философии «философские деревья» вырастают только тогда, когда есть «философский кустарник».

Другого, кроме того, что он создал, архимандрит Гавриил и не мог тогда создать.

И тем не менее мне представляется совершенно несправедливой оценка В.В. Зеньковского: «Большой цены работа не имеет»<sup>565</sup> (сделанная, кстати, 100 лет спустя, с этой высоты). Она первая – отсюда ее недостатки (по причинам, в том числе о которых я говорил), не думаю, что у других получилось бы лучше (все «лучшие работы» по истории русской философии, называемые Зеньковским, относятся к XX веку). Но она первая – в этом ее достоинства: архимандрит Гавриил, преподаватель Казанского университета, первым в России сказал делом, что у России есть не только история религии, но, как и у германцев, французов, англичан, история любомудрия, и попытался высказать это «я» российского любомудрия...

Когда в 1862 году восстановили кафедру философии в Казанском университете, подал прошение о приеме на кафедру и архимандрит Гавриил. Ему отказали. И ушел старый служака понурый, с горечью, с комом, подступившим к горлу, и как-то вдруг совсем уж состарившийся. Уходил все дальше, не оглядываясь на родные, до слез, до боли, щемящей в сердце, колонны. Уходил, чтобы не быть забытым.

---

<sup>565</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов н/Д, 2004. Т. 1. С. 29.

## ПРОГРАММЫ ФИЛОСОФСКИХ КУРСОВ

[http://www.intelros.ru/pdf/Istoria\\_filosofi/2015/268-283.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/Istoria_filosofi/2015/268-283.pdf)

*Архимандрит Гавриил (Воскресенский В.Н.)*

### *Программа по логике*

1. Что есть логика и как она разделяется? Какое различие между чистым прикладным логическим? Что называется предметом, созерцанием и мыслью.

2. Что называется чувственностью и умом? Во скольких значениях выступает слово чувственность и как мы соотносим это слово с каждой из трех способностей души?

3. Как должно понимать слова: чувственность, чувство и орудие чувств? Что называется восприимчивостью? Сколько главных законов мышления и как они называются?

4. Сколько родов мыслей? Что значит понимать? Что есть понятие? Разделение понятий по содержанию. Как можно рассматривать понятие? Что называется истиной и какая она бывает? Приложение законов мышления к ней?

5. Как рассматриваются понятия в отношении к предмету мысли? Какие бывают признаки? Что есть род и вид, различие родовое и видовое? Понятия возможные, действительные, необходимые, тождественные, согласные и несогласные?

6. Что называется суждением? Разделение их? На что должно обращать внимание при суждениях? Что называется веществом и формой суждения?

7. Как разделяются суждения в отношении к количеству, качеству, веществу и уму? Что называется подлежащим, сказуемым, связью, предыдущим и последующим?

8. Что значит умозаключать? Что называется посылками и заключением? Как разделяются логизмы? Какие приложения законы мышления к ним имеют?

9. Как называются посредствуемые заключения? Что называется в простом посредствуемом заключении большим или меньшим предложением? Что называется терминами в суждении, средним, меньшим

и большим понятием? 10. Что называется чистым, простым, безусловным и смешанным умозаключением? Как разделяются умозаключения? На каком начале основываются эти умозаключения утвердительные и отрицательные? 11. Какие умозаключения называются скрытными и сокращенными? Что называется дилеммой, трилеммой, тетралеммой, соритом и эпихермой? О разделительных умозаключениях. 12. Что имеет своей целью методоучение чистой всеобщей логики? Как может быть рассматриваемо логическое совершенство? Что можно сказать в отношении объема познания и как представления разделяются? 13. Какие представления подробные и не подробные? В чем заключается подробность и каких степеней она бывает? Что называется точностью и соразмерностью? 14. Что называется подробностью синтетического и аналитического? Каким образом можно получить подробное понятие о предмете? Что можно сказать о простых понятиях? 15. Как должно принимать слова думать, верить, знать? Как философы определяют науку? На что должно обращать внимание при составлении ее? 16. Что называется методою? сколько способов имеет метода? Какой бывает метода по отношению к цели предлагаемой науки и лицу, которому преподается? 17. Какие вопросы должна решить прикладная логика? Определение ее и вспомогательные науки? 18. Что называется горизонтом человеческих познаний и какой он бывает? Какие предметы находятся ниже, выше и вне его? 19. Каким образом мы распространяем круг наших познаний? Какие бывают изобретения и открытия? Что называется эвристикой? Что называется суждением предварительным? 20. Что называется размышлением? Что называется темой и методою размышления? Как разделяются размышления по цели и какие правила – чужие для успеха при размышлении? 21. Когда мы умозаключаем посредством наведения? Какое бывает наведение? Когда мы умозаключаем по сходству? Как разделяются опытные познания в отношении к способу, которым мы оные приобретаем? Каково должно быть наставление? 22. Что называется вниманием и ветреностью? В чем заключаются препятствия, проистекающие от качества лица касательно подробности и ясности человеческих познаний? Каким образом можно доставить представлениям нашим долж-

ную ясность и подробность, которых они не имеют? 23. Что называется заблуждением? Разделение и источники их. Когда заблуждения проистекают из ума? 24. Как разделяется достоверность? Какое бывает доверие? На чем основывается в историческом доверии вероятие и какие бывают свидетели? В чем состоит способность свидетеля? 25. Что называется сказкою, молвою, преданием? Как можно свидетельствовать? По чему можно узнать, что сочинение несправедливо приписывается писателю? Что называется предположением? Какие можно представить правила для состязания?

### ***Вопросы по психологии***

1. Что есть антропология? Отличие психической антропологии от физической. Материалы для психологии. На чем основывается психическая антропология? Польза ее? 2. О сознании вообще. Свойства, принадлежащие к природе сознания. О чувстве своего тела. Об отношениях, в каких находится строение человеческого тела – преимущественно от нервной системы. 3. О том, что все люди, живущие на земле, принадлежат к одной природе. О возможности по наружному виду узнавать состояние духовной жизни человека. 4. О познании посредством чувств. О представлениях и воображении. О памяти и воспоминании. Законы памяти и воспоминания. 5. Об уме в высшем его развитии. О важнейших произведениях ума. Науки и религиозная вера. 6. О природе идей или идеалов, кох происхождение немецкие философы приписывают разуму. Что называется талантом, даром наблюдательности, остроумием и проницательностью? Что такое гений? 7. Что разумеется под словами знание, верование и догадка? О языке и письме. О буквах и иероглифах? 8. О сердце как способности чувствовать. Разделение чувств на телесные и духовные, приятные и неприятные. Сила и продолжение чувств. 9. О чувствах телесного удовольствия и неудовольствия. О сочувствии. Каковы условия легкости и живости в обнаружении сочувствий? 10. О сотрясениях души. Признаки сотрясений. О веселии, самозабвении, возмущении и надежде. Об огорчениях, тоске и меланхолии. О бо-

язни и испуге. Об оскорблении, досаде, гневе. О чести и удивлении. 11. Что называется желанием и инстинктом? Что разумеется под словами мужество, храбрость, неустрашимость и дух геройский? Что называется терпением? 12. Что называется страстями? Какие признаки их? О страсти к наслаждению, забавам и любостязанию. Что называется гордостью и высокомерием, любовью и ненавистью? Какие есть средства для ослабления и постепенного искоренения страстей? 13. О предметах, имеющих влияние на образование ума и сердца. О трех периодах духовной жизни человека. 14. О детском и отроческом возрасте. О возрасте юношеском и старческом в отношении духовной жизни человека. 15. О темпераментах: сангвиническом, флегматическом, холерическом и меланхолическом.

### ***Программа по истории философии для 3 курса***

1. Определение истории философии, вещество ее, посторонние пособия к изучению истории философии, метод преподавания науки, особенные правила для историка философии, разделение науки, судьба истории философии. 2. Ионийская, италийская и элейская школы. 3. Смешанные школы. Софисты. 4. Сократ и частные системы, происшедшие от школы сократовой. 5. Платон. 6. Аристотель. 7. Академики. Перипатетики. Школа эпикурова. Зенон и стоики. 8. Скептицизм новой Академии и эмпирической школы. 9. Раскрытие и ход философии в Римской империи. Цицерон. Школа стоиков. Циники и Эпикурейцы. Перипатетики. Платоники. Пифагорейцы. 10. Философия религиозная и мистическая. Иудейские гностики. Кабалистика. Мистический неоплатонизм александрийцев. Аммоний. 11. Плотин. 12. Порфирий, Ямвлих, Прокл. 13. Философия Отцов Церкви. Последнее мерцание древней философии на Востоке и Западе. 14. Схоластики. Начало подчинения философии богословию. Алкуин, Иоанн Скот Эригена. Явление реалистов и номиналистов. Абельяр, Петр Ломбард, Иоанн Сализбургский, Аделард Батский, Амалрик Картский и Давид Динантский. 15. Союз философии с богословием. Философы арабские и иудейские.



Учителя схоластические. Альберт Великий. Фома Аквинат, Иоанн Дунс Скот, Роджер Бекон и Раймонд Лулл. 16. Отделение богословия от философии. Иоанн Оккам. Борьба реалистов и номиналистов.

### ***Программа по истории философии для 4 курса***

1. Причины философического переворота в XV в. Возрождение греческой философии в Италии. Платонизм Маркелла Фицина, Николая Кузанского, Петра Рама, Франциска Патриция. 2. Перипатетическая школа. Петр Помпонат, Криконини, Цекальпини, Вакини, новые стоики. 3. Оригинальные системы Бруно, Телезио. 4. Скептицизм Монтана, Шарона, Шанииза. 5. Мистицизм Рейхлина, Парацельса, Бема. 6. Сенсуализм Бекона. 7. Идеализм Декарта. 8. Школа Бекон, Гоббс, Гассенди, Локк. 9. Школа Декарта. Мальбранш, Спиноза. 10. Лейбниц. 11. Скептицизм Бея, Гуеция; Мистицизм Вингельмонта, Поарета, Сведенборга. 12. Сенсуализм Кондильяка, Гольбаха, Гельвеция. Скептицизм Юма. 13. Школа шотландская, Фергюсон, Рид. 14. Школа немецкая, Кант, Фихте. 15. Шеллинг, Гегель. 16. Школа Французская, Кузен.

### ***Программа по Метафизике***

1. Определение и разделение науки. Разделение наук умозрительных. Определение и разделение философии. Понятие философии формальной. Определение философии материальной. 2. Определение метафизики, разделение, цель и польза метафизики, ее достоинство. Отличие логики от метафизики. Отличие метафизики от физики. 3. История метафизики. 4. О возможном и невозможном. Разделение невозможного. Какие следствия вытекают из понятия невозможного? Что называется возможностью и как она разделяется? Определение сущего, его разделение. Определение сущности сущего. Разделение сущности. Определение существования и различие существования. 5. О принадлежности сущего. Что называется определением и состоянием сущего? Что

называется сущим, безусловным, относительным, существом и случайностью, действием, страданием и силой? Что называется телом и веществом, торжеством, количеством и как количество разделяется? Определение количества логического, нравственного и физического. 6. О сущем простом и сложном. Определение сущего сложного, в каком смысле ему противопоставляется сущее простое? Что называется сущим простым в смысле логическом, физическом и метафизическом? Развитие сущих простых. Понятие и разделение сущего необходимого и случайного. Определение сущего бесконечного и конечного, свойства сущего бесконечного. Сущность бесконечного. 7. О началах и причинах. Что называется началом, союзом, причиною и следствием? На сколько классов разделяется начало и какие бывают причины? Определение пространства, времени, места, расстояния, движения и покоя. 8. Определение значения жизни и смерти. Изложение понятия о бессмертии. Из чего можно видеть, что душа по смерти существует? Будет ли она по смерти продолжать понятия и удержит ли свой личный характер? 9. Понятие о душах скотских и отличие их от душ человеческих. 10. Что называется космологией. О чем трактует эта наука? Происхождение космологии. 11. О происхождении мира. О связи всех видимых и невидимых вещей, составляющих мир. 12. О естественном, сверхъестественном и чудесном. 13. Что называется всеобщими законами природы? О законе непрерывности, о законе умеренности о всеобщем законе сохранения природы и о законе неразличаемости. 14. О совершенстве мира и доказательствах его совершенства.

### ***Программа по Нравственной Философии***

1. Различие деятельного и умозрительного познания. Понятие деятельной Философии. Предмет и разделение ее. Отношение деятельной философии к умозрительной. Отношение ее к христианскому учению. Достоинство и польза нравственной философии. 2. Предмет общей нравственной философии. Доброе, истинное и прекрасное, высочайшее добро и высочайшее зло. Блага отно-

сительные. 3. Существенные свойства высочайшего нравственного закона. Высочайшее начало нравственности. Разделение нравственных законов. Нравственная обязанность и должность. 4. Нравственная свобода. Разделение ее на внутреннюю и внешнюю. Понятие детерминизма. Отличие детерминизма от фатализма. Ложные основания детерминизма. 5. Понятие вменения и его область. Вменение чего-нибудь в поступках. Понятие нравственной заслуги и нравственной вины. Понятие и разделение совести. 6. Виды побудительных причин. Побуждения, требуемые для правильного выбора поступка. Понятие поступков нравственно-безразличных. Понятие о добродетели и пороке. 7. Неограниченная преданность Богу. Молитва. Необходимость богослужения внешнего. Исповедание религии. Открытое общественное богослужение. Религиозная клятва. 8. Самосохранение, самоубийство и его главные виды. Главная причина самоубийства. Образование духовных способностей: честь и добрая слава. 9. Долг справедливости и малость ее. Несправедливое нападение на жен, жизнь, честь, доброе имя и собственность. Деятельное участие в нуждах. Любовь к врагам в обхождении с другими. Любовь к врагам. 10. Определение естественного богоучения. Разделение его. Из чего видна необходимость естественного богоучения? Цель его. 11. О доказательствах бытия божия. 12. О свойствах Божиих. 13. О делах Божиих.

Публикация В.В. Ванчугова.

## Очерк третий. Размышления приват-доцента Казанского университета о значении и задачах истории философии

История философии была (наряду с логикой и психологией) одной из обязательных дисциплин, составлявших содержание университетской философии в русских университетах<sup>566</sup>, а обращение к ней, то есть, собственно, высказывание о ее сути или обзор основных направлений, было наиболее удобным и богатым возможностями способом изложить собственное философское *credo*<sup>567</sup>. И такой возможностью, как мы видели в предыдущих очерках, пользовались все представители казанской университетской философии, кто имел случай высказаться об истории философии. А имел почти каждый из них. И всякий раз, рассматривая историко-философский труд казанского философа, мы видели, что перед нами не только сочинение о «чужой» философии, «чужих» взглядах на проблему или мир в целом, но и манифестация собственных философских воззрений. А «грех», вменяемый (всеми, кому не лень) Аристотелю – историку философии, что он рассматривает чужие системы в терминах собственной, каиновым пятном лежит на всех философах, которые берутся стать еще и историками философии (в том числе и на казанских, представленных нами в первом очерке) – «каиновым» потому, что в таком качестве все философы вышли из «шинели» Аристотеля.

---

<sup>566</sup> Как обстояло дело с преподаванием истории философии (по крайней мере, в начале прошлого века), можно судить по замечанию одного из преподавателей Казанского университета: в России «на преподавание истории философии уделено ничтожное время, а учащимся предоставлены еще более ничтожные средства, вследствие их обычного незнания иностранных языков». *Сотонин К.* Таблицы по истории философии. – Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1914. С. 5. Речь здесь, судя по всему, идет об общем курсе истории философии; но, по Уставу 1884 г., на историко-филологическом факультете на преподавание античной философии (собственно Платона и Аристотеля, к чему и была тогда сведена история философии) было выделено много времени. «Изучение античной философии велось очень фундаментально (Платон – 4 часа в неделю в одном семестре, Аристотель в другом семестре – 4 часа). Каждый студент должен был изучить в подлиннике один из диалогов Платона и один из трактатов Аристотеля и знать все произведения этих мыслителей». *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. С. 128.

<sup>567</sup> Недаром, видимо, Юркевич П.Д., занявший кафедру философии в Московском университете после ее восстановления, первую свою лекцию в этом качестве (1862 г.) прочитал по истории философии.

В словосочетании «история философии» акцент можно делать на первом слове, и тогда мы будем иметь *историю* философии, например, греческой, являющуюся, как для Гатри, историка-классика, самоценною и самодостаточною. Можно делать акцент на втором слове – *философия*. Таким образом, отношение к истории философии может быть двоякого рода: одно – у «чистых» исследователей – историков философии (но и то условно, не всецело «чистых», ибо и историк философии не нейтрален в философском отношении, поэтому, например, по античной философии, наверное, лучше иметь дело с «историями философии», написанными филологами-классиками или историками-классиками, хотя к ним есть существенные претензии другого рода), другое – у философов, особенно больших, но в этом случае чаще всего мы имеем дело не столько с историей философии, сколько с философией истории философии, что, конечно, представляет само по себе интерес, причем самостоятельный, относящийся не столько к персонажам истории философии, сколько к автору такой истории философии. Пояснением здесь может выступить случай, о котором говорит Л.Я. Жмудь, известный отечественный специалист по истории античной философии, в предисловии к книге шотландского антиковеда Уильяма Гатри «История греческой философии»: «Так, опыты М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера по истолкованию греческой философии в свете их *собственных теорий и методов* (выделено мною – Ф.С.) серьезно страдали анахронизмом и модернизацией и не получили признания за пределами круга (пусть и весьма широкого) поклонников двух великих немецких философов. Более адекватным является аналитический подход к греческой философии, практикующий анализ отдельных изолированных аргументов и оценку их логической корректности или некорректности, особенно когда этот метод практикуют профессиональные классики и историки античной философии, такие, как Г. Властос, Дж. Оуэн, Дж. Барнз, М. Бернит, Джулия Аннас и др. Во второй половине XX в. это направление стало весьма влиятельным в англоязычных странах, однако и его с самого начала критиковали за неисторический подход к греческим философским текстам и вчитывание в них своих *собственных предпосылок* (выделено мною – Ф.С.),

что нередко признают и сами аналитики»<sup>568</sup>. И далее делает знаменательное, в контексте обсуждаемой здесь темы, дополнение: «Хотя основатели аналитической философии – Бертран Рассел, Людвиг Витгенштейн, Дж. Э. Мур – в разное время подолгу преподавали в Тринити-колледже, Гатри не усматривал в ней чего-либо полезного для своего понимания греческой философии. Для него как для классика она оставалась самоценной и в известном смысле самодостаточной областью исторических знаний»<sup>569</sup>.

Это объясняется тем, что для историка и для философа «то, что было» – суть не одно и то же, это разные факты. Для философа «то, что было» есть прежде всего *факт философский*, то есть подразумевает «*что есть* то, что было» с точки зрения становления (статуса) философского понятия или идеи и в контексте их развития. Не просто констатация исторического факта (суждения, учения, мировоззрения), но и объяснение того, чем он, собственно, является как философский факт. Иначе говоря, это обязательно есть еще и аналитика. Отсюда и истолкование в «свете собственных теорий и методов», и изложение с точки зрения «собственных предпосылок», и объяснение в терминах собственной философии, в чем особенно часто упрекали Аристотеля.

Это, разумеется, делает иногда проблематичным рассмотрение такого историко-философского текста, как историческое свидетельство. Но, думается, в каждом конкретном случае требуется конкретный подход. Ведь тот же Гатри, историк-классик, хорошо осведомленный о недостатках Аристотеля – историка философии, *несмотря на них*, пришел-таки, по размышлении над ними, к выводу, что Стагирит не мог систематически исказить взгляды предшественников – ни намеренно, ни в силу их непонимания, что это не ставит под сомнение достоверность его сообщений о досократиках, ведь невозможно предположить, что «проблемы и исходные предпосылки его собственной философии настолько затмевали для него все остальное, что он утрачивал здравый смысл и вообще

---

<sup>568</sup> Жмудь Л.Я. Уильям Гатри и его «История греческой философии // Гатри У.К.Ч. История греческой философии. Перевод с англ. под ред. Л.Я.Жмудя. СПб.,2015. Т. 1. Ранние досократики и пифагорейцы. С. 21.

<sup>569</sup> Там же.

всякое представление о том, как обращаться со свидетельствами, сохранившихся сочинений Аристотеля достаточно, чтобы выявить и нейтрализовать влияние его личного мировоззрения». Л. Жмудь, приводящий это мнение шотландского классика, добавляет, что современная история философии до сих пор покоится на основаниях, заложенных Аристотелем и его учениками<sup>570</sup>.

Идеальным было бы, что ясно, сочетание в авторе историко-философских текстов качеств обоих представленных типов историков философии<sup>571</sup>, но, как говорят французы, даже самая прекрасная девушка Франции может дать только то, что она имеет, увы!

Хотя, конечно, историко-философский текст и текст об истории философии – не одно и то же. Последний есть ни что иное, как явление философии истории философии. Поэтому размышления об истории философии, с точки зрения ее сущности, задач и функций, может быть актом философского мышления (а не исторического), может быть говорением философии.

С этих позиций можно рассматривать и вступительную лекцию приват-доцента Казанского университета В. Лютославского «О значении и задачах истории философии», прочитанную им в сентябре 1889 г. студентам историко-филологического факультета Казанского университета при открытии курса лекций по философии и перепечатанную в следующем году в тогдашнем «толстом» московском журнале «Вопросы философии и психологии»<sup>572</sup>.

Об этом авторе уже шла речь в первом очерке, там же были сообщены некоторые биографические сведения о нем, поэтому этого мы здесь касаться не будем.

---

<sup>570</sup> См. первый очерк, раздел о Маковельском А.О.

<sup>571</sup> Впрочем, известное сочетание этих подходов можно обнаружить в творчестве В. Виндельбанда – его «История древней философии» написана хотя и философом-неокантианцем, но как хронологическое изложение античной философии, а вот «История философии», хотя и исходит из разделения на периоды в истории западной философии, представляет собой историю проблем, идей, течений мысли, как они выявились в своем историческом развитии. Например, параграфы у него называются так: понятие бытия; понятие познания; проблема нравственности; свобода воли и совершенство мира; проблема метода; субстанция и причинность; категорический императив; метафизика иррационального; природа и история.

<sup>572</sup> Лютославский В.Ф. О значении и задачах истории философии: вступ. лекция, читанная в Казанском ун-те 9-го сент. 1889 г. // Вопросы философии и психологии. Год I. Кн. 3. С. 45–63.

Статья небольшая – чуть менее 20 страниц. Некоторые части статьи, конечно, представляют лишь познавательно-исторический интерес, но, кстати, весьма полезный для тех, кого занимают «факты» из истории философии. Лютославский, например, сообщает, что «в течении последних двадцати лет возникло в Европе много научных журналов, исключительно посвященных философии»<sup>573</sup>, и подробно их перечисляет, называя год издания и редакторов. И далее казанский философ констатирует: «Существование специальных научных журналов можно считать одной из самых характеристических черт нашего столетия»<sup>574</sup>. Но целью его является не это – констатация данного факта нужна ему лишь в качестве эмпирического подтверждения выводов ряда умозаключений, главные из которых сводятся к следующему.

В. Лютославский пишет, что в XIX столетии «мы замечаем в области философии упадок двух метафизических теорий, которые, в течение более двух тысяч лет, вели между собой упорную борьбу»<sup>575</sup>, они «потерпели окончательное поражение», – речь идет, естественно, об идеализме и материализме. Особенность этих систем состоит в том, что они заключают в себе «требование ответа на всевозможные вопросы». «Поражение» этих систем привело к тому, что в дальнейшем философы удовлетворились «точным решением тех вопросов, которые доступны для наших средств», иначе говоря, изучением «истины по частям». Эти «частицы истины» тоже образуют систему, но теперь уже не в смысле «систем личных убеждений», а как «общенаучную систему, общую собственность всех сотрудников»<sup>576</sup>.

---

<sup>573</sup> Лютославский В.Ф. О значении и задачах истории философии: вступ. лекция, читанная в Казанском ун-те 9-го сент. 1889 г. // Вопросы философии и психологии. Год I. Кн. 3. С. 47. А 25 лет тому назад, добавляет автор, был только один специально-философский журнал в Европе – немецкий журнал философии и философской критики.

<sup>574</sup> Там же.

<sup>575</sup> Там же. С. 57. Это, пожалуй, одно из немногих мест за пределами марксистской литературы, где прямо говорится об этой «упорной борьбе» и открыто признается, что эта борьба «двух метафизических систем» является определяющим моментом истории философии вот уже «в течение более двух тысяч лет».

<sup>576</sup> Там же. С. 58. Речь, как видно, идет о характерном для позитивизма тезисе о «преодолении» материализма и идеализма как метафизических, «трансцендентных» систем в позитивном, «научном» исследовании частных вопросов.



И вот здесь-то, по мнению казанского философа, и появляется потребность или задача, которой не было при прежней «систематической односторонности» – «точно определить наше несомненное общее достояние в области философии», «подвести итог результатов философского мышления прошлого»<sup>577</sup>. Отсюда и небывалый прежде интерес к истории философии, «преобладание исторических исследований в области философии». Отсюда и появление «в последние двадцать лет» специальных журналов по *истории* философии в целом ряде европейских стран и даже «специального международного журнала», чего не наблюдается в области наук естественных, несмотря на обилие специальных научных журналов.

Разумеется, это не значит, что В. Лютославский не понимает значения истории философии (и ее изучения) и все внимание к ней объясняет только вот этими, временными, им самим обоснованными обстоятельствами. Напротив, он проводит четкое различие между непреходящим значением истории философии и наблюдаемым в его время «преобладанием исторических исследований в области философии», причины которого, конкретные, следовательно, преходящие, Лютославский и объясняет вышеприведенным образом, то есть желанием «точно определить наше несомненное общее достояние в области философии», «подвести итог результатов философского мышления прошлого».

Не все в размышлениях приват-доцента Казанского университета о «значении и задачах истории философии» является «новостью» для нас – кое-что стало «общим местом», есть у других авторов, современных в том числе, есть даже в учебных пособиях. Не со всем можно и согласиться. Но и в том, и в другом случае размышления нашего философа «провоцируют» другие размышления и вопросы, особенно когда речь идет о положении истории философии по отношению к самой философии<sup>578</sup>.

---

<sup>577</sup> Там же. С. 58, 60.

<sup>578</sup> Кроме обычного научно-содержательного значения, заключающегося в приращении знания, этот «провокационный характер» статьи (как и всякого иного подобного материала) имеет еще и чисто философский эффект. Понятие «новизны» в философии (это относится и к философскому тексту) должно иметь свой, особый, отличный от обычного, смысл – даже если я «открываю» уже открытое в философии, а это есть усилие, т. е. выход за пределы оче-

Вопрос об отношении философии и истории философии прямо ставится только в одном-двух местах, но подразумевается в статье-лекции все время, в том числе и тогда, когда В. Лютославский объясняет причины, как он полагает, конкретно-временного «взрыва» интереса к истории философии («преобладание исторических исследований в области истории философии» именно в «последние двадцать лет»). И *это* объяснение выдает его взгляды, его понимание проблемы, даже если об этом и не говорится прямо. Но *такое* понимание проблемы мы находим не только у В. Лютославского, и не только во времена В. Лютославского – нередко его можно встретить и сегодня (пусть и не в дословном виде). Этим, главным образом, но и не только этим, и объясняется, как мне представляется, актуальность его рассуждений, независимо от приведенной аргументации и выводов, которые, впрочем, и сами могут представлять интерес, – ведь в философии именно «ход» мыслей, «токи» движущейся мысли, «процесс» и составляют ее содержание (результат) и арсенал для следующего (иным субъектом философствования совершаемого) «хода», «процесса» (в отличие от естествознания, где важны именно «итоги»)<sup>579</sup>.

В чем же это понимание (или объяснение)?

В. Лютославский, проводя аналогию с естествознанием, говорит о последнем – научные обобщения «все более и более привлекают к себе внимание ученых, а к приобретению *голых фактов* (курсив мой – Ф.С.) они относятся все более и более равнодушно, так как этих фактов уже имеется громадное количество”.

И далее распространяет такое понимание на отношение философии и истории философии. «Роль *фактов* (то есть, по аналогии с предыдущим, «голых фактов», которые нуждаются в обобщении – Ф.С.) в философии играет ее исто-

---

видности, то все равно это – обновление, мое открытие и мое обновление – приращение духа. «Не уставай лепить свою собственную статую», – говорил Плотин.

<sup>579</sup> Во всяком случае, близкое к этому понимание мы находим и у Лютославского, когда он говорит: «История философии изображает нам *путь*, который совершали мыслящие люди, переходя от одного решения к другому (от материализма к идеализму (и обратно) и далее к «менее одностороннему мировоззрению» – Ф.С.). В других науках, относящихся к внешнему миру, этот *путь* имел второстепенное значение. В науке о духе эта картина делается одним из главных *источников новых заключений*» (выделено мною – Ф.С.). Там же. С. 53.

рия. Пока она еще мало исследована, но когда самый важный материал будет уже всесторонне и систематически исследован, *тогда* (курсив мой – Ф.С.) собственно исторические труды уже не будут преобладать в философии и начнется более основательная разработка отдельных философских наук – метафизики, логики, этики, эстетики и психологии» (играющих, таким образом, роль научного *обобщения*, если следовать той же аналогии – Ф.С.), «тогда история философии сохранит еще свое психологическое, педагогическое и метафизическое значение, но уже не будет в той мере, как теперь, сосредоточивать почти исключительно все усилия философов»<sup>580</sup>.

Здесь много чего сказано. Прежде всего, как нам думается, совершенно наоборот представлены отношения «фактов» и «обобщения» в философии, а поэтому и значение истории философии для философии не нашло действительного отражения. «Фактами» выступают этика, эстетика и др., а исторические исследования являются движением к обобщению, которое (движение) рано или поздно завершается фундаментальной историей философии. Но она не есть «то, что было», а скорее – «что есть то, что было», то есть – не история философии в традиционном смысле, а философия истории философии (к примеру, история философии греков это – произведение Целлера, а сочинение по истории философии Гегеля – философия истории философии). «История философия», по смыслу своему, нацелена не на прошлое, а на настоящее и будущее философии, поэтому она не столько «итог результатов философского мышления прошлого», как заявляет Лютославский, сколько стремление понять, чем же она, философия, является на самом деле. А это означает, что история философии не может быть сведена к значению психологическому или педагогическому, то есть к своим функциям – так как ни одна из них не раскрывает объективного значения философии. А первая задача истории философии в этом и состоит. Наконец, дело обстоит, думается, иначе, чем мы читаем у Лютославского, что «когда самый важный материал будет уже всесторонне и систематически исследован, тогда собственно исторические труды уже не будут преобладать

---

<sup>580</sup> Там же. С. 60–61.

в философии, и начнется более основательная разработка отдельных философских наук – метафизики, логики, этики, эстетики». Наоборот – когда «разработка отдельных философских наук» даст материал для всестороннего исследования, только тогда наступит время – нет, не для конца «собственно исторических трудов», а для основательной разработки истории философии.

И еще одна фраза В. Лютославского, по-моему, свидетельствует о некорректности проведения аналогии между отношением истории философии и философии, с одной стороны, и отношением любой естественной науки и ее истории – с другой. Вот она: «Остается объяснить, почему *в настоящее время* (курсив мой – Ф.С.) история философии играет большую роль, чем история других наук»<sup>581</sup>. История философии играет большую роль, чем история других наук, не только в *настоящее* время, а *вообще*, безотносительно ко времени, в силу *иной* природы отношений между философией и ее историей, с одной стороны, и любой другой наукой и ее историей – с другой. Философия совпадает со своей историей, их связь не внешняя, а внутренняя, философия и существует только как история философии, как процесс, а не результат. Иное отношение между любой другой наукой и ее историей – внешнее: можно быть отменным физиком, например, или математиком, не зная их истории. Потому что наука – это результат, а не процесс. Итоги математики не совпадают с историей математики, математика сегодняшнего дня – это итог математики. «Итогов» философии нет. Она полностью совпадает со своей историей и есть только то, что она есть в своей истории. Чтобы знать, что такое «Платон», надо прочесть всего Платона. Не «позднего» и не «зрелого», а всего. В. Лютославский, правда, видит принципиальное отличие «понятий, из которых состоит философия, от понятий других наук»<sup>582</sup>, но для него дело лишь в том, что последние – «объективные, относящиеся к явлениям внешнего мира», а философия «занимается понятиями субъективными или понятиями внутренних психических действий»; «со-

---

<sup>581</sup> Там же. С. 56.

<sup>582</sup> Там же. С. 51.

держание человеческого духа и составляет предмет философии»<sup>583</sup>. Кроме того, что здесь В. Лютославский обнаруживает свою принадлежность к субъективно-идеалистическому направлению<sup>584</sup>, он говорит, как мы видим, об объективности и субъективности содержания предмета науки, а вовсе не о характере связи между философией и ее историей в отличие от связи между любой другой наукой и ее историей (внутренняя – с одной стороны, и внешняя – с другой), о чем у нас шла речь выше и о чем именно, по нашему мнению, и нужно говорить, когда мы касаемся соотношения между «наукой» и ее историей в философии и естествознании. Тем более, при таком понимании предмета философии, *невозможно*, видимо, усмотреть необходимую внутреннюю связь между философией и ее историей, ибо если философия есть внутреннее переживание, внутренние «психические действия» каждого философа, то ни о какой объективной истории философии как логически связанном движении понятий (идей) не может быть и речи.

Хотя В. Лютославский и пишет, что «история философии – это не случайное дополнение к самой науке философии, а необходимая ее часть, посредством которой мы переживаем внутренний опыт давно умерших мыслителей»<sup>585</sup>, но для него это, видимо, остается лишь фразой, и слова «необходимая часть» не оправдывают первоначальных ожиданий, связанных со смыслом, который они несут, то есть с мыслью о внутренней связи, тождественности философии и истории философии. Но на деле выходит, что история философии, не подразумевая таких именно отношений, остается все же «дополнением» к самой науке философии. «Часть, посредством которой мы переживаем внутренний опыт давно умерших мыслителей» – это все же, выражаясь языком самого В. Лютославского, не более чем «психологическое значение» истории философии (к тому же, по-моему, само сочетание «необходимая часть» является не-

---

<sup>583</sup> Там же. С. 52–53.

<sup>584</sup> Как и Е.А. Бобров, тоже принадлежавший к Юрьевской (Дерптской) философской школе. В понимании «предмета философии» В. Лютославский, таким образом, резко расходится с пониманием его другими представителями кафедры, появившимися уже позже, например, В. Ивановским или А. Маковельским.

<sup>585</sup> Там же. С. 53–54.

удачным, ибо, подразумевая отношение целого и части, неправильно выражает отношение между философией и ее историей).

Когда В. Лютославский говорил, что «история философии не только в России, но и за границей занимает первое место в университетском преподавании философии»<sup>586</sup>, он, вероятно, видел в этом внешнее проявление и следствие той ситуации, которую описал в рассматриваемой работе. Когда у нас курс философии предваряют «историко-философским введением», то чаще всего понимают это как «порядок», схему, логику изложения курса, так сказать, исторический подход к нему. В том и в другом случае история философии предстает, как ни крути, «дополнением к самой науке философии», которая, напротив, выступает при этом неким «итогом». Но таковой она не является – в осознании этого, по-моему, и обнаруживается не только понимание настоящего характера соотношения философии и истории философии, но и сущности самой философии как явления духа. Курс философии можно было бы без особого ущерба, вероятно, заменить курсом истории философии, сопровождая его спецкурсами по отдельным проблемам (этическим, эстетическим, онтологическим, гносеологическим и т. д.), которые были бы в этом случае только увеличительным стеклом моментов ее становления и развития.

Психологическое, педагогическое и метафизическое значения истории философии<sup>587</sup>, о которых говорит (и совершенно справедливо, по-моему) В. Лютославский, действительно только «значения» ее, но этим еще не высказан взгляд на место, которое занимает история философии по отношению к самой философии. Можно вполне признавать эти значения и при этом придерживаться принципиально разных воззрений на это соотношение.

---

<sup>586</sup> Там же. С. 45.

<sup>587</sup> Эти значения следующие: *психологическое*: «посредством истории философии мы переживаем внутренний опыт давно умерших мыслителей»; *педагогическое*: «изучение истории философии является одним из самых лучших средств для приготовления к самостоятельному оригинальному мышлению»; *метафизическое*: «кроме вполне развитых теорий, в трудах прежних философов рассеяно еще много не вполне ясных и точных положений, заключающих в себе бессознательно выраженные истины, ...способствующие метафизическому творчеству». Там же. С. 53–54, 56.

Каков взгляд В. Лютославского на эту проблему? Насколько можно судить по приведенным цитатам, то если он и находит эту связь органичной («не случайное дополнение к самой науке философии»), в отличие от естественных наук и их историй, то только в том смысле, как уже было сказано, что благодаря истории философии «мы переживаем внутренний опыт давно умерших мыслителей», то есть, имея в виду ее психологическое значение, которому он, видимо, отдает приоритет<sup>588</sup>. Это различие, как мы видели, объясняется, по мнению нашего автора, различием предмета философии и естественных наук, в том смысле, что содержание одного объективно и относится ко внешней природе, а другого – субъективно – переживания, «психические действия».

Здесь важно вот что. Такое, психологическое, понимание значения истории философии (распространенное и в наше время, есть даже основанные на этом принципе концепции истории философии) не выходит за пределы понимания ее как собрания мнений, переживаний, озарений, индивидуальных и уникальных проявлений духа, и не более того. Ни о какой «истории философии» как о научной дисциплине, о научном взгляде на историю философии в таком случае говорить не приходится. Она выступает не более как дополнение к философии, в качестве альбома психологических портретов «давно умерших мыслителей», дающего возможность рассуждать о том, что в их личности склоняло их к тому, а не иному решению той или иной проблемы. Ну и, конечно, на этой основе можно находить «типы». Кроме того, это рас-

---

<sup>588</sup> Правда, обосновывая это «психологическое значение» истории философии, В. Лютославский приводит формулировки и доводы, выходящие за его пределы и, по-моему, более близкие к действительному и более точному выражению соотношения между философией и ее историей. Так, он пишет: «Развитие человеческой мысли вообще, как на это в нынешнем столетии обратил внимание Гегель, соответствует в главных чертах развитию индивидуальной мысли». Там же. С. 54. Но, кажется, не делает в полной мере выводов, которые можно из этого сделать применительно к данной проблеме (характерно, что этот довод он приводит вообще как демонстрацию педагогического значения истории философии). В другом месте В. Лютославский говорит: «В философии самые неудачные решения имеют свое значение вследствие того, что они выражают известные наклонности человеческого духа». Там же. С. 53. Этот последний фрагмент можно, конечно, истолковать и в том духе, что речь идет о некоей неизменной «человеческой природе», но можно понять и так, что объективное движение понятий складывается из субъективных и относительных «истин» (решений).

крывает перед нами захватывающую, волнующую, вдохновляющую и поучительную картину истории человеческого духа, духовных исканий, открытий, заблуждений и разочарований, а последние в философии – В. Лютославский прав – тоже значимы.

Такое понимание истории философии вполне уместно и в существенных моментах дополняет ее, делает живее, «человечнее». Но все же лишь дополняет. Является дополнением к философии. Как «переживание внутреннего опыта» давно умершими мыслителями субъективно, так и истолкование этих переживаний, их «история» столь же субъективны. Нет смысла в этом случае вообще говорить о каком-нибудь объективном значении истории философии, ее внутренней объективной связи с философией, о принудительном (силою, «логикой» объективного духа) развитии философии и философского познания, решении философских проблем, несмотря на всю субъективность этих решений (в смысле принадлежности конкретно-историческому субъекту, индивидуальному духу).

Нельзя не согласиться с В. Лютославским, когда он говорит: «История философии изображает нам путь, который совершали мыслящие люди, переходя от одного решения к другому, пока не остановились на окончательно принятых истинах. В *других науках* (курсив мой – Ф.С.), относящихся к внешнему миру, этот путь имеет для нас совершенно второстепенное значение»<sup>589</sup>. Действительно, история науки – это не история ученых (в лучшем случае – история научных открытий). Их личности никак не сказались на их открытиях. В последних нет ничего ни дарвинского, ни павловского, ни ньютоновского. Истины науки – не истины Павлова, Эйнштейна или Гарвея. Это просто научные истины, истины вообще, безликие, безличные, не содержащие ни одного атома своих первооткрывателей.

Философия же существует только как философия Аристотеля, Канта или Маркса и в какой-нибудь другой форме существовать не может никогда. Как выразился один китайский классический поэт танской эпохи, Бо Цзюйи: «И в нем сказалось его время». И не только время, он сам.

---

<sup>589</sup> Там же. С. 53.



Но это вовсе не означает, что история философии есть простое собрание мнений, как показал Гегель<sup>590</sup>, что философы рассуждают кто во что горазд. Каждая философская система есть лишь относительная истина, но в совокупном движении философской мысли обнаруживается логика развития последней, ибо истина конкретна, обнаруживаются, если так можно выразиться, шаги шествия объективного духа философии или, говоря словами Гегеля, «последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи»<sup>591</sup>. Здесь историческое совпадает с логическим (хотя историческое бывает куда интереснее логического – вот это-то и есть то, что В. Лютославский называет психологическим значением истории философии). Поэтому история философии тождественна самой философии, которая есть история философии в сжатом виде. Гегель говорит об этом так: «Мы в истории философии имеем дело с самой философией», «философия в ее историческом развитии есть то же самое, что и философия истории философии»<sup>592</sup>. Философия с каждым своим историческим шагом все более приближается к истине вещей и истине людей. Только поэтому философия и имеет познавательное значение. И поэтому всякий раз после того, как в обществе угасает интерес к философии (об этом угасании в его время пишет В. Лютославский, о слабом внимании к ней будет писать В.Н. Ивановский, в середине XX в. об этом с печалью скажет Ортега-и-Гассет), он будет возрождаться вновь и вновь, поскольку человек все же хочет знать истину вещей и истину людей – ему без этого неуютно.

При таком понимании истории философии вполне объяснимыми становятся и те определения, которые В. Лютославский обозначает как метафизическое значение истории философии: «В трудах прежних философов еще много не вполне точных и ясных положений, заключающих в себе бессознательно вы-

---

<sup>590</sup> В. Лютославский хорошо понимал значение Гегеля – «самое последовательное, самое ясное выражение» идеализма.

<sup>591</sup> Гегель. Сочинения. М.; Л., 1929–1958. Т. IX. С. 34.

<sup>592</sup> Там же. С. 35.

раженные истины»<sup>593</sup>. Гений философов, следовавший путями объективного духа философии, принуждаемый его логикой (если они, философы, хотели оставаться философами, а не болтунами) и натыкавшийся на проблему, проявлял свою интуицию, что-то чуял<sup>594</sup> и торопился мысленно схватить все это, высказать или как-нибудь описать. Но по причине того, что философия еще не набрала полную силу и не встала в полный рост, не мог выразить ее в «точных и ясных положениях».

И последнее. В. Лютославский был убежден, что преподаватель истории философии любого ее периода должен «держат в уме» всю историю философии, с пониманием преподавать ее, то есть понимать «связь времен» в философии, философский смысл конкретно-исторической идеи, ее место, так сказать, в философской «таблице Менделеева». Иначе говоря, преподаватель древнегреческой (и не только древнегреческой) философии «должен знать, какую форму приняли мнения древних философов впоследствии, как они возникли и почему исчезли», а не только говорить о том, кто что говорил.

Полагаю, что счастливой мыслью было бы закончить этот очерк, как и всю книгу о казанской университетской философии, суждением В. Лютославского, глубокая справедливость которого становилась для меня все более очевидной по мере того, как я предавался собственным размышлениям, возникавшим при чтении сочинений представителей данной философии и анализе мыслей, в них рассыпанных. «Изучением истории сознания всех выдающихся людей, которые давно умерли, мы сами расширяем границы нашей собственной жизни»<sup>595</sup>.

---

<sup>593</sup> Лютославский В.Ф. О значении и задачах истории философии: вступ. лекция, читанная в Казанском ун-те 9-го сент. 1889 г. // Вопросы философии и психологии. Год I. Кн. 3. С. 54.

<sup>594</sup> Древнегреческое «нус» (ум, мышление, разум) – от глагола, еще у Гомера означавшего «чуять», «нюхать».

<sup>595</sup> Лютославский В.Ф. О значении и задачах истории философии: вступ. лекция, читанная в Казанском ун-те 9-го сент. 1889 г. // Вопросы философии и психологии. Год I. Кн. 3. С. 62.

## Часть II. Записки о кафедре философии КГУ в 80-е годы

***Чтобы помнили.***

*Название цикла телепередач  
об ушедших актерах,  
который вел Л. Филатов*

**...могу передать только свои личные впечатления.**

**В этом, в сущности, заключается вся  
цель и все значение воспоминаний.**

**Пусть другие изобразят этих людей  
с той стороны, с какой они их знают.**

*Б.Н. Чичерин, русский правовед  
и философ. Воспоминания*

Написать эти записки меня побудили занятия историей кафедры философии. Основной материал по этой истории (я занимался дореволюционной) составляли либо официальные отчеты, вполне информативные, но сухие, либо академические исследования. Но иногда попадался и материал другого рода – воспоминания, биографические очерки, написанные свидетелями описанных событий, либо «живые», как правило, небольшие, зарисовки людей и событий. Несмотря на вполне понятную субъективность, порой даже нескрываемую пристрастность, эти живые, «человеческие» картинки, заговаривавшие при чтении языком, мыслями, страстями и предубеждениями людей эпохи, давали для понимания вещей иногда больше, чем умные академические сочинения. Правда, они остались лишь от некоторых периодов, и их было очень мало, порой они относились к теме лишь косвенно, как, например, воспоминания о гимназических годах в Казани Аксакова старшего, из которых я почерпнул весьма колоритную зарисовку фигуры учителя гимназии Льва Семеновича Левицкого,

в будущем первого преподавателя по кафедре умозрительной и практической философии Казанского университета.

Уже тогда я пожалел, что такого материала было очень мало. Но по революционной истории кафедры было хоть что-то, а вот по новейшей (советской) не было, кажется, и вовсе ничего<sup>596</sup>, и она выглядела бедной и скучной, почти всецело официозной. Помню, мелькнула мысль, как был бы доволен будущий исследователь истории кафедры лет эдак через сто (так и подумалось – сто), будь у него подобный материал.

Кстати, первый выпуск Садыковских чтений (он, если не ошибаюсь, вышел в 2012 году) здорово восполняет пробел, хотя только и в отношении одного и очень короткого периода этой истории – в нем помещено целых восемь (!) воспоминаний, или, по крайней мере, местами нечто похожее на них. Поначалу долго сдерживало одно соображение – не все хорошо помнилось, особенно по части точной передачи «авторских слов», а без них какие же это воспоминания?! Возьмите любые из них, даже написанные спустя десятилетия после описываемых событий (Пушкин, например, свои воспоминания о Пушкине писал и вовсе после возвращения из ссылки, то есть через тридцать лет), – они сплошь состоят из диалогов, а то и монологов разных персонажей: можно подумать, что автор с юных лет повсюду таскался с диктофоном за пазухой! Вот почему невозможно заставить себя поверить в правдивость таких дотошных воспоминаний, нафаршированных диалогами, как любительская колбаса жиром, если они не основаны на дневниковых записях. Я очень жалел, что не вел дневники. Жалел еще об одном (никогда не думал, что буду об этом жалеть) – не вникал в свое время во все университетские (и кафедральные) сплетни о сотрудниках, их родственниках, в разные истории о них и их карьере: кто что кому сказал, кто кому кем приходится. Как бы сейчас это пригодилось: ведь много чего и толкового можно было из этого извлечь, желая составить историю кафедры. Между прочим, в разного рода воспоминаниях (даже в «Былое и думах») такого характера сведения занимают немалое место, и – чего греха таить – читал я их

---

<sup>596</sup> Может, впрочем, я просто не знаю.

не без искреннего любопытства и интереса, и они составляли в моем сознании немаловажную долю «знания» о человеке N и его времени (например, в воспоминаниях о моем любимом Лермонтове в классической советской серии «Писатели в воспоминаниях современников» таких деталей полным-полно).

А вот один мой коллега (он на два курса был старше меня в университете) – настоящий дока по этой части – позавидуешь! Правда, такую его осведомленность и любопытство иные оценивают иначе, не столь позитивно. Но все равно жаль, что я столько не знаю. Полагаю, что это не только мой комплекс, а, если верить русскому поэту, другу Есенина, Рюрику Ивневу, вообще некий «закон» памяти. В своих воспоминаниях о поэтах Серебряного века он так и пишет: «Память имеет свои нераспознанные законы. Некоторые встречи врезаются в нее как нож в тесто, а другие рассеиваются, как папиросный дым». И это верное наблюдение, как бы там его ни объясняли психологи. Но если долго заикливаться на нем, вообще ничего не стоит писать. И, в конце концов, Вячеслав Иванов, на которого в одном месте ссылается в этих воспоминаниях Рюрик Ивнев, прав, когда говорит, что «самое большое достоинство воспоминаний – это когда автор дает правдивый образ человека, а не одни правдивые факты». И то суцная правда. Факты могут с годами представляться иначе, исказиться или и вовсе забыться, но образ человека, с которым провел, общаясь почти ежедневно, хотя бы и на работе, годы, надолго сохраняется в памяти.

А люди, с которыми я работал, стоят того, чтобы о них помнить, стоят того, чтобы о них писать: людей интересных, запоминающихся среди них было немало, были и такие, о которых говорят – «неординарные». Что же касается меня, то мне не нужно даже закрывать глаза, жмуриться, как это иногда делают, чтобы вспомнить чьи-то лица или образы, – я всех их помню очень живо, одних – больше, других – меньше, но живо; помню улыбки, даже гримасы, выражения лиц, движения, смех. Да, и смех тоже. И, может быть, смех особенно – я не могу рассказать, какой это был смех, не могу выразить его словами, но он у меня стоит в памяти, в голове, в глазах, даже интонации этого смеха, его звучание, тембр – крепкий и недолгий (и добрый) смех Щельванова Германа Алек-

сандровича – не то же самое, что хихиканье «со значением» или «гм-м» Леонида Леонидовича Тузова, «деликатный» смех Музы Павловны Медянцевой, залиvistый – Садыкова Марата Борисовича или «шумный», как и он сам, с «подколками», смех Комарова Виктора Николаевича. Вспоминаю кусками, фрагментами общий тон разговора о чем-нибудь и иногда фразы.

О людях, с которыми мне посчастливилось работать на кафедре философии, начиная с конца 70-х годов, не лукавя, не кривя душой, я могу сказать то же, что можно утверждать о профессорах и приват-доцентах кафедры философии за первые сто лет ее существования. Это были разные люди – они различались своими философскими интересами, дарованием и ученой репутацией, масштабом, темпераментом и характером. Но именно совокупной деятельностью их научного и педагогического творчества, их помноженным дарованием, их (и их предшественников) совместными десятилетними стараниями складывалась судьба кафедры философии и история философского образования в Казанском университете.

Справедливости ради должен уточнить, чтобы предупредить возможное замечание, может быть, ехидное или даже «обличающее», людей, хорошо помнящих те времена, что, сказав «они различались своими философскими интересами», надо сказать и еще кое-что. Хотя я по-прежнему «просоветский человек», но должен признать, что сегодня, когда в философии (в том числе университетской), выражаясь китайским политическим языком прошлого века, «соперничают сто школ», говорить, имея в виду те времена, о «разных» философских интересах или пристрастиях, особенно в преподавании философии, все же не приходится (или можно говорить только весьма и весьма условно, с большими оговорками) – царствовала только одна философия – «марксистко-ленинская» (а в преподавании к тому же – в догматизированной своей форме<sup>597</sup>).

---

<sup>597</sup> Мне попала одна книга, изданная лет пятнадцать назад, – «Философия в российской провинции. Нижний Новгород. XX век» (2003), в которой как раз хорошо вырисовывается этот противоречивый процесс догматизации университетской философии. «Противоречивый» – потому что, конечно, к этому нельзя все свести – было бы нечестно этого не сказать. Неважно, что речь идет о Нижнем Новгороде – так происходило в любой провинции, что в Горьком, что в Казани, что в Рязани. В столице процесс, может, и имел

Об этом задним числом, когда она уже перестала царствовать, заговорили все, но в действительности не все так просто – сложнее (и прибегать только к черно-белому описанию – тоже фальсифицировать). Публично не говорили – это правда, только уже в перестройку «прорвало», были даже конференции по перестройке идеологической работы, в том числе в вузах: помню одну такую (в 1989 году, кажется), к организации которой, вероятно, был причастен обком партии, судя по тому, что проходила она в конференц-зале обкома. Но осознание этого, конечно, было, с разной степенью ясности и искренности у разных людей, но было. И нечто похожее на душевный дискомфорт тоже было. Далекое не у всех, потому что соседствовало все: и идеологическая зомбированность одних, и искренняя, может быть, не очень критичная убежденность других, существовавшая с цинизмом, благополучно жившим в ком-то другом, третьем, или с откровенным приспособленчеством четвертых, абсолютно безразличных к любой другой шкале ценностей, кроме карьерных интересов – таких тоже хватало.

Но все равно: возможности для маневра были. Во-первых, всегда существовала возможность излагать материал с разной степенью глубины или – что в данном случае одно и то же – с разной степенью догматичности. Во-вторых, это все же – философия, а не «научный коммунизм», поэтому спасала сама абстрактность, особенно когда речь шла о некоторых умозрительных вопросах «диалектического материализма» или социально-философских тонкостях, деталях, «зауми». В-третьих, можно было «уходить» в историю философии (и чем древнее она, тем вольготнее там себя чувствовать, хотя от вульгарности и прямолинейности и это не всегда спасало), в том числе историю философии «самого» Маркса (например, «молодого»). Или в логику. Или, скажем, в эстетику. Очень много значило (и давало, кстати) «изучение первоисточников», то есть чтение произведений Маркса и Ленина непосредственно, а не изложения их по

---

свои особенности, но принципиально вряд ли отличался. Причем авторы специально и не стремились показать именно это – процесс догматизации университетской философии, а – просто изложить историю «философии в российской провинции», но получилось (как ни старайся!) именно это, и другого, при стремлении к более-менее объективному изложению, получиться и не могло.

учебникам и пр. Наверное, я не все назвал – были, полагаю, возможности (абстрактные, по крайней мере) еще. Между прочим, мне рассказывал мой давний знакомый, профессор Е.Ч., историк-антиковед, что его учитель, профессор, доктор исторических наук Шофман Аркадий Семенович, известный у нас (и в научных кругах зарубежья) специалист по античной истории и, как сказано в одном сообщении, «глава казанской антиковедческой школы»,<sup>598</sup> тоже советовал в то время в узком кругу («на посиделках разных», уточняет Женя) заниматься «античкой», «если хочешь сохранить себя».

Все так, но что это меняет в том, что я сказал об этих людях? Ничего. По-прежнему справедливо, что «совокупной деятельностью их научного и педагогического творчества, их помноженным дарованием, их совместными десятилетними стараниями складывалась судьба кафедры философии и история философского образования в Казанском университете».

Но у каждого из них была своя творческая судьба, своя история, своя правда, у некоторых, наверное, и свой скелет в шкафу, но я о них, о скелетах, не знаю (не лукавлю вовсе – конечно, о слабостях некоторых из них я мог знать или догадываться, но это вряд ли было «скелетами»). Но и не думаю, что это как-нибудь помешало бы мне представить «правдивый образ» этих людей, как он запечатлелся в моей памяти. Хотя, конечно, я не помню всех одинаково хорошо. Но это время и образ, живые картинки этого времени, образы людей, живших в это насыщенное время, помню.

Еще более меня укрепило в моем намерении написать эти записки одно, на первый взгляд, заурядное и вполне понятное обстоятельство. Я стал как-то расспрашивать о некоторых деталях, касающихся этих людей, Н.М., человека, который пришел на кафедру давно, задолго до моего прихода на нее (работает и сейчас, слава богу) и, по моим представлениям, должен был бы много знать и помнить о тех людях; но, без особой охоты и не вдаваясь в детали, ответив на

---

<sup>598</sup> Я, будучи студентом, имел удовольствие слушать его лекции – у нас был большой объем часов по всеобщей истории. Правда, нам он читал не античную историю (ее читал ученик Шофмана – В.Д. Жигунин), а историю первобытного общества (у меня и после университета еще очень долго хранилась общая тетрадь с записями его лекций).



один-два моих вопроса, Н.М. с заметным раздражением отмахнулась от меня: «Да не помню я уже! Вот ты же не помнишь. Почему я должна помнить? забыла». «Да-а, – подумал я тогда, – если уж она не помнит, то что уж говорить о других»<sup>599</sup>.

Нет, нельзя, чтобы забыли, нельзя, чтобы прошло, как если бы и вовсе не было. На ум приходят слова гетевского Мефистофеля, от которых так и веет тоской и горечью:

*Прошло и не было – равны между собой!*

*...Прошло, – что это значит? Все равно,*

*Как если б вовсе не было оно...*

Да, верно: отдает горечью, но все же не прав Мефистофель и не всегда справедливы заключения его изошренного ума – пока люди помнят, вовсе не равны между собой «прошло» и «не было».

В скобках должен все же заметить, что тогда, полагаю, я просто попал под плохое настроение у Н.М. Позже я все же решился еще раз обратиться к ней с расспросами, и моя собеседница с охотой поведала мне о разных подробностях, о которых, наверное, только она теперь и знает.

И еще об одной вещи хочу сказать прежде, чем излагать то, что помнится, то, что было, сказать о вещи, по-моему, очень важной, а для меня и вовсе принципиальной. Я буду говорить не только об «уважаемых профессорах», как выражаются порой иные (на юбилеях, скажем), подчеркнуто-значимо, едва ли не помпезно, вкладывая (почти что с придыханием) в слово «профессор» смысл, который обычно в него не вкладывается – какой-то сословный что ли, элитно-кастовый. Говорить о них (иногда, действительно, уважаемых ученых) и не говорить о других тружениках кафедры было бы как минимум несправедливо,

---

<sup>599</sup> Впрочем, психологически реакция Н.М. вполне объяснима. Человек, который, как и слуга Сен-Симона, видит другого каждый день вблизи, общается с ним, видит его в разных, часто совсем негероических, ситуациях, в разных обстоятельствах и положениях, в разных отношениях, чаще всего обыденных, заурядных, «слишком человеческих» вряд ли будет иметь другую реакцию, во всяком случае, убедить его относиться к вещам иначе, так, например, как люди, которые видят эти вещи со стороны и издалека, будет трудно (да и не нужно: он куда более ценен как носитель пристрастного, «внутреннего» взгляда).

ибо то, что я сказал раньше о судьбе кафедры философии и истории философского образования в Казанском университете, равно относится (и нисколько не менее) к труду всех преподавателей, кто правдой и верой служил Университету, прилип к нему, что называется, всей кожей (и это, помимо личных качеств человека, по-моему, важнее его официальных регалий).

И еще кое-что об одном представленном здесь подходе к людям, с которым мне довелось работать. Справедливо это или не справедливо, но я буду говорить только о тех, кого с нами – увы! – уже нет. Не потому, конечно, что о живых (многих им еще лет!) сказать нечего или, что они менее заслуживают быть упомянутыми в числе тех, кто своим трудом слагал кафедральную и университетскую историю. Упаси боже – нет, конечно, заслуживают. Просто я предпочитаю о живых не говорить, находя для этого оправдание (даже рискуя заслужить подозрение в неискренности) в бессмертных есенинских строчках: «Лицом к лицу лица не увидать...» (или прячась за эту строчку – как кому угодно), предоставляя возможность и, не исключая, удовольствие рассказать о них будущим исследователям, когда мудрое время все расставит по своим местам.

Я допускаю, что от кого-нибудь, кто соблаговолит прочесть эти записки, о ком-нибудь из моих «героев» могу услышать недоверчивое, а, может, и ворчливое: «да не таким он был» или менее строгое: «да не совсем таким он был, ты приврал немного (приукрасил)». «Приврал», «приукрасил» – это когда сознательно, нарочно. В воспоминаниях такое и, правда, бывает слишком часто, каждый знает. Но еще чаще бывает другое. Если не мудрствовать сильно и не уходить в философские дебри, то можно сказать просто: и образ человека, и слова его, и поступки, и характер могут восприниматься разными людьми и оцениваться, причем с непоколебимой убежденностью в собственной правоте, совершенно по-разному. По той простой причине, что хотя у всех у нас есть глаза и уши, но видит не глаз, слышит не ухо, а видит и слышит то, что называется «я». А вот «я», как мудро заметил Кролик, друг Винни-Пуха и Пятачка, бывает разное. Поэтому воспоминания, так же, как и «истории», и не могут быть вполне объективными, разве что у кастратов, а, по счастью, история – не дело

евнухов, как говорил Кроче. Вот поэтому, например, с тех пор, как я стал что-то понимать, из всех названий «истории французской революции» мне казалось самым честным и правдивым то, что было у Жореса – «социалистическая история французской революции», а все остальные «истории» без уточнений – не без некоторого лукавства, ведь они тоже были, в конечном счете, то жирондистской «историей», то якобинской, а то и вовсе роялистской, а не стирильной «историей французской революции», «как она есть», выверенной по гамбургскому счету.

Мне очень нравится, как назвал свои воспоминания о Белинском И.А. Гончаров – «*Как я понимаю личность Белинского*». Очень честно назвал, правдиво. И скромно. И по большому счету – очень объективно, потому что всякие воспоминания, по сути своей, всегда носят «толковательный» характер. Мои тоже.

Попал я на кафедру философии вообще-то случайно (хотя и не хочется в этом признаваться). Проработав после университета в деревне учителем два года, я в 1979-ом вернулся в родной Зеленодольск и без дела (если не считать чтения книг) провалялся дома все оставшееся лето и начало осени, не очень хорошо представляя, где дальше буду работать. Книги, которые я читал (это я помню хорошо) были своего рода подтверждением того, что это было совершенно бессистемное чтение: от детективов до литературы исторической, научной и научно-популярной. Вообще говоря, полагалось отработать по распределению три года, но мой первоначальный энтузиазм, с которым я ехал в деревню, к концу второго года иссяк вовсе, и я, получается, сбежал (благо,пустили), прихватив с собой воспоминания о двух весьма насыщенных и значимых в моей жизни годах учительства, о людях, взрослых и маленьких, с которыми меня свела судьба, воспоминания, которые до сих пор отчетливо живут в памяти, сохраняя даже незначительные детали былого.

В деревне я много читал (впрочем, так же бессистемно), конспектировал, даже писал стихи, но, особенно к концу второго года, очень хотелось в город. Конкретно об университете я, кажется, не думал, но видел себя в работе препо-

давательской или журналистской, писательской. Не имел я в виду и кафедру философии, хотя, безусловно, гуманитарно-общественную (я все еще был в своем мировоззрении сильно идеологизированным, даже политизированным, и очень «красным»); но это касалось не власти, а системы, власть же (имея в виду ее представителей) часто раздражала, главным образом потому, что дискредитировала Идею, существуя по принципу, который язвительно выразил Гейне: вслух проповедовали воду и тайно попивали вино; правда, как известно, к этому времени эта тайна уже стала секретом Полишинеля. Раздражение выливалось в «кухонную критику» власти, степень накала которой определялась темпераментом критикующего, но я не помню – ни в студенческие годы, ни позже, когда стал работать в университете, – чтобы между собой мы, «молодежь»<sup>600</sup>, чего-то особо остерегались, боялись или слишком осторожничали. Нет, этого не было, хотя, конечно, и желающих в дальнейшем «пойти во власть» хватало, да и стукачи, как я позже стал понимать, в университете были. Зато хорошо помню, как, будучи студентами, мы, в перерывах между парами, а если это были семинарские занятия, то, как их продолжение, почти всегда, шумно и бескомпромиссно спорили, и в этих спорах не было ни победителей, конечно, ни, по большей части, толерантности<sup>601</sup>. Молодые, горячие, искренние и очень чувствительные к фальши, демагогии и ханжеству, мы говорили, разумеется, не только о «науке», но и о «политике. Может быть, о ней даже и чаще. И при этом не озирались по сторонам, прежде чем что-то сказать, и, сказав, не при-

---

<sup>600</sup> Впрочем, помню, и некоторые «старика» – уже на кафедре – высказывались (в личной беседе) достаточно резко и с возмущением, когда, скажем, речь шла о циничном безобразии, совершаемым людьми из власти, например, М.Б. Садыков или Ю.С. Комаров, который, видимо, к тому же вообще был не прочь слушать «вражьи голоса». Марат Борисович же в таких случаях, заметно возбужденный, обычно начинал так: «Слушайте, ну это же...» или: «Слушайте, ну нельзя же...». Однако, если шумные разговоры вокруг хоккея или футбола, например, проходили прямо на кафедре, в присутствии всех, кто там был, то, когда речь заходила о «политике», собеседники, те же М.Б. Садыков с Б.К. Лебедевым, скажем, всегда выходили в коридор – на это обратила мое внимание Н.М., а сам я в свое время не придавал этому особого значения, поэтому, видимо, и не запомнил.

<sup>601</sup> Таких «дебатов» в перерывах между парами я у сегодняшних студентов не замечаю (разве что все это как-то проходят мимо меня, хотя мудрено было бы не услышать этого, прохаживаясь по коридорам), да и на занятиях, впрочем, такой горячности тоже нет – так, вспыхнет иногда где-то искра, но, не поддержанная, скоро и потухнет. Впрочем, иногда бывает – зависит от факультета и группы.

крывали вдруг рот ладонью, точно спохватившись, что брякнул и что-нибудь лишнее. Впрочем, среди нас были и «старики», то есть ребята, отслужившие в армии, некоторые даже успевшие где-то поработать или проучиться; иногда кто-нибудь из них, желая остудить горячие головы, говорил, с усмешкой и покровительственно, как свойственно знатокам: «Э-э-э, жизни не знают!», другие «старики» согласно кивали, не переставая при этом так же надсмехаться, впрочем, вполне добродушно, как и положено «старшему товарищу», и даже, бывало, ободряюще похлопывали кого-нибудь из «молодых» по плечу).

И вот в один из таких прожигаемых в безделье дней, открыв на звонок дверь квартиры, я увидел на пороге человека, которого меньше всего мог ожидать увидеть – мою бывшую одноклассницу Л.В., которая раньше никогда не бывала у меня. Да и друзьями мы никогда не были: ни в университете, ни позже. А уехав в деревню, я и вовсе потерял ее из виду. Она тогда училась в аспирантуре по кафедре философии (позже она защитилась, потом, я слышал, уехала в Москву, а что с ней стало далее и где она теперь, не знаю<sup>602</sup>). Не без некоторого снисхождения – я должен был прочувствовать высокую честь от передаваемого ею предложения, и я знаю, что это было ее искреннее чувство: она всегда не без некоторого трепета относилась и к инстанциям, и к людям, их представлявшим, – она сказала, чтобы я явился для беседы на кафедру философии в университет, к заведующему. Вероятно, она выложила все это не сразу, а после некоторой беседы, но никаких деталей из нее я не помню.

Казалось, сама судьба благоволит ко мне, и я, конечно, поехал. Помню, на мне была цветастая, с преобладанием красного цвета рубашка с модным тогда большим воротником и куртка, по форме больше напоминавшая рабочую спецовку (правда, не синего цвета), – это был не самый лучший выбор, но я как-то об этом не подумал. Хорошо помню – то ли завкабинетом (ее звали, как я позднее узнал, Зинаидой Семеновной – она была женщиной строгой и прямой, но

---

<sup>602</sup> Уже после написания этих строк я случайно узнал, что она работает профессором в одном из московских вузов, правда, поменяла «масть» – доктор юридических наук.

уважаемой и в общем доброжелательной), то ли Л.В. даже сделала замечание, что на беседу с заведующим мог бы одеться и попримечнее.

Заведующим кафедрой (а кафедра находилась там же, где и ныне, во втором корпусе, только на втором этаже) тогда был *Тузов Леонид Леонидович*. Он был доцентом, а степень кандидата философских наук еще в далеком 1950 году получил за диссертацию по логике – «Теория умозаключения М.И. Каринского и Л.В. Рутковского». В те времена по логике защищались немногие (да и теперь таких мало), а уж по русским логикам – и вовсе единицы, так что его работа была одной из первых по этой теме, а сам он до сих пор остается единственным человеком в советской и постсоветской истории кафедры философии нашего университета, кто защитился по логике.

Но не только в этом, кстати, он был одним из первых. Так, в последние десятилетия вышло немало публикаций, посвященных исследованию возникновения и становления философской (психологической и пр.) мысли и образования в провинциальных (нестоличных) российских университетах, – это появилось вслед за пришедшим пониманием того, что история, богатство и содержание философской мысли в России не исчерпывается одной только историей московской или вообще столичной. Эти исследования проводятся достаточно продолжительное время и в нашем университете (с 90-х годов, по крайней мере, точно, но о казанских дореволюционных философах еще раньше писали и другие авторы). А вот Л.Л. Тузов еще в далеком 1956 году опубликовал в «Ученых записках Казанского университета» статью «Из истории философской мысли в Казанском университете», о полемике тогдашнего «заведующего» кафедрой философии (умер в 1815 году) Александра Степановича Лубкина против кантовской философии (он был первым в России критиком кантианства). Это теперь о нем в Интернете можно найти много материала (впрочем, однообразного складывается впечатление, что тиражируется один и тот же текст), я даже нашел статью, которая называется «Компаративный анализ «Науки логики» Г. Гегеля и «Начертания логики» А.С. Лубкина в контексте современных проблем логики». А тогда не то что в Казани, а и во всей стране о Лубкине

и его полемике, думаю, было осведомлено очень небольшое количество людей, а тем более знакомо с анализом этой полемики (была, насколько знаю, одна статья в «Вопросах философии» года за три до этого). А читающая и интересующаяся философией советская общественность познакомилась с этой полемикой по сборнику произведений «Русские просветители», вышедшему уже лет через десять после (в серии «Философское наследие»).

Заведовать кафедрой Тузов стал в 1973 году после кончины возглавлявшего кафедру до этого, легендарного для старшего, 60–70-х годов, поколения членов кафедры, профессора Абдрахманова Мансура Ибрагимовича<sup>603</sup>, и оставался во главе кафедры до 1980 года, когда его преемником стал Садыков Марат Борисович, за год до этого успешно защитивший докторскую.

Но все это я знаю теперь. А тогда я, конечно, слышал эту фамилию – Тузов – в бытность свою студентом, но никогда раньше близко с ним не общался – он не вел у нас ни одного из своих традиционных курсов: ни логику (ее нам читал Р.Г. Балтанов, тогда еще доцент, позднее – профессор, еще в 60-е годы защитивший кандидатскую диссертацию на тему «Коммунистическая нравственность и борьба с пережитками морали ислама» и считавшийся, в советские годы, авторитетным специалистом по «научному атеизму»; я слышал, что в послесоветское время он совершил хадж (!), и, говорят, не раз<sup>604</sup>), ни историю философии (ее читал доцент М.А. Шалин, но на кафедре я его не застал – незадолго до моего прихода Михаил Алексеевич ушел на пенсию, а по студенческим годам, правду говоря, он запомнился только своей большой, солидной фигурой).

---

<sup>603</sup> В университете я, – если это можно так назвать, – столкнулся с М.И. Абдрахмановым уже печальным образом – нас, студентов группы «научного коммунизма», сняли с занятий для участия в его похоронах – помочь, если в чем будет нужда.

<sup>604</sup> Можно, конечно, приводя этот факт «двурушничества», вспомнить слова из «Гамлета»: «Есть много на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам» или что-нибудь о противоречивой природе человека, но, по-моему, природа Человека *вообще* здесь ни при чем, если речь идет просто о конкретном человеке, ведь не каждый же такой гуттаперчевый, как в этом случае, являющемся, впрочем, для 90-х случаев вполне ординарным – так что вряд ли стоит к Равилю Губаевичу Балтанову относиться более строго, чем к другим, очень скоро это станет обыкновением.

В дальнейшем я буду иметь множество возможностей убедиться в том, что ни для кого и без того не было секретом, – это был один из умнейших людей, с которыми мне приходилось встречаться (от одного из своих друзей я слышал, что будто бы знаменитый в Казанском университете той поры профессор Г.Н. Вульфсон, историк, еврей по национальности, говорил, полушутя, что умнее него в университете только Тузов – не знаю, было ли это только легендой или он и вправду так шутил). Причем ум его был почти выдающимся – это был одновременно ум стратега и тактика, интеллектуала и царедворца, ученого и искусственного администратора<sup>605</sup>, ум с некоторой хитрецей, которая порой вполне заметно проступала на его лице, особенно в блеске и прищуре глаз. О нем рассказывали всякое и не очень лестное – тоже (это уж я потом узнал, разумеется), сплетничали, не всем он, понятное дело, нравился, некоторым не нравился совсем («интриган», мол); но, признаюсь, беседа с ним всегда оставляла о нем благоприятное впечатление (он умел уместно разговаривать с людьми разного возраста и положения, тем более что был великолепным рассказчиком) и еще оставляла чувство, которое, наверное, можно квалифицировать как почти физическое ощущение исходящего от него ума. А рассказывать он, действительно, умел увлекательно, шла ли речь о старой Казани или об университетских событиях и людях, давно умерших или живых, иногда – взявшись за пуговицу одежды слушателя и переходя почти на интимный тон и едва ли не на шепот (это, как правило, когда он говорил о людях, которым не очень

---

<sup>605</sup> Мой приятель, коллега по кафедре, рассказывал, как Тузов, будучи завкафедрой, обходился с распоряжениями, поступавшими из «главного здания», то есть из университетской администрации: он не торопился тотчас же исполнять предписанное, а откладывал очередную бумагу в ящик стола – «подождем», ясно давая понять, что пришлют другую бумагу, с другим распоряжением, прямо отличным от предыдущего. И присылали. Но и эту, другую бумагу, ждала участь первой. И лишь дождавшись следующей, не спеша приступал к исполнению предписанного в ней (надо сказать, что Леонид Леонидович и сам несколько лет проработал в главном здании проректором, так что порядки тамошние ему были хорошо известны). Его предложения на заседаниях кафедры, когда дело доходило до принятия решений по каким-нибудь проблемным вопросам, тоже свидетельствовали о большом жизненном опыте и – думаю, можно и так сказать – его практической мудрости: их бы по достоинству оценил сам хитроумный Одиссей или тот мудрец, от имени которого происходит выражение «соломоново решение».



симпатизировал<sup>606</sup>). И, по-моему, любил это делать – рассказывать. И любил, когда его слушают. Сейчас мне кажется, что любил и потому тоже, что видел, с каким интересом его слушают люди, и это ему нравилось, он чувствовал, что, говоря современным языком, получает некоторые бонусы. Сердиться он тоже умел – иногда возмущался сильно, громко и искренно, не очень деликатничая в выборе слов, которые адекватно выражали бы испытываемое им чувство (если при этом сидел за столом, а на нем лежали книги или бумаги, то взволнованно передвигал их туда-сюда), мог при этом быть язвительным. Вряд ли ошибусь, если скажу, что в нем, в некоторых ситуациях, можно было обнаружить строгость и даже жесткость. И сказать, что он с первых же минут разговора с новым человеком обнаруживал располагающую открытость, я не могу – в этом отношении он заметно отличался от Садыкова Марата Борисовича, который стал заведующим после него. Тузов и смотрел на незнакомого человека сначала внимательно, даже с недоверием, могло показаться, и изучающе (не считая нужным скрывать это свое любопытство и этот взгляд) – когда, например, кого-то представляли на заседании кафедры. А в личной беседе как бы прощупывал взглядом, иногда долгим, неотрывным, желая заглянуть в каждый уголок чужой души, в каждый закоулок ее, иногда – бросая на собеседника подряд несколько коротких взглядов и, не прерывая разговора, отводя взор в сторону или вниз; все это, пытаясь точно угадать, с кем имеет дело и чего можно ожидать от сидящего напротив, чего он стоит. Думаю, что с его пронизательностью редко ему приходилось ошибиться (если приходилось вообще). Правда, потом, с течением времени, когда (и если) он проникался расположением к человеку, то мог говорить с ним вполне доверительно, что можно было почувствовать не только в голосе и в содержании беседы, но и в самой манере говорить, как я уже писал ранее. Был я однажды (на заседании кафедры, которое, теперь уже не помню, почему, проходило не в помещении кафедры, как обычно, а в большой, амфитеатром, тогдашней 216-ой, аудитории) и свидетелем того, как он – как я сегодня думаю, непонятно резко и шумно, что говорит-

---

<sup>606</sup> Впрочем, людей, не симпатизировавших ему, тоже хватало.

ся, нелицеприятно – спорил с заведующим кафедрой (М.Б. Садыковым), так что остальные, кажется, даже притихли. Честно говоря, до сих пор не могу сказать однозначно, было ли это его поведение искренним или напускным, рассчитанным на кафедральную молодежь (он тогда выступил в защиту одного молодого члена кафедры, который в своем выступлении на заседании высказал какие-то замечания по кафедральной работе, может быть, и не очень основательные и справедливые – сейчас даже не вспомню, какие, – но они вызвали неприятие и критику, несколько эмоциональную, со стороны заведующего, которому они могли таковыми и показаться – несправедливыми).

Имел я позднее и возможность убедиться в том, каким он был талантливым преподавателем, лектором. Однажды я присутствовал на его учебной лекции по Канту (точнее, по истории философии, но попал, чему был очень рад, на Канта) – он принес несколько книг, в которых были сделаны закладки, и время от времени зачитывал эти места, прерывая свое великолепное и очень понятное изложение столь трудной темы. Я до сих пор не слушал по этой теме ничего лучше, хотя и помню теперь уже только общее впечатление, но не детали.

А когда я готовил к публикации свое учебное пособие «Истоки и основания философии», упросил Л. Л., как все за глаза называли Тузова, просмотреть это пособие в качестве рецензента (он, к моему удовольствию, легко согласился) – его репутация специалиста и редактора была очень высока. К этой работе он отнесся очень дотошно и ответственно, совсем не формально и без всякого высокомерия (это серьезное отношение к делу вообще было характерно для преподавателей того поколения и того времени, хотя, наверное, бывали и исключения). Я несколько раз приходил к нему домой (жил он, как многие знают, в доме на Карла Маркса, известном как «дом чекиста») и терпеливо выслушивал его всегда очень толковые и точные замечания; я до сих пор благодарен Л. Л. за это. А уж его похвала, не стану скрывать, была очень лестной (не знаю, была ли она искренней). Помню, он сказал: «Почему вы назвали книгу учебным пособием – ведь это самостоятельная монография»? Я признался, что так легче ее опубликовать.

Но все это будет потом. А тогда, в далеком 1979 году, я, бывший «первый парень на деревне», а теперь, судя по замечанию Зинаиды Семеновны, даже по внешнему виду желавший оставлять лучшего, в кабинете заведующего кафедрой философии отвечал на его, заведующего, вопросы. Впрочем, немногочисленные – он, видимо, как водится, навел обо мне предварительно кое-какие справки (как позднее выяснилось, так оно и было) – не хотел, ясное дело, брать на кафедру «кота в мешке». Всех подробностей той недолгой беседы я не помню, но отчетливо сохранились в памяти два момента, которые, по-моему, тоже недвусмысленно характеризуют Л.Л. На его вопрос, владею ли иностранными языками, я ответил, что немецким со словарем. На что он, ухмыльнувшись, съязвил, что со словарем он владеет и китайским. А когда я во время беседы чуть-чуть задумался о чем-то (помню, смотрел в это время в окно), он, видимо, по-своему истолковав это, достаточно резко сказал – я запомнил слово в слово: «Молодой человек, предложение работать в университете бывает только раз в жизни!»

Я, разумеется, тут же стал уверять его, что он неправильно меня понял и что я, конечно, согласен.

Так я оказался вновь в университете. На этот раз в качестве ассистента кафедры философии, о чем, если говорить честно, в ту пору и не мечтал даже.

Но гордиться особенно было нечем – меня пригласили потому, что, как говорится, я оказался под рукой: ушел на пенсию один из преподавателей, З.А. Ишмухаметов, и срочно нужен был человек на освободившееся место. Подвернулся я.

Кафедра философии в 80-х была большой, вместе с аспирантами – человек за 20. Я и сейчас без труда вызываю в памяти эту картинку – заседание кафедры в 210 аудитории второго корпуса, на которой присутствуем мы все: ветераны и аспиранты, старые и молодые (а последние – и сами сегодня уже старожилы университета).

За большим кафедральным Т-образным столом, на месте заведующего, сидит Марат Борисович Садыков (но первым человеком, которого я увидел на

этом месте, был Тузов Леонид Леонидович). Напротив него, с другого конца стола – Щелыванов Герман Александрович, как правило, верный своей немногословности и не любивший «пустых разговоров», принимавший мало участия в завязывавшихся на кафедре обсуждениях. За ним, вдоль шкафов, забитых книгами и папками, расположились на стульях, рядком, девочки, сегодня уже – уважаемые Татьяна Михайловна и Гульназ Казбековна... За столом, с обеих его сторон, обычно сидели «старики»: Лебедев Борис Константинович, Тузов (когда заведующим уже стал Садыков), Медянцева Муза Павловна, Жуйкова Раиса Михайловна, Фатхеев Бекс Ахметович, «Бекс», как мы его между собой обычно называли, иногда – еще кто-нибудь. Отсюда, с этого «эпицентра», чаще всего начинался разговор о каких-нибудь проблемах, когда они были на повестке дня заседания. Не считая, конечно, Марата Борисовича, который начинал и заканчивал разговор, умудряясь, к тихому ужасу и безмолвному, иногда, впрочем, вырывавшемуся наружу, ропоту остальных, особенно молодежи, обсуждение даже небольших и ясных проблем затягивать часа на полтора (меньше наши заседания, по-моему, не проходили, впрочем, может, был и противоположный рекорд, когда – всего час). И не по какому-то особому занудству своему, и тем более, конечно, не по причине недоверия к разумению остальных, а из-за сверхразвитого чувства ответственности, которое иногда выкидывало с ним шутку, ему казалось, по-моему, что молодежь не со всей ясностью и полнотой представляет себе проблему, ее надо разжевать. Ну, и увлекался. Может, он так затягивал заседания и из желания продлить общение, которое (желание), кажется, у него с годами только возрастало.

Слева от Марата Борисовича, одиноко, в углу, между столом заведующего кабинетом и книжным шкафом, другой своей стороной почти вплотную поставленным к косяку внутренней двери, ведущей в другую, маленькую, кафедральную комнату, помню, всегда сидел Комаров Виктор Николаевич, иногда молчавший на протяжении всего заседания, но чаще, когда вопрос не оставлял его равнодушным, активно участвовавший в обсуждении, порой – бурно, в полном соответствии со своим темпераментом; слева от Виктора Николаевича,

перед упомянутым книжным шкафом, в разное время располагалось еще два-три человека, если не забыл – «молодежь». У противоположной стены, за двумя столами, расположенными перпендикулярно стене между шкафами, один из которых торцом почти упирался в дверь, а другой был придвинут к окну, тоже сидело несколько человек (и я нашел здесь со временем свое постоянное место; рядом, у стены, сидел, тогда еще полный сил, что называется «кровь с молоком», а ныне уже нередко жалующийся на здоровье пенсионер Г.С.). Далее, между первым из этих столов и окном, вдоль шкафа и у окна (получается, справа от Марата Борисовича) – другие члены кафедры, еще три-четыре человека. Не помню всех, хорошо помню только, что среди них был и Комаров Юрий Степанович, чаще всего сидевший, положив на колени свой большой черный портфель...

Среди коновских<sup>607</sup> кафедр кафедра философии имела высокую репутацию, и, если пользоваться современными мерками, пожалуй, в общественном мнении, и внутри гуманитарной части университета, и внутри городского философского сообщества – наибольшие рейтинги интеллектуальные, духовные и того, что называют «внутренней атмосферой». Во всяком случае, я сам несколько раз слышал нечто подобное от ребят с соседних кафедр «научного коммунизма» и «политэкономии». Иногда даже в таком контексте: «не то что наша...». Но в этом случае, как я понимал, имелась в виду вообще вся так называемая внутренняя атмосфера на кафедре, в совокупности разных ее составляющих.

И неудивительно. Я уже писал, что среди людей, с которыми мне пришлось многие годы работать на кафедре, среди тех самых людей, кто сидел за этим самым Т-образным столом и вокруг него, было немало интересных, запоминающихся, были и такие, о которых говорят – «неординарные». Какое же «силовое поле» они должны были создавать все вместе, какую «внутреннюю атмосферу» кафедры образовывать! Ведь мы знаем, что целое это – не просто сумма его частей, это нечто большее и другое. Даже и как совокупность «ча-

---

<sup>607</sup> КОН – кафедры общественных наук.

стей»-то они интересны, а как целое, вместе и совместно – нечто большее. Быть может, эти годы, 80-е и 90-е, – самые лучшие во всей послевоенной истории кафедры философии; во мне же с годами только крепла убежденность в том, что то интеллектуальное и нравственное самочувствие, порождаемое атмосферой, которое сложилось в эти годы, по своему уровню и крепости еще долго не будет достигнуто (боюсь, что уже и никогда – *tempora mutantur et nos mutamur in illis*).

И вот на такую кафедру я и попал осенью 1979 года, после благоприятного, как оказалось, для меня разговора с ее заведующим, Тузовым Леонидом Леонидовичем.

То обстоятельство, что я пришел именно на место Ишмухаметова, имело для меня существенные последствия. Он, работавший на кафедре доцентом еще с 50-х годов, преподавал научный атеизм (будучи студентом, я его слушал, но впечатления на нас он не производил ни формой, ни содержанием своих лекций, пожалуй, даже наоборот – было похоже, что и в 70-е годы он остался где-то в начале 50-х<sup>608</sup>), и я был взят с условием, что буду непосредственно заниматься в первую очередь тем же. И хотя мое тогдашнее мировоззрение вполне укладывалось в это определение – «атеизм» (как, впрочем, всецело и нынешнее тоже), особого интереса к этому предмету я до той поры не проявлял, специальных знаний в этой области (кроме «общих») не имел. Но потом по этой тематике защитил в Московском университете кандидатскую диссертацию (у нас не было соответствующего Совета).

Но здесь я вспоминаю об этом обстоятельстве совсем по другой причине: моим научным руководителем стал преподававший научный атеизм и квалифицированно занимавшийся религиозной философией в России *Комаров Юрий*

---

<sup>608</sup> Здесь я излагаю именно свои тогдашние впечатления и оценки, основанные на них. Корректировать впечатления, оценки и «воспоминания» в соответствии с сегодняшними знаниями, оценками и представлениями о людях, событиях и общественном строе, подделываясь под них, тем самым выставляя себя «провидцем» в духе нынешних веяний и оценок, как это часто практикуется в наше время, в лучшем случае – нечестно. А ведь на таких «воспоминаниях» нередко выстраивают целую концепцию советской истории, во всяком случае некоторых существенных ее сторон. Но в данном случае, повторяю, это именно то впечатление, которое оставляли его лекции уже *тогда*.

*Степанович* (его вышедшая в 1991 году монография «Общество и личность в православной философии» до сих пор, в целом, остается серьезным источником по анализу соответствующих взглядов славянофилов, В. Соловьева, В. Несмелова). Выпускник Казанского университета (в 1958 году он закончил историческое отделение историко-филологического факультета), Юрий Степанович после окончания аспирантуры (по кафедре философии, у Р.Г. Балтанова) и защиты диссертации, то есть с первой половины 60-х годов, работал на кафедре, потом стал доцентом. Я слушал его студентом, но это совсем не то же самое, что общаться близко долгие годы, как довелось мне (Юрий Степанович оставался на кафедре до 2000 года, может, до 1999).

Это был, по-моему, незаурядный человек, талантливый, обладавший очень острым и критическим, совершенно независимым и ироничным умом, очень начитанный (как в специальной области, так и в философии вообще), в своем деле – ас (отнюдь не ограниченный только своей специальностью – для него она была только частью философии и без нее, как базы, мало чего стоила; я хорошо помню, как он иногда делал едкие замечания относительно некоторых суждений и отзывов (даже коллег) как раз в смысле их философской слабости). На кафедре философии он был на своем месте.

В связи с этим хочу обратить внимание на одну с сегодняшней точки зрения, может быть, и не очень впечатляющую, но по тому времени очень даже говорящую деталь.

Вот названия разделов его почти двухсотстраничной монографии «Общество и личность в православной философии»: «Концепция церкви Хомякова как новая форма «цельности» человека»; «Мистификация понимания человека и общества в концепциях Киреевского, Самарина. Аксакова»; «Концепция «Всеединства» общества и личности в философии Вл. Соловьева». Работа Юрия Степановича, не утратившая своего значения и сегодня, не была вторичной, не была написана на основе уже готовых книг (хотя, конечно, как и всякий автор, будь то хоть сам Кант, он ими пользовался), не носила историографического характера, а представляла собой сочинение на основе анализа первоис-

точников, почти всех известных произведений перечисленных русских философов по данной проблематике. Он был не из вторых рук знаком, и хорошо знаком, с русской философской литературой, а не только марксистской (я имею в виду произведения самих Маркса и Ленина, в которых он тоже был начитан). Этим тогда могли похвастаться немногие. Сегодня в программах философских отделений много часов отводится на долю лекций и семинарских занятий по русской философии, предусматривающих работу с первоисточниками, но тогда представления большинства о русской философии, в том числе и содержание лекций по ней в курсе философии, базировались на учебниках и немногих имеющихся монографиях.

Но не могу не отметить и вот что. Работа вышла в 1991 году, когда вот уже несколько лет в стране был разгул перестройки в тех ее виде и сути, в каких мы знаем ее сегодня, а не в духе «раннеперестроечных» идеалистических и розовых представлений одних и благодушных и лукавых песнопений других. Уже тогда, а тем более в более поздних работах ряда авторов о русской философии или ее отдельных представителях стал преобладать апологетический тон, почти сплошь осанна. Юрий Степанович оставался верен себе, своему мировоззрению: это был не просто добротный и добросовестный содержательный анализ, но анализ критический, с его, Комарова Юрия Степановича, марксистского философа, точки зрения, предполагающий и *обнажение, и обоснование* того, что в концепциях Киреевского, Самарина, Аксакова, Хомякова, Соловьева мы имеем именно *«мистификацию понимания человека и общества»* (в глазах иных ревностных поборников «нового мышления» – а это было то самое время – среди которых хватало и бывших усердных жрецов «марксистского прихода», это вполне могло сойти за свидетельство «узколобого догматизма»).

Есть люди – я таких встречал в университете не так уж и мало (и в советские времена, а уж позже – частенько) – для которых работа на кафедре была сродни любой заурядной работе хлеба насущного ради: университет, фабрика, магазин, склад, рынок, ресторан... – нет разницы, просто привычная работа, как и любая другая, на которую надо приходить вовремя, с которой надо уходить,



когда ее закончишь, получать зарплату, и так снова и снова, потому что работаешь, потому что платят, потому что надо. Юрий Степанович был каким-то фанатиком науки, своей научной работы. То, чем он занимался, над чем работал, чему был верен, для него было Истиной. Он был честолюбив, конечно, но это касалось только науки (если не ошибаюсь).

В своей приверженности атеизму был совершенно бескомпромиссным, настолько, что иные считали это отсутствием гибкости, предосудительной прямолинейностью<sup>609</sup>. Другие (как, например, еще один Комаров, Виктор Никола-

---

<sup>609</sup> Некоторые из них, этих «иных» людей, как оказалось в постсоветское время, на самом деле были напрочь лишены этих обременительных недостатков: прямолинейности и отсутствия гибкости – и очень удачно вписались во властные и идеологические структуры: преподаватели научного атеизма совершали хадж, ревностные секретари по идеологии столь же убежденно расписывали преимущества новых, антисоциалистических, общественных порядков, комсомольские активисты становились «акулами» разоблачаемого прежде с «пламенной страстностью солдат партии» капитализма, доценты по части научного коммунизма или истории КПСС – изобличителями «преступного коммунизма» и иже с ним. Насколько удачно вписались, что могли бы подписаться под названием книги, которую в «лихие 90-е» издал один мой бывший студент отделения социологии – Алексей Семин. Тогда, в конце 80-х, он еще не был известным, как ныне почти каждому в Казани, миллионером, владельцем ваучерных фондов, картинных галерей и торговых комплексов. Тогда он был горячим комсомольским активистом, настолько искренним и категоричным, что мне, помню, на семинарах, во время дискуссий, приходилось даже защищать его от нападков одноклассников. А уж в 90-е и про 90-е, еще только становясь тем, чем для казанцев сегодня является это имя – «Алексей Семин», он издал книгу (кажется, своих интервью) с очень красноречивым, очень характерным и верным названием – «Это мое время»! И это сущая правда – его!

Вспоминаются откровения персонажа одного произведения великого французского знатока «человеческой комедии», Бальзака, – Вотрена из «Отца Горио»: «Он не был дураком, а поэтому не дорожил своими убеждениями. Нет принципов – есть события. Нет законов – есть только обстоятельства!» (сегодняшние Вотрены несколько не продвинулись в постижении премудростей жизни: все те же старые «истины»; разве что не отличаются впечатляющей колоритностью бальзаковского персонажа). А уж коли вспомнил А. Семин, скажу, что крепко врезалось в память одно событие, связанное с ним (он интересен, конечно, как «тип»). В те же «лихие» 90-е, когда ни у преподавателей, ни у кафедры не было денег даже на издание книг (иногда даже на транспорт), Марат Борисович Садыков, тогда заведующий кафедрой философии, по наивности своей большой души, пришел к нему, тоже, между прочим, своему бывшему ученику, с просьбой оказать содействие в издании кафедральной монографии (не своей личной, а именно кафедральной) и получил ошарашивший его ответ: «Я благотворительностью не занимаюсь!» (хотя, честно говоря, другой человек, не так устроенный, как Марат Борисович, наверное, и мог бы вполне ожидать чего-то подобного). Зная Марата Борисовича, могу предположить, что не столько отказ сам огорчил его, сколько невыносимо и незабываемо, липко было чувство для него унижения, которое он при этом испытал. Об этом случае и всего лишь один раз с каким-то смешанным чувством возмущения, непонимания и растерянности рассказал однажды сам Марат Борисович, но не помню уж, по какому случаю (не помню даже, за давностью лет,

евич, добродушно подшучивали). Эта его последовательность одинаково проявлялась как на лекциях, так и в его разговорах и высказываниях на кафедре. Он не был лицемером: на лекциях – одно, а, так сказать, в жизни – другое. Мне даже крайне неудобно здесь подчеркивать, что это, конечно, не было «безбожием» в духе известного в 20–30-е годы Союза воинствующих безбожников, не было атеизмом в просветительском смысле, а потому, собственно, и не было атеизмом как таковым, потому что марксово отношение к религии (в отличие от фейербаховского), которого придерживался Юрий Степанович, и не исчерпывается атеизмом, и не сводится к нему (оно выражается материалистическим пониманием истории)<sup>610</sup>. Неудобно подчеркивать потому, что иное предположение было бы унижением Юрия Степановича, очень серьезно, философски мыслившего человека, а здесь – оскорблением его памяти.

На экзаменах был требователен, порой любил, желая выявить, например, понимают ли студенты, что такое свобода совести, провоцировать их таким, скажем, вопросом: «Можно ли на здании церкви вывесить государственный флаг?» (по студенческим годам я этого не помню, но позже слышал сам).

Юрий Степанович был добросовестным научным руководителем. Особенно помогали мне его начитанность и знание предмета. Он же посоветовал мне тему диссертации. Что касается его стиля как руководителя, то я бы назвал его либеральным: он не вмешивался дотошно в ход работы, довольствовался чтением законченных разделов.

Внешне он не выглядел очень солидным мужчиной, в смысле «большим и солидным», хотя, будучи не только большим любителем спорта, но и спортсменом (в юности был почти профессиональным футболистом), был хорошо сложен. Так что его внешность вовсе не была заурядной. Большие роговые очки, сквозь стекла которых на вас был устремлен умный и чуть ироничный взгляд, так и вовсе придавали его лицу некую интеллектуальную привлекатель-

---

присутствовал ли при этом еще кто-нибудь, вполне возможно, что – да, и тогда еще кто-то может помнить этот случай).

<sup>610</sup> Когда я написал опубликованную в «Коммунисте Татарии» (1990) статью «Может ли быть «марксистский атеизм»?», отвечая в целом в том смысле, что – нет в прежнем значении, то прежде, чем отдать ее в журнал, показал Юрию Степановичу, вполне ее одобрявшему.

ность, а в студенческие годы, видимо, тем более, судя по тому, что, как мне рассказывала одна бывшая преподавательница пединститута, некогда сокурсница Юрия Степановича, будущую свою жену, тоже сокурсницу, «видную красавицу на нашем курсе», по ее словам, и к тому времени замужнюю, он отбил у мужа. Он был заядлым болельщиком и рыбаком, была у него и моторная лодка, на которой он ездил на свою дачу на правом берегу Волги (то ли в Печищах, то ли в Морквашах – точно не помню).

Он очень любил дочь, говорил о ней с некоторым любованием и гордился ею (особенно ее способностями в английском; рассказывал, как она переводила ему новости из, как тогда иронично говорили, «вражеских голосов», вещавших на Союз).

В особо близких отношениях с другими членами кафедры он, кажется, не состоял<sup>611</sup>, если не ошибаюсь, за исключением Бекса Ахметовича Фатхеева, с которым они были дружны еще со студенческих лет, с годов учебы на историко-филологическом факультете (да и в аспирантуру они поступили почти одновременно, с разницей в один год, кажется).

Ко мне он был доброжелателен. В последние годы не скрывал в разговоре и того негативного, что было в его отношении к некоторым людям, когда вдруг разговор мог коснуться этих людей (правда, насколько я помню, в поведении его это отношение не сказывалось, он всегда был сдержан, может быть, потому что был достаточно замкнут, во всяком случае, о нем не скажешь: «душа нараспашку»). Причем это никогда не было ни брюзжанием, ни сплетней, а всегда каким-нибудь попутным высказыванием, в которое было заключено не просто его неприятие или негативное отношение, но, как правило, отношение, облеченное в ироничную форму или сопровождавшееся ироничным замечанием. Я не помню отчетливо его замечаний, но вот этот изгиб губ в ироничной усмешке, сопровождавший их, помню хорошо. Я не очень вникал в существо замечаний, но ясно помню, что в его критических высказываниях, например, о М.Б. Садыкове сквозила какая-то обида (впрочем, «высказываниях» – это ска-

---

<sup>611</sup> «И никто не состоял, работали вместе», – сказала мне по этому поводу Н.М.

зано чересчур: наверное, раза два, не больше, он при мне так высказался). Не знаю, какая, и не знаю, насколько справедливо, но помню, что – обида (да и запомнил-то я это, полагаю, потому, что воспринял несколько болезненно критику, учитывая мое отношение к Марату, как мы, молодежь, в своем кругу называли М.Б. Садыкова).

Юрий Степанович в последний год заметно сдал, болел: болезнь особенно сказывалась на ходьбе, которая временами становилась неуверенной, трудно было порой сделать первый шаг, а сделав, делал быстрые мелкие шаркающие шажки, семеня, вероятно, чтобы сохранить равновесие, но сказывалась также и в речи – ему стало не просто читать лекции: Марат Борисович Садыков, заведующий кафедрой, рассказывала мне Н.М., даже приглашал на беседу его жену, чтобы она уговорила Юрия Степановича подать заявление об уходе. Деликатный и порядочный Марат Борисович, видимо, не мог решиться уволить его сам, хотя, думаю, в этой ситуации такой шаг был бы вполне понятен, но, вполне очевидно, еще больше боли причинил бы Комарову, очень болезненно был бы воспринят этим гордым и по возрасту-то еще, тем более по ясности ума, вполне работоспособным человеком<sup>612</sup>. В мае 2000 года его не стало (похоронили Юрия Степановича на Арском кладбище).

Только сейчас, написав это, я подумал: «А ведь нет его уже целых 17 лет». И не то резануло, что так быстро пролетело время: с этим ощущением я уже давно свыкся (иногда вообще кажется, что Земля стала вертеться быстрее), а то, что я вспоминал о нем за эти годы не так уж и часто, бывало, что годами и вовсе не вспоминал. И мало мне утешения в том, что так устроена жизнь, что так было всегда, что рано или поздно даже самые близкие остаются лишь в расщелинах памяти, чтобы выйти оттуда, разве что в «родительский день». А еще никак не могу простить себе (как в этом ни стыдно признаваться) своего проступка: вскоре после смерти Юрия Степановича его вдова просила меня как-нибудь зайти к ним домой и помочь разобраться с книгами, отобрать наиболее ценные что ли (продать, наверное, была намерена). Я обещал. Но, за-

---

<sup>612</sup> Юрий Степанович родился 1 января 1935 года.

терявшись в эгоистичной суете, не выполнил обещания. Пожалуй, это единственное из связанного с Юрием Степановичем, о чем я всегда помнил.

Как я уже упомянул, дружеские отношения его связывали с *Фатхеевым Бексом Ахметовичем*, с которым они были к тому же ровесниками. Кафедру-то Бекс Ахметович покинул уже давно, а совсем недавно и случайно (во время одного застолья) я узнал, что уже и мир тоже. Из старшего поколения людей, которых я застал, придя на кафедру, Фатхеев был одним из последних, кто до недавнего времени был еще бодрствующим. Теперь вот нет и его. Еще горше осознавать, что узнал я это совершенно случайно, из одной оброненной фразы и не уверен, что об этом знают все наши, кто знал его по годам совместной работы, – скорее всего, его уход из жизни заметили только родственники и соседи. К сожалению, это забвение «давно выпавших из обоймы» коллег стало знаком нашего времени, а вместе с этим и заурядным делом для нас. Особенно если речь идет о «маленьком человеке». Видать и впрямь верно: *tempora mutantur et nos mutamur in illis* – времена меняются, и мы меняемся вместе с ними. В советские времена все же были разные (пусть порой – формальные) поводы напомнить ушедшему на пенсию человеку, что его помнят в коллективе, не забыли, навещали, а случится беда – он умер, придет кто-то и провожать, потому что не «заброшенным в мир», как выражались экзистенциалисты, он пришел, не брошенным человеком и уходил (знаю я, что много бывало и не так, но это не отменяет общего отношения).

Бекс Ахметович был на кафедре все эти годы неостепененным старшим преподавателем (что-то у него не заладилось с диссертацией – не знаю точно). Не припомню, чтобы он когда-нибудь по этому поводу открыто обнаруживал ущербность в своем положении или чтобы кто-нибудь давал ему почувствовать это (просто этого никогда не было), но, наверное, внутренне, в душе это обстоятельство его порой смущало и задевало (не думаю, что есть люди, напрочь лишённые честолюбия), когда он видел, что вокруг вся молодая поросль ходила в кандидатах, некоторые, которых он знал еще аспирантами (может быть, еще и студентами), – уже и в докторрах.

Но человеком он был очень деликатным, мне казалось порой, что – уж очень. Так, меня всегда смущала его манера иногда обращаться не на «вы» или «ты», а в третьем лице, например: «А Фаниль Фагимович тоже это читал?» Мне всегда при этом становилось неловко, но ни разу я так не решился спросить его, зачем он это делает. Я никогда не слышал, чтобы он повышал голос, не видел, чтобы выходил из себя или даже сердился сильно, возмущался. Впрочем, нет, однажды видел, но он тогда имел на это полное право, другой бы на его месте к случившемуся событию, о котором я хочу сказать, отнесся бы более эмоционально. В советские времена в университете была практика на большие праздники (октябрьские, новогодние, майские дни, например), когда было несколько нерабочих дней, назначать из преподавателей в ректорский кабинет, «на телефоне сидеть», дежурных на всякий случай. В один из таких праздников «сидеть» выпал черед нашей кафедре и назначили дежурить нас с Бексом Ахметовичем. Мы должны были вечером, в определенный час, быть на месте, приступить к дежурству, университет тогда закрывался. Я, помню, ехал из Зеленодольска, но в пути, в электричке, завел, что называется, «дорожное знакомство», уже в Казани проводил человека до дома, принял приглашение «зайти на чашку чая» (что лукавить: был молод, любопытен и общителен – ничего сверхординарного). И конечно, опоздал к назначенному часу. Самое скверное – опоздал на много, часа на два, наверное. Я уж не говорю о безответственности, которая сказалась в моем поступке. Бекс Ахметович встретил меня мрачно, сказал несколько сердитых (не грубых – сердитых!) слов (я, понятно, «сильно» извинялся и оправдывался – врал, конечно), и лицо его выражало большое недовольство и осуждение (увы! а как еще он мог отнестись к случившемуся?). Полагаю, его искренно возмущало такое безответственное отношение к порученному делу – в его голове просто не укладывалось, как можно себе такое позволить (между прочим, эта черта отличала всех представителей старшего поколения, с которыми мне довелось работать: и Марата Борисовича, и Бориса Константиновича, и Виктора Николаевича, и Германа Александровича, и всех других). Впрочем, помнится, сердился не очень долго – он был добрым человеком.

Вот это был единственный случай, когда я видел его очень сердитым и недовольным, хотя он и тогда не повышал голоса.

Он был скромн, но не замкнут – общителен и по-житейски рассудителен (я знаю, впрочем, что существует о нем и такое мнение: невзрачен и ограничен, зауряден). Преподавал он общий курс философии (если не ошибаюсь, вел в основном семинарские занятия и, кажется, у вечерников читал лекции). Но поскольку в университете был давно, тем более что его мама, Майя Хазиевна, долгое время была завкабинетом философии (следовательно, знала почти всех в университете, который тогда еще не был таким громадным), помнил многих университетских знаменитостей, знал о людях и событиях, связанных с той или иной личностью, то поэтому (чему я не раз был свидетелем), когда в кругу «старших товарищей» заходила речь о ком или о чем-нибудь из этого, живо включался в разговор и делился своими воспоминаниями-знаниями, подтверждал, уточнял, дополнял или оспаривал мнения других. Теперь мне кажется, что в этом он находил какое-то особое удовлетворение, своего рода демонстрацию собственной компетенции, доступной лишь немногим, избранным университетским «старожилам», и компенсацию за то, что никак не проявлял активности в разговорах или спорах по чисто философским, профессиональным вопросам.

Последний раз я видел его на первых Садыковских чтениях, среди приглашенных. Было это в 2012 году; он был с клюкой (увы, возраст!), но выглядел вполне бодрым, казалось, в облике его ничего существенного не изменилось, твердой была и речь, он, конечно, не был многословен (впрочем, как всегда), но в разговор, был повод, включался.

Оказалось, это была последняя встреча.

*Щельванов Герман Александрович* был, как пишут в таких случаях, одним из ведущих доцентов, областью его специальных научных интересов была проблематика научного предвидения (он входил в группу, занимавшуюся проблемой научного предвидения, в которой, кроме него, состояли еще, кажется, Р.М. Жуйкова и Л.Л. Тузов – руководитель). Пожалуй, вряд ли ошибусь, если скажу, что он являлся человеком, восприятие и оценка которого как личности

были едины у всех, кто его близко знал, хотя бы и по работе, – я, во всяком случае, двух мнений о нем не слышал. Емкое определение, которое могло бы с точностью вместить главное впечатление от него, – настоящий мужик, а качества, которыми можно было бы описать его характер – надежность, открытость, простота, отсутствие всякой фальши, доброжелательность. Даже во внешнем виде его выступали эти черты. Крепкое сложение, круглое полное открытое лицо без всякого намека на «задние мысли» или «совсем не прост», которые хорошо читаются на иных лицах; в поведении не было никакой манерности, «важности» или «многозначности», которые часто напускают на себя люди, лишенные цельности и искренности здоровой природы Германа Александровича. В общем, он больше походил на «обыкновенного человека из простонародья», которого можно встретить в самой разной среде, нежели на человека из «профессорских кругов» (глаза же, умные и понимающие, внимательный взгляд выдавали привычку к многолетней умственной работе, впрочем, наверное, можно было сказать и проще – природный ум). С ним было легко и просто общаться – он вызывал доверие и как-то непринужденно – симпатию («Гермаша», называл его Комаров Виктор Николаевич, который был связан с ним давними дружескими отношениями и воспоминаниями о бурных годах молодости, наиболее впечатляющими событиями которых он иногда с удовольствием делился во время застолий).

Человеком Герман Александрович был мудрым, сдержанным (хотя «в сердцах», возмущаясь, мог высказаться и крепко), неторопливым в своих рассуждениях и выводах, с большим жизненным опытом (до того как прийти на кафедру, он несколько лет был директором издательства и типографии при Казанском университете, выпускником которого, кстати, и был). Лекции читал спокойно, в отличие от своего приятеля Комарова Виктора Николаевич, почти каждая лекция которого была театром одного актера, причем «сценарий» его действия с размахиванием руками, энергичными передвижениями по «сцене» и игрой голоса зачастую не был заранее известен и ему самому – «писался» на ходу (в буквальном смысле). Мне не пришлось слушать Германа Александровича.



вича, но, говорят, что читал он хорошо. К студентам относился доброжелательно, вероятно, им нравилось и как он принимает экзамены.

Я не помню, чтобы он активно, как, например, это делали Б.К. Лебедев, Л.Л. Тузов или В.Н. Комаров, принимал участие в теоретическом семинаре, когда на кафедре таковой был. Но если бы это была не кафедра философии, а, скажем, какая-нибудь научная, то можно было бы сказать, что он был хорошим научным университетским работником (и редактором, кстати). Не было у него, кажется, и аспирантов.

Зато отменными научными способностями и теоретическим умом отличалась *Муза Павловна Медянцева*. Только два человека на кафедре имели специальное философское образование – одним из них как раз и была Муза Павловна: она окончила философское отделение Ленинградского университета (другим был Бойков Иван Иванович, он окончил, аж до войны, философский факультет знаменитого Московского института истории, философии и литературы, а на кафедре работал доцентом еще с начала 50-х годов).

Муза Павловна была автором двух монографий, изданных в Казани, но хорошо известных и в соответствующих научных кругах обеих столиц. А ее брошюра «Нравственная ответственность ученых в условиях НТР» вышла в Москве, в издательстве «Знание», тиражом 140 000 экземпляров, чем, разумеется, на кафедре (не знаю, как в университете) никто тогда (да и позже) похвастаться не мог. Она вообще была у нас, то есть в Советском Союзе, одним из пионеров нового направления в философии науки – этики науки. Вот что я нашел в Интернете. Известный специалист в этой области, М.А. Лазар, профессор, доктор философских наук<sup>613</sup>, в своем очерке о становлении этой отрасли философского знания написал (в журнале «Социологии науки и технологий» за 2001 год) буквально следующее: «В конце 1960-х – начале 70-х годов в СССР появляются первые публикации, посвященные этике ученого и проблеме нравственной ответственности в науке. Это работы А.Ф. Шишкина, В.И. Толстых, Е.З. Мирской с аспирантами, М.П. Медянцевой, Н.В. Мотроши-

---

<sup>613</sup> Он, по его собственному признанию, ввел впервые в СССР термин «этика науки».

ловой, автора этих строк и других». А спустя почти 10 лет, в «Социологическом журнале», выпускаемом Отделением социологии Российской академии наук, заявил, что проблематика этики науки в начале 1970-х годов «начинает разрабатываться в разных научных центрах – Москве, Ленинграде, Казани, Ростове-на-Дону, других городах». Но «научный центр... Казань» (в данном случае) – это и есть Медянцева Муза Павловна, потому что никого другого, занимающегося этим в Казани, тогда просто не было. С именем М.П. Медянцевой автор связывает целую традицию в «изучении проблем этики науки, этики ученого в частности», отличную от других подходов к этой проблематике, имевшихся в советской философии. Вот его собственные слова: «В рамках второй традиции, воплощенной в работах М.П. Медянцевой 1970-х годов (Казань) и некоторых других авторов, этические аспекты науки рассматриваются под углом зрения гражданской, социально-этической ответственности ученых, которая как бы «покрывает» все морально-этические проблемы науки». Может, ее работы 1970-х и на самом деле производят такое впечатление: гражданские, социально-этические проблемы «“покрывают” все морально-этические проблемы науки». Но Муза Павловна была человеком широкого и тонкого понимания вещей, прекрасно осознавала значение диалектического или – если хотите – системного подхода, поэтому со временем ее взгляд на проблему, конечно, расширился, хотя сомневаюсь, что уже тогда она этого не понимала – просто, думаю, выбрала именно этот аспект проблемы в качестве предмета исследования как наиболее выигрышный и перспективный в свете тогдашней системы ценностей.

Как видим, если и не в учебники по истории философии, то уж в современные журнальные очерки о «становлении», об «истории» (что правда, то правда – очень непростой и противоречивой истории) философской мысли у нас в стране представители кафедры все же попали. Попали с хорошей стороны и заслуженно. Жаль только одно: у Музы Павловны были аспиранты, но учениками ее в смысле продолжения и развития ее работы в этой области, ее идей, и хотя бы даже ее традиций, как ее обозначает М.А. Лазар, они, насколько мне известно, не стали. Такое бывает не так уж и редко.

Это то, что о «советском философе» М.П. Медянцевой я могу сказать сегодня. Тогда, в 80-е, я мог сказать только об общем впечатлении, которое производила эта умная, деликатная, мягкая женщина, но умевшая быть твердой и убедительной, когда дело доходило до отстаивания своей позиции. По этому поводу хочу поделиться одним наблюдением. Если некоторые из членов кафедры, я заметил, проявляли настойчивость в отстаивании своей позиции иногда потому, что она была их, если так можно выразиться, эмоциональным убеждением, их «я» (то есть самолюбием), и при этом не редко делали это в той или иной степени возбужденно (ну, или эмоционально), то Муза Павловна говорила ровным голосом, была спокойна, складывалось впечатление – даже несколько флегматична, пожалуй, и размеренно *рассуждала* (по вопросу), для убедительности апеллируя к аспектам *философской* сути проблемы, которые не учитывались или не замечались или и вовсе не подозревались другими. Могла быть при этом иронична (тогда несколько оживлялась), и эта ирония была, пожалуй, едва ли ни единственным выражением ее, скажу так, критического отношения к не очень симпатичному для нее человеку или просто, в данной ситуации, к оппоненту, которое иначе было трудно распознать за всегда ровным характером и подчеркнутой вежливостью. Как специалист, как человек философского дела она, конечно, вызывала уважение и признание.

Музу Павловну я знал (как преподавательницу) еще со студенческих лет – она вела у нас, студентов группы «научного коммунизма», этику (на кафедре она работала с 1962 года, в 1971-м стала доцентом). Но чего-нибудь конкретного в связи с ее преподаванием за это время не помню, кроме, разве, того, что ее предмет тогда никак меня не заинтересовал. Однако связано это было вовсе не с ней как преподавателем, а просто с тем, что для моего тогдашнего мироотношения и идеологического настроения этот предмет был слишком «аполитичен», бесстрастен, нейтрален, абстрактен, «скучен», неидеологичен, чтобы мог сильно привлечь мое внимание. Сейчас я думаю, не являлись ли эти «особенности» этики основанием для нее, Музы Павловны, в условиях жесткого идеологического контроля, «уйти» в этику, желая сохранить какие-то возмож-

ности для свободного научного творчества, как для иных тогдашних гуманитариев таковыми являлись логика или эстетика или, в крайнем случае, история древней философии (такими соображениями, кажется, объяснял где-то свое обращение к логике А. Зиновьев, если не ошибаюсь). Не знаю. Хотя, с другой стороны, иные специалисты по эстетике, например, были и секретарями парткомов, а Муза Павловна этические аспекты науки рассматривает, прежде всего, «под углом зрения *гражданской, социально-этической* ответственности ученых», а что под этим тогда понималось в первую очередь не трудно догадаться. Так что не знаю, как ответить на эти сомнения – остается только в очередной раз укрыться за тривиальным «чужая душа – потемки». Что касается ее манеры чтения, то, судя по ее темпераменту, она должна была читать спокойно, «академично», однако это мое заключение задним числом, но не воспоминание, – к сожалению, как я не старался, но вспомнить свои студенческие впечатления ни смог, помню только впечатления от ее выступлений уже на кафедре – они именно таковы.

Одна публикация Музы Павловны (в соавторстве), появившаяся в «Ученых записках Казанского университета» за год до ее смерти, в 1999 году, могла, пожалуй, навести на мысль, что в последние годы ее, видимо, заинтересовала история русской философии, дореволюционная университетская философия, имевшая представителей и в Казанском университете. В журнале была опубликована статья о творчестве преподавателя по кафедре философии Казанского императорского университета архимандрита Гавриила (В.Н. Воскресенского), который еще в 1839 году выпустил первую в России «Историю русской философии». Если это и было так, то все этой публикацией и ограничилось.

Мне не приходилось за годы работы на кафедре очень уж тесно общаться с Музой Павловной, ее непосредственные ученики могли бы рассказать о ней, разумеется, значительно больше того, что могу сказать я, и тогда мы имели бы куда более «живой портрет» одного из самых интересных людей, работавших на кафедре философии в последние советские десятилетия. Но есть ли где-нибудь эти рассказы-воспоминания, не знаю.

То уважение и почтительное отношение, которые Муза Павловна вызывала к себе и о которых я сказал выше, некоторое время все же сдерживали меня, и я не сразу осмелился в общении с ней говорить, что называется, запросто, как коллеги, затрагивая в разговоре разные темы, обыденные и профессиональные. Но постепенно преодолел робость.

Общаться с ней действительно было просто, когда устанавливались доверительные, или, лучше сказать, нормальные, отношения коллег, хотя, конечно, невольно приходилось (это уж шло от «внутреннего понимания») не забывать о дистанции (вполне допускаю, что у других, может быть, было иначе). Хотя, признаюсь, меня не оставляла тогда, не покидает и ныне мысль (скорее, даже ощущение, чувство), что во время общения с ней трудно было сказать, что в действительности она о тебе думает, насколько ее слова выражают искреннее мнение, а насколько – проявление деликатности и мягкого характера. Но есть одно обстоятельство, которое заставляет сейчас меня думать, что в какой-то момент общения (думаю, может, и через несколько лет, точно не помню) я почувствовал к ней доверие настолько, что посчитал возможным именно к ней обратиться с делом очень личным (в этом свою роль сыграла, конечно, и вынесенная из общения с ней убежденность, что в этом деле вернее всего обратиться именно к ней). В деревне я писал кое-что, потом, после поступления на работу в университет, забросил, затем вновь временами баловался сочинительством. Никому не показывал, но однажды один рассказ (до сих пор помню: назывался «До лампочки») осмелился показать Музе Павловне. Она посмотрела, видимо, что-то скупно сказала доброе (не помню точно), но, по всему, не более, так как я его после этого положил так далеко, что все это время полагал и вовсе утерянным и только недавно нашел совершенно случайно, перебирая старые бумаги.

О Музе Павловне нельзя было сказать, что она открытый и откровенный человек, в том смысле, что с легкостью готова щебетать о разном – был бы повод (на работе я встречал и таких). Нет, она была все же довольно сдержанной. Но если ее разговорить или проявить неподдельный интерес к ее мнению или если она хотела о чем-нибудь высказаться, ее речь становилась обстоятельной.

Недавно моя бывшая аспирантка, О.П., когда я как-то в разговоре упомянул Музу Павловну, рассказала мне, что Муза Павловна с охотой и интересом вступала в разговор даже с ней, вчерашней студенткой и сегодняшней аспиранткой, о современной философии, расспрашивала ее по теме и («хорошо помню», говорила мне О.П.) сама предложила проверить автореферат диссертации и сделала это очень тщательно (она была ученым секретарем диссертационного совета).

– А ты знаешь, как интересно было слушать, когда они с Виктором Николаевичем [Комаровым] начинали разговаривать?! Заслушаешься! – сказала мне однажды, во время моих очередных расспросов, Н.М.

– О чем говорили-то?

– Да обо всем. Не помню уж. – И добавила, ехидно усмехаясь, с дразнящим, веселым блеском в глазах: – Теперь уже давно так на кафедре никто не разговаривает.

И кстати, тут же рассказала мне, что Комаров Виктор Николаевич был очень дружен с ее мужем, тоже философом (с Музой Павловной они вместе учились), доктором философских наук Мочаловым Инаром Ивановичем, который был в свое время заведующим кафедрой философии КАИ (потом, добавлю от себя, он уехал в Москву, преподавал в МВТУ, работал в одном из научных институтов, был известен как специалист по творчеству В.И. Вернадского – это все я узнал из Интернета). «Дружили семьями, ходили в гости друг к другу», – говорила Н.М.

Прошло уже много лет, но до сих пор помню, как Муза Павловна заметно оживлялась, когда речь заходила о внучке (она занималась в молодежной группе или студии, не помню, как точно, при Качаловском театре, а я у них, по просьбе, вел занятия по истории религии), конечно, ничего особенного в этом не было: так реагируют все бабушки.

Но когда (увы! крайне редко и только случайно) речь заходит о ней, М.П. Медянцева, вот такую, оживленно рассказывающую или иронизирую-

щую более, нежели умно рассуждающую о чем-нибудь, я вспоминаю Музу Павловну.

Что говорить, конечно, еще очень отчетливы в памяти картинки, в которых присутствует *Комаров Виктор Николаевич*, ведь только совсем недавно, весной 2016 года, произошел его «уход от сферы земного существования», как неуклюже, в газетной статье, выразился один его чудаковатый ученик, какой-то претенциозный путаник, по-моему, но зато, судя по всему, бывший сильно к нему привязанным при жизни и искренно переживавший его «уход».

Еще хватает людей, которые могут много сказать о самых разных сторонах жизни этого человека, да и наверняка отразили это где-нибудь, в каких-то записях, а уж устные рассказы о нем я слышу время от времени и по сию пору, в том числе от его друзей и непосредственных учеников, которых у него было немало и среди которых есть люди, достигшие заметных успехов в своей профессиональной деятельности, во всяком случае, формальных, служебных (доктора наук, заведующие кафедрами, скажем). Я, в разные годы, был в разной степени далек-близок к нему, но никогда не был близок особенно, а потому в такой ситуации, которую я изложил здесь, не придаю этим своим заметкам о Викторе Николаевиче большего значения, чем наблюдения очевидца некоторых (далеко не самых сокровенных) событий из совместной с ним работы на кафедре философии. В противном случае это означало бы проявить значительно больше, чем глупость, означало бы быть смешным. Мне не хочется.

Хождение разных рассказов о Викторе Николаевиче, некоторые из которых уже приобрели, можно считать, статус легендарных, неудивительно – он ведь был не просто доктором философских наук, заслуженным профессором Казанского университета, обладателем других званий, почетных и заслуженных, он действительно был колоритной личностью, как бы к нему ни относиться: я знал людей, которые считали его «настоящим философом», знал и тех, кто относился к нему критически и в этом смысле прохладно (но все – однозначно уважительно) – ничего нового, ничего оригинального, все, как обычно, когда мы сталкиваемся с людьми масштабными, незаурядными.

Ничего такого, что не было бы известно о В.Н. Комарове из других источников, я, наверное, не скажу, а поэтому мог бы и не стараться особо, а если кому-нибудь в будущем захотелось бы написать полную историю кафедры, то, полагаю, он мог бы в этом случае обойтись и без моих замечаний. Но есть два момента, которые не выходят у меня из головы.

Первый – тривиальный: рассказывать о кафедре философии и не обмолвиться ни словом о Викторе Николаевиче Комарове (КВН – так мы его называли) было бы, что называется, «слона-то мы и не заметили»; было бы (как бы это ни оправдывать) очень странно, почти клинически странно. К тому же я еще так живо его помню («как вчера видел», говорят в таких случаях), помню разговоры с ним, его смех, шутки, дружественные, хотя и не частые, беседы о философии, стране, политике, иногда – литературе, что я почти физически ощущаю, что было бы нечестно, почти подло не сказать о нем, чувствую моральную потребность, больше – обязанность, сказать.

Ну а второй момент более льстит моему самолюбию. Может быть, думаю я, мне удалось быть свидетелем таких нюансов в его поведении и характере, мимо которых прошли другие, но которые важны для понимания личности КВН. Ведь, как говорил Кролик, друг Винни-Пуха и Пятачка, «Я» бывают разные», а значит, и взгляд на одни и те же вещи бывает не одинаковым, и восприятие их, впечатления о них тоже бывают разными. Впрочем, для этого я, действительно, все же не очень часто и не очень близко с ним общался. Гораздо больше о нем мог бы сказать мой коллега и друг А.Х., который в последние годы, в том числе и во время болезни Виктора Николаевича, был особенно близок с ним; Виктор Николаевич, я знаю, ему доверял и был откровенен с ним. Думаю, что с ним он чувствовал себя проще и свободнее, а во мне, видимо, находил что-то, что не позволяло ему быть до конца откровенным. Так мне кажется, может, ошибаюсь. Но это не мешает мне сказать о «своем» Викторе Николаевиче, каким я его запомнил и что я помню.

Близко (со временем) я узнал Виктора Николаевича Комарова только по приходе на кафедру философии – в студенческие годы он, насколько помню,



нам не читал. Истмат – «исторический материализм» – у нас вел Лебедев Борис Константинович, а диамат, то есть часть «марксистско-ленинской философии», которая называлась «диалектическим материализмом», – Иван Иванович Бойков. Но он ушел на пенсию вскоре после моего прихода на кафедру, так что его я помню только по студенческим годам: невысокого роста – его едва было видно, когда он стоял за кафедрой, – четко и методично, пункт за пунктом, видимо, по привычке, сложившейся еще во времена, когда «кадры решали все», он излагал материал; запомнилось, как он, стоя за кафедрой, иногда наполовину вскидывал вверх правую руку с выставленным указательным пальцем и произносил, многозначительно, растягивая голос, с ударением на предпоследний слог – «философи'я».

Но на отделении, которое я закончил, Виктор Николаевич все же читал: ребята из первого выпуска отделения «научного коммунизма» – он был в 1975 году – говорили мне, что он им читал спецкурс по книге В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Был ли этот курс у нас и, если был, читал ли его молодой тогда еще КВН, убей бог, не помню.

Конечно, на первых порах, до того, как не узнаешь его ближе, не очень-то способствовали тяге к Виктору Николаевичу или даже просто прочной симпатии к нему очень живой (иногда даже взрывной) темперамент его, характер, немного, быть может, резковатый и категоричный, не без максимализма в оценке окружающих. С годами он заметно смягчился, стал добродушнее, часто, во время разговора, с улыбкой кивал в знак согласия или, поддерживая собеседника, в качестве выражения того, что понимает суть сказываемого. Но остался, мне кажется, несколько закрытым, ироничным и скептическим, и хотя в целом спокойным, но временами – в минуты резкого несогласия, неодобрения или возмущения – все же реагировал возбужденно, но это был уже слабый всплеск, прежде бурной, волны чувств. Кроме того, у него, конечно, были свои, только ему известные критерии оценок людей, в соответствии с которыми со временем его отношение к людям могло либо изменяться, либо – нет. И это вполне можно было прочувствовать. Я не знаю, что это за критерии, но измене-

ние я прочувствовал. И мог бы их охарактеризовать так: от невнимания и равнодушия, даже иронии (иногда, на первых порах, он меня называл, похоже шутя, но, помнится, без улыбки, с почти серьезным выражением лица, то «серебромбрюковым», то «меднобрюковым»)<sup>614</sup> до внимания и интереса, даже доверительного отношения (я знаю от него, что в один момент кафедральной истории он даже ходил к ректору, Ю.Г. Коноплеву, своему другу, говорить обо мне. «Он тебя не идентифицирует», – сказал он мне после этого).

Мимо одного качества КВН никак нельзя было пройти, не отметив его, даже если к другим относиться неоднозначно: он был человеком с очень развитым чувством юмора, смешное и комичное мог видеть в самых разных вещах, любил «подкалывать», любил шутки, давясь от смеха, рассказывать комичные ситуации, бывшие с его друзьями – математиками (тоже очень остроумными и, как говорится, юморными людьми – некоторых я слышал), шумно смеялся, дрожа всем телом и так и сяк двигая руками. Острил с молодежью на кафедре, порой подтрунивал над кем-нибудь из девчонок.

Философию он любил, я бы сказал, был даже влюблен в нее. Много думал, пытался в постсоветское время найти понимание и объяснение событиям, людям, отношениям, часто заканчивалось это тем, что искренно многим возмущался, говорил, бывало, растерянно или с недоумением, я слышал от него: «Не понимаю!» Был жаден до знания до конца, не утрачивал интереса к новому, спрашивал, помню, не раз, когда встречались на кафедре, полуигриво-полусерьезно: «Ну, что сейчас читает Фаниль?» Любил «пофилософствовать», мог взглянуть на вещи со стороны, с которой не каждый их видел, а потом поделиться этим с другими. Так он делал и на кафедре, и в частной беседе, и за столом.

Много читал, хорошо знал ленинские труды, имел твердые представления о задачах и функциях философской работы. Эти представления, бывало, не

---

<sup>614</sup> Он, человек остроумный, наблюдательный и, по сути, склонный к добродушному иронизированию, вообще, любил давать какие-нибудь прозвища, производные то от имени-фамилии, то от привычек человека, то от каких-нибудь его физических особенностей – то Киносьяна «театросяном» назовет, Н.М. – Надей Мих, а М. Горбачева прозвал (может, слышал где) «человеком с заплаткой»

очень совпадали или очень заметно не совпадали с представлениями других – тогда бывали и столкновения, споры, а порой и некое глухое, подспудное что ли, несовмещение, конечно, не принимавшее открытых выражений. Я это наблюдал (впрочем, если правильно истолковываю «невысказанное» и «невыраженное», «язык молчания» и «азбуку» мелочей, которые на самом деле столь выразительны в поведении каждого человека) и в его отношениях с некоторыми «стариками» (например, с Б.К. Лебедевым, Л.Л. Тузовым), и в общении с некоторыми из моих ровесников.

Хотя он был доктором философских наук, защитившись по философии естествознания (о геологической форме движения, кажется), и образование у него было естественнонаучным, и кое-кто, я знаю, даже усматривал у него позитивистские наклонности<sup>615</sup>, очень интересовался историей, само собой разумеется, а также русской классической литературой, которую знал, очень любил и пытался осмыслить (как философ, видимо, в первую очередь). Я это говорю потому, что сам слышал от него некоторые его размышления на этот предмет, и меня он спрашивал, что я об этом думаю. Насколько мне известно, он на филфаке некоторое время даже читал, наверное факультативный, курс по М. Горькому и Л. Андрееву. Но недолго, кажется, что-то не заладилось.

Он был честным в науке, не переносил человеческой подлости и непорядочности ни в жизни, ни в публичных отношениях (а когда говорил об этом, морщился). Сюда, по моим наблюдениям, он относил и всех тех, кого принято называть «перевертышами». Правда, такие явственно наблюдались главным образом на телеэкранах и вдалеке, а рядом, в университете, столь же ярких их представителей было не больно-то и видно; а те, «прозревшие» вместе с перестройкой<sup>616</sup>, и в особенности со сменой власти и общественной системы, что

---

<sup>615</sup> Что было совсем несправедливо. Если и можно говорить о каких-то у него наклонностях здесь, то это о стремлении к последовательному материализму и рассмотрению марксизма как научного учения, учения, имеющего прочные научные основания, это правда. Но это несколько не говорит о тенденциях к позитивизму или о чуждости для него философских и историко-философских тонкостей и широкого понимания.

<sup>616</sup> У нас даже были случаи публичного (и, надо признать, не без театральности) швыряния на стол партбилета, прежде столь желанного (в знак просветления, конечно, вслед за

могли быть рядом, были какого-то неопределенного оперенья, просто обыкновенные, «добропорядочные» конформисты («жить-то надо!»), вовсе не злобные в отношении былых кумиров, советских, составлявших к тому же источник их доходов<sup>617</sup>, даже добродушные такие («эх, чего только не видали!»), воспринявшие смену идеологической и общественной ориентации буднично, без надрыва, как сезонную смену одежды, в худшем случае – как неудобства, связанные с необходимостью приспособиться к ритмам не по сезону переменной погоды, когда не знаешь, как одеваться, впрочем, до тех пор, пока не найдешь эти ритмы<sup>618</sup>; так что особенно морщиться-то и не приходилось. Хотя, может быть (и такие мысли тоже в голову лезут, когда все же вспоминаешь, что люди есть люди), все куда проще: одно дело быть принципиальным и усматривать «перевертышей» в тех, «что по телевизору», далеких и абстрактных, и совсем другое – в тех, что каждый день продолжают оставаться рядом, в коллегах и непосредственных (да хоть и не в непосредственных) начальниках, «работодателях» и тому подобных людях – это совсем не просто. Слаб человек, что скажешь! Слаб и немощен духом порой, даже крепкий, по видимости, человек.

---

тогдашними московскими «бодхисатвами» из околоельцинских кругов), правда, это было уже в *конце* перестройки, – видимо, все же должна была быть уверенность, что «уже можно».

<sup>617</sup> Для некоторых (из тех, что «рядом»), впрочем, бывшие кумиры «кумирами» и остались, только теперь с обратным знаком: если раньше, как выяснилось, они таковыми были в силу того, что были официальными, государственными кумирами, «кумирами» начальства, кумирами, так сказать, нотариально заверенными, а эти, «некоторые», всегда умели «держаться по ветру», то теперь – как предмет критики. Как видим, почти ничего не изменилось: кумиры как были, так и остались доходной статьей. Эти «некоторые», как не трудно догадаться, почти всецело из специалистов по самой доходной части истории – новейшей.

<sup>618</sup> Первое чувство, которое испытываешь, когда, по прошествии времени, обдумываешь случившееся – потрясение, растерянность. В этой будничности, заурядности, по существу, события вселенского масштаба, всемирно-исторического (сегодня это очевидно) было что-то сюрреалистическое, хотя ему и существуют вполне реалистические объяснения...

Все это, конечно, свидетельствовало, помимо прочего, и о чудовищном уровне формализма, то есть неэффективности и безответности официозной пропаганды, идеологии и партийного влияния. И пожалуй, еще об одном, с этим связанным. И очень важном. Ценности потребительского общества в последние годы захватили умонастроения значительной части общества, от школьников и студентов до партийных боссов, были настоящими божками в их головах. Власть частной собственности – даже и психологическая – над человеком, формировавшая в своих цепких объятиях его столетиями, оказалась сильнее, чем можно было предположить.

Помню одно заседание кафедры (это было в начале 90-х, критика марксизма была уже в норме), на котором Виктор Николаевич выступил с критическим разбором некоторых тезисов Карла Поппера из его незадолго перед тем опубликованной у нас в переводе на русский язык книги «Открытое общество и его враги», но не очень впечатляюще: он построил свое выступление, опираясь всецело только на предисловие к книге (не дальше), и разбирал некоторые абзацы из него, что, конечно, не было удачной мыслью и не могло быть серьезной критикой, не могло дать эффекта, на который он, видимо, рассчитывал. Других его профессиональных выступлений я не помню. На этой, то есть «профессиональной», почве я с ним столкнулся близко еще раньше, когда он был редактором, а я членом редколлегии одного сборника по материалам конференции, тоже посвященной марксистской философии, ее проблемам и противоречиям (в 1991 году; тогда таких конференций по стране, видимо, проводилось много – и не удивительно: это были годы, когда, вслед за начальством и по его взмаху, вдруг «прозрела» вся страна и противоречия в марксизме, о которых до той поры, конечно, у всех нас были «смутные подозрения», оказались «очевидными»).

Студенты, видимо, его обожали (полагаю, не все – не двоечники и не троечники), хотя он не старался специально им понравиться разными популистскими методами, не заигрывал с ними, не миндальничал, напротив, на экзаменах был строг, если попадались под горячую руку (это когда выводили его из себя своей неподготовленностью и «тупизмом»), мог выкинуть и совсем неординарные штучки. Уже легендой стало, как он, принимая экзамен на физфаке, где-то на верхних этажах этого высотного корпуса, видимо, сильно разгневанный, повыбрасывал в окно несколько зачетов нерадивых студентов (это, кстати, была одна из первых легенд, которую я услышал по приходе на кафедру). Студентам он тем не менее благодарно запоминался надолго. Совсем недавно мне о своих впечатлениях от лекций В.Н. Комарова по философии говорил, вспоминал, собственно, один выпускник физфака, который был студентом где-то в конце 60-х. Он даже привел (надо же!) несколько (видимо, расхожих) фраз и оборотов из его лекций.

О манере Виктора Николаевича читать лекции, об этом «театре одного актера» я уже говорил, когда рассказывал о Германе Александровиче Щельванове. Приведу только об этом один рассказ Коноплева Юрия Геннадиевича, бывшего ректора, друга Виктора Николаевича, человека, наделенного большим чувством юмора, остроумца, великолепного рассказчика, что известно каждому университетскому старожилу. Рассказал он эту историю, правда, на печальном событии – на поминках, ровно через год после смерти КВН. Рассмешил нас всех (начали уже вспоминать, каким он был, Виктор Николаевич, – как лучше еще можно было вспомнить о нем, «оживить» его!). Юрий Геннадиевич вспомнил, что рассказывал один общий их с Комаровым друг (математик) о впечатлениях своей внучки от первой лекции Комарова по философии, с которыми она поделилась после прихода домой с лекций. Девочка рассказывает восхищенно: ходит по аудитории туда-сюда, руками во всю размахивает, глазами зыркает, голос – то вниз, то снова – ввысь. «Ну, а о чем он говорил-то?» – спрашивает дед внуку. И под наш дружный хохот Коноплев с нужной интонацией, мастерски, с паузами сообщает нам ответ девочки: словно отмахиваясь от несущественной, мелочной, неуместной подробности, она нетерпеливо говорит: «Да не помню уж я этого!» Вот как бывало!

Последнее время он болел, страдал и депрессией («депресняк» у него сильный был, рассказывал мне А.Х., который – я писал – в последние годы был очень близок к КВН и которому он поверял свои мысли и «озвучивал» свое настроение), посещали мрачные мысли. «Пустыня, кругом пустыня, – повторял он. – И бойцы все ушли» (это он о своих друзьях-математиках).

Я думаю, что это было не просто вполне понятное и естественное настроение человека, в прошлом с активной жизненной позицией, который уже потерял почти всех своих близких друзей (Комаров умер в 85 лет), который испытывал ностальгию, тоску по прошлой жизни, наполненной событиями, яркими впечатлениями, смыслами. Думаю, что это – нечто большее: явление общественное, социальное, специфически отечественное, ставшее возможным на изломе систем – старой, советской, социалистической и новой, российской, капи-

талистической, – ставшее и изломом в человеческих судьбах, жизнях (грустные и весьма драматические примеры которого из послесоветских судеб иных творческих людей не очень трудно припомнить). Речь идет о потере смыслов, общественных, социальных, личностно-ценностных, что для людей, подобных Комарову, – жизненная катастрофа. Для человека, как губка, впитавшего лучшие советские ценности общежития, которые для него являются мерой, нормальной для достойных человеческих отношений, для которого образы героев Горького и Леонида Андреева – вполне естественные, работающие понятия его языка и (наряду с другими, подобного рода) «строительный материал» его мировосприятия, а философия, стремление за «чувственным» увидеть еще что-то, сверхчувственное, – насущная потребность, для такого человека переместиться в общество, в котором все извечные вопросы замещаются одним, правда, перформативным для разных уровней российского социума разно, сообразно их статусу и облику, но, по существу, одним – «кому бежать за «Клинским?»», для такого человека это действительно означало оказаться в пустыне, почувствовать пустоту. (Сейчас я думаю, что и то, что Марат Борисович Садыков в последние годы, когда еще был здоров, под разными предложениями задерживался на кафедре, чтобы в привычном кругу пообщаться «за жизнь», тоже объясняется этим.)

Полной противоположностью Виктору Николаевичу по темпераменту, складу характера, лекторским манерам, да и в других отношениях был *Лебедев Борис Константинович* – еще одно «лицо» – или «имя», как хотите, – кафедры тех лет, чей профессионализм и репутация преподавателя в мнении и коллег, и студентов были очень высоки, в том числе и тех, кто давно закончил обучение: они вспоминали о нем тепло, отдавая должное его качествам преподавателя<sup>619</sup>. Даже те, случалось, кто достиг высокого положения в советской или партийной иерархии (пусть и местной, татарстанской). Я сам однажды тому был случайным свидетелем. Произошло это в ДПП, как тогда, в 80-е, говорили для

---

<sup>619</sup> Насчет репутации преподавателя в мнении *всех* студентов, впрочем, есть сомнения: учитывая его требовательность, вряд ли он был по душе всем студентам.

краткости, то есть в Доме политического просвещения (находился он в начале улицы Баумана, там, где сегодня располагается Академия наук). Там еженедельно для преподавателей проходили методологические семинары. Это не были только сугубо формализованные, бюрократические мероприятия; это был, выражаясь компьютерным языком, и своеобразный форум, только очный, живой, непосредственный, «глаза в глаза», что говорится, – общение преподавателей, от которого был очевидный толк: преподаватели разных общественных дисциплин имели возможность быть в курсе тех проблем, которые волновали их коллег. Ну а для нас это была еще и просто «тусовка». Потом такая возможность общаться в общегородском масштабе исчезла, но для университетских преподавателей оставалась возможность встречаться на собраниях КОН – кафедр общественных наук; с распадом Союза исчезла и она.

Но вернусь к сообщению о том случае, свидетелем которого мне довелось быть. На этих методологических семинарах, бывало, выступали советские или партийные чины разного ранга. На одном из таких семинаров (то было где-то в середине 80-х), по окончании его или перед началом (не помню), в фойе ДПП, мимо сгрудившейся, беседуя, группы преподавателей, среди которых был и Лебедев Борис Константинович (и я был рядом тоже, почему и стал свидетелем этого эпизода), в сопровождении еще двух-трех людей шел, то ли в сторону зала, то ли от него, как раз один из таких чинов. То был один из видных и присутствующим в фойе людям хорошо известных республиканских партийных «боссов» тех лет – Беляев Раис Киямович, секретарь по идеологии обкома партии, до того – первый секретарь Набережночелнинского горкома партии, чье имя было неразрывно связано с возведением города Набережные Челны и сооружением КАМАЗа. Человек «простой» в общении с разными людьми, как сегодня можно прочитать в воспоминаниях о нем в Интернете, но при его работе и заботах, выпавших на его долю, ясно, ммм... строгий, пожалуй, и «крутой», что говорится (не хочу говорить больше, так как сам я с ним не сталкивался, а слышал всякое – где правда, не знаю, хотя производил он именно такое впечатление). Он закончил юрфак университета, был даже секретарем универси-



тетского комитета комсомола. Не знаю, помнил ли Беляев Бориса Константиновича только по студенческим годам, когда ходил на занятия по философии, или же они, на ниве партийной работы, сталкивались и позже (Лебедев некоторое время был секретарем университетской партийной организации). Но, встретившись лицом к лицу, он первый и довольно громко, как бывает, когда давно не видел человека, стал приветствовать и расспрашивать Бориса Константиновича, чем привлек, естественно, внимание окружающих. Было ли это несколько шумное изъяснение чувств вообще его характерной манерой, или он так выражал чувства, возникшие от неожиданной приятной встречи, но было видно, что Беляев был совершенно искренен. На лице, в поведении, в манере говорить не было ничего наигранного, поддельного, напротив, во всем сквозила теплота, и очевидно было, что ему доставляет удовольствие встретить бывшего своего преподавателя. Этот эпизод, как живую картинку, я запомнил хорошо.

Сам же я знал Бориса Константиновича еще со студенческих лет: он читал нам, студентам отделения научного коммунизма, исторический материализм (у нас был очень большой курс философии: включая сюда еще курс диалектического материализма и спецкурсы, года три, кажется). Скажу честно: в студенческие годы я попробовал себя в разных дисциплинах – писал курсовые и по научному коммунизму, и по политической экономии (моим научным руководителем был Бусыгин Андрей Евгеньевич, очень всем нам нравившийся, тогда еще совсем молодой преподаватель, пожалуй, правильнее было бы сказать даже, что мы были в него влюблены); но по философии, к сожалению, не писал, думаю, из-за моей тогдашней (и еще долго не проходившей) сильной «левизны», толкавшей меня, понятное дело, больше «в политику» (помню, что даже курсовую по политэкономии я написал по капиталистическим монополиям, политэкономия социализма меня совершенно не интересовала). Что касается Бориса Константиновича, то в студенческие годы по отношению к нему я так и не смог преодолеть робость, всегда ощущал дистанцию (знаю, не один я; знаю и от студентов той поры, когда я уже сам был преподавателем) – может быть, из-за очевидной серьезности его, даже, пожалуй, внешней строгости, ко-

торая нами воспринималась как важность, недоступность, из-за его закрытости что ли, неулыбчивости, нерасположенности к непринужденному общению (до того момента, впрочем, как я теперь понимаю, пока он ближе не узнает студента и не проникнется к нему чем-то вроде симпатии). Наверное, надо было набраться смелости и «приставать» к нему, и тогда, возможно, многие из названных его «черт» оказались бы, так сказать, «мнимыми величинами», лишь результатом нашей предубежденности. Если бы тогда меня к философии тянуло сильнее, чем к «политике», я, может быть, так и сделал бы, но было то, что было. Во всяком случае, на «родной» тогда нам кафедре научного коммунизма были преподаватели, с которыми значительно быстрее и легче устанавливались, так сказать, непринужденные отношения, если не очень придираешься к этому слову, даже с заведующим кафедрой, Фасеевым Камилем Фатыховичем, – он так, вообще, был очень человечным и располагающим к себе, открытым и редкостно доброжелательным (я уж не говорю о таких людях, как А.Е. Бусыгин, но с ним, наверное, потому, что он был еще молод и в этом смысле ближе к нам).

Так что если с некоторыми членами кафедры, например с Тузовым или Щелывановым, я до прихода на кафедру не сталкивался вовсе, то о Лебедеве уже имел вполне сложившиеся представления, которым, впрочем, предстояло «видоизмениться» со временем.

Конечно, Лебедев был в наших, «молодежи», глазах авторитетом, да он и в мнении других имел – справедливо – такую же репутацию и, говоря казенным языком, высоко оценивался в городском гуманитарном сообществе. Я много раз: и на заседаниях кафедры, и в других случаях – имел возможность убеждаться, что от него ожидали (и получали) знание «правильное», «научное» и притом, действительно, неповерхностное, основательное понимание проблем, в которых он был дока (о чем свидетельствовала и его книга «Исторические формы социальных типов личности (Социально-филос. аспект)», которая получила в свое время высокую оценку и впечатляла своей дотошностью, скрупу-

лезностью, проработанностью<sup>620</sup>). Хорошее знание Маркса и отменное – советской истматовской литературы. Вот таким почтенным знатоком истмата, при том рассуждающим, понимающим, он всеми и воспринимался. Его всегда внимательно слушали. Оценками дорожили – это я в основном о более молодых, но, конечно, не только они. Бывали споры, когда не соглашались, оспаривали, либо подавая соответствующие реплики с места, либо выступая более пространно (предмета несогласия я, к сожалению, не помню, только сами факты, очень редкие, сохранились в памяти, однако относились они, вероятно, не к его «излюбленным» темам – здесь его авторитет был признан; но, конечно, вовсе не исключено). Говорил он неспешно, основательно, мог в выступлении и иронизировать по поводу аргументов «противумысленников», как однажды назвал оппонентов Н. Лесков. В нем было все серьезно, академично (правда, был и другой Лебедев – очень интересный и непринужденный рассказчик, – скажу еще). (Кстати, он был доцентом, кандидатом наук, но никому и в голову не приходило при нем даже каким-нибудь намеком высказать мысль о более высоком, компетентном и ответственном статусе в науке «профессора». Да и невозможно физически представить себе, чтобы профессора Садыков или Комаров – долгое время единственные наши профессора – на заседании кафедры, окруженные людьми, о которых я пишу, которые не были профессорами, заявили хотя бы и отдаленно что-нибудь в этом роде; не сомневаюсь, что таких мыслей у них и в голове-то не было.) В этом отношении Борис Константинович заметно отличался от КВН: тот, конечно, тоже знал правильные ответы (и например, с этой точки зрения критиковал Поппера – я писал уже), но имел сильную потребность, так сказать, в свободном философствовании, «из глубины», в «отсебятине» (но совсем не в духе Хайдеггера, которого он не любил, как я могу судить по некоторым репликам, которые я слышал от него, считал многое неким словоблудием).

---

<sup>620</sup> А недавно одна студентка отделения философии на занятиях по спецкурсу, который называется «Философская мысль в Казанском университете» и на котором я, в качестве задания, предлагаю составить комментарий на одну из работ представителей казанской университетской философии, спросила: «А можно я напишу на книгу Лебедева о личности»? Значит, читают до сих пор.

Мне кажется, Борису Константиновичу вообще удалось в период перестройки и потом, в 90-е, остаться в своих воззрениях столь же монолитным, что и прежде, не поддаться ни новым настроениям, ни сомнениям, ни новым увлечениям или возможности воспользоваться новой старой литературой, ранее недоступной, для какой-нибудь корректировки. Помню, мы тогда сильно увлеклись М. Лифшицем (одно время носились с ним), Д. Лукачем, З. Ильенковым, потом, в 90-е, появились переводы Хайдеггера, Ясперса, других – читали их, из русских – Бердяева, Бухарина (один из моих студентов, потом аспирантов, теперь – профессор увлекся Щедровицким). Не только «молодежь», но и «старички» не остались в стороне. Садыков Марат Борисович, помню, находился под впечатлением Дильтея, с которым он, видимо, в то время познакомился – я несколько раз от него слышал почти восторженные ссылки на него. То же и Комаров Виктор Николаевич – о Поппере в связи с ним я уже писал (но им он не ограничивался); он, судя по всему, был в курсе новейших претензий к марксизму, аргументов и контраргументов. К тому же, поскольку его очень занимала отечественная история, он, видимо, знакомился и с «новым» ее прочтением, недостатка в котором тогда не было; во всяком случае, я однажды видел, как он заходил на кафедру, держа под мышкой большую, в суперобложке, книгу-альбом с портретом Николая II на всю обложку (хорошо запомнил потому, что меня это очень удивило: чего-чего, а увидеть в его руках именно такую книгу я никак не ожидал). Впрочем, это были очень разного темперамента люди – Комаров и Лебедев.

Происходящее, кажется, только еще сильнее убеждало Бориса Константиновича в правоте и крепости воззрений, которых он придерживался (и соответственно, в слабой теоретической подготовленности критиков – он, отличавшийся высоким теоретическим уровнем в социальной философии, безусловно, мог так думать). Но я могу сильно ошибаться<sup>621</sup>, поскольку близко с ним никогда не общался, откровенных высказываний его на затронутые предметы не

---

<sup>621</sup> Однажды Бертрانا Рассела спросили: «Готовы ли Вы умереть за свои убеждения?». – «Конечно, нет – ответил философ. – Ведь я же могу и ошибаться».

слышал, кроме самых общих в смысле выражения скептического отношения к критике и «новизне», не помню и отдельных реплик, которые конкретизировали бы это отношение. Сказанное мною – просто наблюдения, умозаключения, даже предположения, основанные на интуиции, но все же – наблюдения с достаточно близкого расстояния. (Наверное, Б.К. – так мы его называли за глаза – бывал откровенен с кем-то из «стариков», например, с М.Б. Садыковым,<sup>622</sup> не знаю, но мне трудно представить его таковым с кем-то из молодых, хотя без труда допускаю это в отношении обоих Комаровых, Садыкова, Щельванова. И, Тузова тоже – помню, как он однажды, «по секрету», рассказал мне одну комичную ситуацию, произошедшую с ним. Но правда и то, что я не сталкивался с ним так часто, как некоторые из его непосредственных учеников.)

Несмотря на кажущуюся, по первым впечатлениям, недоступность, было видно, что он отдавал (и даже подчеркнул) должное молодым коллегам, своим ученикам, способности и ответственное отношение к делу которых распознал, оценил и признал (это было заметно, например, в его отношении к Т.М.Ш.), к иным мог, так или иначе, демонстрировать и скептическое отношение; если он и не высказывал это словами, то все же по лицу, мимике это можно было уловить (иногда ронял и какую-нибудь реплику). Но вообще, он, конечно, был ровен в отношениях, вежлив (хотя иногда в разговоре можно было почувствовать и нотки если не превосходства, то сознания им своего более глубокого понимания каких-нибудь вещей и – соответственно – наивности или недопонимания их собеседником, которое могло сопровождаться и коротким добродушным смешком). Был очень деликатен, с женщинами тактичен – чистый джентльмен, что особенно им нравилось и было в их глазах убийственным и не подлежащим никакому оспариванию доказательством абсолютного превосходства «стариков» над нами, молодежью, и их моральной для нас недостижимости. Мог, конечно, при этом дать на заседании кафедры или в общении и достаточно немягкую, без «закруглений», характеристику (если считал, что человек того заслу-

---

<sup>622</sup> Любопытно, что однажды Н.М. сказала мне: «Знаешь, а ведь они никогда не уходили с кафедры вместе, даже когда оба бывали свободны. И, помолчав, добавила: – Я не видела».

живает или что-то в нем, в его поведении его возмущало), правда, все это в том же спокойном, может быть, чуть более крепком тоне (а если возмущался, то, понятное дело, в тоне это чувствовалось).

Но Б.К. был по-домашнему приветлив и гостеприимен, когда мы, несколько молодых людей (заводилой была Т.М.Ш.), приходили к нему домой, с поздравлениями по случаю 9 Мая, и это продолжалось из года в год, очень долго (пока он, по состоянию здоровья, мог еще нас принимать). Он был фронтовиком, офицером, дошел до Берлина. Мы пили чай, разговаривали, много его спрашивали о тех фронтовых временах (не только об этом, конечно, говорили), он охотно рассказывал, показывал нам свои трофеи – помню, там были немецкая карта, немецкий штык-нож, еще что-то. Рассказывал неспешно, как говорится, с чувством, с толком, с расстановкой. Очень интересно. Заслушаешься.

Один его рассказ (на заседании кафедры накануне 9 Мая: на кафедре работало несколько фронтовиков, и каждый год, накануне дня Победы, мы их чествовали) произвел на всех очень сильное впечатление – запомнил его надолго (не я один, знаю точно). Борис Константинович, когда ему дали слово после официальных поздравлений, что-то сказал в ответ и вдруг начал говорить о лошадях на фронте, об их, лошадиной, фронтовой работе, тяжелой, бескорыстной, поистине героической – другими мерами, кроме человеческой, пожалуй, и не измеришь. Особенно сильное впечатление произвела та часть рассказа, в которой он говорил об участии лошадей, которые были отставлены от службы – по болезни, старости, по ранению, в общем, в силу дальнейшей непригодности к работе. Но лошади-то совсем не понимали, почему с ними поступили так жестоко и несправедливо, за что их наказали, в чем они провинились; они не принимали этой отставки и, верные привычке, верные «долгу и присяге», ковыляли вдоль фронтовых дорог вслед за армией – больные, хромые, изможденные, едва живые (никто не решался их пристрелить, говорил Борис Константинович, просто бросали). А они шли и шли, плелись и плелись из последних своих лошадиных сил вдоль дорог, растягиваясь на многие километры, пока могли, пока, смертельно уставшие и изможденные вконец не падали замертво (если до этого

не умирали от бомбежек, осколков снарядов или сраженные пулями). Сполна выполнив свой лошадиный, свой фронтовой долг.

На кафедре Борис Константинович оставался до 2003 года. Когда он надолго заболел, мы уже не ходили к нему и я его больше не видел. Только уже на похоронах.

Сначала о *Садыкове Марате Борисовиче*, Марате, как мы его между собой называли, писать здесь я не собирался – в первом сборнике Садыковских чтений есть мои мысли-воспоминания о нем – «Эссе о негрозном Марате, или Слово о настоящем человеке», – думал просто приложить эссе к этим Запискам, этим и ограничиться. Но со временем передумал. И те, шестилетней давности записи, по новом прочтении, уже не совсем удовлетворяли (нет, там я и сейчас готов подписаться под любым словом, там все – правда, но не удовлетворяют и все тут<sup>623</sup>). И совсем уж несуразным показалось не говорить здесь о Марате Борисовиче вовсе. О всех говорить, а о нем – нет! Заведующем кафедрой и человеке, которому я, пишущий эти строки, очень многим обязан! Не один я, думаю, но пусть это будет их беспокойством, их долгом, у меня – свой.

Но я решил большей частью «скатать» у себя же, но кое-что уточнить и добавить.

Будучи студентом, я видел Марата Борисовича, мельком, полагаю, (ведь наш историко-филологический факультет находился в химкорпусе, и занятия в основном проходили тоже там, а кафедра философии тогда располагалась в главном здании, в котором я бывал редко), может быть, он и Лебедева когда-нибудь заменял (такое бывает), но я этого не помню. А близко его узнал, уже когда он стал заведующим кафедрой, и то, конечно, постепенно – думаю, в той мере, в которой Марат сам шел навстречу, сам открывался. А мера эта, видимо, зависела от того, насколько он считал возможным доверять человеку. Хотя, к слову сказать, в людях он, по-моему, бывало, и ошибался, может, и не раз и не два – был слишком доверчив. В том смысле, я имею в виду, что Марат Борисо-

---

<sup>623</sup> Они правдивы, но сейчас они показались мне несколько пафосными что ли. В том сборнике это могло быть, во всяком случае, понятным, но здесь должна быть другая интонация.

вич старался в каждом человеке, прежде всего, находить что-нибудь да хорошее; и ведь находил, во всяком случае, он в этом темпераментно убеждал других, а похоже, – больше самого себя. Уцепится за какую-нибудь «хорошую черту» человека и апеллирует к ней, даже если ему указывают на факты, явно противоречащие этому, – ему с трудом давалось отойти от этого взгляда на человека. Могу сказать так: первое правило, каким он, по-моему, руководствовался в отношении с другими, еще не знакомыми ему людьми, – презумпция их порядочности. И ошибался, бывало. Но, слава богам, он обладал и верным средством проверить, является ли истинным это его о нем первоначальное предположение (презумпция), – собственная его порядочность. И в конце концов он, конечно, «разоблачал» человека, «раскусывал» его. Он вовсе не был прекраснодушен. Не так уж было мало вещей и людей, которые его возмущали. «Ну, это же *непорядочно!*» – вот что не раз слышал я от него о каком-нибудь поступке или высказывании. И очень непросто было человеку потом «реабилитироваться» в его глазах – Марат Борисович мог стать недоверчивым. На фальшь, непорядочность, неприкрытое угодничество реагировал с нескрываемой брезгливостью (морщился) и в то же время, казалось, с каким-то недоумением, будто хотел сказать: «Как же это можно?» Для него это действительно должно было вызывать большое недоумение – как же это можно быть непорядочным? Это как раз тот случай, когда «теория и практика» сильно расходились – ведь он, будучи специалистом по социальной философии, профессором, должен был хорошо знать, как это бывает, как можно быть. И знал, конечно. Но по жизни не переставал этому удивляться. (Я уже писал, например, как он реагировал на описанный случай с А. Семиным, хотя, как будто, чему уж было тут удивляться, пора бы и привыкнуть – действительно ведь наступило их время). Не любил сплетен. И сам никогда не сплетничал – эта черта тоже вызывала у него неприязнь.

О членах кафедры, о молодежи искренно заботился. Молодых просто опекал, сопровождая это часто наставлениями: он, по-моему, не очень верил, что они все правильно понимают в жизни – надо направить (это стремление по-



учать доходило до смешного педантизма: однажды я слышал, как он самым серьезным образом разъяснял девочкам, для чего нужна жесткая сторона губки для мытья посуды; они слушали и улыбались). Но умел чисто по-детски радоваться и говорил приподнято, шумно, искренно о чьих-нибудь талантах, способностях или просто о какой-то особенности, не важно, в какой области. Например, если услышит в чьем-нибудь исполнении особо длинное стихотворение и т. д., говорит, обращаясь к другим, то ли с полувосторженным удивлением, то ли приглашая порадоваться вместе с ним: «О, он (она) все это наизусть знает!» Никакого менторского тона в разговоре с молодежью, конечно, у него не было: говорил на равных. По философским вопросам часто вступал в спор, и не факт, что при этом ему заглядывали в рот – оспаривали, и ему не приходило в голову обижаться или вставать в позу. Напротив, прислушивался.

Вторая половина 80-х – 90-е были очень непростыми и для кафедры, и для университета (о стране не буду здесь говорить). Лихие-то они лихие, но сильно обнажили людей: и за десятилетия доперестроечной жизни нельзя было столько узнать о человеке, сколько за месяцы и годы послеперестроечной и потом, послесоветской. Декарт где-то говорит, что он научился судить о людях не по их словам о самих себе, а по их делам. Лучшего времени для этого, чем наступившее, и придумать-то нельзя было. Но я не слышал от него каких-либо негативных суждений о ком-нибудь конкретно. Так, иногда морщился или качал головой, видимо, он многое просто держал в себе.

А вот порядками наступавшими, где не оставалось места простым человеческим оценкам, некоторыми новыми общесоюзными «героями» возмущался, раздражала его демагогия. Привыкать ко всему было действительно трудно, не отказываясь от некоторых вещей, которые до сих пор ты считал нормальными и справедливыми.

Университет тоже в это время сильно изменился. Был какой-то калейдоскоп событий. Университет одно время вообще стал проходным двором: в здании нередко находили приют «пацаны», которые обычно собирались на улице, где-то поблизости, а как становилось холодно, поднимались куда-нибудь на

верхние этажи второго корпуса и продолжали «тусоваться» там; вечером в аудиториях собирались какие-нибудь неформалы – как раз тогда по всей стране они возникали, как грибы после дождя, – и «самовыражались», всей глоткой вдыхая «воздух свободы»: там были и юнцы, и экзальтированные дамы, и бичи, и мнившие себя харизматичными вожаками, то ли студены, то ли уже нет, молодые люди, готовые всем на все раскрывать глаза. Такое превращение университета в вольницу или, по крайней мере, превращение в некоторую площадку для демократии, может быть, отчасти объяснялось и тем, что это было временем знаменитых выборов в Верховный совет страны, куда баллотировался и наш тогдашний ректор, А.И. Коновалов, которому, видимо, хотелось занять соответствующую тому времени репутацию (а за работой нового Верховного совета, – уже позже – по телевизору, не отрываясь от него, впитывая каждое слово, произносимое депутатами, и реагируя на него бурно, не деликатничая, громко, «от души», с руганью, сменяемой грохотом одобрения, – следила вся страна. Страна, замученная речами, жаждала Слова. Народ, которого тошнило от демагогии, испытывал вдохновенье от собственного ора: «Аве, Цезарь! Аве!» Мужчины, которых было трудно провести на мякине, теряли разум, память и чувство реальности от очередного разоблачения. Люди, прошедшие через огонь и воду, подобно мечтательной гимназистке, с готовностью позволяли насиловать себя первому встречному, замороженные его сладостными приманками. Отрезвление наступит довольно быстро – всего-то несколько лет пройдет! Но чтобы наступило похмелье, потребуется не огуречный рассол – кровяной! Потребуется умоляющие глаза голодных детей и разгул бандитизма вкупе с возрождением давно забытых слов: Господин! Хозяин! Хлоп!

На физфаке бурно упивались «гласностью» студенты, которые требовали «Вся власть – Советам!» (тогда она принадлежала партии), а также – отмены военки. Выступали в университете разные люди, властители тогдашних дум, действительные или мнившие себя таковыми, с разными мыслями о том, как нам «обустроить Россию». Помню одно такое выступление в большой, амфитеатром, аудитории, кажется, в 108-й. Выступал писатель Диас Валеев со

своей общественно-исторической концепцией. Для него, видимо, было лестным и значимым в этой аудитории, в этом заведении, в этом приюте советского догматизма и космополитичного марксизма повергнуть ученого, высокомерного дракона, все это олицетворявшего. Особого сочувствия, мягко говоря, он не вызвал. У меня лично сложилось впечатление, что в его голове все перемешалось. И все это было замешано на дрожжах заметного честолюбия и довольно поверхностного подхода к непростым вопросам. Конечно, он имел и сочувствующих.

Зарождалось тогда и националистическое движение и, как водится, в интеллигентской среде, которое привело к организации ТОЦ. Все это тоже происходило, в некотором смысле, в чреве университета, учитывая, что одним из организаторов его, если ни организатором, – точно не знаю – был Марат Мулюков, преподаватель, кажется, с кафедры истории КПСС, которого, конечно, члены общественных кафедр знали. Никогда и никаким боком это течение, даже дуновением своим, не затронуло Марата Борисовича Садыкова.

У нас на кафедре тоже бывали, что называется, встречи с интересными людьми. Однажды Марат Борисович пригласил на заседание кафедры протоиерея Игоря Цветкова, известного тогда богослова, очень образованного и умного человека, который, помню, при этом держался скромно. Произвел он нас хорошее впечатление.

Одним из известных тогда неформальных объединений был собиравшийся в Доме ученых клуб «Восхождение», организованный композитором и поэтом Л. Блиновым. Однажды Марат Борисович вызвал меня и поручил сходить в клуб, послушать и вблизи разузнать, что он собой представляет идеологически, может, выступить. Я сходил. В тот день, правда, членов клуба было немного: люди разного возраста и в разной степени благообразные; никаких дискуссий тогда я не застал, говорил Блинов о музыке, чередуя тему с вторжениями в древнеиндийскую философию, суждениями о сознании, потом, при затемнении, слушали какую-то долгую и монотонную индийскую музыку (у нее имеется название, но я не запомнил). Она, по всей видимости, должна была

настроить на какой-то философский лад, проникнуть в глубины духовности или, наоборот, вызвать эту духовность из расщелин человеческой психики; но она только утомляла своим занудством и, признаюсь, вызвала сонливость (тем более зал был почти погружен в темноту и, кажется, горели свечи даже – эту деталь помню не очень хорошо). Но так это подействовало на меня, другие, более тонко организованные душевно, возможно, и прониклись нужным настроением и сделали очередной шаг в духовном восхождении. Я рассказал обо всем Марату Борисовичу, и он, кажется, остался вполне удовлетворенным моим рассказом и какого-нибудь заметного интереса далее не высказал. (Я не знаю, сам ли он захотел меня туда направить «на разведку» или кто-то другой, может, из парткома, его попросил, но у него, похоже, никакого энтузиазма по этому поводу не было.)

Много сил и нервов потратил он на хлопоты по открытию отделения философии. Оттуда, из Москвы, было много условий, формальностей, придинок, одно время он разговаривал по телефону едва ли ни каждый вечер. Было такое впечатление, что они нарочно затягивают положительное решение, чего-то ждут. Садыков даже говорил устало и раздраженно: «Наверное, ждут, когда дадим». Эти хлопоты он «распределял» между членами кафедры, поручая некоторым из нас какое-нибудь дело. Так, насколько я знаю, он задействовал для командировок в Москву, для «переговоров», В.В.К., человека энергичного, очень коммуникабельного, обладавшего сильным чувством здравого смысла и не менее сильной интуицией современности, что у самого Марата Борисовича не было сильной стороной. Мне он тоже нашел работу. Из Москвы поставили очередное условие: количество первоисточников (произведений классиков философии) в библиотеке университета должно быть таким, чтобы ими можно было обеспечить каждого студента-философа (группа хоть и планировалась небольшая – 12 человек). Столько «Платонов» и «Кантов» на одну студенческую душу в библиотеке нашлось бы вряд ли. Это, конечно, была придирка, причем классическая, формально безупречная – не придерешься, хоть и понимаешь, что это форменное издевательство. Марат говорил об этом с возмущением. Но воз-

мущайся – не возмущайся, это могло серьезно осложнить дело и, настаивая в Москве на этом «законном» требовании, могло поставить на всем крест (ведь неизвестно, насколько далеко они там решили идти). Садыков поручил мне составить список всех имеющихся в нашей библиотеке классиков, сосчитать всех поименно – мог пригодиться каждый француз или немец. Что я и сделал, хотя их все равно на всех не хватало (помню, я включил в список даже издания XVIII века).

Что еще сказать? Что помнится? Марат, как и все наши старики, был человеком с очень развитым чувством ответственности. Он нередко на заседаниях кафедры возмущался теми проявлениями безответственности и легкомыслия, которых хватало у некоторых из нас тогда. Мне тоже попадало.

Одна маленькая деталь приходит на ум, но, по-моему, она его характеризует. Может, она не такая уж и маленькая, как я сейчас, всякого повидав, думаю. Все, кто знал Марата Борисовича в бытность его заведующим кафедрой, должны помнить, как, почти по-спартански просто, выглядел его кабинет, – словно подчеркивая, что хозяин его, если и не относится равнодушно к должности, которую олицетворяет этот кабинет (в противном случае, зачем было ее занимать – Марат не был лицемером), но и не считает ее «священной коровой», которой следует молиться. Впрочем, допускаю, что здесь могли сказаться также и его неприхотливость, и его равнодушие к помпезности, и почти полное отсутствие тщеславия.

Был ли он честолюбив? Был ли эгоистичен (в буквальном смысле – от «я», а не в сложившемся)? Конечно. Он мог и обидеться, мог обижаться, и это бывало видно. Но он обладал каким-то еще, не каждому известным, чувством достоинства. Оно, это чувство, было буквально отлито, выгравировано на его лице, запечатлено в выражении его глаз. Оно пристало к его осанке – не броское, но бросающееся в глаза. Он мог при этом совмещать его с уважительным, даже почтительно-спокойным отношением к власти имущим (может, и были у него максималистские «выходки», но я их не застал). Я помню это; я помню, как он однажды, он, вот такой, спас меня от гнева Ш.Т. – тот, кто работал в универси-

тете давно, знает, что это такое. (Но таких сейчас в университете уже немного, и я расскажу. Однажды я попал под горячую руку грозного Ш.Т., которого боялись все. Ш.Т. – так в университете называли проректора по учебной работе, Ш.Т. Хабибуллина, астронома, большого ученого, но больно уж крутого руководителя. Он имел обыкновение выслушивать аспирантов в своем кабинете: как продвигается работа, на какой стадии? У меня тогда было не очень, и я возьми и брякни правду. Что тут было! Думал – все! Уволит! И уволил бы, если бы не заступился Марат Борисович и не изложил Ш.Т. более мягкую версию (я не думал до этого, что он может врать.)

Он был честолюбив, но что это значило. В чем было его честолюбие? Он, конечно, понимал и видел, как к нему относятся его непосредственные ученики, коллеги по кафедре, выпускники. Думаю, что это ему льстило, хотя он и не показывал вида (я не замечал, по крайней мере; только видел, правда, что он с шутками отмахивался, когда некоторые наши девочки не могли скрыть этого отношения во время какого-нибудь застолья). У него, думаю, было другого рода честолюбие, другой эгоизм – он гордился в душе этим к нему отношением. И когда в душе его вспыхивала искорка этого осознания, – подозреваю, что тогда наш Марат бывал исполнен настоящей гордыни.

*Научное издание*

**Серебряков Фаниль Фагимович**

**ДЕЛА И ЛЮДИ**

**КАЗАНСКАЯ УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

**Очерки и записки**

Редактор  
*А.Х. Яфизова*

Корректоры:  
*А.Н. Егорова,*  
*Р.Р. Аубакиров*

Компьютерная верстка  
*Т.В. Уточкиной*

Дизайн обложки  
*Р.М. Абдрахмановой*

Подписано в печать 19.04.2019.  
Бумага офсетная. Печать цифровая.  
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 18,14.  
Уч.-изд. л. 17,06. Тираж 100 экз. Заказ 412/3

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужи́на, 1/37  
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28