

Институт философии
Российской академии наук

А.Ю. Бердникова

НЕОЛЕЙБНИЦИАНСТВО В РОССИИ

Москва
2021

УДК 740.14
ББК 87.3 (2)
Б48

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Рецензенты:

д. филос. н. И.И. Блауберг

д. филос. н. В.Н. Белов

Б48 **Бердникова А.Ю.**

Неолейбницианство в России [Текст] / А.Ю. Бердникова. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2021. – 248 с.; 20 см. Библиогр.: с. 222–245. – Рез.: англ. – 500 экз.

ISBN 978-5-9540-0358-1

В книге производится историко-философская реконструкция феномена русского неолейбницианства, определяются основные историко-теоретические предпосылки его возникновения в общем контексте диалога русской и западной философии XVIII–XX вв. В ходе исследования показываются особенности восприятия и критического переосмысления учения Лейбница в трех идейных центрах русского неолейбницианства – Юрьевской (Дерптской) школе, Московской философско-математической школе и Московском психологическом обществе. Предлагаемый автором анализ историографических аспектов эволюции русского неолейбницианства позволяет восстановить преемственные связи между представителями данного направления, продемонстрировать взаимовлияние их идей и учений между собой. Книга адресована философам, историкам философии, а также всем интересующимся вопросами рецепции идей западных мыслителей на русской почве.

УДК 740.14
ББК 87.3 (2)

ISBN 978-5-9540-0358-1

© Бердникова А.Ю., 2021

© Институт философии РАН, 2021

Оглавление

Введение.....	7
Глава I. Предпосылки возникновения русского неoleyбницианства.....	15
1.1. Лейбниц и Петр Первый.....	15
1.2. «Монадология» как основной идейный источник русского неoleyбницианства.....	19
1.3. Лейбнице-вольфианская традиция в России: М.В. Ломоносов и А.Н. Радищев.....	25
1.4. Русское лейбницеведение в XVIII–XX вв.	33
Глава II. Г. Тейхмюллер и Юрьевская школа.....	38
2.1. Истоки мировоззрения Г.А. Тейхмюллера: Ф.А. Тренделенбург и Р.Г. Лотце.....	39
2.2. Персонализм Г.А. Тейхмюллера.....	48
2.2.1. Раннее творчество: Платон и Аристотель.....	50
2.2.2. Проективизм и перспективизм.....	52
2.2.3. «Метафизика четвертого мировоззрения».....	56
2.2.4. Философия религии, логика и психология.....	60
2.3. Критический индивидуализм Е.А. Боброва.....	64
2.3.1. Эстетическая концепция Боброва и критический индивидуализм.....	71
2.3.2. Бытие индивидуальное и бытие координальное.....	73
2.3.3. Ученики Е.А. Боброва: И.И. Ягодинский и Н.Н. Сретенский.....	76
2.4. Другие члены Юрьевской (Дерптской) школы: Я.Ф. Озе, В.Ф. Лютославский, В.С. Шилкарский.....	82
Глава III. А.А. Козлов и С.А. Алексеев (Аскольдов).....	94
3.1. Панпсихизм А.А. Козлова.....	94
3.2. Религиозно-философские искания С.А. Алексеева (Аскольдова).....	101
Глава IV. Иерархический персонализм Н.О. Лосского.....	111
4.1. Раннее творчество Н.О. Лосского: интуитивизм как альтернатива неокантианству.....	111
4.2. Иерархический персонализм Лосского и учение о субстанциальном деятеле.....	117
4.3. Развитие учения Лосского в эмиграции: этика, эстетика, теология.....	121
4.4. Рецепция идей Н.О. Лосского в творчестве Д.В. Болдырева и С.А. Левицкого.....	124

Глава V. Н.В. Бугаев и Московская философско-математическая школа.....	133
5.1. «Эволюционная монадология» Н.В. Бугаева.....	134
5.2. Концепции других членов Московской философско-математической школы.....	142
5.3. «Эволюционная монадология» И.С. Продана.....	152
5.4. Влияние идей Московской философско-математической школы на раннее творчество П.А. Флоренского.....	156
Глава VI. Спиритуализм Л.М. Лопатина и Московское психологическое общество.....	162
6.1. Творческая биография Л.М. Лопатина.....	163
6.2. Система взглядов Лопатина.....	168
6.3. Дискуссии Л.М. Лопатина и В.С. Соловьева.....	177
Глава VII. Критическая монадология П.Е. Астафьева.....	184
7.1. Основные вехи жизни и творчества П.Е. Астафьева.....	184
7.2. Проблема внутреннего опыта и вопрос о свободе воли.....	186
7.3. «Воля в знании и воля в вере»: религиозная концепция П.Е. Астафьева.....	188
7.4. Критическая монадология.....	191
Глава VIII. Позднее русское неoleyбницианство.....	195
8.1. Лейбниц в русском символизме (на примере эстетических исканий В.Я. Брюсова и Андрея Белого).....	196
8.2. Неoleyбницианство и морфология В.Н. Ильина.....	210
Заключение.....	218
Библиография.....	222

Contents

Introduction.....	7
Chapter 1. Prerequisites of Russian Neo-Leibnizianism.....	15
1.1. Leibniz and Peter the Great.....	15
1.2. “Monadology” as the main theoretical source of Russian Neo-Leibnizianism.....	19
1.3. Leibniz-Wolffian tradition in Russia: M.V. Lomonosov and A.N. Radishchev.....	25
1.4. Russian Leibniz studies in the 18–20 centuries.....	33
Chapter 2. G. Teichmüller and Yuriev school.....	38
2.1. The origins of G. Teichmüller’s thought: F.A. Trendelenburg, R.G. Lotze....	39
2.2. G. Teichmüller’s personalism.....	48
2.2.1. Early works: Plato and Aristotle.....	50
2.2.2. Projectivism and perspectivism.....	52
2.2.3. “Metaphysics of the fourth worldview”.....	56
2.2.4. Philosophy of religion, logic and psychology.....	60
2.3. E.A. Bobrov’s critical individualism.....	64
2.3.1. Bobrov’s aesthetic concept and critical individualism.....	71
2.3.2. Individual and coordinated being.....	73
2.3.3. E.A. Bobrov’s followers: I.I. Yagodinsky and N.N. Sretensky.....	76
2.4. Other members of the Yuriev (Dorpat) school: J.F. Ohse, W.F. Lutoslavsky, V.S. Shilkarsky.....	82
Chapter 3. A.A. Kozlov and S.A. Alekseev (Askoldov).....	94
3.1. A.A. Kozlov’s panpsychism.....	94
3.2. S.A. Alekseev (Askoldov)’s religious and philosophical searches.....	101
Chapter 4. N.O. Lossky’s hierarchical personalism.....	111
4.1. The early work of N.O. Lossky: intuitionism as an alternative to neo-Kantianism.....	111
4.2. Lossky’s hierarchical personalism and the doctrine of the substantial agent.....	117
4.3. Development of Lossky’s teachings in emigration: ethics, aesthetics, theology.....	121
4.4. Reception of N.O. Lossky’s ideas in the works of D.V. Boldyrev and S.A. Levitsky.....	124
Chapter 5. N.V. Bugaev and the Moscow philosophical-mathematical school.....	133
5.1. N.V. Bugaev’s “Evolutionary monadology”.....	134
5.2. Other members of the Moscow philosophical-mathematical school.....	142
5.3. I.S. Prodan’s “Evolutionary monadology”.....	152
5.4. The influence of the Moscow philosophical-mathematical school on the early work of P.A. Florensky.....	156

Chapter 6. L.M. Lopatin’s spiritualism and the Moscow Psychological Society.....	162
6.1. L.M. Lopatin’s biography.....	163
6.2. Lopatin’s philosophical system.....	168
6.3. Discussions of L.M. Lopatin and V.S. Solovyov.....	177
Chapter 7. P.E. Astafiev’s critical monadology.....	184
7.1. Main milestones in the P.E. Astafiev’s life and work.....	184
7.2. The problem of inner experience and the question of free will.....	186
7.3. “Will in knowledge and will in faith”: P.E. Astafiev’s religious concept.....	188
7.4. Critical Monadology.....	191
Chapter 8. Late Russian Neo-Leibnizianism.....	195
8.1. Leibniz in Russian Symbolism (on the example of the aesthetic searches of V. Bryusov and Andrei Bely).....	196
8.2. Neo-Leibnizianism and morphology of V.N. Ilyin.....	210
Conclusion.....	218
Bibliography.....	222

ВВЕДЕНИЕ

В современном историко-философском дискурсе все большее внимание уделяется вопросам философского диалога между Россией и Западом. Особого внимания заслуживает идейное течение русского *неолейбницианства*, возникшее в процессе поиска новых или обновленных метафизических основ философского знания, альтернативных популярным в то время материализму, марксизму, эволюционизму и позитивизму. Следует сразу сделать оговорку, что под неолейбницианством мы далее будем подразумевать идейное течение, впервые обозначенное Т.И. Райновым и В.В. Зеньковским, хронологическое начало которого можно найти в философии немецкого профессора Дерптского университета Г. Тейхмюллера, а последние отголоски – в системе «всеобщей морфологии» мыслителя русского зарубежья В.Н. Ильина. Временные рамки русского неолейбницианства тем самым охватывают период от середины XIX до середины XX в. К русскому неолейбницианству имели непосредственное отношение ученики Г. Тейхмюллера: Е.А. Бобров и Юрьевская (Дерптская) философская школа (В.Ф. Лютославский, В.С. Шилкарский, Я.Ф. Озе), а также А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов), Н.О. Лосский, Л.М. Лопатин, П.Е. Астафьев, Н.В. Бугаев и некоторые представители Московской философско-математической школы (в частности, сюда можно отнести ранний период творчества П.А. Флоренского). Границы между «неолейбницианством» и собственно «лейбницианством», или рецепцией идей Лейбница в России, представляются достаточно размытыми и нечеткими. Тем не менее в качестве основных черт, присущих именно русскому неолейбницианству, можно выделить следующие: использование

«Монадологии» Лейбница в качестве основного теоретического идейного источника; персоналистические философские интенции (из-за чего многие исследователи предпочитают именовать это направление термином «метафизический персонализм»), критическое переосмысление принципа предустановленной гармонии.

Интерес к идеям Лейбница в России возник еще при жизни немецкого метафизика, благодаря его личному общению и переписке с Петром Великим. Он не ослабевает и до наших дней. В этой связи справедливыми представляются слова С.М. Половинкина о том, что «неолейбницианство отнюдь не было маргинальным течением русской мысли»¹.

Сам термин «русское неолейбницианство» в традиционном значении впервые появляется в работе В.В. Зеньковского «История русской философии» (1948 г.). Зеньковским же был сформирован и круг персоналий, которых принято к нему относить: А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов), Л.М. Лопатин, Н.О. Лосский, Н.В. Бугаев.

Но Зеньковский был не первым исследователем, обратившим внимание на данное направление русской мысли. Работы, посвященные русскому лейбницианству, возникают еще в начале XX в. Философ и литературовед Т.И. Райнов в работе «Лейбниц в русской философии второй половины XIX века»² подразделял его на две группы: 1) «Школа Тейхмюллера – Козлова»: мыслители, идейно связанные друг с другом и развивавшие в своих трудах учение Лейбница (А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов), Е.А. Бобров, Я.Ф. Озе, Н.О. Лосский); 2) Мыслители, воспринявшие идеи Лейбница самостоятельно, в концептуальных рамках собственных систем (Л.М. Лопатин, В.С. Соловьев, Н.В. Бугаев, Н.Я. Грот). Начиная с первых работ, посвященных русскому неолейбницианству, происходит и зарождение споров насчет того, каким термином лучше следует обозначать данное направление, по каким критериям к нему нужно относить тех или иных русских мыслителей и в какой преемственной связи они находятся

¹ Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М., 2015. С. 10.

² См.: Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века // Вестник Европы, 1916. Кн. 12. С. 284–298.

друг с другом. Альтернативное представлению у Зеньковского обозначение данного направления можно найти в работе «История русской философии» (1951) Н.О. Лосского, который использует более широкий термин «персонализм», а в качестве его представителей указывает на А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, Н.В. Бугаева, Е.А. Боброва, П.Е. Астафьева и С.А. Алексеева (Аскольдова). Стратегию Лосского разделяют и многие современные исследователи, отдающие предпочтение термину «метафизический персонализм», а не «неолейбницианство» (М.А. Прасолов³, И.В. Гребешев⁴ и др.).

Здесь кроется главная методологическая проблема, с которой сталкивается любой историк русского неолейбницианства или «метафизического персонализма». Дело в том, что, в отличие, например, от западного неокантианства, ориентируясь на которое мы имеем возможность рассуждать сейчас о «Марбурге в России» (Н.А. Дмитриева⁵) и «Бадене в России» (Н.В. Сторчеус⁶, П.А. Владимиров⁷), в русском неолейбницианстве никогда не существовало единой школы. Можно сказать, что четких западных ориентиров в этом плане перед современным исследователем тоже не существует, поскольку «вторая волна немецкого идеализма», к которой относились непосредственные предшественники данного направления (Ф.А. Тренделенбург, Р.Г. Лотце, И.Г. Фихте (младший), Хр. Вайсе и др.), представляла собой явление достаточно размытое и недифференцированное. Подтверждением этой проблемы является и тот факт, что никто из представителей русского неолейбницианства самого себя к последователям Лейбница не относил.

³ Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007. С. 6.

⁴ См.: Гребешев И.В. Метафизика личности: персоналистические традиции в русской философии конца XIX – начала XX века: Автореф. ... дис. д-ра филос. наук. М., 2010. С. 4–5.

⁵ См.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. 512 с.

⁶ См.: Сторчеус Н.В. Русское неокантианство Баденской школы в истории русской и европейской философии начала XX века: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2016. 150 с.

⁷ См.: Владимиров П.А. Проблема рационального и иррационального в русском неокантианстве: Дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2018. 144 с.

У каждого философа, которого так или иначе можно было бы причислить к этому направлению, имелось особенное, специфическое определение для собственной системы взглядов. Так, Е.А. Бобров именовал свое учение «критическим индивидуализмом», А.А. Козлов – «панпсихизмом», Л.М. Лопатин – «монистическим спиритуализмом», Н.О. Лосский – «интуитивизмом», «идеал-реализмом» и «иерархическим персонализмом»; и только двое представителей русского неолейбницианства создали свои версии монадологии – П.Е. Астафьев («критическая монадология») и Н.В. Бугаев («эволюционная монадология»). Кроме этого, практически все они кардинальным образом переосмысливали и отвергали лейбницианский принцип предустановленной гармонии, что является на данный момент основным аргументом для сторонников термина «метафизический персонализм» и противников термина «неолейбницианство». Путаница продолжается и в работах современных исследователей, которые, подразумевая единое философское течение в истории русской мысли, обозначают его разными терминами (в соответствии с одним из вышеприведенных определений)⁸. Более того, зачастую многие отечественные исследователи находят «лейбницианские» мотивы у мыслителей, традиционно никогда к данному направлению не причислявшихся (например, С.Л. Франка, В.В. Розанова⁹, А.И. Герцена, Ф.М. Достоевского¹⁰, Г.И. Челпанова, К.Э. Циолковского и Е.П. Блаватской и др.). Такого рода свидетельства можно обнаружить не только в работах современных авторов: даже Н.А. Бердяев находил

⁸ «Неолейбницианство» (В.В. Зеньковский, С.М. Половинкин, А.Е. Годин, Н.П. Ильин (Мальчевский)), «Лейбницианство» (Э.Л. Радлов, Б.В. Яковенко, Т.И. Райнов), «Персонализм» (Н.О. Лосский, М.А. Маслин, И.И. Евлампиев), «Метафизический персонализм» (И.В. Гребешев, М.А. Прасолов), «Теистический персонализм» (С.В. Пишун), «Спиритуализм» (К.М. Антонов, М.И. Ивлева), «Идеал-реализм» (Л.Н. Столович), «Панпсихизм» (С.А. Левицкий) и т.д.

⁹ См.: *Резвых Т.Н.* Лейбницеvские мотивы у раннего Розанова // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 183–199.

¹⁰ См.: *Евлампиев И.И.* Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский альманах. «Г.В. Лейбниц и Россия». Материалы Международной конференции. Санкт-Петербург, 26–27 июня 1996 г. / Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб., 1996. С. 103–123.

следы лейбницианства (или, его собственными словами, «конкретного спиритуализма») у А.С. Хомякова¹¹.

Вторая сложность, встающая как перед исследователями данной темы, так и перед всеми читателями, интересующимися русской философией, заключается в том, что рецепция идей Лейбница в России на протяжении всей своей долгой истории охватывала гораздо более широкие области знания, чем русское неoleyбницианство, которое, безусловно, являлось одним из ответвлений этой рецепции. Можно провести аналогию с неокантианством, говоря о котором, исследователи призывают различать кантианство (последовательную рецепцию идей Канта), неокантианство (критическое переосмысление идей Канта в рамках специфического философского направления), кантоведение (которое «занимается вопросами биографии, истории развития, текстологическим комментированием, историей источников и понятий и т.д.»¹²) и кантофилологию (задача которой – «подготовка выверенных текстов»¹³). В рамках лейбницианства, безусловно, существует своя специфика. Она заключается, к примеру, в том, что о таком скрупулезном и последовательном ответвлении в рецепции идей Лейбница как «лейбницефилология» (по аналогии с «кантофилологией») мы говорить все-таки не можем. В остальном же – можно применить ту же методологическую схему и выделить русское «лейбницианство» (включающее в себя переосмысление идей Лейбница в рамках русского вольфианства XIX в., рецепцию

¹¹ «Философия Хомякова может быть названа конкретным спиритуализмом, именно конкретным, а не отвлеченным. Спиритуализм его – не традиционно дуалистический. Идея свободно творящего духа – основная идея всей русской философии; ее можно найти не только у философов, примыкающих к славянофильству, но и у философов, со славянофильством непосредственно не связанных. Так, например, философия Лопатина вся проникнута идеей свободно творящего духа, вся противится нецессарианизму, безвольности. В этом и Лопатин родствен Хомякову и верен основной онтологической традиции русской философии. То же можно сказать и про Козлова». См.: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Собрание сочинений. Париж, 1997. Т. V. С. 114.

¹² Хинске Н. Кантианство, кантоведение и кантофилология // Историко-философский ежегодник'2015. М.: Аквилон, 2015. С. 156.

¹³ Там же. С. 157.

основных положений «Теодицеи» у духовно-академических мыслителей – К.Е. Истомина, П.И. Линницкого, Алексея Ив. Введенского и др., влияние лейбнизианских идей на русскую логику – например у М.И. Каринского, и т.д.), «лейбницеведение» и *неолейбницианство*. И если русскому лейбницеведению мы можем дать краткий обзор в рамках данной работы, то освещение рецепции наследия немецкого метафизика в целом на русской почве явно заслуживает отдельного, глубокого и последовательного изучения. В рамках неокантианства рецепция идей Канта иногда трансформировалась в их жесткую критику, которая, в свою очередь, становилась благодатной почвой для зарождения отдельного, своеобразного и самобытного философского направления, во многом не связанного напрямую с изначальным учением Канта, и даже в некоторых своих аспектах ему противоречащего. Ту же ситуацию можно наблюдать и говоря о русском неолейбницианстве, до сих пор незаслуженно обойденном вниманием историков русской мысли.

Все это свидетельствует о необходимости отдельного, специфического исследования, в котором, во-первых, были бы выявлены и осмыслены истоки русского неолейбницианства (относящиеся как к учению самого Лейбница, так и к рецепции его идей потомками); во-вторых, были бы прояснены идейные связи между представителями русского неолейбницианства; в-третьих, решился бы вопрос о правильном обозначении этого явления в истории русской мысли; в-четвертых, было бы продемонстрировано реальное, а не мнимое многообразие взаимодействий, представляющее своеобразную паутину связей русского неолейбницианства с другими направлениями русской философии; и, наконец, в-пятых, был бы обозначен историософский контекст для конструктивного переосмысления как творчества представителей данного направления, так и отдельных этапов истории философии в России в целом.

Для данного исследования оптимальным представляется сконцентрировать внимание на историографических аспектах русского неолейбницианства, что, в отличие, например, от идеографии, позволит дать более целостный и всесторонний его анализ (как со стороны раскрытия внешних, исторических связей, так и с точки зрения внутренней идейной эволюции). Исследования последних лет

продемонстрировали, что историография русской философии не является чем-то консервативным и константным, раз и навсегда установившимся и прочно обосновавшимся в пространстве современной науки. Напротив, она, как и другие ответвления философского и научного знания, претерпевает постоянную внутреннюю эволюцию, выражением чего может служить введение в философский оборот новых персоналий и целых незаслуженно забытых направлений, актуализация наследия «фигур философского контекста» и т.д. Важной вехой в исследовании персоналистического направления в истории русской философии стал труд С.М. Половинкина «Русский персонализм» (2020)¹⁴. Но при этом все-таки остается необходимость концептуализации и проблематизации в общем историко-философском поле и в более специфических рамках русского персонализма именно неолейбницианства как оригинального течения и направления. Свидетельством этого может служить и современная актуализация идей, впервые обозначенных в творчестве русских неолейбницианцев, которая происходит в таких, казалось бы, неожиданных сферах, как эпистемология и философия сознания. Так, например, идеи *панпсихизма* сейчас разрабатываются в творчестве Д. Чалмерса; а проблема свободы воли, вызвавшая немало дискуссий в Московском психологическом обществе, является центральной темой для пласта исследований, связанных с детерминизмом и ментальной каузальностью.

Настоящая книга является результатом многолетних исследований, основной реализацией которых стала защита кандидатской диссертации автора «Неолейбницианство в России. Историко-философский анализ» в 2016 г. Автор выражает свою сердечную благодарность всем, кто в той или иной степени способствовал осуществлению ее замысла: Сергею Михайловичу Половинкину (1935–2018), Константину Михайловичу Антонову, Василию Викторовичу Ванчугову, Алексею Павловичу Козыреву, Михаилу Александровичу Маслину, Терезе Оболевич, Анатолию Владимировичу Черняеву, Владимиру Николаевичу Белову, Нине Анатольевне Дмитриевой, Олегу Тимофеевичу Ермишину, Николаю Всеволодовичу Котрелеву, Александру Александровичу Ермичеву,

¹⁴ См.: Половинкин С.М. Русский персонализм. М., 2020. 1156 с.

Ирине Владимировне Кощиенко, Ирине Грачевне Авагян, Владимиру Кирилловичу Шохину, Ирине Валентиновне Борисовой, Сергею Николаевичу Корсакову, Артему Павловичу Соловьеву, своей маме Елене Игоревне Тарховой, без поддержки которой этот путь не смог бы начаться изначально, а также всем сотрудникам кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и сектора истории русской философии Института философии РАН.

ГЛАВА I

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ РУССКОГО НЕОЛЕЙБНИЦИАНСТВА

1.1. Лейбниц и Петр Первый

Если рассуждать о предпосылках возникновения интереса к идеям Лейбница в России (и к его «Монадологии», в частности), то нельзя здесь обойти вниманием историю взаимоотношений мыслителя и Петра Первого. Как известно, сам себя Лейбниц считал «славянином из рода Любеничей»¹⁵, а к России относился как к «terra incognita», большой и неизведанной территории, которая на пути просветительских реформ могла избежать европейских ошибок.

До сих пор среди исследователей нет единого мнения о точном числе личных встреч царя и ученого. Согласно первому

¹⁵ В своей автобиографии «Жизнь Лейбница, кратко им самим описанная» («Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata») он писал: «Славянский род Лейбницев, или Лубеничей; семья из Польши, Бог[емии]...». – Пер. Д.В. Кузницына, цит. по: *Герье В.И. Лейбниц и его век.* СПб., 2008. С. 11. См. в оригинале: «Leibniziorum – sive Lubenicziorum nomen slavonicum; familia in Polonia Boh...». Полный текст можно найти в работах известных биографов, публикаторов и переводчиков Лейбница – Г.Э. Гурауера, Фуше де Карейля и Онно Клоппа. – См.: *Guhrauer G.E. Gotfried Willhelm Freiherr von Leibniz: eine Biographie.* Breslau, 1846. Bd. 2. S. 52–67; *Nouvelles lettres et opuscules / Ed. A. Foucher de Careil.* Paris, 1857. P. 379–386; *Klopp O. Die Werke von Leibniz gemäß seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover.* Hannover, 1864. Bd. I. S. XXXII–XL.

мнению, автором которого был Куно Фишер (1824–1907), Петр Великий и Лейбниц друг с другом виделись пять раз: в 1697 г. в замке Коппенбрюкк (Коппенбрюгге) близ Ганновера, где Петр находился инкогнито с Великим посольством; в Торгау на свадьбе царевича Алексея в октябре 1711 г.; в Карлсбаде осенью 1712 г., где Лейбниц был принят Петром на должность тайного советника юстиции с окладом 2000 гульденов; в Пирмонте летом 1716 г., где царь лечился минеральными водами; и, наконец, в 1716 г. в Герренгаузене¹⁶.

Автор другой точки зрения, профессор Московского университета Владимир Иванович Герье (1837–1919) утверждал, что встреч немецкого ученого и русского царя было не пять, а три: в Торгау, Карлсбаде и Пирмонте. Две последние встречи, упомянутые Куно Фишером (в Герренгаузене и Пирмонте) Герье считал за одну серию встреч («пирмонтские свидания»¹⁷), а самую первую (в Коппенбрюкке в 1697 г.) полагал «несостоявшейся», поскольку Лейбниц не сумел войти в число избранных лиц, допущенных до свидания с царем, находившимся в Европе инкогнито.

В своих трудах Герье также выделял три основных периода в отношениях Лейбница и Петра:

1690–1701 гг. – от зарождения интереса у Лейбница к России до начала Шведской войны. В течение этого периода у Лейбница и Петра так и не состоялось продуктивного личного общения (поэтому его можно назвать подготовительным).

1701–1711 гг. – от начала Шведской войны до первой личной встречи Петра и Лейбница в Торгау.

1711–1716 гг. – «период личных отношений» Лейбница и Петра, в течение которого состоялись две их встречи в Торгау и Карлсбаде.

¹⁶ Отстаивая свою точку зрения, Фишер ссылается на письма Лейбница к Томасу Бёрнету от 24 августа 1697 г., к Фабрициусу от 8 декабря 1711 г., к генералу Лешинскому от 16 января 1712 г. и к Себастьяну Кортгольту от 3 июля 1716 г. См.: *Фишер К.* История новой философии. Готфрид Вильгельм Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение. М., 2005. С. 241.

¹⁷ *Куренной В.А.* Лейбниц и Петровские реформы // Отечественные записки. 2004. № 2. С. 435.

За несколько лет до выхода трудов Герье исследованием отношений Лейбница и Петра Первого начал заниматься российский историк и библиограф Петр Петрович Пекарский (1764–1853). Еще раньше, в 1843 г. вышла работа «Петр Великий и Лейбниц» немецкого ученого Морица Посселята. Труд Посселята о Лейбнице и Петре содержал достаточно фактических ошибок и домыслов (например, о том, что именно Лейбниц разработал для Петра проекты коллегий и Табели о рангах), но вместе с этим его можно назвать отправной точкой в изучении данной темы (на Посселята ссылались в дальнейшем и Пекарский, и Герье).

Можно выделить несколько основных тематических сфер, которые занимали Лейбница в отношении России:

Лингвистическая сфера. Лейбниц просил своих знакомых выслать ему молитву «Отче наш» на всех наречиях и диалектах народов, проживающих на территории России. Кроме того, его интересовали русские летописи (Киево-Печерский патерик Нестора летописца (1661) и патерик митрополита Сильвестра Коссова (Классова) (1635))¹⁸.

Этнографическая сфера. Лейбниц строил гипотезы о происхождении Рюрика и варягов из Вагрии (на что обращает внимание М. Посселят, вспоминая спор Ломоносова с немецкими историками Миллером, Шлецером и Байером о призвании варягов на русское княжество¹⁹), делал предположения о пребывании на территории Древней Руси скифов, гуннов и готов, а также апостола Андрея Первозванного.

Географическая сфера. Лейбница интересовали географические особенности российских территорий (так, в 1694 г. он просил карту Монголии у Витзена), выяснение границ между Азией и Америкой.

Политическая сфера. Замыслом Лейбница были проекты антифранцузской и антишведской коалиций; кроме этого, он выражал свое желание союза между Россией, Китаем и Абиссинией против Турции.

¹⁸ См.: Пекарский П.П. Переписка Лейбница с разными лицами о славянских наречиях и древностях. По поводу письма Лейбница к Петру Великому 22 января 1715 г. // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1863. Т. 4. Кн. 1. С. 15.

¹⁹ См.: Posselt M.C. Peter der Grosse und Leibnitz. Dorpat und Moscau, 1843. S. 44–45.

Религиозная сфера. Лейбниц разрабатывал экуменический проект объединения христианских церквей: протестантской, католической и православной, строил планы христианских миссионерских поездок через территорию России в Китай.

Просветительские проекты, направленные Лейбницем Петру. Всего Лейбницем для Петра было написано 5 писем²⁰ и 13 записок²¹. Главной их темой было развитие просвещения в России с учетом европейских ошибок. Мыслителем была задумана школьная реформа, а также учреждение высших учебных заведений в России (Академий наук, университетов)²². Кроме этого, Лейбниц хотел лично возглавить Коллегию по делам науки.

Ни Лейбниц (умерший в 1716 г.), ни Петр не смогли увидеть результат своих усилий; несмотря на подготовку и издание Указа «О Академии, и о сумме на содержание оной» (28 января 1724 г.), первая русская Академия наук открылась только при императрице Екатерине I (7 декабря 1725 г.); первым же председателем при ней стал лейб-медик Л.Л. Блюментрост (1692–1755), которому в свое время была поручена разработка проекта «Об учреждении Академии наук и художеств»²³.

«Я хочу быть издалека русским Солоном», – писал Лейбниц Софии Ганноверской в 1711 г.²⁴ Таким образом, в среде исследователей русской мысли возникает возможность говорить не только

²⁰ От 16 января 1712 г., 18 декабря 1712 г., 23 октября 1713 г., 14 июня 1714 г. См.: *Герье В.И.* Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб., 1873. С. XII–XIII. П.П. Пекарский также говорит о последнем письме Лейбница к Петру, датируя его 22 января 1715 г.

²¹ См.: *Герье В.И.* Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб., 1873. С. XVI–XVIII. По словам Герье, о 5 из этих записок мы можем с точностью утверждать, что они «достигли цели».

²² Наиболее пригодными для этого городами Лейбниц считал Санкт-Петербург, Москву, Астрахань и Киев. См.: *Герье В.И.* Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб., 1873. С. XVI–XVII; *Posselt M.C.* Peter der Grosse und Leibnitz. Dorpat und Moscau, 1843. S. 218.

²³ См.: *Копелевич Ю.Х.* Основание Петербургской Академии наук. Л., 1977. 210 с.; *Анри В.А.* Роль Лейбница в создании научных школ в России // *Успехи физических наук*, 1999. Т. 169. № 12. С. 1330.

²⁴ См.: *Филиппов М.М.* Готфрид Лейбниц. Его жизнь, общественная, научная и философская деятельность. СПб., 1893. С. 28.

о Канте как «русском философе»²⁵ в контексте последующего формирования русского неокантианства, но в подобном же ключе рассуждать и о Лейбнице, который сам фактически становится основоположником русского лейбницианства, впоследствии эволюционировавшего в русское неoleyбницианство или метафизический персонализм.

1.2. «Монадология» как основной идейный источник русского неoleyбницианства

Если исторической основой русского неoleyбницианства можно считать отношения немецкого ученого и Петра Великого, то основным теоретическим источником здесь была «Монадология» Лейбница (1714).

До Лейбница понятие монады (от древнегреч. μονάς, родит. падеж μονάδος – единица, единое; лат. monas) использовалось в концепциях античных мыслителей (числа у Евклида и Пифагора, Единого у Платона и в неоплатонизме); в Новое время – в идеях Николая Кузанского и Джордано Бруно. Одновременно с этим учение о монадах возникает у мистиков: Джона Ди, Р. Фладда, Г. Мора и Фр. М. ван Гельмонта. У Лейбница впервые термин «монада», как указывает Г.Г. Майоров, появляется в работе «De ipsa natura...» (1698)²⁶ и в его переписке с Антуаном Арно²⁷.

Теории об идейных источниках возникновения понятия «монада» у Лейбница можно условно разделить на три группы.

²⁵ См.: *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX века. М., 2009. С. 5–8.

²⁶ «Взаимодействие субстанций, или монад, происходит не вследствие влияния, но вследствие согласия, вытекающего из Божеского преобразования (praeformatio); каждая отдельная вещь, следуя законам и внутренне присущей силе своей природы, вместе с тем приспособлена к внешним вещам; в этом состоит также и соединение души и тела». См.: *Лейбниц Г.В.* Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом / Пер. с франц. Н.А. Иванцова // *Сочинения*: в 4 т. М., 1982. Т. I. С. 298.

²⁷ См.: *Майоров Г.Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973. С. 112.

Математические истоки «Монадологии» Лейбница.

О том, что основой «Монадологии» Лейбница послужила его математическая теория бесконечно малых величин и дифференциального исчисления упоминают И.Б. Погребыский, И.И. Ягодинский, В.Н. Ильин, Л.А. Петрушенко и др. В этом плане на Лейбница существенное влияние оказал его учитель, математик Эрхард Вейгель (1625–1699), у которого он учился в Йенском университете в 1663 г.: «До сих пор недостаточно отмечено в истории философии, что математическая монадология и точный метод, перенесенный в теодицею, были несомненно привиты Лейбницу Эрхардом Вейгелем... Можно даже сказать, что метафизически-богословские медитации Лейбница привели его к открытию высшего анализа как орудия монадологии и накопец – как к самостоятельной отрасли математических наук»²⁸.

Метафизические истоки «Монадологии» Лейбница.

Здесь тоже можно выделить три группы источников. К первой относятся идеи античных философов: Анаксагора, Демокрита, Пифагора, Платона, Аристотеля и неоплатоников. Об этом писал Жиль Делёз в работе «Лекции о Лейбнице», сопоставляя понятие «монады» Лейбница с «μονάς» («единицей») и «εν» («Единым») у Прокла. При этом Делёз считал, что учение Лейбница коренным образом отличается от неоплатонизма, так как в его основе лежит принцип, согласно которому «единство (единица) как монада есть индивид» и «индивид охватывает бесконечное»²⁹, в то время как у неоплатоников, напротив, «Единое» («εν») охватывает все бытие, а монада («μονάς») – есть принцип индивидуации. Влияние неоплатонизма (наряду с учением Аристотеля и мыслителей Нового времени) в идеях Лейбница находил также И.И. Ягодинский³⁰.

²⁸ Ильин В.Н. Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня смерти великого ученого // Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. А.П. Козырев. М., 2009. С. 33.

²⁹ Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Пер. с франц. Б.М. Скуратова. М., 2015. С. 155.

³⁰ См.: Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период (1659–1672). Казань, 1914. С. 151.

Ко второй группе относятся пантеистические учения о монаде Дж. Бруно («О монаде, числе и фигуре», 1591) и Николая Кузанского («Об ученом незнании», 1440). Об этом пишут М.Д. Муретов и К.А. Смирнов. По мнению Муретова, «Лейбниц заимствовал у Бруно почти все основные черты своей философии»³¹: об индивидуальности и нераздельности монад; о «раскрытии» вместо рождения и «сжатию» вместо смерти; о том, что внутренняя жизнь монады состоит из представлений и стремлений и т.д. Тем не менее, Муретов вклад Лейбница в теорию монад оценивал гораздо выше, чем изначальное учение Бруно: «Тогда как понятие монады у Бруно является философски необоснованною и бездоказательною концепцией его воображения... у Лейбница оно выведено путем точного анализа явлений мировой жизни и имеет строго философское обоснование»³². Такой же позиции придерживается И.Б. Погребысский, считая, что «термин “монада”... вероятно был позаимствован Лейбницем из философии Джордано Бруно»³³.

Попытку синтеза новоевропейской и античной философии в мысли Лейбница видел Н.А. Иванцов: «Монада Лейбница – это атом Демокрита, понятый в смысле мыслящей субстанции Декарта, частью также идеи Платона, которая, однако, освобождена от ее мертвенности и неподвижности и одарена внутренней способностью саморазвития, а предустановленная гармония – механицизм Декарта, истолкованный с точки зрения конечных целей Аристотеля»³⁴. Похожей точки зрения придерживался Л.А. Петрушенко, деля идейные источники метафизики Лейбница на две подгруппы: рациональные (философия Платона, Аристотеля и мыслителей Нового времени) и иррациональные (идеи Пифагора, неоплатоников и мистиков)³⁵.

³¹ Муретов М.Д. Философские воззрения Джордано Бруно и влияние их на новую философию // Православное обозрение, 1887. Кн. 5. С. 71.

³² Там же. С. 72.

³³ Погребысский И.Б. Готфрид Вильгельм Лейбниц. 1646–1716. М., 1971. С. 145.

³⁴ Иванцов Н.А. Лейбниц // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. IV (54). С. 570.

³⁵ См.: Петрушенко Л.А. Философия Лейбница на фоне эпохи. М., 2009. С. 345.

Мистико-религиозные истоки «Монадологии» Лейбница.

Данный план источников можно разделить на две ветви. Представители первой считают, что «Монадология» Лейбница являлась закономерным продолжением его «Теодицеи», будучи при этом метафизическим фундаментом для утверждения христианских, евангельских «вечных истин» (в этом был уверен представитель русской духовно-академической мысли К.Е. Истомин (Т. Стоянов)). С другой стороны, Лейбниц, свое учение о монадах мог перенять от представителей теософско-мистической мысли, с многими из которых (к примеру, с Генри Мором и Франциском Меркурием ван Гельмонтом) он был знаком лично³⁶. Также Лейбниц испытал достаточно сильное влияние идей Каббалы и Хр. Кнорра фон Розенрота, с которым он был знаком лично³⁷.

Сохранилось три варианта рукописи текста «Монадологии»: одна написана рукой самого Лейбница, две другие являются копиями, им отредактированными. Так как Лейбниц в последние годы своей жизни состоял на придворной службе у Георга Людвига, курфюрста Ганноверского (с 1714 г. – короля Англии Георга I), изучая по его поручению историю рода Вельфов-Брауншвейгов, после кончины мыслителя в 1716 г. все три рукописи были переданы его наследниками вместе с прочими документами в Королевскую библиотеку Ганновера³⁸, сейчас носящую название Библиотеки Лейбница (Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek), где они и находятся в настоящее время³⁹.

³⁶ Об этом упоминается в исследованиях Л.А. Петрушенко и Ж. Барузи. См.: *Петрушенко Л.А.* Философия Лейбница на фоне эпохи. М., 2009. С. 369–388; *Baruzi J.* Leibniz. Paris, 1909. P. 336–376.

³⁷ Об этом знакомстве и идейном влиянии см. подробнее: *Бурмистров К.Ю.* «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII – начала XVIII вв. // *Философский журнал.* 2020. Т. 13. № 2. С. 49–67; *Coudert A.P.* Leibniz and the Kabbalah. International Archives of the History of Ideas. Dordrecht: Kluwer Academic, 1995. XVII + 218 p.

³⁸ Об этом подробнее см. в работе Бутру и Пуанкаре: *Leibnitz G.W.* La Monadologie, publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux. Suivi d'une Note sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré. Paris, 1892. P. 25.

³⁹ За предоставленную информацию автор благодарит доктора Зигмунда Пробста, сотрудника Библиотеки Лейбница в Ганновере (Siegmond.Probst@gwlb.de).

В России «Монадология» Лейбница впервые появилась в переводе Е.А. Боброва в четвертом выпуске «Трудов Московского психологического общества» (1890)⁴⁰. Два года спустя в харьковском журнале «Вера и разум» вышел альтернативный перевод «Монадологии», выполненный К.Е. Истоминым. Этим трудом была продолжена публиковавшаяся ранее в «Вере и разуме» серия переводов работ Лейбница, начавшаяся в 1887 г. с «Теодицеи» (в нее также вошли «На разуме основанные принципы природы и благодати»⁴¹ и «Новый опыт о человеческом разуме»⁴²). Бобров за основу своего перевода брал франкоязычное издание «Монадологии», выпущенное в 1885 г. в VI томе Собрания сочинений Лейбница под редакцией К.И. Герхарда (Истомин источника своего перевода не указывает). Перевод «Монадологии» Боброва был переиздан им в 1899 г. в сборнике статей и очерков «Философия и литература»⁴³. В предисловии к этому изданию Бобров обвинил В.П. Преображенского в редакторской некомпетентности и незнании философии Лейбница, сделав его ответственным за «множество неточностей» издания 1890 г. Перевод «Монадологии» Истомина тоже был раскритикован Бобровым за «грубые ошибки», «внушающие неправильные представления» начинающим знакомиться с философией Лейбница людям⁴⁴. В наше время именно

⁴⁰ См.: *Лейбниц Г.В.* Монадология / Пер. с франц. Е.А. Боброва // Избранные философские сочинения. Труды Московского психологического общества / Вып. под ред. В.П. Преображенского. 1890. С. 338–363.

⁴¹ См.: *Лейбниц Г.В.* На разуме основанные принципы природы и благодати / Пер. К.Е. Истомина // Вера и разум. 1892. Т. II. Ч. II. С. 443–462. Перевод этой работы также был осуществлен Н.А. Иванцовым: См.: *Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // Избранные философские сочинения. Труды Московского психологического общества / Вып. под ред. В.П. Преображенского. 1890. С. 323–328; *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. / Ред. и сост., авт. вступ., ст. и примеч. В.В. Соколов; пер. Я.М. Боровского и др. М., 1982. Т. I. С. 404–413.

⁴² См.: *Истомин К.Е.* Новый опыт о человеческом разуме» Лейбница // Вера и разум. 1892. Т. II. Ч. II. С. 540–574; 1893. Т. II. Ч. I. С. 72–102, 356–382, 505–550; Т. II. Ч. II. С. 79–98, 168–190, 558–566.

⁴³ См.: *Бобров Е.А.* «Монадология» (перевод из Лейбница) // Философия и литература. Сб. ст. 1888–1898. Казань, 1898. Т. I. С. 145–170.

⁴⁴ Там же. С. 169–170.

перевод Боброва признан классической версией «Монадологии» на русском языке⁴⁵.

Для представителей русского неолейбницианства важнейшими из аспектов «Монадологии» были:

– идея о том, что мир состоит из монад или «метафизических единиц вещей», которые одновременно являются сущностью, существом, субстанцией и живой личностью. Также монады обозначаются Лейбницем через понятия силы и Аристотелевой энтелехии. Все явления в мире тем самым носят дискретный характер: «Существуют только атомы-субстанции, т.е. единицы или реальные единства, абсолютно лишенные частей»⁴⁶;

– концепция, согласно которой сложные вещи и тела суть суммы, собрания, или *агрегаты* (*aggregatum*) простых монад;

– деление монад по степени разумности на три вида: простые, или сотворенные, души и духи, или разумные монады. Простые монады, согласно Лейбницу, обладают только непрерывностью малых восприятий; у душ – восприятия сопровождаются памятью; у духовных, разумных монад восприятия превращаются в рациональную последовательность, становятся самосознанием, что помогает прийти им к познанию вечных и необходимых истин, и в конечном итоге – к познанию себя в Боге;

– идея «закрытости» монад друг для друга, согласно которой они «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти»⁴⁷, на них не могут оказывать воздействия объекты внешнего мира, но внутри себя они постоянно изменяются под действием своего внутреннего принципа. Объединяет все изменения любой монады в единый момент принцип восприятия, или *перцепции* (*perception*). Движущей силой изменения восприятий в монаде Лейбниц считает *аппетиции* (*appétition*), *стремление* (Бобров) или *пожелание* (Истомина). Каждая монада

⁴⁵ В числе прочих работ Лейбница он вошел в 1 том «Собрания сочинений» немецкого мыслителя под редакцией В.В. Соколова (1982–1989 гг.).

⁴⁶ Лейбниц Г.В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом / Пер. с франц. Н.А. Иванцова // Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. I. С. 278.

⁴⁷ Лейбниц Г.В. Монадология / Пер. с нем. Е.А. Боброва // Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. I. С. 412–413.

изначально содержит в себе в зачаточном состоянии информацию обо всех остальных монадах, вещах и событиях прошлого и настоящего, являясь, таким образом, *живым зеркалом* универсума. Вместо смерти в традиционном ее понимании существует свертывание, или уменьшение монад, а вместо рождения – их развитие, увеличение;

– учение о *принципе предустановленной гармонии*. Так как каждая монада является живым зеркалом универсума, потенциально возможно существование бесконечного числа миров. Таким образом поддерживается всеобщая связь между монадами, и они сохраняют способность, не воздействуя друг на друга напрямую, сосуществовать вместе и взаимовлиять друг на друга;

– учение о Боге как высшей, самой простой и самой совершенной монаде. Он есть *достаточное основание* для существования «многообразия изменений»⁴⁸ в мире. Бог обладает свободой выбора и в каждый момент времени актуализирует *наилучший* (или *оптимальный*⁴⁹) мир из всех потенциально возможных («le meilleur des mondes possibles»⁵⁰).

1.3. Лейбнице-вольфианская традиция в России: М.В. Ломоносов и А.Н. Радищев

После смерти Лейбница систематизацией и развитием его наследия занялся Христиан Вольф (1679–1754)⁵¹. С подачи ученика

⁴⁸ Лейбниц Г.В. Монадология / Пер. с франц. Е.А. Боброва // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. I. С. 419.

⁴⁹ См.: Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973. С. 102; Катасонов В.Н. Наука и теология у Г.В. Лейбница // Христианство. Наука. Культура. М., 2012. С. 345.

⁵⁰ Впервые это определение появляется в трактате философа «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» («Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal», 1710).

⁵¹ После смерти Лейбница с Вольфом вел переписку Петр Первый. В 1722 г., когда проект Академии наук уже находился на стадии практической реализации, русский правитель предложил Вольфу стать ее вице-президентом, но Вольф отказался от этой должности, ответив, что он хотел бы «заботиться о развитии наук в России из Германии». Тем не менее с 1725 г. он имел

Вольфа Г.Б. Бильфингера его учение вместе с метафизикой Лейбница стали воспринимать как единую лейбнице-вольфианскую традицию⁵², хотя сам Вольф не был согласен с такой характеристикой и считал свою философию самобытной.

Время со второй половины XVIII до середины XIX в. в российских университетах можно назвать господством лейбнице-вольфианской традиции⁵³. Доказательством этому служит тот факт, что первые учебники по философии, логике, эстетике, использовавшиеся в то время, были написаны последователями Вольфа и Лейбница («Логика» и «Метафизика» Ф.Х. Баумейстера, книги А.Г. Баумгартена, И.Г. Винклера, И.Я. Бруккера, И.Г. Гейнекия и др.). В течение долгого времени существовала традиция приглашать для преподавания в отечественных учебных заведениях немецких профессоров, во многих своих взглядах являвшихся продолжателями данной традиции (И.М. Шаден, И. Фроманн, Х.Ф. Матей и др.).

Лейбнице-вольфианская традиция нашла свое отражение в трудах М.В. Ломоносова (1711–1765) и А.Н. Радищева (1749–1802). Некоторыми исследователями было отмечено влияние идей Лейбница на «ученую дружину Петра Первого», в частности на Феофана Прокоповича (1681–1736)⁵⁴.

Мнение о том, что М.В. Ломоносов был последователем не Хр. Вольфа, у которого он учился в Марбурге в 1736–1738 гг.⁵⁵,

звание «Почетный член Санкт-Петербургской Академии наук». См.: *Копелевич Ю.Х.* Основание Петербургской Академии наук. Л., 1977. С. 74.

⁵² Подробнее об этом см.: *Панибратцев А.В.* Академик Бильфингер и становление профессионального философского образования в России // *Христиан Вольф и философия в России. Антология* / Ред.-сост. В.А. Жучков. СПб., 2001. С. 210–224; *Панибратцев А.В.* Просвещение разума. Становление академической науки в России. СПб., 2002. 655 с.

⁵³ Пик русского вольфианства пришелся на 20-е гг. XVIII в. – 40-е гг. XIX в. Представителями этого направления были Г.Н. Теплов, Я.П. Козельский, Д.С. Аничков, А.М. Брянцев и др.

⁵⁴ В.М. Ничик, в частности, говорит о почти дословном сходстве космологического доказательства бытия Божия у Лейбница и Феофана Прокоповича. См.: *Ничик В.М.* Феофан Прокопович. М., 1977. С. 27.

⁵⁵ В 1746 г. вышла переведенная с латыни Ломоносовым «Вольфианская экспериментальная физика» в изложении Л.Ф. Тюммига (Tummig L. Ph. «Institu-

а Лейбница, первым высказал российско-чешский историк В.Н. Тукалевский (1881–1936). Эту идею разделял В.В. Зеньковский, утверждая, что «философски Ломоносов ориентировался именно на Лейбница и постоянно защищал мысль, что закон опыта нужно восполнять “философским познанием”»⁵⁶. Однако при этом Зеньковский отмечал, что вопрос влияния Лейбница на Ломоносова «лишь намечен им [Тукалевским. – А.Б.], но не разработан окончательно»⁵⁷. Существенные черты сходства идей Ломоносова и Лейбница у Тукалевского действительно были лишь намечены (к таковым он относит рационализм, индивидуализм, учение о строении Вселенной из малых частиц, панвитализм, отрицание смерти). Создается впечатление, что целью ученого было показать отличие идей Ломоносова от Вольфа, который «изменил истинный смысл предустановленной гармонии Лейбница»⁵⁸, в то время как «гений Ломоносова помог ему, быть может, вполне самостоятельно, достроить гармоническое здание Лейбницева философии даже в тех ее основах, которые затушевывал или не доказал Вольф»⁵⁹.

В творчестве Ломоносова можно выделить три момента рецепции идей Лейбница: учение о монадах, закон достаточного основания и принцип предустановленной гармонии.

Учение о монадах Ломоносов развивал в работах, написанных в 1743–1744 гг.: «Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств», «О сцеплении и расположении физических монад», «О составляющих природные тела нечувствительных физических частицах» и т.д. При этом русский ученый категорически не принимал в расчет идеального, духовного смысла и содержания, которое вкладывал в это понятие Лейбниц, и обозначал монады в своей системе как «физические»

tiones philosophiae Wolfianae in usus academicos adornatae», 1725), – первый учебник по экспериментальной физике в России.

⁵⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 101.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Тукалевский В.Н. Главные черты мирозерцания М.В. Ломоносова (Лейбниц и Ломоносов) // М.В. Ломоносов. 1711–1911. Сб. ст. / Под ред. В.В. Сиповского. СПб., 1911. С. 16.

⁵⁹ Там же. С. 18.

(«*monades physicae*») ⁶⁰, называя их также корпускулами и атомами: «Нечувствительные физические частицы, реально не делящиеся на другие меньшие, мы называем физическими монадами» ⁶¹; «физические монады суть твердые корпускулы» ⁶². Впоследствии, разочаровавшись в лейбнице-вольфианской традиции, Ломоносов совсем отказался в своих трудах от использования термина «монада». В работе 1756 г. «Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее» он использовал для обозначения идей о строении материи термин «шарички»: «Представьте себе всемирного строения пространство, из шариков нечувствительной, но разной величины состоящее; поверхность их, наполненную частыми и мелкими неравностями, которыми оные частицы наподобие зубцов, каковы на колесах бывают, друг с другом сцепиться могут» ⁶³.

Закон достаточного основания Ломоносов делал одной из характеристик физических монад: «Существуют физические нечувствительные частицы, содержащие в себе достаточное основание для частных качеств и неподдающиеся делению... Такие частицы краткости ради мы будем именовать в дальнейшем физическими монадами» ⁶⁴.

⁶⁰ Ключевым понятием у Вольфа была «простая вещь», которую, в отличие от лейбницевой «монады», он рассматривал не как идеальное субстанциальное единство, но как единство свойств каждой отдельной вещи в каждый конкретный момент времени. См.: *Вольф Х. Метафизика (Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом) / Пер. с нем. В.А. Жучкова // Христиан Вольф и философия в России. Антология / Ред.-сост. В.А. Жучков. СПб., 2001. С. 229–358.* Ломоносов поначалу пытался представить «физические монады» как конечные проявления субстанции, что демонстрирует влияние на него идей Лейбница, а не Вольфа.

⁶¹ *Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л., 1950. Т. I. С. 221.*

⁶² Там же. С. 223.

⁶³ *Ломоносов М.В. Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее // Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л., 1952. Т. III. С. 328.*

⁶⁴ *Ломоносов М.В. О составляющих природных тела нечувствительных физических частицах, в которых заключается достаточное основание частных качеств // Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л., 1950. Т. I. С. 311.*

Принцип предустановленной гармонии (или «предопределенного согласия») Ломоносов в своих трудах переносит в область натурфилософии, где он становится вариацией закона достаточного основания: «Согласие причин есть самый постоянный закон природы»⁶⁵.

Говоря о влиянии на учение Ломоносова лейбнице-вольфианской традиции, представляется вероятным вывод о том, что идеи Лейбница русский ученый использовал в качестве идеальных, метафизических оснований своей корпускулярной теории. Сильное влияние лейбницианских идей можно найти в ранних работах мыслителя. Для его позднего творчества характерно скорее критическое (иногда – достаточно жесткое) переосмысление идей Лейбница. Во многом поэтому в исследовательской среде укоренилось мнение о том, что «физические монады» Ломоносова были ближе идеям атомизма, нежели «математическим или идеальным монадам» Лейбница⁶⁶. Итог рецепции идей Лейбница и Вольфа у Ломоносова хорошо показывают его слова из письма к Л. Эйлеру, написанного в 1754 г.: «Хоть я твердо уверен, что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, однако я боюсь омрачить старость мужу, благоденствия которого по отношению ко мне я не могу забыть, иначе я не побоялся бы раздражить по всей Германии шершней-монадистов»⁶⁷.

Говоря о влиянии идей Лейбница на творчество другого русского просветителя – А.Н. Радищева, стоит отметить, что впервые выявлено это влияние было в работах Е.А. Боброва⁶⁸. Труд Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии» (1792–1796) Бобров называл «первым опытом насаждения в России идей

⁶⁵ Ломоносов М.В. Заметки к «Системе всей физики» и «Микрологии» / Пер. с лат. Я.М. Боровского // Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л., 1953. Т. III. С. 493.

⁶⁶ См.: Артемьева Т.В. Нехлебная наука философия. К 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова (1711–1765) // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 119.

⁶⁷ Ломоносов М.В. Письма 1737–1765 гг. Письмо Л. Эйлеру от 12 февраля 1754 г. // Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л., 1957. Т. X. С. 503.

⁶⁸ См.: Бобров Е.А. А.Н. Радищев как философ // Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900. Вып. III. С. 55–77.

Лейбница (не в вольфианской обработке) и притом в самостоятельном их развитии»⁶⁹. Позиция Боброва закрепилась у С.А. Левицкого и В.Н. Ильина⁷⁰, а также И.И. Евлампиева, называвшего Радищева «первым крупным русским мыслителем, мировоззрение которого формировалось под решающим влиянием философии Лейбница»⁷¹.

Радищев, как и Ломоносов, имел возможность приобщиться к мысли Лейбница (и вместе с ним других европейских философов – И. Гердера, Дж. Пристли, М. Мендельсона, Дж. Локка, К.А. Гельвеция, П. Гассенди, Ш. Бонне и др.) за время своей научной командировки в Лейпцигском университете (1766–1771), где слушал лекции Эрнста Платнера (1773–1855), профессора, занимавшегося медицинской антропологией и интересовавшегося философией Лейбница и Канта.

Известно, что трактат Радищева «О человеке...» состоит из четырех частей, в первых двух из которых он рассуждает с позиций материализма и деизма, утверждая, что человеческая душа смертна, полностью зависима от телесных свойств организма и прекращает свое существование вместе с его физической смертью; в третьей и четвертой частях он доказывает прямо противоположные тезисы спиритуалистического и панпсихического характера, обосновывая их положениями Гердера, Лейбница, Вольфа и Платнера. В связи с этим впоследствии было написано немало исследовательских работ, в которых высказывались разные позиции по поводу жанровой стилистики философии Радищева, а также степени оригинальности его мысли. Самобытность идей мыслителя отстаивает в своих работах А.И. Болдырев. К жанру «философского эклектизма» творчество Радищева относили: Ю.М. Лотман, Л.Н. Столович, М.А. Маслин. Б.В. Яковенко харак-

⁶⁹ Бобров Е.А. А.Н. Радищев как философ // Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900. Вып. III. С. 74.

⁷⁰ См.: Ильин В.Н. Русская философия / Под ред. О.Т. Ермишина. М., 2020. С. 199–232.

⁷¹ Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский альманах. «Г.В. Лейбниц и Россия». Материалы Международной конференции. Санкт-Петербург, 26–27 июня 1996 г. / Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб., 1996. С. 104.

теризовал его как «умеренного материалиста» и «умеренного идеалиста». А.С. Пушкин, Е.А. Бобров, П.Н. Милюков, И.И. Лапшин и В.В. Зеньковский находили в той или иной степени в творчестве Радищева элементы рецепции (или заимствований) идей европейских философов.

Основным моментом рецепции идей Лейбница у Радищева являлся закон непрерывности⁷², согласно которому в природе «ничто не происходит скоком»⁷³. Во второй части своего трактата Радищев, ссылаясь на немецкого мыслителя, доказывает неуничтожимость и переход в качественно иное состояние индивидуальной человеческой души после смерти физического тела: «Лейбниц сохранение животного по смерти и прехождение человека уподобляет порождению червяка в бабочку и сохранению будущего строения бабочки в настоящем червяке»⁷⁴. В качестве эпиграфа для трактата Радищевым были взяты слова из «Теодицеи» Лейбница (§ 360), – «Le temps presents gros de l'avenir» («Настоящее чревато будущим»). Больше в своей работе Радищев нигде Лейбница не упоминает. Бобров, в свою очередь, находил у него множество «скрытых отсылок» к идеям немецкого мыслителя, но суть их сводилась к принципу непрерывности и «законопостоянства»: «Уничтожение Радищев по-лейбницеvски воспринимает как “изъятие из Вселенной”; “вся возможность уже перешла в действительность пред началом уже времен”; “то, что будет, уже было в незыблемом порядке” и т.д.»⁷⁵.

Основными противниками Боброва в вопросе о влиянии идей Лейбница на Радищева выступали П.Н. Милюков и И.И. Лапшин. Оба они, опираясь на аргумент, согласно которому в трактате

⁷² В.Н. Катасонов вместе с принципом непрерывности и законом достаточного основания находит у Лейбница «принцип законопостоянства», благодаря которому свойства природы (временные и вечные) всегда остаются одними и теми же. См.: Катасонов В.Н. Наука и «наилучший из миров» у Г.В. Лейбница // Христианство. Наука. Культура. М., 2012. С. 349.

⁷³ Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Сочинения / Вступ. ст., сост. и коммент. В.А. Западова. М., 1988. С. 503.

⁷⁴ Там же. С. 549.

⁷⁵ Бобров Е.А. Труды Радищева // Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900. Вып. III. С. 230–231.

Радищева ни разу не упоминается понятие «монада», утверждали, что закон непрерывности, «вырванный из контекста» монадологии Лейбница, «утрачивает свои специфические черты»⁷⁶ и, следовательно, считать Радищева лейбницианцем – бездоказательно. Они ставили под сомнение факт знакомства Радищева с работами самого Лейбница (о чем мы действительно не имеем никаких сведений, в отличие от достаточно хорошо исследованной и изученной научной библиотеки Ломоносова⁷⁷), находя в его философии вслед за А.С. Пушкиным «отражение французского просвещения в искаженном виде»⁷⁸.

Компромиссную позицию в этом споре занял В.В. Зеньковский. К моментам рецепции идей Лейбница у Радищева он отнес: закон достаточного основания, принцип непрерывности, положения о непознаваемости вещей внешнего мира, а также о единстве и нераздельности человеческого разума. Основным моментом расхождения концепций русского и немецкого философов, по мнению Зеньковского, становится вопрос о *природе материи*. Разрешая этот вопрос, Лейбниц считал, что материя по своей природе *непознаваема* (за что Зеньковский относит его к спиритуалистам и феноменалистам), а Радищев, напротив, был реалистом,

⁷⁶ Лапшин И.И. Философские взгляды А.Н. Радищева. Пг., 1922. С. 37.

⁷⁷ На основании библиографического анализа, проведенного Г.М. Коровиным, мы можем утверждать, что Ломоносов читал такие труды Лейбница, как: «Протогея, или Рассуждение о первоначальном облике Земли, о следах древнейшей истории в памятниках самой природы» (Protogaea Sive De Prima Facie Telluris Et Antiquissimae Historiae Vestigiis In Ipsis Naturae Monumentis Dissertatio ex schedis manuscriptis... in lucem edita a Christiano Ludovico Scheidio, 1749) и «Теодицея» (Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Seconde édition. Tome premier [Second], 1714) // Коровин Г.М. Библиотека Ломоносова. М.; Л., 1961. С. 170, 371.

⁷⁸ «В Радищеве отразилась вся французская философия его века: скептицизм Вольтера, филантропия Руссо, политический цинизм Дидрота и Реняля; но все в нескладном, искаженном виде, как все предметы криво отражаются в кривом зеркале. Он есть истинный представитель полупросвещения». См.: Пушкин А.С. Александр Радищев // Собрание сочинений: в 10 т. / Под общ. ред. Д.Д. Благого, С.М. Бонди, В.В. Виноградова, Ю.Г. Оксмана. М., 1962. Т. 6. С. 216.

полагая человека «единоутробным сродственником» всем прочим вещам на Земле⁷⁹.

Возвращаясь к работе Боброва о Радищеве, можно отметить, что русский просветитель предстает в ней скорее не в роли последователя Лейбница, а первого представителя *критического индивидуализма* в России (направления, к которому Бобров относил самого себя). Из этого можно сделать вывод о том, что, рассуждая таким образом, Бобров хотел найти историко-философскую опору для своей собственной системы взглядов. Кроме того, Бобров, видимо, желал утвердить лейбницианство, усвоенное им через призму взглядов учителя, немца Г. Тейхмюллера, на русской почве, избрав идеи Радищева как наиболее подходящие для этой задачи.

В целом, можно согласиться с мнением С.М. Половинкина о том, что считать Ломоносова (либо Радищева) лейбницианцем или вольфианцем представляется не совсем корректным⁸⁰, поскольку диапазон их научных интересов был гораздо шире данных мыслительных традиций. Впрочем, в той же степени неверным было бы это влияние отрицать. Начало лейбнице-вольфианской традиции в России было заложено работами Ломоносова и Радищева, затем ее развитие продолжилось в рамках университетской философии русского вольфианства (20-е гг. XVIII в. – 40-е гг. XIX в.), подготовившей почву для зарождения уже на рубеже XIX–XX вв. русского персонализма лейбницианского типа.

1.4. Русское лейбницеведение в XVIII–XX вв.

Наравне с рецепцией идей Лейбница в русской мысли, зачатки которой можно найти в концепциях Ломоносова и Радищева, в России существовала довольно обширная традиция изучения текстов немецкого мыслителя. Подробный анализ «русского лейбницеведения» дает в своей статье Д.Б. Баяк⁸¹, сопоставляя его

⁷⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 98.

⁸⁰ См.: Половинкин С.М. Христиан Вольф и Михайло Ломоносов // М.В. Ломоносов: pro et contra / Сост., вступ. ст. М.А. Маслина. СПб., 2011. С. 258.

⁸¹ См.: Баяк Д.А., Федорова О.Б. Лейбниц в России: переводы и их авторы // Вопросы истории естествознания и техники. 2014. № 2. С. 3–24.

с историей русских переводов текстов Лейбница. В рамках же данного раздела будет более уместно дать краткий хронологический обзор основных работ отечественных авторов, посвященных изучению творческой биографии Лейбница и его основных идей.

Как уже было упомянуто ранее, формальным началом русского лейбницеведения можно считать работы П.П. Пекарского и В.И. Герье, посвященные отношениям Лейбница и Петра Великого, написанные в 60–70-е гг. XIX в. Наибольшее число исследований о Лейбнице появляется примерно в то же время, когда зарождается русское лейбницианство – на рубеже XIX–XX вв. К ранним работам на данную тему, кроме вышеназванных, можно отнести «Учение Лейбница и Локка о врожденных идеях...» (1872) Н. Сперанского, «Учение Лейбница о материи в связи с монадологией» Александра Ив. Введенского (1886) и очерки К.И. Истомина о Лейбнице, сопровождавшие переводы его работ в журнале «Вера и разум» (1887⁸², 1892⁸³).

В 1890–1900-х появляются русскоязычные переводы работ о Лейбнице немецких ученых Фридриха Диттеса⁸⁴ и Э.Г. Дюбуа-Реймона⁸⁵. В 1893 г. выходит биографический очерк «Лейбниц, его жизнь и деятельность: общественная и философская» М.М. Филиппова, ориентированный на широкую публику и написанный довольно простым языком. В это же время в Юрьевском университете появляется первое исследование Е.А. Боброва «Новая реконструкция монадологии Лейбница» (1896), посвященное анализу сочинения Э. Диллмана «Новое изложение монадологии Лейбница на основе источников» (1891)⁸⁶. В журнале «Вопросы

⁸² *Истомин К.Е.* Очерк жизни философа Лейбница в связи с его богословской деятельностью // Вера и разум. Харьков, 1887. № 9. С. 420–444; № 10. С. 465–489

⁸³ *Истомин К.Е.* Новое понимание Лейбница в современной литературе // Вера и разум. 1892. Т. II. Ч. II. С. 193–232.

⁸⁴ *Диттес Фр.* Критические этюды о нравственной философии Спинозы, Лейбница и Канта / Пер. с нем. С.О. Грузенберга. СПб., 1900. 63 с.

⁸⁵ *Дюбуа-Реймон Э.Г.* Естествознание и искусство. Речь, прочитанная в день памяти Лейбница в Берл. акад. наук, 3 июля 1890 г. Эмилем дю Буа-Реймоном / Пер. с нем. О.Н. Хмелевой. СПб., 1894. 39 с.

⁸⁶ В оригинале см.: *Dillman E.* Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen. Leipzig, 1891. 525 s.

философии и психологии» в 1900 г. выходит очерк о Лейбнице Н.А. Иванцова, ранее переведившего работы немецкого мыслителя «Новая система природы» и «Начала природы и благодати» для сборника его Избранных философских трудов, вышедшего в 1890 г. по инициативе Московского психологического общества под редакцией В.П. Преображенского. С позиций психологии исследовал учение Лейбница приват-доцент Московского университета, ученик М.М. Троицкого В.Н. Ивановский («К вопросу об апперцепции (Лейбниц, Кант, Герbart)», 1897). Ряд статей и одна монография о Лейбнице были написаны профессором Петербургской духовной академии В.С. Серебrenниковым («Лейбниц и Локк по вопросу о прирожденных идеях», 1901; «Учение Лейбница о бессознательной душевной жизни», 1904; «Возражения Лейбница против философии Декарта», 1906; «Учение Лейбница о свободе воли», 1906; «Лейбниц и его учение о душе», 1908). Появилось первое исследование о Лейбнице в юриспруденции: «Лейбниц и так называемая всемирная история права» Ф.В. Тарановского (1906).

В 1910-х гг. русское лейбницеведение переживает пик своего развития. В «Вопросах философии и психологии» выходят работы П.П. Блонского, – философа, психолога и педагога, ученика Г.И. Челпанова («Телеология Лейбница», 1911) и П.С. Попова, – философа, литературоведа, ученика Л.М. Лопатина («Учение Лейбница об апперцепции», 1917).

В Харькове появляются две по-своему интересные работы: автором первой был русский духовный мыслитель К.А. Смирнов, в будущем – священник и лидер обновленческого движения в России, автор работ о «Вехах», В.В. Розанове, С.Н. Трубецком и др. Исследование, носившее название «Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта» (1910), было одной из ранних его работ, в которой он рассуждал с точки зрения спиритуалистической психологии. В 1916 г. в Харькове выходит еще одна из работ, посвященных Лейбницу, – «Трансцендентальный характер учения Лейбница о монаде» «молодого сторонника школы Когена»⁸⁷ Виктории Салаговой (урожденной Палеолог). Этот текст представлял

⁸⁷ См.: Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 125.

собой главу из докторской диссертации, принятой в 1914 г. к защите в Гессене (Германия)⁸⁸. В этой работе Салагова полагает, что «перед Лейбницем уже стояла проблема Канта»⁸⁹ и что в сущности своей каждая монада – это «принцип трансцендентального обоснования вещей»⁹⁰.

Стоит отметить труды о Лейбнице В.П. Карпова («Шталь и Лейбниц», 1912) и В.М. Каринского («Умозрительное знание в философской системе Лейбница», 1912), В.А. Беляева «Лейбниц и Спиноза» (1914) и М.Я. Пергамента («Учение Лейбница о праве наследования», 1914).

Лидером в плане изучения наследия Лейбница на рубеже XIX–XX вв. был Казанский университет. Традиция лейбницеведения зародилась в нем в 1896–1903 гг., когда на кафедре философии работал Е.А. Бобров⁹¹. Под его руководством в 1901 г. защитил свою выпускную работу «Переписка с де Боссом как материал для характеристики философии Лейбница» И.И. Ягодинский, выпустивший впоследствии еще ряд исследовательских работ и переводов Лейбница: «Лейбниц и его корреспонденты до 1695 года», 1907; «Первый печатный очерк философской системы Лейбница и вызванные им полемика и разъяснения», 1907; «Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей», 1913; «Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период. 1659–1672», 1914; «Неизданное сочинение Лейбница “Исповедь философа”», 1915. Под руководством Ягодинского тоже было защищено немало выпускных студенческих работ о Лейбнице: «Учение Лейбница о субстанции по его переписке с де Вольдером» Я.П. Красникова (1910), «Критика Лейбницем двух первых книг

⁸⁸ В.В. Ванчугов, анализируя эту работу, предполагает, что из-за начавшейся Первой мировой войны «до выдачи диплома доктора философии дело так и не дошло». См.: *Ванчугов В.В. Женщины в философии. Из истории философии в России XIX – нач. XX в. М., 1996. С. 161.*

⁸⁹ *Салагова В. Трансцендентальный характер учения Лейбница о монаде. Харьков, 1916. С. 11.*

⁹⁰ Там же. С. 23.

⁹¹ О работе Боброва в Казанском университете см.: *Серебряков Ф.Ф. Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Казань, 2013. 140 с.*

сочинения Декарта об основаниях философии» Н.Н. Сретенского (1911), «Переписка Лейбница с Клярке» Г.В. Гурьянова (1913).

После революции 1917 г. интерес к Лейбницу в России спадает, а немногочисленные посвященные его идеям работы приобретают четкий и вполне ощутимый идеологический подтекст. Из числа этих работ можно выделить труд А.И. Сырцова «К методологии изучения философской системы Лейбница» (1929).

В позднюю советскую эпоху появляются исследования И.Б. Погребысского (1971), И.С. Нарского (1972), Г.Г. Майорова (1973), выходит четырехтомное собрание сочинений Лейбница под редакцией В.В. Соколова. Традиция «лейбницеведения» не теряет своей актуальности в русской философской мысли и по сей день.

Говоря об изучении идей Лейбница в России, можно отметить и многочисленные идейные пересечения этой традиции с русским неoleyбницианством. Исследованием философских идей немецкого мыслителя занимались в том числе философы, которых можно считать непосредственными представителями данного направления (Е.А. Бобров, И.И. Ягодинский, Н.Н. Сретенский и др.). В целом же, картина, которую мы видим, говоря об исследовании в России тех или иных аспектов философии Лейбница и общей реконструкции его системы взглядов, гораздо шире специфики русского неoleyбницианства, и изучение данного вопроса вполне может стать впоследствии предметом для отдельного труда.

ГЛАВА II

Г. ТЕЙХМЮЛЛЕР И ЮРЬЕВСКАЯ ШКОЛА

Русское неoleyбницианство зародилось в 1870-х гг. в Дерптском (с 1893 г. – Юрьевском, ныне – Тартуском) университете благодаря деятельности профессора Густава Августа Тейхмюллера (Gustav Teichmüller, 1832–1888) и его учеников (Е.А. Боброва, Я.Ф. Озе, В.Ф. Лютославского, В.С. Шилкарского). Круг последователей Тейхмюллера получил в дальнейшем название «Юрьевская школа». Автором этого термина стал представитель русской духовно-академической философии Алексей Иванович Введенский (1861–1913). Он считал «школу Тейхмюллера – Козлова» единственной в русской традиции «школой» «в строгом смысле слова»⁹².

В формировании идей «школы Тейхмюллера-Козлова» большую роль сыграл сам Дерптский университет, который располагался «на пересечении» путей западной и русской философской мысли. Первым профессором философии в нем стал ученик И. Канта Готтлоб Беньямин Йеше (Gottlob Benjamin Jäsche, 1762–1842), до этого преподававший в Кёнигсберге. Самым знаменитым его трудом является изданная в 1800 г. на основе лекций Канта «Логика», ставшая известной затем под названием «Логика Йеше». После Йеше место профессора философии в Дерпте занял в 1844 г. Людвиг Генрих Штрюмпель (Ludwig Heinrich Strümpell, 1812–1899), ученик И.Ф. Гербарта, автор трудов по психологии

⁹² См.: *Введенский Алексей Ив.* Один из типов университетской философии // Богословский вестник. 1896. Т. III. № 8. С. 212–213.

и педагогике, потеснив при этом уже упоминавшегося ранее автора книги «Петр Великий и Лейбниц» (1842) Морица Поссельта. После ухода Штрюмпеля в 1869 г. из Дерптского в Лейпцигский университет его место занял уже довольно известный в Европе к тому времени благодаря своим трудам о Платоне и Аристотеле профессор Базельского университета Густав Тейхмюллер. В Дерптском университете он проработал с 1872 по 1888 г., вплоть до своей смерти.

2.1. Истоки мировоззрения Г.А. Тейхмюллера: Ф.А. Тренделенбург и Р.Г. Лотце

В теоретическом плане переходным этапом между философией Лейбница и неoleyбницианством стала «вторая волна немецкого идеализма» («первой волной» считается немецкая классическая философия, «третьей» – неокантианство⁹³), к представителям которой обычно относят таких мыслителей, как Ф.А. Тренделенбург, Х.Г. Вайсе, И.Г. Фихте (младший), Г. Ульрици, И.Ф. Гербарт, Г.Т. Фехнер, Р.Г. Лотце и др.⁹⁴ Определяющей тенденцией этого направления, основоположником которого можно считать Фридриха Адольфа Тренделенбурга (1802–1872), следующим после Гегеля занявшего кафедру философии Берлинского университета в 1833 г., явилось критическое переосмысление кантовского критицизма и гегелевского панлогизма. В этом стремлении одним из основных источников, к которому обращались Тренделенбург и другие представители «второй волны немецкого идеализма», стала

⁹³ См.: *Beiser F.C.* Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. New York, 2013. P. 2–3.

⁹⁴ Более подробно об этом см.: *Антонов К.М.* «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.: в 2 ч. М., 2019. Ч. 1. С. 216; *Золотухин В.В.* Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 41–55; *Золотухин В.В.* К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2014. Вып. 5. С. 16–28.

монадология Лейбница и следующие из нее персоналистические представления об уникальности и неповторимости человеческой личности. Латвийский исследователь XX в. А.Д. Стродс подчеркивал, что «философию Лейбница теоретики персонализма объявляют основой новой философии вообще. По мнению представителей философии персонализма, вклад Лейбница в философию и науку настолько значителен, что понимание развития философской мысли и научной картины мира без Лейбница немислимо»⁹⁵. Рецепция учения Лейбница в этом направлении проявлялась, например, в переосмыслении его идей из области биологии и учения о витализме (а также представления о «лестнице существ») у Г.Т. Фехнера; учения о Боге как высшей монаде в концепциях спекулятивных теистов (И.Г. Фихте (младшего), Хр. Вайсе, Г. Ульрици); учения о «душе как живой идее, наделенной способностью представления»⁹⁶ в психологии И.Ф. Гербарта и т.д.

Наибольший интерес из всей «второй волны немецкого идеализма» для нашего исследования представляют философские системы самого Тренделенбурга, а также Р.Г. Лотце, поскольку они оба оказали непосредственное влияние (как в историко-биографическом, так и в теоретическом плане) на становление и эволюцию взглядов Густава Тейхмюллера – фактического основателя русского неoleyбницианства.

Ф.А. Тренделенбург, по оценкам исследователей, «своей собственной системы взглядов так и не создал»⁹⁷. Тем не менее к числу его учеников и последователей относились Ф. Brentano, Г. Коген, В. Дильтей, Е. Дюринг, Г. Тейхмюллер, Р. Эйкен и др. Тем самым можно сказать, что идеи Тренделенбурга оказали влияние на становление и развитие практически всех крупных направлений в европейской философии конца XIX – начала XX в.

Творческая энергия Тренделенбурга была направлена на поиск «новой идентичности германской философии»⁹⁸ после Канта и Гегеля; «новой рациональности», противоположной гегелевскому

⁹⁵ Стродс А.Д. Немецкий персонализм: критический очерк возникновения и становления. Рига: Зинатне, 1984. С. 9.

⁹⁶ Там же. С. 10.

⁹⁷ Beiser F.C. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. New York, 2013. P. 2–3.

абсолютному идеализму и кантовскому априоризму. По признанию Ф. Коплстона, он во многом «способствовал падению престижа» Гегеля в европейской мысли «середины XIX столетия»⁹⁹. В своем творчестве Тренделенбург на первый план ставил *историю философии* (отсюда его интерес к античной мысли, в особенности к идеям Аристотеля¹⁰⁰), поскольку считал, что философская система должна строиться на прочном основании наследия мыслителей прошлых веков. Любая новая система, по Тренделенбургу, не рождается «с нуля»; напротив, она должна «развиваться в непрерывной постепенности, а не начинаться и обрываться всегда сызнова в любой мыслящей голове; ей должно исторически принимать в себя задачи и преемственно вести их далее»¹⁰¹. Истоки философии и ее «начало», полагал немецкий философ, «уже найдено: оно лежит в том органическом мировоззрении, которое, обосновавшись у Платона и Аристотеля, шло поступательно дальше, и которое должно вырабатываться и завершаться все более глубоким исследованием основных понятий и их различных сторон...»¹⁰². Тем самым второй сферой научных интересов Тренделенбурга становится *история понятий* (в философии и логике).

Центральным произведением Тренделенбурга стали его «Логические исследования» (1840, в 2 т.), в которых он сформулировал основы собственного «органического мировоззрения». Важное место в этом произведении Тренделенбурга занимала критика учений Канта и Гегеля. Он полагал, что в основе диалектики Гегеля и системы трансцендентального идеализма Канта лежит в корне неверное истолкование соотношения бытия и мышления, объективного и субъективного начал. Учение Гегеля об Абсолютной

⁹⁸ См.: Куренной В.А. История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 201–202.

⁹⁹ Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В.В. Васильева. М., 2004. С. 432.

¹⁰⁰ Более подробно см.: Тренделенбург А. Элементы логики Аристотеля / Пер. Б.А. Фохта, А.Г. Вашестова, публик. и вступ. ст. М.Р. Демина; под общ. ред. Н.А. Дмитриевой. М., 2017. 336 с.

¹⁰¹ Тренделенбург А. Логические исследования / Пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1868. Ч. I. С. IX.

¹⁰² Там же.

идее Тренделенбург представлял в виде *диалектики* «чистого бытия», «чистого мышления» и «ничто», считая весь гегелевский идеализм «абстрактным объективизмом»¹⁰³. Согласно критике Тренделенбурга, «чистого мышления», о котором ведет речь Гегель, в реальности не существует вне данных *чувственного опыта*. Результатом синтеза «чистого мышления» и «эмпирических данных», по Тренделенбургу, становятся *понятия*. Тем самым, делает вывод Тренделенбург, гегелевский диалектический метод представляет собой не «саморазвитие понятий», а является «высшей эмпирией» и «сообразительностью, которая старается выяснить гармонию целого из опытов»¹⁰⁴.

Интерпретация гегелевского наследия, представленная в работах Тренделенбурга, вызвала немало критических откликов. Одним из таковых стала реакция английского мыслителя Джона Эллиса Мак-Таггарта (John McTaggart Ellis McTaggart, 1866–1925). Интересно, что в исследовательской среде данного философа, с одной стороны, причисляют к английскому неогегельянству (наряду с Ф.Г. Брэдли); с другой же, благодаря отстаиваемым им персоналистическим идеям, а также благодаря оригинальной концепции времени, существует мнение о том, что Мак-Таггарта можно отнести к представителям неoleyбницианства, и в этом смысле его тоже можно считать одним из косвенных предшественников русской ветви данного направления¹⁰⁵. Оппонируя суждениям Тренделенбурга, Мак-Таггарт в работе «Исследования по гегелевской диалектике» (1896) утверждал, что сама *природа* понятия не зависит от того, содержится ли оно «скрыто» «в реальности

¹⁰³ Тренделенбург А. Логические исследования / Пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1868. Ч. I. С. 40–43.

¹⁰⁴ Там же. С. 97–98.

¹⁰⁵ Представителем «британского неогегельянства» Мак-Таггарта, наравне с Ф. Брэдли, считает Н.А. Антипин. См.: Антипин Н.А. Проблема отношения диалектики категорий к опыту в гегелевской «Науке логики»: сравнительный анализ интерпретаций А. Тренделенбурга и Дж. Мак-Таггарта // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. № 2. С. 12. «Философом-лейбницианцем», в свою очередь, анализируя концепцию времени Мак-Таггарта, его называет Т.Н. Резвых. См.: Резвых Т.Н. Эволюция понятия времени в русском лейбницианстве: А.А. Козлов, Л.М. Лопатин и С.А. Аскольдов // Философские науки. 2016. № 12. С. 59.

и опыте» либо же находится «обособленно» в нашем познании реальности¹⁰⁶.

В равной степени с абсолютным идеализмом Гегеля критике Тренделенбурга в «Логических исследованиях» подверглось и учение Канта о непознаваемости «вещи-в-себе» и априорных формах чувственности – пространстве и времени. Основные положения кантовской трансцендентальной эстетики Тренделенбург расценивал как абсолютизацию субъективного начала (мышления) в теории познания, что в конечном счете, по его мнению, чревато уходом в солипсизм. Согласно учению Тренделенбурга, и пространство, и время являются в равной степени «априорными формами чувственности» и «вещами-в-себе».

Занимаясь критикой идеи традиционной немецкой классической философии, Тренделенбург выдвигал на первый план собственной метафизики идею *движения*, или «субстанциального принципа деятельности»¹⁰⁷. Эта идея, как он полагал, «снимает» противоречия гегелевской диалектики и кантовского априоризма. Пространство и время, по Тренделенбургу, существуют независимо от нас, но представление о них мы можем получить только благодаря тому, что наше сознание пребывает в непрерывном *движении*, «отражая» в своих образах предметы окружающего нас внешнего мира.

В метафизике все противоречия между бытием и мышлением, материализмом и идеализмом снимались, по мнению Тренделенбурга, в учении Спинозы о единой субстанции. Тем самым Тренделенбургом было сформулировано учение о «трех великих мировоззрениях» (или «основных воззрениях», – «Grundansicht»¹⁰⁸),

¹⁰⁶ См.: McTaggart J.E. *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge University Press. 1893. P. 33–34. Подробнее об этом см.: Антупин Н.А. Проблема отношения диалектики категорий к опыту в гегелевской «Науке логики»: сравнительный анализ интерпретаций А. Тренделенбурга и Дж. Мак-Тэггарта // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. № 2. С. 12–13.

¹⁰⁷ Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. М., 2002. С. 140.

¹⁰⁸ М.Р. Демин полагает, что термин «мировоззрение», употребленный в данном значении, в немецкий и европейский философский дискурс был впервые введен именно Тренделенбургом. В этой связи можно найти влияние идей Тренделенбурга на В. Дильтея, что нашло свое проявление в работе последнего

которое было впервые озвучено им в работе «Об окончательном различии философских систем». В качестве «великих мировоззрений» он выделял, соответственно, материализм, идеализм и спинозизм. Концепция третьего, интегрального мировоззрения, в котором окончательно снимаются противоречия идеализма и материализма, легла затем в основу учения *идеал-реализма* (в русском неолейбницианстве развиваемого Н.О. Лосским). Примечательно и то, что впервые термин «идеал-реализм» употребил ученик Тренделенбурга Фридрих Иберверг (Friedrich Überweg, 1826–1871) в своей работе «Об идеализме, реализме и идеал-реализме» (1859). Все эти положения нашли дальнейшее развитие в рамках *персонализма* Густава Тейхмюллера.

Одним из наиболее интересных представителей второй волны немецкого идеализма для формирования учения русского неолейбницианства стал Рудольф Герман Лотце (Rudolf Hermann Lotze, 1817–1881) – доктор медицины и философии, ученик Хр. Вайсе и Г. Фехнера (существует также мнение о влиянии на Лотце идей И.Г. Гердера¹⁰⁹), профессор Лейпцигского (1842–1844), Геттингенского¹¹⁰ (1844–1881) и Берлинского университетов¹¹¹. Идейное наследие Лотце (наравне с Тренделенбургом) оказало влияние на становление и формирование мировоззрен-

«Типы мировоззрения и их формирование в метафизических системах» (хотя Дильтей употребляет термин «Weltanschauung», более близкий современному значению данного понятия. См.: «Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey u.a», 1911). См.: *Демин М.Р.* Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 74.

¹⁰⁹ См.: *Шапошникова Ю.В.* О сущности человеческого существования в философии Г. Лотце // Труды молодых ученых. 2005. № 3. С. 404.

¹¹⁰ В Геттингенском университете в 1860 г. состоялось личное знакомство Лотце и Тейхмюллера, когда последний получил должность приват-доцента на кафедре философии. См.: *Бобров Е.А.* Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. 1. С. 21.

¹¹¹ Большой раздел о Р.Г. Лотце как предшественнике русского неолейбницианства содержится в книге С.М. Половинкина «Русский персонализм». См.: *Половинкин С.М.* Русский персонализм. М., 2020. С. 90–99.

ческих

систем многих философов: Ф. Brentano, Э. Гуссерля, Р. Эйкена, К. Штумпфа, Г. Фреге, Баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), английского неогегельянства (Ф. Брэд-ли, Б. Бозанкет, Дж. Мак-Таггарт), американского прагматизма (Дж. Дьюи, У. Джеймс)¹¹² и др.

В творчестве Лотце можно выделить три этапа¹¹³: 1. Начальный период, увлечение медициной, главный труд – «Медицинская психология, или Физиология души» (1852); 2. Основной период, поворот к философии, главный труд – «Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии»¹¹⁴ в трех томах («*Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*», 1856–1864); 3. Завершающий период, попытка систематизации собственных взглядов, главный труд – «Система философии» (1874–1879), остался неоконченным из-за смерти мыслителя.

В сочинении «Микрокосм» Лотце пытался примирить и рационально обосновать естественно-научные и теологические идеи. Как Тренделенбург, он большое внимание уделял философскому наследию Античности, но делал особый акцент на фигуре Платона и его учении об идеях, а не на логических построениях

¹¹² Об этом подробнее см.: *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. Галле, 1887–1901. М., 2018. С. 562–573.

¹¹³ См.: *Шапошникова Ю.В.* Философская антропология Г. Лотце в контексте новоевропейской метафизики. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005. С. 12.

¹¹⁴ Это название соответствует первому переводу данной работы на русский язык, который был осуществлен Е.Ф. Коршем в 1870 г. На данный момент перевод Корша в исследовательской среде признан устаревшим. По версии Л.Н. Столовича, русскоязычное название этой работы должно звучать как «Микрокосм. Мысли о естественной и общественной истории человечества. Опыт антропологии». См.: *Столович Л.Н.* Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994. С. 122. По версии Н.В. Мотрошиловой, – «Микрокосм. Идеи к истории природы и истории человечества. Опыт создания антропологии». См.: *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. Галле, 1887–1901. М., 2018. С. 563–564. В переводе на русский язык также выходила работа Лотце «Основания практической философии» («*Geschichte der Asthetik in Deutschland*», 1868). См.: *Лотце Г.* Основания практической философии / Пер. Я. Огуса. СПб., 1882. 87 с. (второе издание вышло в 1884 г. под названием «Основания психологии»).

Аристотеля¹¹⁵. Лотце полагал, что главной ошибкой современных ему философских систем является попытка обосновать явления, исходя из абстрактных понятий, в то время как их истинная сущность лежит в них самих¹¹⁶. Я.Ф. Озе, член Юрьевской школы неолейбницианства и ученик Г. Тейхмюллера, обозначил эту черту системы Лотце как «проективизм»¹¹⁷. В «Микрокосме» Лотце рассуждал и об идее личности. Человеческое «Я» для него здесь выступает как основание *духовной субстанции*, которая остается всегда тождественной себе при любых изменениях: как внешних (происходящих в объективной действительности), так и внутренних (являющихся сменой состояний, в том числе эмоциональных, самой личности). Рассмотренная в качестве субстанциального бытия личность обозначается Лотце термином «для-себя-быть» (*für-sich-Sein*)¹¹⁸. Тем самым, в представлении Лотце человеческая личность, живая человеческая душа оказывается своеобразным «единством многообразия», словно бы находящимся на грани между духовным бытием (и Божественным Абсолютом) и множественностью и изменчивостью природного (материального) мира¹¹⁹.

¹¹⁵ Подробнее об отношении Лотце к платонизму см.: *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. Галле, 1887–1901. М., 2018. С. 574–577.

¹¹⁶ См.: *Лотце Г.* Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии / Пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1866. Ч. II. С. 181.

¹¹⁷ «“Проективизм” обозначает все воззрения, приписывающие самостоятельное бытие тому, что при соответственном анализе оказывается или содержанием, или деятельностью Я как субстанции». См.: *Озе Я.Ф.* Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1896. С. 278. Стоит отметить исследование Д.П. Миртова, посвященное психологическим и теологическим аспектам метафизики Лотце. См.: *Миртов Д.Б.* Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном: (Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.). СПб., 1914. CXLVIII + 519 с.

¹¹⁸ См.: *Lotze H.* Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Leipzig: Hirtzel, 1856. Bd. I. S. 163; *Schwenke H.* Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 78. С.М. Половинкин трактует это понятие как «для-себя-бытие»: «Самопостигающее я есть дух, “живое бытие-для-себя”, страждущее в чувстве, деятельное в воле, единое в связанном воспоминании». См.: *Половинкин С.М.* Русский персонализм. М., 2020. С. 92–93.

¹¹⁹ См.: там же. С. 94.

Вслед за И.Ф. Гербартом, место которого он занял в Геттингенском университете после смерти профессора, Лотце полагал, что мир населен множеством индивидуальных духовных существ, которых связывает воедино сила Божественного провидения. Бог является Единым, Бесконечным духовным существом, «совершенной личностью»¹²⁰, постоянным источником бытия всех прочих, тварных созданий¹²¹. Идею Лотце о внутренней взаимосвязи вещей, являющихся проявлениями Божественной сущности, критиковал в своем учении о *координальном бытии*¹²² Е.А. Бобров.

В мировоззренческой системе Лотце одной из главных была категория ценности (или «значимости»), что сделало его предтечей Баденской школы неокантианства¹²³. Как отмечал Л.Н. Столович, мыслителями, оказавшими непосредственное влияние на становление теории ценностей Лотце, были его учитель И.Ф. Гербарт, а также Хр.Г. Вайсе, в учении которого впервые появляется категория *значимости*¹²⁴. Вслед за Гербартом Лотце разделяет предметное поле философии на «мир сущего», или «мир явлений», и «мир ценностей», в чем можно увидеть переосмысление учения Канта о «царстве средств» и «царстве целей»¹²⁵.

Для становления русского неолейбницианства важной стала идея *свободы* у Лотце как проявления Божественного начала в человеке. Высшей формой реализации свободы, по мысли Лот-

¹²⁰ См.: Половинкин С.М. Русский персонализм. М., 2020. С. 91.

¹²¹ См.: Лотце Г. Микрокосм / Пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1870. Т. 2. С. 60.

¹²² См.: Бобров Е.А. О координальном бытии // Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I) О координальном бытии; II) Искусство и христианство. Казань, 1900. С. 17.

¹²³ См.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 46; Сторчеус Н.В. Русское неокантианство Баденской школы в истории русской и европейской философии начала XX века. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2016. С. 29–35.

¹²⁴ См.: Столович Л.Н. И. Кант и проблема ценности // Кантовский сборник. 2009. № 2. С. 2; Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994. С. 120–121.

¹²⁵ См.: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994. С. 123; Beiser F.C. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. New York, 2013. P. 201–202.

це, выступает *творчество* как «выбор из неисчислимой бездны возможных одной действительной формы будущего бытия»¹²⁶. Свобода воли является основой человеческой *истории*, что коренным образом отличает ее от природы, существующей и развивающейся по достаточно жестким физическим законам. Учение Лотце о свободе и творчестве нашло отражение в теории *творческой причинности* русского спиритуалиста неолейбницианского толка Л.М. Лопатина.

2.2. Персонализм Г.А. Тейхмюллера

Густав Август Тейхмюллер родился 19 ноября 1832 г. в Браншвейге¹²⁷. В 1852 г. он поступил в Берлинский университет, где его наставником стал Адольф Тренделенбург. Под его влиянием Тейхмюллер начал заниматься античной философией (в основном Аристотелем, но испытывая при этом явную симпатию к учению Платона¹²⁸). Здесь же Тейхмюллер познакомился еще с одним учеником Тренделенбурга, В. Дильтеем, с которым затем переписывался вплоть до 1880-х гг.¹²⁹ В 1856 г. Тейхмюллер получил в Галле «степень доктора философии и магистра изящных искусств»¹³⁰ и устроился домашним учителем в семью прусского посла в Санкт-Петербурге генерала Вертера. В России же в 1859 г.

¹²⁶ Лотце Г. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии / Пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1867. Ч. III. С. 639.

¹²⁷ Ранние годы биографии Тейхмюллера подробно описаны в книге современного немецкого исследователя Х. Швенке. См.: *Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel, 2006. 400 s.

¹²⁸ «Работая над Аристотелем, Тейхмюллер в то же время углубился с совсем особенной, я хотел бы сказать – личной, симпатией и любовью в творения Платона, который навсегда остался в его глазах “величайшим гением философии”». См.: *Румер И.Б.* К вопросу о философии Густава Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 124. С. 385.

¹²⁹ *Швенке Х.* Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера / Пер. с нем. А.Б. Григорьева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 гг. / Под редакцией М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М., 2009. С. 212.

вышли первые публикации Тейхмюллера, написанные под сильным влиянием Тренделенбурга и посвященные анализу политико-правовых и этических аспектов философии Аристотеля («Aristotelische Einteilung der Verfassungsformen», «Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie»). Вернувшись обратно в Германию, Тейхмюллер устроился в Геттингенский университет, получив сначала звание приват-доцента (1860–1867 гг.), а затем – профессора (1867–1868 гг.) на кафедре философии. Здесь он познакомился с Р.Г. Лотце, который с 1844 г. был профессором на кафедре философии¹³¹. В 1868 г. Тейхмюллер принял приглашение стать профессором в Базельском университете, после ухода с кафедры философии В. Дильтея. В Базеле завязались отношения Тейхмюллера и Ф. Ницше, который в то время был профессором на кафедре греческой словесности. Задержаться надолго в Базеле Тейхмюллеру не удалось из-за финансовых трудностей, и в 1871 г. он принял приглашение стать профессором Дерптского университета, где ему и суждено было оставаться до конца жизни.

После себя Тейхмюллер оставил в общей сложности около 20 произведений (не считая статей). В его творчестве принято выделять два (Я.Ф. Озе, Е.А. Бобров, А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов)) или три (Р. Эйкен, В.С. Шилкарский, Х. Швенке, Г.С. Рыжкова) периода. Согласно первому варианту, к таковым относятся: «*Европейский*» период, в течение которого Тейхмюллер занимался изучением античной мысли¹³² и историей философских понятий; и «*Дерптский*» период, к которому относится создание собственной системы взглядов Тейхмюллера. Согласно второму варианту классификации, творчество

¹³⁰ Бобров Е.А. Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. 1. С. 28.

¹³¹ См.: Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 128.

¹³² Тейхмюллер о своем раннем творчестве писал так: «...я очень скоро убедился, что вся новая философия есть только отобраз античного первообраза, обработанный сообразно накопившимся положительным эмпирическим сведениям и духу времени». Цит. по: Бобров Е.А. О понятии искусства. Юрьев, 1894. С. 20. В оригинале см.: Teichmüller G.A. Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik 1882. S. XXI.

мыслителя распадается на три этапа: 1) изучение античной философии (главный труд – «Аристотелевские исследования»); 2) исследование истории философских понятий; 3) построение собственной системы.

2.2.1. Раннее творчество: Платон и Аристотель

Основной работой первого периода творчества Тейхмюллера можно считать «Аристотелевские исследования», вышедшие в трех частях. Первая часть (1867) посвящалась определению места трагедии в «Поэтике» Аристотеля («Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles»); вторая (1869) – его философии искусства («Aristoteles philosophie der kunst») и, наконец, третья (1873) – истории происхождения и этимологии понятия «парусия» в античной мысли («Geschichte des Begriffs der Parusie»). Как справедливо замечает Х. Швенке по поводу последней части, «здесь название “Аристотелевские исследования” несколько вводит читателя в заблуждение, так как Аристотель больше не является центральной фигурой книги»¹³³. В третьей части намечается переход в творчестве Тейхмюллера от историко-философских исследований к истории философских понятий. Критический анализ истории понятий Тейхмюллер вслед за Тренделенбургом полагал основой философского знания, «первым условием прогресса в философии»¹³⁴. В этой же работе происходит и зарождение персоналистических взглядов мыслителя в исследовании понятия «парусия» (нем. – der Parusie, греч. – παρούσια)¹³⁵. Термин «парусия» традиционно использовался в рамках христианской эсхатологии в качестве обозначения второго пришествия Христа. Тейхмюллер же старался доказать, что понятие «парусия» несет в себе не только теологический, но и философский смысл. Он считал, что

¹³³ Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 68.

¹³⁴ Подробнее об этом см.: Горобий А.В. Развитие истории понятий в Германии в XVIII–XIX веках // Вестник ТьГУ. Серия «Философия». 2014. № 3. С. 178.

¹³⁵ См.: Teichmüller G. Aristotelische Forschungen III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle, 1873. S. 9–10, 114–127.

впервые в истории европейской мысли оно встречается у Платона (в диалогах «Федон», «Парменид», «Федр»), где обозначает имманентное *присутствие* (наряду с *причастностью*, – «койнония» («κοινωνία») и *участием* – «метексис» («μέτεξις»)) идей в самих вещах¹⁵⁶. Развитие этой темы Тейхмюллер видел в учении Аристотеля об *энтелехии* («ἐντελέχεια») как синтезе силы («динамис», – «δύναμις», у Тейхмюллера – «vermögen») и энергии¹⁵⁷ («ἐνέργεια», у Тейхмюллера – «thätigkeit»). Подход Тейхмюллера к трактовке термина «парусия» был в свое время раскритикован А.Ф. Лосевым за «необширность» приводимого материала (в частности, за отсутствие ссылок на Плотина, стоиков и т.д.)¹⁵⁸.

В связи с выходом корпуса «Аристотелевских исследований» у Тейхмюллера возник спор, касающийся проблемы бессмертия души у Платона, с Эдуардом Целлером (1814–1908), автором работы «Философия греков в ее историческом развитии» в трех томах (1844–1852). В ходе этого спора Тейхмюллер отрицал возможность личного бессмертия души в философии Платона и, тем более, Аристотеля. Платоновскую идею он считал абстрактным понятием, заменяя ее более конкретным термином «парусия». Целлер, напротив, выступал за признание эйдосов Платона истинно существующими (уникальными по своему содержанию, но универсальными по форме)¹⁵⁹. Пытаясь отстоять свою позицию, Тейхмюллер в 1876 г. выпустил специальную работу «Платоновский вопрос: Polemika против Целлера». Он продолжил заниматься античной философией и при написании следующей серии своих работ, посвященных исследованию истории философских понятий («Studien zur Geschichte der Begriffe», 1874; «Neue Studien zur Geschichte der Begriffe», 1876, 1878 и 1879 гг.).

¹⁵⁶ См.: *Teichmüller G.* Aristotelische Forschungen III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle, 1873. S. 9–10.

¹⁵⁷ См.: *ibid.* S. 114–127.

¹⁵⁸ См.: *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Сочинения: в 9 т. / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1993. Т. 1. Бытие – имя – космос. С. 474.

¹⁵⁹ Критическую оценку работ Тейхмюллера Целлер высказал в предисловии к третьему изданию работы «Философия греков в ее историческом развитии», вышедшему в 1875 г. См.: *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1875. S. VI–VII.

2.2.2. Проективизм и перспективизм

От историко-философских исследований к построению собственной системы Тейхмюллер переходит в работах «Бессмертие души» (1874 г., пер. на русск. яз. в 1895 г.) и «Дарвинизм и философия» (1877, пер. на русск. яз. в 1894 г.)¹⁴⁰. В них же он занимается критикой способности познания в духе Канта, разрабатывая учения о *проективизме* и *перспективизме*.

Проекция, согласно Тейхмюллеру, есть иллюзия нашего разума, принятие индивидуальных впечатлений за объективно существующую реальность. Тейхмюллер обращается к идеям проективизма в связи с продолжением разработки доказательства бессмертия человеческой души, которым он начал заниматься еще в «Аристотелевских исследованиях». В основе идеализма Платона, равно как и метафизики Аристотеля, полагал он, лежит *проекция* внутреннего опыта человека во вне, которая затем, через критицизм Канта и идеализм Гегеля, привела к возникновению позитивизма, эволюционизма, марксизма и прочих «проективистских» теорий конца XIX в., поставивших современную ему западную философскую мысль в тупик.

Учение о проективизме Тейхмюллера было созвучно представлению Лейбница о монаде как «живом зеркале универсума». Лейбниц считал, что «...тела – это только агрегаты, составляющие единство лишь окказионально или по внешнему наименованию... только монады (среди которых прежде всего души и среди душ – духи) являются субстанциями, и отсюда неуничтожимость всех душ (которая для сознаний означает и подлинное личное

¹⁴⁰ Перевод на русский язык этих двух работ был выполнен неким врачом А.К. Николаевым под редакцией ученика Тейхмюллера Е.А. Боброва. Изначально этим должен был заниматься Козлов, но, как вспоминал впоследствии сам Бобров, «за недостатком свободного времени и по болезни почтенный друг мой А.А. Козлов должен был отказаться от редактирования перевода и обратился ко мне, как к ученику Тейхмюллера, с просьбой взять на себя труд по редактированию». См.: *Бобров Е.А.* Предисловие // Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / Пер. с нем. А.К. Николаева, под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1894. С. V.

бессмертие) оказывается вне сомнений»¹⁴¹. Проективизм, по мнению Тейхмюллера, в истории мысли находил свое выражение двояким образом: в учении об отношении индивидуальной души к объектам окружающего мира и в учении о *психофизическом параллелизме*.

Проекции внутреннего опыта Тейхмюллер противопоставлял живую индивидуальную душу-личность, или «Я». Телесное и материальное начала в философии Тейхмюллера по отношению к душе носят вторичный и зависимый характер. В нашем теле, считал он, именно душа постоянно поддерживает и «подпитывает» жизнь¹⁴². Тело, как и вещи окружающего мира, подвержено изменениям во времени (причины этого Тейхмюллер находил в обменных процессах организма, сравнивая наше тело с рекой, которая «всякий раз несет иные воды»¹⁴³). Тело подвержено процессам взросления и старения, в то время как душа даже у дряхлых стариков остается качественно неизменной¹⁴⁴. Тело, по мнению Тейхмюллера, является «если не изображением, то знаком и символом»¹⁴⁵ души. Схожим образом Тейхмюллер относился и к материи, которая в его системе играла роль всеобщей и необходимой априорной формы, без которой невозможно было бы представить *общение* между субстанциями-душами: «Материальность вовсе не свойственна субстанциям, а существует только как способ представления или фантазия, но не как произвольно сочиненная фантазия, а как необходимая всеобщая и естественная форма, под которой мы приобретаем в опыте знание о других объектах, то есть о других субстанциях»¹⁴⁶.

Следующей ступенью учения Тейхмюллера о проективизме является работа «Дарвинизм и философия» (1877), представлявшая

¹⁴¹ Лейбниц Г.В. Против варварства в физике за реальную философию и против попыток возобновления схоластических качеств и химерических интеллигенций / Пер. с лат. Я.М. Боровского // Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. I. С. 357.

¹⁴² См.: Тейхмюллер Г. Бессмертие души / Пер. с нем. А.К. Николаева, под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1895. С. 102.

¹⁴³ См.: там же. С. 92.

¹⁴⁴ См.: там же. С. 102.

¹⁴⁵ Там же. С. 104.

¹⁴⁶ Там же. С. 79.

собой запись актовой речи, прочитанной Тейхмюллером в Дерптском университете 12 декабря 1876 г. в память естествоиспытателя и эмбриолога К.Э. Бэра¹⁴⁷. Место проекции здесь занимает понятие *перспективы*. Согласно Тейхмюллеру, процесс познания внешнего мира обусловлен нашим собственным *местоположением* в пространственно-временной системе координат. Пространство и время не являются всеобщими и необходимыми условиями процесса познания человеком окружающего мира (как считал Кант), а имеют *относительный* характер¹⁴⁸. Вещи внешнего мира при этом носят безвременный, неизменный и постоянный характер. Ошибкой теории Дарвина Тейхмюллер считал подмену понятий истинного (безвременного и неизменного реального) и ложного (перспективных феноменов времени и развития) бытия. Время для каждого субъекта имеет свои индивидуальные рамки: «внутреннее чувство как непосредственное познание не знает ничего о времени, только сравнение состояний посредством воображения и рассудка дает это представление»¹⁴⁹. Вечность трактуется Тейхмюллером сродни абстрактной платоновской идее, в которой нет места субъективному феномену времени: «Природа – безвременное целое... причины изменений лишь по-видимому, т.е. при перспективном рассмотрении лежат в случайных предшествовавших поводах, по правде же определены всею системой»¹⁵⁰. Следовательно, «конечное является только перспективно, как

¹⁴⁷ Бэр, Карл Эрнест фон (Karl Ernst von Baer; в русской традиции, – Карл Максимович Бэр, 1792–1876), автор теории зародышевого сходства и противник теории эволюции Дарвина. Тейхмюллер познакомился с Бэром еще в бытность свою домашним учителем у генерала Вертера в Санкт-Петербурге. Выбор Тейхмюллером такой темы для своей актовой речи, по словам Е.А. Боброва, «был обусловлен их учеными беседами». См.: *Бобров Е.А. Предисловие // Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / Пер. с нем. А.К. Николаева, под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1894. С. III.*

¹⁴⁸ См.: *Швенке Х. Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера / Пер. с нем. А.Б. Григорьева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 г. / Под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М., 2009. С. 213.*

¹⁴⁹ *Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / Пер. с нем. А.К. Николаева, под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1894. С. 48.*

¹⁵⁰ Там же. С. 57.

беспредельное, но по истине смыкается в бесконечный круг вселенной»¹⁵¹. В учении о перспективе и проекции у Тейхмюллера можно найти параллели с идеями «Монадологии» Лейбница: «И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады»¹⁵².

Дальнейшее развитие перспективизма и проективизма в философии Тейхмюллера происходило в работе «О сущности любви» (1879), при анализе эгоизма как ложной, перспективной формы отношения человека к миру, а также в его труде «Действительный и кажущийся мир» (1882). Из последнего идея перспективизма была почерпнута и «радикализована» Ф. Ницше¹⁵³, став у него «учением о том, что нет фактов, а есть лишь одни интерпретации»¹⁵⁴. Многие исследователи, в частности Е.В. Фалев, полагают, что через идеи Ницше перспективизм попал в метафизику М. Хайдеггера, у которого он превратился в «методическое требование всегда обращать внимание на точку зрения, с которой осуществляется познание (будь то восприятие или суждение), и соответственно, на угол зрения и горизонт, которые задаются этой точкой зрения»¹⁵⁵.

¹⁵¹ Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / Пер. с нем. А.К. Николаева, под ред. Е.А. Боброва. С. 100.

¹⁵² Лейбниц Г.В. Монадология / Пер. с нем. Е.А. Боброва // Сочинения: в 4 т. / Ред. и сост., авт. вступ., ст. и примеч. В.В. Соколов; пер. Я.М. Боровского и др. М., 1982. Т. I. С. 422.

¹⁵³ «Поскольку вообще слово “познание” имеет смысл, мир познаваем, но он может быть истолковываем и на иной лад, он не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесчисленные смыслы. “Перспективизм”». См.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцк и др. М., 2005. С. 481.

¹⁵⁴ Данто А. Ницше как философ / Пер. с англ. А.А. Лаврова. М., 2001. С. 79.

¹⁵⁵ Фалев Е.В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дис. ... докт. филос. наук. М., 2015. С. 122.

2.2.3. «Метафизика четвертого мировоззрения»

Заглавной темой работ позднего, «системообразующего» периода творчества Тейхмюллера и основой для его персоналистической метафизики становится поиск «четвертого мировоззрения», в котором мыслитель видел прямую альтернативу позитивистским и материалистическим течениям в философии. «Я ищущего четвертого мировоззрения, основания которого были изложены еще Лейбницем в кратких, смелых афоризмах. Будущности принадлежит развитие и систематичное проведение этой новой теории, которой и Лотце посвятил свои великие силы»¹⁵⁶, – писал Тейхмюллер в 1877 г. в работе «Дарвинизм и философия».

За основу при этом Тейхмюллер брал концепцию «трех великих мировоззрений» А. Тренделенбурга. «Идеальное мировоззрение», по мнению Тейхмюллера, должно было стать преодолением декартовского дуализма субстанций, не впадая в «односторонность» чистого материализма или идеализма. Как и Тренделенбург, Тейхмюллер считал, что «остановка» в развитии современной ему европейской философской мысли произошла по вине Канта, Гегеля и их последователей, поэтому необходимо критическое переосмысление их наследия, но уже с точки зрения *личностного бытия*.

Впервые вопрос о «трех великих мировоззрениях Тренделенбурга», добавляя к ним свое, «четвертое», Тейхмюллер затрагивает в работе «Бессмертие души». К таковым он относит:

Материализм (атомизм Демокрита, эмпиризм Дж. Локка и Фр. Бэкона).

Идеализм (учение Платона об Идеях, учение Аристотеля об энтелехиях, учение Гегеля об Абсолютном духе).

Спинозизм. В отличие от Тренделенбурга, Тейхмюллер считал учение Спинозы «обезличенным догматизмом», который опровергают «факт единства души во времени и факт обмена веществ в организме»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / Пер. А.К. Николаева, под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1894. С. 6.

¹⁵⁷ Там же. С. 66.

Метафизика Лейбница, по мнению Тейхмюллера, была «четвертым великим мировоззрением». Именно в ней, считал мыслитель, в отличие от всех остальных учений, полностью преодолевается дуализм материи и духа, так как «находящийся вне нас мир» состоит «из точно таких же нематериальных субстанций, как та, о которой мы имеем знание и опыт внутри себя»¹⁵⁸. Для Тейхмюллера настоящее, а не мнимое снятие противоречий предыдущих мировоззрений происходит только в случае, если в качестве субстанции выступает единая *монада* или *личность*, единственное и неповторимое «Я» каждого из нас, которое «нельзя отнять даже у кричащего младенца»¹⁵⁹. Стоит добавить здесь, что абсолютное «Я» Фихте для системы взглядов Тейхмюллера в той же степени было неприемлемо, как концепции Канта и Гегеля¹⁶⁰.

«Метафизикой четвертого мировоззрения» Тейхмюллер планировал назвать свой труд «Действительный и кажущийся мир» (1882)¹⁶¹. В системе Тейхмюллера метафизика включала в себя два основных раздела: онтологию (учение о Действительном мире) и феноменологию (учение о мире Кажущемся). Идея «Я» как субстанциального единства становится у Тейхмюллера учением о *бытии*, на которое, по его мнению, в философии «не обращали до сих пор должного внимания»¹⁶². Х. Швенке в такой постановке вопроса находит «удивительное сходство» идей Тейхмюллера с учением М. Хайдеггера, представленным в книге «Бытие и время» (1927)¹⁶³.

¹⁵⁸ Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / Пер. А.К. Николаева, под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1894. С. 80.

¹⁵⁹ Там же. С. 86.

¹⁶⁰ См.: Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир / Пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913. С. 83.

¹⁶¹ См.: Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 131.

¹⁶² Тейхмюллер Г. Предисловие // Действительный и кажущийся мир / Пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913. С. I.

¹⁶³ См.: Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 98; Schwenke H. "A Star of the First Magnitude within the Philosophical World": Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller // Studia Philosophica Estonica. 2009. № 2. P. 6.

Понятие бытия Тейхмюллер определяет тремя способами:

В основе первого способа у Тейхмюллера лежит *лексиграфический метод*, или метод истории философских понятий. Пытаясь проанализировать возможные способы употребления в речи глагола «быть» (Sein) и одновременно с этим исключить случайные, частные и эмпирические случаи его употребления (в процедуре, напоминающей метод «феноменологической редукции» Гуссерля), Тейхмюллер приходит к выводу о существовании *трех родов бытия*. Реальное бытие «мира действительного» он обозначает как «Dass» («бытие-субъект или сущность, выражаемое местоимением “Я”»); перспективное бытие «мира кажущегося» Тейхмюллером определяется как «Was» (или «логическое бытие в связке»)¹⁶⁴. К ним он добавляет также *третий род бытия*, – «Бытие в себе» («das Selbst»), которое является главным *условием* знания: «его характер не в знании, как думал Фихте, а в том, чтобы производить условия знания... подобно свече: когда оно горит, мы познаем себя, когда погасает, – я исчезает в бессознательное»¹⁶⁵.

Диалектический метод, по Тейхмюллеру, предназначен для того, чтобы выявлять и показывать разнообразные *связи* между тремя основными родами бытия. Этот процесс, равно как и процесс развития сознания каждого субъекта, обеспечивается благодаря деятельности *соотносительных точек*, которые присовокупляют новые состояния сознания, ощущения, впечатления из внешнего мира к его предыдущим состояниям.

В качестве синтеза первых двух методов у Тейхмюллера выступает *определение бытия*, когда в результате диалектического процесса работы соотносительных точек все три рода бытия объединяются (не сливаясь при этом воедино) в «Я» («das Ich») как индивидуальную субстанцию или субъект. В отличие от своих предыдущих работ, в «Действительном и кажущемся мире» Тейхмюллер больше не соотносит «Я» с монадой Лейбница. Более того, теперь он склонен ставить мыслителя, на которого раньше равнялся, в один ряд с главными «догматиками» новоевропейской философии, – Кантом и Гегелем: «Если бы Лейбниц продумал

¹⁶⁴ Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир / Пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913. С. 73.

¹⁶⁵ Там же. С. 98.

дальше свою мысль, что монада есть зеркало мира, и что она отражает его перспективно, и отнес бы эту мысль к идее времени и пространства, то он должен бы был искать и нашел бы, почему этот образ не может быть объективным, а может быть только перспективным, и что формы пространства и времени составляют именно перспективный характер образа, но Лейбниц в своем исследовании остался как бы при аристотелевском понимании и признал только внутри-мировую, относительную природу времени и пространства, так как обе категории не значат ничего вне мира»¹⁶⁶.

Концепции проективизма и перспективизма превращаются у зрелого Тейхмюллера в учение о *времени* как основе мира *кажущегося*. Учение о «парусии идеи», в свою очередь, в позднем творчестве Тейхмюллера перерастает в представление о христианстве как о единственной религии, способной стать подлинной основой персоналистической метафизики (развитию этой концепции мыслитель планировал посвятить заключительный раздел своей системы под названием «Теологика»¹⁶⁷).

Работа «Действительный и кажущийся мир» не осталась незамеченной и в российских духовно-академических кругах. Несмотря на постулирование Тейхмюллером идеи о христианстве как единственной подлинной «персоналистической религии», отзывы на его книгу со стороны русских богословов и религиозных мыслителей были преимущественно критическими. Так, к примеру, С.А. Голованенко¹⁶⁸ расценивал учение Тейхмюллера о «мире кажущемся» как «замену абсолютного не-бытия относительным»¹⁶⁹, делая при этом вывод о том, что «эти холодящие тона рационализ-

¹⁶⁶ Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир / Пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913. С. 271.

¹⁶⁷ Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 107.

¹⁶⁸ Голованенко Сергей Александрович (1888–1938), – философ, богослов, лингвист, ученик П.А. Флоренского в Московской духовной академии, многолетний автор журнала «Богословский вестник».

¹⁶⁹ Голованенко С.А. [Рец. на:] Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир: Новое обоснование метафизики. Казань, 1913 // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 7/8. С. 681.

ма унаследованы от Канта: в системе Тейхмюллера – глубокие следы борьбы с Кантом за возможность метафизики... Тейхмюллер – при помощи Шеллинга – оттолкнулся от Канта, но был увлечен в другую крайность тем же духом кантианства»¹⁷⁰.

2.2.4. Философия религии, логика и психология

Поздний период творчества Тейхмюллера можно охарактеризовать как «*персоналистический*». К числу наиболее заметных его работ этого периода относятся: «Литературные распри в IV веке до нашей эры», в 2 т. (1881, 1884), – последний историко-философский труд Тейхмюллера, в котором он вновь возвращается к «платоновскому вопросу». В первой его части Тейхмюллер занимается реконструкцией хронологии ранних платоновских диалогов, применяя при этом новый, *персоналистический* подход к их интерпретации, в котором сочетаются его собственный метод «истории понятий» и «биографический» метод, против которого он выступал в своем раннем творчестве. Тейхмюллер считал, что каждый диалог Платона был связан с каким-либо знаковым событием в его личной жизни, и при этом имел свой собственный «стимул», или «внешний раздражитель». Интересно, что Тейхмюллер, сам долгое время подвергавшийся критическим атакам со стороны Целлера, полагал главным из «внешних стимулов» творчества Платона его полемику с софистами и другими идейными противниками¹⁷¹.

Следующую работу Тейхмюллер посвятил критическому анализу истории и философии религии («*Religionsphilosophie*», 1886). Оставаясь верным своим персоналистическим идеям, в ней Тейхмюллер утверждал, что в основе религиозной веры лежит сознание Бога («*Gottesbewusstsein*»), которое наличествует у каждого человека. Эволюцию религиозного сознания в истории человечества

¹⁷⁰ Голованенко С.А. [Рец. на:] Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир: Новое обоснование метафизики. Казань, 1913 // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 7/8. С. 683.

¹⁷¹ См.: Teichmüller G. Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. Breslau, 1881. Bd. I. S. 5–6.

Тейхмюллер рассматривал как процесс смены друг другом проективных, перспективных и пантеистических форм религии, выделяя в качестве особой формы «пантеизм мысли». К нему Тейхмюллер относил философию Платона и Аристотеля в Античности и религию брахманизма на Востоке. В новоевропейской философии главным проявлением пантеизма мысли он называл отвлеченные идеи атеизма и гегелевского панлогизма¹⁷². В христианстве, в отличие от проективных, перспективных и пантеистических религиозных форм, полагал Тейхмюллер, Бог не является отвлеченным понятием, спроецированным во вне нашим разумом или волей, или же имманентным природе обезличенным существом, но личным и единым Богочеловеком, – Иисусом Христом¹⁷³.

Завершением последнего периода творчества Тейхмюллера должно было стать сочинение «Теологика». Как и «Действительный и кажущийся мир», эта работа должна была состоять из двух частей: психологии (в свою очередь распадающейся на три «области духовных деятельности»: область познания (логику), область хотения (этику), область действия (технику, политику, риторику, эстетику)) и спекулятивной теологии. Тейхмюллер успел написать лишь первую его часть, которая была издана Я.Ф. Озе в 1889 г. под названием «Новое обоснование психологии и логики».

«Новое обоснование...» можно расценивать как антропологический срез мировоззрения Тейхмюллера. Учение о человеке, по его замыслу, должно было раскрываться через психологию, с одной стороны, и логику, с другой. Лейтмотивом здесь становилось разграничение понятий сознания («Bewusstsein», в психоло-

¹⁷² См.: *Teichmüller G. Religionsphilosophie*. Breslau, 1886. S. 313.

¹⁷³ См.: *ibid.* S. 323.

Х. Швенке, опираясь на материалы из Базельского архива мыслителя (в частности, на его письма к Я.Ф. Озе), упоминает о работе «Жизнь Иисуса» («Leben Jesu»), которую хотел написать Тейхмюллер как альтернативу популярной в то время работе Давида Фридриха Штрауса (1835–1836): «Одним из незавершенных проектов Тейхмюллера осталась его работа “Жизнь Иисуса”... в которой Тейхмюллер хотел заняться реконструкцией жизни Иисуса на основании своей собственной, оригинальной интерпретации учения христианства». См.: *Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel, 2006. S. 107.

гии) и познания («Erkenntniss», в логике), в чем можно увидеть отголоски ранних работ мыслителя по истории понятий. На эту дихотомию особое внимание обращают публикатор этой работы Я.Ф. Озе¹⁷⁴ и Х. Швенке¹⁷⁵, считая ее основным теоретическим «ядром» философской системы Тейхмюллера.

Интересно, что в этой работе Тейхмюллер впервые называет свою антропологию термином «персонализм»¹⁷⁶. Здесь же он окончательно расходится с лейбницианством, утверждая, что теория монад Лейбница «бесплодна и мертва»¹⁷⁷.

После посмертного издания «Нового обоснования психологии и логики» вышло еще несколько публикаций Тейхмюллера, осуществленных на основании рукописных материалов из его архива. Одной из таких работ стал трактат «Философия христианства», изданный в 1931 г. эстонским философом и теологом Эдуардом Теннманом (Eduard Tennmann, 1878–1936). Долгое время считалось, что это и есть заключительная часть системы Тейхмюллера, посвященная спекулятивной теологии, над которой он работал перед смертью. Но, как отмечают В.С. Шилкарский и Х. Швенке¹⁷⁸, этот отрывок не имел научной новизны и содержательной ценности. В нем не было объяснения теории Божественного сознания, что свидетельствовало о том, что он был на-

¹⁷⁴ См.: *Ohse J. Vorwort // Teichmüller G. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik / Hrsg. von J. Ohse. Breslau, 1889. S. IV–V.*

¹⁷⁵ См.: *Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 15.*

¹⁷⁶ См.: *Teichmüller G. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. / Hrsg. von J. Ohse. Breslau, 1889. S. 229.*

¹⁷⁷ См.: *ibid. S. 58.*

¹⁷⁸ Шилкарский считал, что эти тезисы были переданы Теннману бывшим слушателем лекций Тейхмюллера. Х. Швенке, в свою очередь, полагает, что в редакции этого текста участвовала вдова Тейхмюллера Каролина (Лина). При этом оба исследователя сходятся во мнении, что первоначальный вариант рукописи был расширен, дополнен и приведен в литературно-художественную форму Э. Теннманом (или Линой Тейхмюллер) для того, чтобы убрать впечатление «сухости» и «конспективности» изложения материала. См.: *Szylkarski W. Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang. Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers // Eranus: Commentationes Societatis Philosophicae Lituanae. 1938. Bd. 4. S. 1–96; Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006. S. 138.*

писан раньше «Нового обоснования...» и, скорее всего, представлял собою конспект лекции Тейхмюллера по философии религии, прочитанной им ориентировочно в 1886 г. В 1940 г. В.С. Шилкарским была издана работа Тейхмюллера «Логика и учение о категориях», написанная в 1882 г. в дополнение к «Действительному и кажущемуся миру»¹⁷⁹.

Нельзя сказать, что творчество Тейхмюллера осталось незамеченным в интеллектуальных кругах того времени, несмотря на то, что он начал строить свою систему, уже будучи профессором Дерптского университета. Так, можно утверждать почти с полной уверенностью, что его работу «Действительный и кажущийся мир» читал Ф. Ницше: ее критику, правда, без отсылки к имени автора, мы можем найти в работе «По ту сторону добра и зла» (1886)¹⁸⁰. Идеи Тейхмюллера в разное время находили отклик в трудах нобелевского лауреата Р. Эйкена, французского теолога и математика П. Таннери, итальянских неокантианцев Ф. Маши¹⁸¹ и А. Киапелли¹⁸².

¹⁷⁹ См.: *Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller.* Basel: Schwabe, 2006. S. 219.

¹⁸⁰ «Усердие и тонкость, мне хотелось бы даже сказать – хитрость, с которыми нынче всюду в Европе возятся с проблемой “о действительном и кажущемся мире”, дают повод поразмыслить и поприлечь; и кто не слышит за всем этим ничего, кроме “воли к истине”, тот, без сомнения, не может похвастаться очень острым слухом...». См.: *Ницше Ф. По ту сторону добра и зла* / Пер. с нем. Н. Полиловой. Харьков, 2008. С. 42–43.

¹⁸¹ См.: *Masci F. Un metafisico antievoluzionista Gustavo Teichmüller.* Napoli, 1887. 113 p.

¹⁸² «...к направлению Тейхмюллера с симпатией относится очень почтенная личность – ректор Йенского университета Р. Эйкен... сочинения Тейхмюллера очень известны в Италии, где о них писали самые лучшие ученые, как члены флорентийской и неаполитанской академий Спавента, Киапелли и Маши. Во Франции Тейхмюллер тоже популярен. Лучший тамошний знаток греческой философии Paul Tannery совершенно стал на сторону Тейхмюллера; по исследованиям последнего обработаны некоторые главы в его прекрасной книге (*Al'histoire de la science hellene.* Paris, 1887)». См.: *Бобров Е.А. О понятии искусства.* Юрьев, 1894. С. 22.

2.3. Критический индивидуализм Е.А. Боброва

Из всех философов Юрьевской (Дерптской) школы последовательно воспринял идеи Тейхмюллера Евгений Александрович Бобров (1867–1933), о котором мы уже упоминали ранее в связи с первым переводом «Монадологии» Лейбница на русский язык и причислением к «предшественникам» русского неoleyбницианства А.Н. Радищева.

Биографических сведений о Е.А. Боброве немного, большая часть из них представлена в изданиях, вышедших до революции 1917 г. (в критико-биографическом словаре русских писателей С.А. Венгерова, в биографических словарях преподавателей Дерптского и Казанского университетов). Из современных работ систематический анализ взглядов этого мыслителя дается в двух исследованиях: диссертации А.А. Хулаповой («Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва», Ростов-на-Дону, 2011) и монографии Ф.Ф. Серебрякова («Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России», Казань, 2013).

Е.А. Бобров родился 24 января 1867 г. в Риге. Он был родом из крестьянской семьи, несколько поколений которой были потомственными иконописцами. Отец Боброва, Александр Давыдович, служил коллежским асессором¹⁸³. В 1885 г. Бобров поступил в Дерптский университет сразу на два отделения: философское и историко-филологическое. Он сам вспоминал об этом периоде так: «Еще в гимназии я читал философские и богословские книги (между прочим проштудировал Куно Фишера “Историю новой философии” в переводе покойного Н.Н. Страхова)... не пропускал ни одной философской статьи в журнале “Философский Трехмесячник” А.А. Козлова, знал имена разных германских профессоров философии Рия, Лааса, Авенариуса, Горвича и присных...»¹⁸⁴.

¹⁸³ См.: Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1895. Т. IV. Отд. I. С. 55.

¹⁸⁴ Бобров Е.А. Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. 1. С. 26.

На философском отделении учителем и наставником Боброва стал Г. Тейхмюллер. Несмотря на то что их общение продолжалось в общей сложности всего три года, Бобров всегда с гордостью называл себя «единственным личным»¹⁸⁵ учеником немецкого профессора. Студенческие годы Боброва были трудными из-за «крайней нужды и трех очень тяжелых тифов»¹⁸⁶, но уже в то время он начал писать статьи для газет «Рижский вестник», «Варшавский дневник» и др. Самой первой из них становится некролог Г. Тейхмюллера («Русские ведомости», 1888). Можно почти с полной уверенностью утверждать, что перевод «Монадологии» Лейбница на русский язык Бобров все же успел выполнить при жизни своего учителя, о чем свидетельствует его письмо к В.П. Преображенскому от 17 января 1888 г.¹⁸⁷:

«Милостивый государь!

Господин Редактор!

При сем следует рукопись, заключающая в себе перевод «Монадологии» Лейбница. Быть может, Вы найдете возможность поместить этот мой перевод на страницах Вашего уважаемого издания. Напечатание этого перевода, буде он окажется годным для помещения, – в возможно непродолжительном времени, имеет для меня большое, хотя, отнюдь, не материальное значение. О гонораре и прочих условиях печатания мы можем списаться после. Во всяком случае, мне понадобится несколько экземпляров будущих оттисков. Я надеюсь на Вашу любезность, и ожидаю возможно скорого ответа.

*Готовый к услугам Е.А. Бобров»*¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Бобров Е.А. Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. 1. С. 25.

¹⁸⁶ Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1895. Т. IV. Отд. I. С. 55.

¹⁸⁷ Тейхмюллер умер в конце мая 1888 г.

¹⁸⁸ Письмо Е.А. Боброва редактору «Трудов Московского психологического общества» с просьбой напечатать его перевод «Монадологии» Лейбница от 17 января 1888 г. ИРЛИ РАН, Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 430. Опул. в: Бердникова А.Ю. Персоналистические воззрения Е.А. Боброва // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 146.

В начале академического пути Бобров придерживался установки Тренделенбурга и Тейхмюллера на то, что каждое оригинальное философское мировоззрение должно состоять в преемственных отношениях с историей и традицией мысли, правильно истолкованной и критически переосмысленной (что позволило ему называть свою собственную философию *критическим идеализмом*). Эту методологическую установку он пронес через все периоды творчества¹⁸⁹, начав, как и его предшественники, с исследования философских систем Платона и Аристотеля. В то же время под руководством литературоведа П.А. Висковатова (1842–1905) Бобров в студенческие годы с не меньшим увлечением занимался исследованием творчества русского поэта-романтика Д.В. Веневитинова¹⁹⁰, которому в 1889 г. посвятил первую диссертацию, получив за нее степень кандидата русской словесности. Через год после этого он стал кандидатом философии, представив для защиты диссертацию под названием «Beitrag zur personalistischen Gesellschaftslehre. Speculative Forlesungen» («К персоналистическому учению об обществе. Спекулятивное прочтение»)¹⁹¹. После этого Бобров начал преподавать на кафедре философии Дерптского университета. В 1893 он защитил там же диссертацию «Искусство и нравственность» на звание приват-доцента,

¹⁸⁹ «Кто не создал своей точки зрения, тот довольствуется чужою; кто создал свою, тот все-таки для большей определенности, должен указать ее органические корни и связи и выяснить историческую зависимость ее и преемственность по отношению к системам предшествовавшим». См.: *Бобров Е.А.* О понятии искусства. Юрьев, 1894. С. 5.

¹⁹⁰ Интерес к этой теме у Боброва не угас и после защиты диссертации; см. его очерки: *Бобров Е.А.* Поэзия Д.В. Веневитинова в связи с его жизнью // Литература и Просвещение в России в XIX веке. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1901. Т. I. С. 3–83; *Бобров Е.А.* Философские произведения Д.В. Веневитинова // Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1899. Вып. II. С. 1–18. Подобнее об этом см.: *Ерофеева А.Н.* Е.А. Бобров о Д.В. Веневитинове // Сборник, посвященный памяти профессора Валерия Николаевича Коновалова (1938–1998) / Сост. Л.Я. Воронова, В.Н. Крылов. Казань, 2003. С. 136–140.

¹⁹¹ *Хулапова А.А.* Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д. 2011. С. 15.

а в 1895 г. – магистерскую диссертацию «Отношение искусства к науке и нравственности». В этом же году он получил место преподавателя на кафедре всеобщей литературы¹⁹².

После того как перевод «Монадологии» Лейбница увидел свет в 1890 г., Бобров стал действительным членом Московского психологического общества. На заседаниях МПО он почти никогда не присутствовал (из-за того, что жил и работал в других городах), но числился в нем до момента расформирования в 1922 г. В это же время завязалась его дружба и переписка с бывшим профессором Киевского университета А.А. Козловым, сочинениями которого Бобров зачитывался, еще будучи гимназистом и студентом¹⁹³.

В 1894 г. в Юрьеве выходит первая его крупная серьезная работа, написанная на стыке философии, психологии и литературоведения под сильным влиянием персонализма Тейхмюллера, – «О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование».

В 1896 г. Бобров становится экстраординарным профессором в Казанском университете, где до него на кафедре философии работал еще один ученик Тейхмюллера В.Ф. Лютославский. В Казани он пробыл до 1903 г. Этот период оказался достаточно плодотворным для Боброва. Главной для формирования его мировоззрения работой, написанной и изданной в Казани, можно назвать «Бытие индивидуальное и бытие координальное» (1900). Результатом архивной работы Боброва в Санкт-Петербурге и Юрьеве (в 1898 и в 1899 гг.) стал шеститомный труд «Философия в России. Материалы, исследования и заметки» (1899–1903), а также сборники «Философия и литература» в 2 томах (1888–1898) и «Литература и Просвещение в России XIX в. Материалы, исследования

¹⁹² Хулапова А.А. Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д. 2011. С. 15.

¹⁹³ Об этом в своей книге об отце упоминает сын Козлова С.А. Алексеев (Аскольдов): «В Петербурге же завязались сначала письменные, а потом и личные отношения с жившим в то время в Юрьеве (Дерпте) учеником и последователем Тейхмюллера, Е.А. Бобровым, впоследствии профессором Варшавского университета. В беседах с Бобровым, приезжавшим нередко в Петербург, Козлов, можно сказать, отводил свою душу, встречая в нем единственного единомышленника в сфере философии». См.: Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 36.

и заметки» в 4 т. (1900–1903), которые вместе с изданиями А.А. Козлова («Философский трехмесячник», «Свое слово») признаются первыми философскими журналами в России¹⁹⁴.

В 1903 г. Бобров перевелся в Варшавский университет, вместе с которым после начала Первой мировой войны в 1915 г. переехал в Ростов-на-Дону (там Варшавский Императорский университет стал Донским (1918–1925 гг.), а затем – Северо-Кавказским университетом (1925–1934 гг.)).

Карьера Боброва растянулась более чем на пятьдесят лет, в течение которых он работал в разных университетах (Юрьевском, Казанском, Варшавском, Ростовском) и оставил после себя около 300 работ¹⁹⁵. В чем-то он повторил творческую судьбу своего учителя Г. Тейхмюллера, так и не войдя в круг известных российских мыслителей при жизни и будучи практически забытым после смерти. Некоторые исследователи называли в качестве причины этого забвения то, что Бобров был «провинциальным философом»¹⁹⁶ и редко появлялся в столичных интеллектуальных собраниях; или же что он, как и его соратник по Юрьевской школе Я.Ф. Озе, «не написал, впрочем, ничего оригинального»¹⁹⁷, а только занимался распространением и популяризацией идей Тейхмюллера¹⁹⁸. Отчасти такое мнение подкреплялось словами самого

¹⁹⁴ См., например: *Бурлака Л.В., Ермичев А.А.* История профессиональной философии в России: попытка виртуальной инсталляции (на материалах философских журналов конца XIX – начала XX в.) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. Вып. 4. С. 143.

¹⁹⁵ См.: *Хулапова А.А.* Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д. 2011. С. 183–198. На сегодняшний день это – наиболее полный, но не окончательный (поскольку еще много информации остается в архивах) вариант библиографии Боброва.

¹⁹⁶ См.: там же. С. 26; *Серебряков Ф.Ф.* Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Казань, 2013. С. 43.

¹⁹⁷ Такую характеристику мысли Боброва дал В.В. Зеньковский. См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. История русской философии. М., 2001. С. 599.

¹⁹⁸ Э.Л. Радлов, сравнивая философские системы Тейхмюллера и Боброва, отмечал: «Первый, кажется, первоначально не думал стать системным философом, но сделался таковым; второй же с самого первоначала думал стать

Боброва, который упоминал в предисловиях к своим философским трудам, автобиографиях и личных анкетах о том, что «своей философской системы так и не создал»¹⁹⁹.

В своем творчестве Бобров выделял четыре периода:

На начальном этапе, по времени совпадающим с обучением в гимназиях и Дерптском университете, Бобров причислял себя к ревностным социалистам-утопистам, говоря о том, что «зачитывался в подлинниках Фурье, “Утопией” Т. Мора, “Государством” Платона»²⁰⁰.

Второй этап для Боброва был связан с увлечением персоналистическими идеями Г. Тейхмюллера и метафизикой Лейбница, на базе которых он пытался построить собственную доктрину «критического индивидуализма»: «...под влиянием своего Дерптского учителя Густава Тейхмюллера, я перешел к философии критического индивидуализма, характеризуемого именами Декарта, Лейбница, Юма, отчасти Канта»²⁰¹.

Третий этап – перелом и разочарование в критическом индивидуализме, в результате которого Бобров отходит от философии в сторону публицистики, теории культуры и литературной критики. В своих идеях философ не смог обойти главной трудности, характерной для всего русского неолейбницианства в целом, – он не сумел обосновать принцип связи монад-личностей, который стал бы достойной альтернативой предустановленной гармонии Лейбница: «...я не видел исхода от солипсизма, либо от предустановленной гармонии, и впал в скептицизм; тогда я усердно принялся за чисто фактические работы по истории культуры

системным философом, но не стал таковым». См.: *Радлов Э.Л.* Новое мирозерцание // *Вестник Европы.* 1895. Т. 2. № 3. С. 403.

¹⁹⁹ В одной из анкет на вопрос «К какой школе принадлежите?» Бобров ответил следующим образом: «От человека, вступившего в 25-й год своей научной деятельности, справедливо было бы спросить, какую школу он сам создал в науке. К сожалению, мне не удалось создать своей школы, как мечтает всякий научный начинающий деятель». См.: Опросный лист от 06.11.1914 // *Бобров Е.А.* Биографические материалы. Автобиография. ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 5.

²⁰⁰ Опросный лист от 06.11.1914 // *Бобров Е.А.* Биографические материалы. ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 5.

²⁰¹ Там же.

и литературы, преимущественно русской, и нашел в этой области (включая и архивные работы) очень много; писал и по истории русской революции и эмиграции (Каракозов, Худяков, Блюммер, Печорин, о декабристах и т.д.)»²⁰².

Четвертый и заключительный этап в творчестве Боброва по времени начинается незадолго до революции 1917 г. и оканчивается в 1933 г., когда философ умирает. Характерной чертой этого этапа стало увлечение Боброва социализмом и идеями Маркса, перекликавшееся с ранним, «утопическим» периодом: «К старости стали оживать социалистические традиции юности, правда, в расширенном объеме, включая уже и научный марксистский социализм. В молодости я читал в подлиннике Маркса: “Капитал”, “Критику политической экономии”, “Нищету философии”, но марксистом не сделался, ибо стоял за русскую общину и не соглашался на ее упразднение, а тем менее мог видеть в ее разложении радостный симптом...»²⁰³. В поздний, «советский» период Бобров продолжал работать, но в основном «писал в стол» без надежды опубликовать свои труды²⁰⁴. Сохранился сборник его черновиков «Записки и выписки философского содержания», датированный 1928 г. и хранящийся в архиве Российской государственной библиотеки. Творческий путь Е.А. Боброва, «точкой отсчета» которого можно считать его призыв вернуться «Назад, к Лейбницу!»²⁰⁵, высказанный в работе «Из истории критического индивидуализма» (1898), символически окончился схожим призывом вернуться «Назад, к Марксу!». Сам он подчеркивал, что такого рода «возвращение» необходимо предпринять для того, чтобы лучше уметь «различать Маркса и марксистов»²⁰⁶.

²⁰² Опросный лист от 06.11.1914 // *Бобров Е.А.* Биографические материалы. ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 9–11.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ На вопрос о текущих своих научных интересах в 1914 г. он отвечал: «Написал за последнее время статью, разбор подробной биографии К. Маркса, составленной Мерингом, и сейчас пишу еще другую большую специальную статью об юношеских годах Карла Маркса. [Пишу без надежды на печатание, каковое в Ростове-на-Дону, по-видимому, безнадежно]». См.: там же.

²⁰⁵ См.: *Бобров Е.А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. С. 40.

²⁰⁶ Опросный лист от 06.11.1914 // *Бобров Е.А.* Биографические материалы. ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 5.

Бобров умер от сердечной недостаточности в 1933 г. в Ростове-на-Дону. После смерти его философия была признана «идеалистической»²⁰⁷, а сам он записан в «белогвардейцы» и «личные консультанты генерала Деникина»; впрочем, по поводу последнего никаких фактических подтверждений ученые не находят до сих пор²⁰⁸.

2.3.1. Эстетическая концепция Боброва и критический индивидуализм

Пытаясь выстроить оригинальную систему взглядов, Бобров все-таки во многом оставался учеником Г. Тейхмюллера. Так, он считал основой философской методологии *историю понятий*, а в центр онтологии ставил понятие *бытия*. Почти без изменений он воспринял идеи Тейхмюллера о проективизме и перспективизме в вопросе о познании личностью-монадой «кажущегося» ей внешнего мира. Разделял он и учение Тейхмюллера о «четырех великих мировоззрениях». «Четвертым великим мировоззрением» в истории новоевропейской мысли Бобров считал не только монадологию Лейбница, но и критицизм Канта, который, по его мнению, «расчистил почву для персонализма» и «окончательно развеял иллюзию проекций»²⁰⁹. Наконец, Бобров так же, как

²⁰⁷ Эту позицию отражает статья о Боброве в Большой советской энциклопедии: «В шести выпусках “Философии в России”» (1899–1902), в которых Б. напечатал много ранее не публиковавшихся материалов, Б. стремился показать историю русской философии как историю идеализма». См.: Большая советская энциклопедия (в 30 томах) / Гл. ред. А.М. Прохоров. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия: Бари-Браслет. 1970. Т. 3. С. 438.

²⁰⁸ «Через два года после его смерти в юбилейном сборнике, посвященном 20-летию Северо-Кавказского университета, о Боброве уже писали, что он был консультантом (министром!) у Краснова и Деникина. Интересно, по каким таким вопросам мог консультировать философ и литературовед боевых генералов?». См.: *Смирнов В.В.* Консультант генерала Деникина, или Горе от ума. Очерк о профессоре Донского университета Е.А. Боброве // Научно-культурологический журнал. 2013. № 2. URL:<http://www.relga.ru/Environment/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?level1=main&level2=articles&textid=3439> (дата обращения: 25.10.2020).

²⁰⁹ *Бобров Е.А.* О понятии искусства. Юрьев, 1894. С. 33.

и Тейхмюллер, полагал одним из главных оснований персонализма христианскую религию²¹⁰.

Но Боброва все же нельзя полностью считать эпигоном Тейхмюллера. В своей системе он стремился завершить незаконченный (как он полагал) проект системы учителя, добавив к уже имеющимся в ней предметным областям исследования в сферах эстетики и психологии²¹¹. Этому была отчасти посвящена и магистерская диссертация Боброва «Искусство и нравственность». В ней он определял понятие искусства как единство воли, фантазии и движения, направленного на преобразование внешней реальности²¹². В 1894 г. вышел его труд под названием «О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование» (магистерская диссертация вошла туда в качестве третьей, завершающей, главы). На эту работу откликнулись Э.Л. Радлов, опубликовав критический отклик в «Вестнике Европы», а также А.А. Козлов и Алексей Ив. Введенский, выступившие с положительными отзывами²¹³. Бобров здесь впервые называет свое учение *критическим индивидуализмом* и формулирует его основные принципы. «Критический», – от критического метода Канта, основы которого

²¹⁰ В христианстве, по мнению Боброва, «мир есть система живых психических личностей с личным Богом во главе, стоящих в постоянном взаимодействии». См.: *Бобров Е.А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. С. 12.

²¹¹ «...если персонализм Тейхмюллера действительно новое и самобытное философское направление, то он достоин иметь свою эстетику, как ее имеют гегелева и гербартова школы. Но так как мною по преимуществу руководили все-таки психологические интересы, то и исследование названо “психологическим”, и притом “умозрительным” во избежание недоразумений, ибо теперь немало охотников отождествлять психологию вообще с психологией “экспериментальной”». См.: *Бобров Е.А.* О понятии искусства. Юрьев, 1894. С. 3.

²¹² См.: *Бобров Е.А.* Искусство и нравственность // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 15.

²¹³ См.: *Радлов Э.Л.* Новое мирозерцание // Вестник Европы. 1895. Т. 2. № 3. С. 402–407; *Козлов А.А.* Теория искусства с точки зрения Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 27. С. 178–189; *Введенский Алексей Ив.* Один из типов нашей университетской философии (о переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского университета Е.А. Боброва) // Богословский вестник. 1896. Т. 3. № 8. С. 212–228.

были заложены еще Августином, Беркли, Юмом, Декартом и Локком²¹⁴; индивидуализм – от принципа «Я», который в этой системе, как и в персонализме Тейхмюллера, играл главную роль. Изначально Бобров склонялся к термину «эгоизм», но затем отказался от него, поскольку, по его мнению, данный термин был «уже вполне приурочен» к метафизике Вольфа, которую Бобров считал разновидностью субъективного идеализма²¹⁵. В качестве главного гносеологического принципа Бобров выделял не «сознание» (как Тейхмюллер), а *самосознание*, подразумевая под ним комплексное, «сложное» явление, состоящее из двух элементов: «идейного понятия Я» и элементарного «реального сознания»²¹⁶.

2.3.2. Бытие индивидуальное и бытие координальное

Еще одной вехой в творчестве Боброва стал его труд «Бытие индивидуальное и бытие координальное» (1900), написанный им во время работы в Казанском университете.

Вслед за Тейхмюллером Бобров ставил в центр своего мировоззрения понятие бытия. К трем родам бытия, обозначенным в системе своего учителя, Бобров добавлял особый, четвертый род – *бытие координальное* или соотносительное, которое не является ни идеей, ни реальным бытием, ни субстанцией²¹⁷.

²¹⁴ «Критическими мы называем все те мировоззрения, в которых “внешний мир” и прилагаемые к нему космологические категории, как то: “материя”, “пространство”, “время”, “движение”, считаются только идеями мыслящего субъекта. “Индивидуалистическими” именуются такие доктрины, которые подлинным бытием признают только индивидуальные субстанции». См.: Бобров Е.А. О главнейших философских направлениях // Философия и литература. Сб. ст. 1888–1898. Казань, 1898. Т. 1. С. 42.

²¹⁵ См.: Бобров Е.А. О понятии искусства. Юрьев, 1894. С. 11.

²¹⁶ См.: Бобров Е.А. О самосознании. Актовая речь. Казань, 1898. С. 22; См. также: Ивлева М.И. О понятии бытия в философии Е.А. Боброва // История философии. 1999. Вып. 4. С. 201–202.

²¹⁷ См.: Бобров Е.А. Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I). О координальном бытии; II). Искусство и христианство. Казань, 1900. С. 8–15.

Принцип координации можно найти и в работах самого Тейхмюллера, начиная с «Бессмертия души». Под ним он понимал закон всеобщей связи монад как *соотносительных точек* идейного и реального, материального и идеального, телесного и субстанциального бытия. Этот термин встречался также у Лотце («Метафизика», 1841), обозначая у него закон связи самозамкнутых монад в едином и трансцендентном божественном бытии²¹⁸. Бобров развивал учение Тейхмюллера, представляя координацию не функциональным принципом связи, а отдельным и самостоятельным видом бытия; и полемизировал с Лотце, сравнивая его подход с учением Лейбница о предустановленной гармонии.

Бобров выделял три вида координального бытия:

Космическая координация – «связывает все существа в единый мир, в единую космическую систему», а также формирует «наше чувственное тело»²¹⁹.

Психическая координация – связывает воедино «акты, способности и функции души». К последним Бобров относил *мысль, движение и чувство*. Он подчеркивал, что каждая психическая функция в этом процессе сохраняет свои индивидуальные свойства. Проявления душевной деятельности при помощи категории *обладания* координированы, как акциденции, с субстанцией («Я») как *соотносительной точкой*²²⁰.

Логическая координация, – объединяет отдельные понятия в заключения; заключения – в силлогизмы; силлогизмы, – в целостную систему *координат* или «*топику понятий*», из которой состоит *знание*²²¹.

Одно из выражений учения о координации субъекта и объективной реальности в европейской посткантовской философской традиции встречается и у Р. Авенариуса в виде закона о принципиальной координации субъекта («Я») и окружающего его мира

²¹⁸ См.: Lotze H. Metaphysik. Leipzig, 1841. S. 84–87.

²¹⁹ Бобров Е.А. Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I). О координальном бытии; II). Искусство и христианство. Казань, 1900. С. 5.

²²⁰ См.: там же. С. 6–7.

²²¹ См.: там же.

(«среды»)»²²². Понятие чистого опыта, выделяемое Авенариусом, можно в терминологии, используемой Бобровым, обозначить как «чистый акт» деятельности, который всегда будет являться вторичным по отношению к субъекту этой деятельности²²³.

К вопросу о возможности связи и общения субстанциальных единиц Бобров возвращался и в поздний период своего творчества. В своих черновых набросках «Заметки и выписки философского содержания» он, разочаровавшись в концепциях Лейбница, Лотце и Тейхмюллера, приходит к выводу о том, что общение между монадами возможно только в том случае, если существует единая субстанциальная основа бытия. Тем самым в конце своей творческой деятельности Бобров начал отстаивать позиции философского монизма²²⁴.

В заключение можно сказать, что Бобров оставил после себя выдающееся наследие, не только развивая персоналистические идеи Тейхмюллера в русле критического индивидуализма; множество его работ было посвящено литературоведению (кроме прочего, например, он сильно увлекался исследованием творчества А.С. Пушкина, считая себя пушкинистом; одной из поздних работ его стала вышедшая в 1919 г. в Ростове-на-Дону «Пушкиниана»²²⁵). Он общался (лично и по переписке) со многими выдающимися умами своего времени, к примеру, был лично знаком с А.Л. Блоком (отцом поэта А.А. Блока), которому посвятил несколько отдельных работ²²⁶. За всю жизнь у него в сумме вышло более 300 работ (включая статьи), а также было более 30 учеников

²²² См.: Авенариус Р. О предмете психологии / Пер. с нем. И. Макарова. М., 2003. С. 13.

²²³ См.: Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007. С. 154. Цитируемые фрагменты приведены из работы: Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. С. 148.

²²⁴ См.: Бобров Е.А. Заметки и выписки философского содержания // НИОР РГБ. Ф. 44. К. 5. Ед. хр. 53. Л. 14.

²²⁵ См.: Хулапова А.А. Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д, 2011. С. 36.

²²⁶ См., к примеру: Бобров Е.А. Из «Воспоминаний» об А.Л. Блоке // Литературное наследство. М.: Наука, 1981. Т. 92. Кн. 2. Александр Блок: Новые материалы и исследования. С. 299–302.

в разных университетах. Последний (советский) период явился в его творчестве самым трудным и был сопряжен со многими неудачами и лишениями. Известно, что он долго добивался возможности жить вместе с женой и сыном²²⁷, а также переживал за судьбу своей обширной библиотеки (которая составляла более 18 000 книг), оставленной им в Юрьеве²²⁸. Но, тем не менее, ему удалось продолжать работать и читать лекции до самой смерти (как многие полагают, так получилось потому, что он не дожил до пика сталинских репрессий, пришедшегося на конец 30-х гг.)²²⁹.

Заслуги Боброва как представителя русского неолейбницианства нельзя недооценивать; будучи автором первого перевода «Монадологии» Лейбница на русский язык, редактором первых переводов работ Тейхмюллера, а также написав множество самостоятельных трудов, посвященных философии критического индивидуализма, именно он фактически стал первым русским лейбницианцем, чего нельзя сказать с полной уверенностью о А.Н. Радищеве, которым он так восхищался.

2.3.3. Ученики Е.А. Боброва: И.И. Ягодинский и Н.Н. Сретенский

Традиции Юрьевской школы Боброву удалось продолжить и развить за время пребывания в Казани (1896–1903 гг.). Здесь под его началом был организован студенческий философский кружок. Его членами стали И.И. Ягодинский и Н.Н. Сретенский. Опосредованное влияние было оказано Бобровым в это время на А.О. Маковельского – известного логика и специалиста по истории античной мысли²³⁰. В число учеников Боброва в Казанском

²²⁷ См.: Хулапова А.А. *Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва*. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д. 2011. С. 22.

²²⁸ См.: там же.

²²⁹ См., к примеру: *Смирнов В.В.* По страницам архивов: профессор Е.А. Бобров // «Ростовский университет». № 15 (2 ноября 1992 г., 3-я полоса). URL: <http://gazeta.sfedu.ru/su/article/-/742/> (дата обращения: 25.10.2020).

²³⁰ О влиянии Боброва на развитие своих взглядов в период студенчества Маковельский в 1928 г. вспоминал следующее: «Мне лично пришлось лишь один

университете входили также юрист В.А. Овчинников, географ и врач И.Л. Яворский, математик О.А. Боковнев и др.²⁵¹

Из всех последователей Боброва одним из наиболее близких ему по духу был *Иван Иванович Ягодинский* (1869–?). Он родился 11 января 1869 г. в Казани в семье чиновника. После окончания гимназии долгое время был канцелярским служащим. В 1898 г. поступил на историко-филологический факультет Казанского университета, окончив его в 1902 г. Будучи студентом, Ягодинский под руководством Боброва начал заниматься изучением философии Лейбница, делая особый упор на его логику. За время обучения в Казанском университете Ягодинский дважды награждался золотой медалью за сочинения «Философский элемент в сочинениях В.Г. Белинского» и «Переписка Лейбница с де Боссом»²⁵².

год работать под руководством проф. Е.А. Боброва студентом первого курса историко-филологического факультета Казанского университета. И, тем не менее, я очень многим обязан ему. Он умел сразу заинтересовать студентов читаемыми курсами и привлекать их к активной работе над первоисточниками. 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». Что самое главное, Е.А. умел научить работать по первоисточникам, умел сразу вводить in medias res. Под его руководством тогда же я стал работать над темой «Теория зрения в ее историческом развитии», в результате каковых занятий появился мой перевод «Новой теории зрения» Беркли. Несмотря на кратковременность нашего научного общения, влияние его на меня осталось неизгладимым». См.: *Маковельский А.О.* Работы проф. Е.А. Боброва по философии // Известия Северо-Кавказского государственного университета. 1928. Т. III (XVI). С. 7.

²⁵¹ Показательным примером творчества многих учеников «школы Боброва» является сборник статей, посвященный 25-летию его научной деятельности: ХАРИТЕС профессору Евгению Александровичу Боброву. Признательные ученики. В честь четвертьвековой (1888–1913) его работы на поприще науки и литературы. Варшава, 1913. 123 с. В этом сборнике свое участие приняли: И.И. Ягодинский («Разговор Лейбница с епископом Стено о свободе», с. 1–20), В.А. Овчинников («О натурфилософии (“физике”) Парменида», с. 21–36) А.О. Маковельский («Понятие о душе в Древней Греции», с. 37–50), Н.Н. Сретенский («Мир кажущийся и мир действительный (По отрывку Лейбница “О способе различения феноменов реальных от воображаемых”）」, с. 51–59), В.А. Флюксбергер («Мелисс», с. 60–78) и др.

²⁵² См.: *Бобров Е.А.* Философский элемент в сочинениях В.Г. Белинского. Отзыв о рукописном сочинении на медаль студента И.И. Ягодинского. Казань, 1900.

После окончания университета он остался на кафедре для приготовления к получению магистерского звания. В 1906 г. Ягодинский успешно сдал магистерские экзамены и стал приват-доцентом Казанского университета. После этого он вслед за своим учителем Е.А. Бобровым переехал в Варшаву, где в 1909 г. в Варшавском университете защитил магистерскую диссертацию на тему «Генетический метод в логике» (в том же году она была выпущена в Казани в виде отдельной книги). В 1911 г. Ягодинский стал профессором Казанского университета. Во время работы Ягодинского в Казанском университете были написаны и изданы практически все его крупные работы, к которым помимо упомянутой выше магистерской диссертации относятся «Софист Протагор» (1906), «Лейбниц и его корреспонденты до 1695 г.» (1907), «Первый печатный очерк философии Лейбница и вызванные им переписка и разъяснения» (1907), «Философия Лейбница. Образование системы. Первый период. 1659–1672 гг.» (1914), а также ряд переводов и архивных публикаций текстов Лейбница.

Приблизительно в 1911–1912 гг. Ягодинский проходил стажировку в Германии, работая в архивных фондах Лейбница в Ганноверской библиотеке. В результате этого были опубликованы такие его исследовательские работы и переводы, как: «Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей» (1913), «Неизданное сочинение Лейбница “Исповедь философа”» (1915), «Неизданные заметки Лейбница о душе» (1917) и т.д. В 1917–1922 гг. Ягодинский снова вместе с Бобровым переезжает в Ростов-на-Дону и становится там профессором Донского университета.

Творческая деятельность Ягодинского была посвящена не только историко-философским исследованиям. Помимо своих «лейбницианских штудий» он занимался разработкой *генетического метода* в логике, пытаясь противопоставить его традиционной формально-логической методологии. В основе генетического метода Ягодинский видел постулаты эволюционной теории Дарвина, только применительно не к естественно-научным сферам

20 с.; Бобров Е.А. Рецензия на рукоп. соч. «Переписка с де Боссом как материал для характеристики философии Лейбница». Казань, 1901. 11 с.

знания, а к логике. Согласно рассуждениям Ягодинского, использование эволюционного (или «генетического») метода в гносеологии поможет «примирить» между собой отвлеченное логическое и конкретно-психологическое познание: «Сущность генетического метода, таким образом, заключается в исследовании эволюции форм сознания на разных ступенях его развития»²³³. Предшественниками такого рода методологии Ягодинский считал Н.Я. Грота, В. Вундта, а также английского ученого Дж. Болдуина. Эта идея Ягодинского вызвала критическую реакцию как среди логиков, так и среди эволюционистов, полагавших его аргументацию «недостаточно обоснованной»²³⁴.

Сведения о деятельности Ягодинского и его биографии после революции 1917 г. крайне скудны (равным образом до сих пор точно неизвестны год и обстоятельства его смерти). Одним из последних ярких событий в его жизни становится участие в конкурсе на место действительного члена Института научной философии при факультете общественных наук МГУ им. М.В. Ломоносова в 1922 г. В заявлении на имя директора Института Г.Г. Шпета (от 7 августа 1922 г.) Ягодинский писал: «Я очень желал бы закончить в Москве свои работы по философии Лейбница и по истории наук, что совершенно нельзя сделать в провинции за отсутствием надлежащих библиотек»²³⁵. В качестве приложения к заявлению шло Curriculum Vitae философа, в котором он в краткой форме описывал свои научные заслуги. Официальные рецензенты работ Ягодинского («Генетический метод в логике» и «Философия Лейбница. Образование системы. Первый период.

²³³ Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. Казань, 1909. С. 42.

²³⁴ К примеру, Н.Д. Виноградов в своем отзыве на данную работу указывал на то, что в книге Ягодинского нигде нет прямой ссылки на то, что под эволюционизмом, лежащим в основе «генетического метода» в логике следует понимать именно теорию Дарвина, а не Линнея, Ламарка или же Гексли. См.: Документы лиц, участвовавших в конкурсе на замещение должностей действительных членов и научных сотрудников Института научной философии РАНИОН в 1922 г. (заявления, отзывы, характеристики, списки трудов и др.): Батуев М.И., Бельский А.В., Вышеславцев Б.П., Фохт Б.А., Ягодинский И.И., Якобсон П.М. // АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Дело № 11. Л. 11.

²³⁵ Там же. Л. 11–13.

1659–1672 гг.)) Н.Д. Виноградов и П.Н. Каптерев дали весьма критические оценки его творчеству, отметив в представленных философом трудах слабость научно-методологического аппарата и недостаточное обращение к первоисточникам. Тем не менее оба отзыва были положительными и содержали рекомендации Ягодинского на желаемую им должность. Несмотря на это, в результате голосования, проведенного 2 октября 1922 г.²³⁶, Ягодинский на должность действительного члена Института избран не был (четыре голоса были положительными, один отрицательным и четыре воздержались).

След биографии Ягодинского теряется после 1928 г., в котором в журнале «Известия Северо-Кавказского университета» вышла одна из последних его работ, посвященная истории античной философии и математики²³⁷.

О Николае Николаевиче Сретенском (1889–?), младшем современнике Ягодинского, которого, по признанию многих исследователей, можно назвать «общим учеником Боброва и Ягодинского»²³⁸, сведений сохранилось еще меньше. Известно, что в 1903 г. он вслед за старшими коллегами покинул Казанский университет и перебрался в Варшаву, где начал читать курс лекций по психологии на историко-филологическом факультете Варшавского университета. В Варшавском же университете Ягодинский, Сретенский и Бобров организовали на кафедре философии «кабинет психологии и педагогики»²³⁹. Этот «кабинет» под председательством Боброва продолжал свою деятельность в течение пяти лет после вынужденной эвакуации Варшавского университета в Ростов-на-Дону в 1915 г. В 1920-х гг. Сретенский в Ростове-на-Дону занимался чтением лекций по литературоведению, стилистике и поэтике на лингвистическом отделении

²³⁶ Батуев М.И., Бельский А.В., Вышеславцев Б.П., Фохт Б.А., Ягодинский И.И., Якобсон П.М. // АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Дело № 11. Л. 9.

²³⁷ См.: Ягодинский И.И. Аполлоний Пергский. Конические сечения. С комментариями Эвтокия. Перевод с греческого // Известия Северо-Кавказского университета. 1928. № 3 (15). С. 130–151.

²³⁸ Сухов Н.И. К истории психологического чеховедения на Дону // Северо-Кавказский психологический вестник. 2010. № 1. С. 57.

²³⁹ Там же. С. 55.

педагогического факультета ДГУ. После 1930 г. (по некоторым сведениям – вплоть до 1950-х гг.²⁴⁰) Сретенский возглавлял кафедру зарубежной литературы в Ростовском государственном педагогическом университете. Как и у Боброва в Казани, у Сретенского в Ростове-на-Дону тоже возникает круг учеников, в основном связанных с его исследованиями в области литературы и лингвистики.

Если перейти к анализу научной деятельности Сретенского, то здесь стоит отметить его труд «Лейбниц и Декарт» (впервые был издан в 1915 г.²⁴¹). Эта работа представляет собой переработанное и дополненное студенческое сочинение Сретенского (под первоначальным названием «Критика Лейбницем двух первых частей “Начал философии” Декарта»²⁴²). В ней ученый старался занять «срединную позицию» между двумя «крайними точками зрения»: Куно Фишера, считавшего, что между идеями Декарта и Лейбница существует непосредственная преемственность, и Э. Дилмана, впервые давшего трактовку системы взглядов Лейбница с точки зрения гносеологии и отрицавшего всякую связь между ней и картезианством. Сретенский, признавая «наличность общих для Декарта и Лейбница философских интересов, а также общих им или близких в отдельных случаях решений частных проблем»²⁴³, в качестве «идейных водоразделов» между системами взглядов двух европейских мыслителей выделял следующие: «1) тяготение Декарта к волюнтаризму, а Лейбница к интеллектуализму в области учения о познании и 2) некритический “дуализм” Декарта в его учении

²⁴⁰ Подробнее об этом см.: Сухов Н.И. Психология литературы в школе Е.А. Боброва // Северо-Кавказский психологический вестник. 2011. № 3. С. 49.

²⁴¹ См.: Сретенский Н.Н. Лейбниц и Декарт (Критика Лейбницем общих начал философии Декарта). Очерки по истории философии. Казань, 1915. IV + 119 с.; Сретенский Н.Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. СПб., 2007. 183 с.

²⁴² См.: Сретенский Н.Н. Предисловие // Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. СПб., 2007. С. 5.

²⁴³ Сретенский Н.Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. СПб., 2007. С. 141.

о субстанции, резко отличающийся от критического понимания Лейбницем идеи сущего»²⁴⁴.

По косвенным свидетельствам (в частности, статье Сретенского для сборника «ХАРИТЕС профессору Евгению Александровичу Боброву...») можно судить о его заинтересованности философскими идеями Г. Тейхмюллера и Юрьевской школы. В этой работе Сретенский за основу своего анализа берет текст статьи Лейбница «О способе различения феноменов реальных от воображаемых» (1707). Исследуя разницу между понятиями «сущего» (ens) и «существующего» (existens)²⁴⁵ в работе немецкого философа, Сретенский проводит параллель этих идей с дуализмом Декарта, делая вывод о наличии у Лейбница представления о «мире явлений» (или, говоря словами Тейхмюллера, «мира кажущегося») и об «истинной метафизической реальности» (или «бытии») ²⁴⁶.

2.4. Другие члены Юрьевской (Дерптской) школы: Я.Ф. Озе, В.Ф. Лютославский, В.С. Шилкарский

В исследованиях, посвященных русскому неолейбницианству, традиционно принято относить к Юрьевской (Дерптской) школе кроме Е.А. Боброва еще трех мыслителей: Я.Ф. Озе, В.С. Шилкарского и В.Ф. Лютославского. Каждый из них являлся представителем своей, особенной, национальной школы мысли: Я.Ф. Озе многие называют «первым крупным латвийским философом»²⁴⁷; В.С. Шилкарский принадлежал к литовской философской тради-

²⁴⁴ Сретенский Н.Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. СПб., 2007.

²⁴⁵ См.: Сретенский Н.Н. Мир кажущийся и мир действительный (По отрывку Лейбница «О способе различения феноменов реальных от воображаемых» // ХАРИТЕС профессору Евгению Александровичу Боброву. Признательные ученики. В честь четвертьвековой (1888–1913) его работы на поприще науки и литературы. Варшава, 1913. С. 51.

²⁴⁶ Там же. С. 56–57.

²⁴⁷ См.: Hiršs A. The first Latvian philosopher Jēkabs Osis and the search for substance // Trames. 2015. № 2. P. 95–108.

ции; а В.Ф. Лютославский был одним из наиболее ярких польских мыслителей.

Имя Якова Фридриховича Озе (Jēkabs Osis, 1860–1920) уже упоминалось ранее в связи с исследованием идей Р.Г. Лотце, а также изданием в 1889 г. неоконченной работы Тейхмюллера «Новое основание психологии и логики»²⁴⁸. Именно Озе стал преемником Тейхмюллера на кафедре философии Дерптского университета.

Свой путь в философии, следуя традиции Тейхмюллера и Тренделенбурга, Озе начал с изучения античной мысли, посвятив первую работу анализу диалога Платона «Хармид»²⁴⁹ («Zu Platons Charmides», 1886). Здесь он занимался анализом понятия *парусии*, которое было им охарактеризовано как «принцип жизненной силы, или новой субъективности, если пользоваться языком Гегеля»²⁵⁰.

В 1888 г. Озе защитил в Дерптском университете магистерскую диссертацию на тему «Исследование о понятии субстанции у Лейбница». В ней он старался доказать, что в метафизике Лейбница, равно как и в учении Платона, невозможно бессмертие индивидуальных душ. За основу Озе брал понятие *субстанции* у Лейбница, корни которого, как он полагал, кроются в идее *энтелехии* Аристотеля²⁵¹. Слабым местом «Монадологии» Лейбница, а также его более поздних работ Озе считал принцип *предустановленной гармонии*. В нем немецкий метафизик, по мнению Озе, отходит от понятия индивидуальной субстанции²⁵². Индивидуальная душа, или наше «Я» в философии Лейбница, полагал Озе, «совершает добровольный суицид»²⁵³, отрекаясь от непосредственного, предшествующего любым нашим действиям и мыслям, самосознания в пользу бытия Высшего Существа или

²⁴⁸ Биографические данные об Озе содержатся в некрологе Л.Л. Спасского. См.: Спасский Л.Л. Яков Фридрихович Озе // Мысль. 1922. № 2. С. 106–107.

²⁴⁹ См.: Ohse J. Zu Platons Charmides. Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides. Fellin, 1886. 37 s.

²⁵⁰ См.: *ibid.* S. 32.

²⁵¹ См.: Ohse J. Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. Dorpat, 1888. S. 16.

²⁵² См.: *ibid.* S. 63.

²⁵³ *Ibid.* S. 68.

трансцендентного Бога. Следовательно, в философии Лейбница возможно скорее *потенциальное*, нежели *реальное* бессмертие индивидуальных душ, *субстанция* является духовной по своей природе, единой, вечной и неизменной; *монады* же суть ее конкретные индивидуальные проявления. На основании этих рассуждений Озе ставил Лейбница в один ряд со Спинозой, считая, что его метафизика относится скорее к *монизму*, чем к *плюрализму*; а философия религии – к *пантеизму*, нежели к *деизму*²⁵⁴.

Следующей работой Озе стал труд под названием «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце», на основе которого он защитил в 1897 г. докторскую диссертацию в Московском университете²⁵⁵. *Персонализм*, по определению Озе, это мировоззрение, согласно которому «субстанциальность вещей обуславливается их самосознанием»²⁵⁶. Персоналистическому мировоззрению Озе противопоставляет *проективизм* (оставляя еще одно понятие Тейхмюллера, – «*перспективизм*», – вне своих рассуждений). Переосмыслив учение Тейхмюллера о «четырёх великих мировоззрениях», Озе выделяет три типа проективизма, последовательно сменяющих друг друга в истории философской мысли:

Наивный проективизм, он же *наивный реализм*, согласно которому предметы, данные нам в опыте, полностью соответствуют в действительности нашим ощущениям²⁵⁷.

²⁵⁴ См.: Ohse J. Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. Dorpat, 1888. S. 68.

²⁵⁵ На эту работу Озе получил два отзыва. Автор первого из них, Э.Л. Радлов, в качестве основного ее недостатка отметил явную предвзятость, с которой Озе «восхвалял» взгляды Тейхмюллера: «Только ученик, находящийся под впечатлением от талантливого учителя, не видит слабых сторон его системы». См.: Радлов Э.Л. Озе. Я. «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце». Юрьев, 1896 г. // Журнал Министерства народного просвещения, 1896. № CCCVII. С. 414. Автор второго отзыва, Н.Д. Виноградов, характеризовал труд Озе как «изложение метафизики Лотце с точки зрения философии Тейхмюллера». См.: Виноградов Н.Д. «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце» Я.Ф. Озе // Вопросы философии и психологии, 1896. Кн. 35. С. 663.

²⁵⁶ См.: Озе Я.Ф. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1896. С. 136.

²⁵⁷ См.: Там же. С. 23.

Идеалистический проективизм приписывает реальность абстрактным идеям нашего разума (Платон, Гегель)²⁵⁸.

Физический проективизм (позитивизм) полагает объективно достоверными различные научные факты и понятия (например, время, пространство, движение и т.д.)²⁵⁹.

Эти три вида проективизма сменяют друг друга по мере развития критического мышления субъекта: сначала идет наивный реализм; затем наше «Я» начинает верить в абстрактные идеи, которые само же и проектирует; а усомнившись и в них, полагается на достоверность «общепризнанных» и «научно подтвержденных» фактов²⁶⁰. Заключительным этапом, «идеальным» и свободным от проективизма мировоззрением, Озе считал *абсолютный персонализм* Тейхмюллера. В нем «Я» осознает, что первичное условие возможного опыта имманентно содержится в нем самом, и поэтому все предметы и вещи познаются им непосредственно так, как они *даны* ему в опыте (поскольку каждое наше восприятие – это, прежде всего, проекция нас самих в окружающий мир)²⁶¹. Мировоззрение Лейбница Озе называет *интеллектуализмом*, в котором «за идеей признается абсолютная ценность», а каждый индивид представляет собой «известную степень самоодухотворения развивающегося Абсолюта»²⁶². Наиболее приближенным к «истинному мировоззрению» (из всех систем новоевропейской мысли) Озе видится учение Лотце, но и оно, согласно его рассуждениям, содержит достаточно много элементов *идеалистического проективизма* (к примеру, у Лотце нет четкого разделения самосознания, сознания и познания²⁶³).

Викентий (Винценцы) Францевич Лютославский (Wincenty Lutosławski, 1863–1954) – был третьим мыслителем из Юрьевской (Дерптской) философской школы (вместе с Е.А. Бобровым и Я.Ф. Озе), лично знавшим Тейхмюллера и заставшим его в живых. По своему происхождению он принадлежал к польской

²⁵⁸ Озе Я.Ф. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1896. С. 26.

²⁵⁹ См.: там же. С. 76–78.

²⁶⁰ См.: там же. С. 81.

²⁶¹ См.: там же. С. 185.

²⁶² Там же. С. 63.

²⁶³ Там же. С. 254.

дворянской фамилии (композитор Витольд Лютославский (1913–1944) приходился ему родным племянником). Винценты Лютославский родился в Варшаве. В 1881 г. он окончил гимназию в Митаве, в 1883 г. поступил в Дерптский университет, где занимался философией и химией, получив в итоге сразу два кандидатских диплома²⁶⁴. В 1886 г. он защитил магистерскую диссертацию по философии, посвященную развитию представлений о государственном устройстве у Платона, Аристотеля и Н. Макиавелли («Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli») ²⁶⁵.

После защиты диссертации Лютославский уехал в Лондон, где в библиотеке Британского музея занимался философией Платона. Он пытался сделать то, что в свое время не удалось Тейхмюллеру, – восстановить хронологический порядок написания платоновских диалогов. В результате этого в 1901–1902 гг. в Кракове вышла работа Лютославского «О логике Платона» в двух частях. С 1890 по 1893 г. Лютославский был приват-доцентом Казанского университета; затем снова работал в Британском музее и встречался в США с У. Джеймсом. В 1897 г. он стал доктором наук, защитив в Хельсинкском университете диссертацию под названием «О предпосылке и следствии индивидуалистического мировоззрения».

В 1899 г. Лютославский становится приват-доцентом Ягеллонского университета, одновременно с этим вступив в активные ряды Национальной польской лиги (Liga Narodowa), что послужило одной из причин его увольнения с академической должности в 1901 г. за «провокационное содержание лекций и эксцентричное поведение»²⁶⁶. После этого Лютославский переехал

²⁶⁴ Известно, что кандидатская диссертация Лютославского по философии была посвящена исследованию педагогических взглядов М. де Монтеня. Ее полный текст, равно как и точная формулировка темы не сохранились. См.: *Greenberg N.* In search of Lutoslawski // *Revue, Informatique et Statistique dans les Sciences humaines* XXI. 1–4, 1985. P. 126.

²⁶⁵ Отзыв на эту работу Лютославского дал Э. Дюркгейм. См.: *Durkheim, É.* La constitution selon Platon, Aristote, Machiavel // *Revue philosophique*. 1889. № 27. P. 317–319.

²⁶⁶ См.: *Mróz T.* Wincenty Lutosławski (1863–1954). Jestem Obywatelem Utopii. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2008. S. 31.

в Швейцарию, где преподавал в университетах Женевы и Лозанны (1901–1902 гг.). С 1904 по 1920 г. он работал преподавателем в Университетском колледже Лондона (University College), Калифорнии, Женеве, Париже (где познакомился с А. Бергсоном). Дважды (в 1911 и 1913–1920 гг.) за это время он пытался создать «институты морального возрождения человека», которые именовал «кузницами»²⁶⁷. В 1920 г. он был назначен профессором в Университет Стефана Батория в Вильно, где работал до выхода на пенсию в 1946 г. Последние годы жизни Лютославский провел в Ягеллонском университете в Кракове, читая лекции по метафизике и философии Платона.

За свою карьеру Лютославский выпустил более 800 работ (включая статьи и монографии) на испанском, русском, английском, немецком, французском, польском, эстонском и других языках. Выделяют три главные темы в его творчестве:

Изучение наследия Платона. Лютославский, используя метод *стилометрии*²⁶⁸, одним из первых выдвинул идею о хронологии Платоновских диалогов²⁶⁹.

Развитие персоналистических идей Тејхмюллера. Лютославский, в отличие от Озе, полностью принимал в качестве основы персонализма метафизику и монатологию Лейбница, исключая из нее лишь пункт о взаимной непроницаемости монад, что являлось характерной чертой для всего неолейбницианства в целом.

Лютославского вполне правомерно было бы считать и *спиритуалистом*, поскольку он развивал мысль о *духовной природе* сущего и об *иерархии души* (сходные положения высказывали

²⁶⁷ См.: *Lossky N.O. Three Polish messianists: Sigmund Krasinski, August Cieszkowski, W. Lutoslawski.* Prague, 1937. P. 25.

²⁶⁸ Лютославский определял *стилометрию* как «новый и мощный метод исторического исследования, измеряющий стилистические сходства разных текстов». См.: *Lutosławski W. The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings.* London, 1897. P. 287. См. также: *Козлов А.А. Рец.: Lutoslawski W. Sur one nouvelle method pour determiner la chronologie du dialogues de Platon // Вопросы философии и психологии.* 1896. Кн. 34. С. 472–474.

²⁶⁹ Более подробно об этом см.: *Mróz T. Wincenty Lutoslawski. Polskie badania nad Platonem.* Zielona Góra 2003. S. 19–36.

Н.О. Лосский и Н.В. Бугаев), на вершине которой располагается Божественный Абсолют. Эта иерархия в системе взглядов Люто-славского имела сложную и разветвленную структуру; так, между человеческой душой и Божественным Абсолютом он ставил множество духовных образований, природных и надприродных, к которым относил души Солнца, неба, земли и т.д. У Люто-славского было свое, особенное представление об *эволюции душ*²⁷⁰, которое он противопоставлял теории *телесной эволюции* Дарвина. Он считал, что степень совершенства любой духовной субстанции зависит от воздействия на нее субстанций более высокого порядка. Кроме того, Люто-славский верил в учение о переселении душ, которое зависело, по его мысли, от двух факторов: несовершенства тварного мира после грехопадения Адама («Когда после Страшного суда человек очистится от первородного греха и получит бессмертное тело, надобность в реинкарнации отпадет»²⁷¹) и присущего каждой душе желания продолжать свое существование в мире, реализующегося в нашей привязанности к родственникам и чувстве национальной идентичности.

Из последнего пункта вытекает третья заглавная тема в творчестве Люто-славского: *вопрос о национальном единстве и сакральной миссии польской нации*. Понятие «нация» он определял как «группу душ, объединенных благодаря сходным духовным качествам и единой миссии по достижению всемирного блага для всего человечества»²⁷². Национальное единство вовсе не зависело для него при этом от расовой, этнической принадлежности людей или географического положения той или иной страны. Люто-славский верил в божественное предназначение каждой нации в общемировом историческом процессе, которое в конечном итоге должно привести к *объединению всех народов* и установлению Царства Божия на земле. Он был уверен в том, что ведущая роль

²⁷⁰ Многие находят в этом влияние на Люто-славского концепции «эволюции душ» Юлиуша Словацкого (Juliusz Słowacki, 1809–1849), представителя польского романтизма. См.: *ibid.* S. 18.

²⁷¹ См.: *Lutosławski W.* Pre-existence and Reincarnation. London, 1928. P. 83.

²⁷² *Lutosławski W.* The Polish Nation: a lecture delivered at the Lowell Institute in Boston on October 21, 1907, and at the University of California on March 9, 1908. Paris, 1917. P. 12.

в этом процессе принадлежит польскому народу, который благодаря силе своего духа одним из первых вступил на этот путь²⁷³. Лютославский полагал, что польский народ является *мессией*, призванным указать другим народам верный, «искупляющий грехи» путь в мировой истории²⁷⁴ (кроме него к движению польского мессианизма примыкали А. Мицкевич, С. Красинский, А. Чешковский, Ю. Голуховский, К. Либельт и др.).

Владимир Семенович Шилкарский (Vladimiras Šilkarskis, 1884–1960) – являлся самым молодым членом Юрьевской (Дерптской) школы. Тейхмюллера он в живых уже не застал, но зато активно занимался (наравне с прямыми наследниками и родственниками) реставрацией его архива и публикацией неизданных работ. О Владими́ре Шилкарском (называя его «Сцилкарским»²⁷⁵) упоминает в «Истории русской философии» Н.О. Лосский, помещая его вместе с С.А. Алексеевым (Аскольдовым) в раздел «Новейший период развития русской философии».

В.С. Шилкарский окончил в 1910 г., историко-филологический факультет Московского университета; с 1914 по 1918 г. был приват-доцентом Юрьевского университета, где и познакомился с идеями Тейхмюллера. В 1916 г. вышла его работа «Типологический метод в истории философии (опыт обоснования)», первая глава которой – «Проблема сущего» – стала основой его магистерской

²⁷³ С позицией Лютославского спорил Н.О. Лосский, обвиняя его в несправедливой оценке роли германской и русской наций в общемировом историческом процессе из-за того, что тот полагал именно эти две нации ответственными за разделы Польши и потерю ею национального суверенитета. Лютославский не считал, что русский народ принадлежит к славянам. По его мнению, славянами могут считаться только жители Белоруссии и Малороссии, в то время как жителей остальной, восточной, части, которых он называл «москвитами», он полагал «туранцами». Лосский полагает, что в этих взглядах Лютославский полностью поддерживал и развивал антироссийскую позицию еще одного польского мыслителя, Франчишка Духинского (Franciszek Henryk Duchński, 1816–1893), выраженную в его книге «Народы арийские и туранские, фермеры и кочевники» (1864). См.: *Lossky N.O. Three Polish messianists: Sigmund Krasinski, August Cieszkoaski, W. Lutoslowski. Prague, 1937. P. 28.*

²⁷⁴ См.: *Lutostawski W. Jeden latwyzywot. Warszawa: F. Hoesick, 1933. S. 331.*

²⁷⁵ См.: *Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 445.*

диссертации. С 1919 по 1940 г. он преподавал философию и классическую филологию в Вильно и Каунасе. Вскоре после присоединения Прибалтики к СССР в 1939 г. он эмигрировал в Германию, а в 1946 г. стал профессором истории и славянской культуры Боннского университета. Здесь в 1960 г. он скончался.

Свое мировоззрение Шилкарский называл *спиритуализмом*²⁷⁶, пытаясь совместить персоналистические идеи Тейхмюллера со взглядами Л.М. Лопатина, у которого он учился в Московском университете. История спиритуализма, как полагал Шилкарский, своими корнями уходит к концепции «реал-идеализма» Платона. Первым спиритуалистом в подлинном смысле этого слова в европейской мысли он считал Блаженного Августина. Его философия была, по мнению Шилкарского, «идеальным синтезом христианского миропонимания и спиритуалистической психологии»²⁷⁷. Наиболее последовательным изложением спиритуализма являлась, по мнению Шилкарского, монадология Лейбница²⁷⁸. Персонализм Тейхмюллера, считал мыслитель, есть «улучшенная» версия монадологии, ее закономерное продолжение, «исправляющее» некоторые ее «догматические» черты (например, закон предустановленной гармонии).

Следуя логике Тейхмюллера и Тренделенбурга, Шилкарский выделял в истории философии три основных мировоззрения: материализм (или механицизм), идеализм (или панлогизм) и спиритуализм (или персонализм). Этим трем мировоззрениям, согласно мысли Шилкарского, соответствовали три историко-философских метода: эволюционистский, диалектический и типологический. Последний при этом представлял собою «попытку типологизации существующих философских систем, взяв за основание *проблему*

²⁷⁶ «Спиритуалистическая философия», в отличие от материализма и идеализма, согласно мысли Шилкарского, «преодолеывает незаконное онтологизирование произведений нашей познавательной деятельности и единственное подлинное бытие приписывает познающему “я”, которое одинаково создает свою внутренне-единую деятельность как материю, так и форму познания». См.: Шилкарский В.С. Проблема сущего. Юрьев, 1917. С. 2.

²⁷⁷ Шилкарский В.С. Типологический метод в истории философии (опыт обоснования). Юрьев, 1916. Т. 1. С. 241.

²⁷⁸ Там же. С. 256.

сущего»²⁷⁹. Основной целью такой типологизации была «попытка увязать онтологические и гносеологические вопросы в рамках универсальной историко-философской модели»²⁸⁰.

Нетрудно заметить в этих рассуждениях Шилкарского влияние концепции Озе, у которого тот учился в Юрьевском университете²⁸¹. Это видно на примере представлений Шилкарского о «движущей» силе прогресса, благодаря которой три вышеназванных мировоззрения сменяют друг друга. В качестве таковой силы Шилкарский признавал *критическое мышление* индивида, а начальным этапом эволюции мировоззрений он считал *наивный реализм*. При этом критицизму Шилкарский противопоставляет *скептицизм* (от Пиррона вплоть до Д. Юма), полагая, что именно скептические идеи лежат в основе всех догматических представлений в истории философии.

Как и Тейхмюллер, Шилкарский считал, что философия есть «самопознание деятельности человеческого духа»²⁸², который на каждой ступени исторического развития философской мысли проявляет себя по-разному. Таких ступеней в процессе развития самопознания Шилкарский выделяет четыре:

Эйдоллизм – мировоззрение, «которое находит признание своей относительной истинности в требовании, чтобы философия отправлялась от того образа мира (внешнего и внутреннего), который нам доставляет наше обыкновенное сознание»²⁸³. Эйдоллизм у Шилкарского – это синоним *наивного реализма*, при котором «человек рассматривает объекты окружающего мира как автономные самостоятельные субстанции»²⁸⁴. Сам термин

²⁷⁹ Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский / Сост., подгот. к публ. и вступ. ст. В.И. Повилайтиса. Калининград, 2005. С. 73.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Оппонентами на защите магистерской диссертации у Шилкарского выступили Я.Ф. Озе и доцент Л.И. Четвериков. См.: *Блонский П.П.* Шилкарский. Типологический метод в истории философии // *Мысль и слово*. 1917. Кн. I. С. 405.

²⁸² *Шилкарский В.С.* Типологический метод в истории философии (опыт обоснования). Юрьев, 1916. Т. 1. С. 8.

²⁸³ *Шилкарский В.С.* Проблема сущего. Юрьев, 1917. С. 339.

²⁸⁴ Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский / Сост., подгот. к публ. и вступ. ст. В.И. Повилайтиса. Калининград, 2005. С. 75.

Шилкарский берет «по названию тех частиц, которые, согласно атомистам древности, отделялись от воспринимаемого тела и впечатывались в душу познающего»²⁸⁵.

Сенсуализм, при котором происходит «гипостазирование безотносительной деятельности сознания»²⁸⁶, или «приписывается реальность предметам материального мира»²⁸⁷.

Идеализм (интеллектуализм или панлогизм), при котором «познанием управляет своя самодовлеющая логическая закономерность, не зависящая от закономерности механической»²⁸⁸.

И, наконец, *спиритуализм или персонализм*, – «новый метод», снимающий все противоречия первых трех. В его основу заложена «идея цельного знания, преодолевающая позитивистский взгляд на познание»²⁸⁹.

Нетрудно догадаться, что первые три пункта здесь эквивалентны трем формам *проективизма* в философской системе взглядов Озе (наивный реализм – материализм – идеализм). В свою очередь, *понятие бытия*, бывшее центральным в философии Тейхмюллера и его последователей, Шилкарский подменяет *понятием сущего* (впрочем, без видимых содержательных изменений).

Кроме Лопатина Шилкарский очень высоко ценил В.С. Соловьева, называя их обоих «главными проводниками спиритуализма на Руси»²⁹⁰. В конце своей жизни Шилкарский готовил проект издания полного собрания сочинений Соловьева в Германии

²⁸⁵ Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский / Сост., подгот. к публ. и вступ. ст. В.И. Повилайтиса. Калининград, 2005.

²⁸⁶ *Блонский П.П.* Шилкарский. Типологический метод в истории философии // Мысль и слово, 1917. Кн. I. С. 403.

²⁸⁷ Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский / Сост., подгот. к публ. и вступ. ст. В.И. Повилайтиса. Калининград, 2005. С. 75.

²⁸⁸ Там же. С. 77.

²⁸⁹ *Шилкарский В.С.* Типологический метод в истории философии (опыт обоснования). Юрьев, 1916. Т. 1. С. 320.

²⁹⁰ «Соловьев посвящал все свои силы решению той же задачи, что и Лейбниц, – примирению механического естествознания с телеологическим и религиозным взглядом на мир». См.: *Шилкарский В.С.* Обзор книги: В. Severac. «Vladimir Soloviev». Introduction et choix de textes traduits pour la premiere fois par-Docteur es Lettres, professeur de philosophie. Paris. 1910 // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 335.

на немецком языке. Он полагал, что Соловьев не снискал себе мировой славы лишь потому, что западные критики преувеличивают влияние, оказанное на него Достоевским²⁹¹. Издание немецкоязычного собрания сочинений Соловьева должно было стать решением этой ситуации. Начав реализацию этого масштабного проекта вместе с Эрихом Вевелем в 1953 г., Шилкарский лично успел подготовить к печати и издать только первые три тома собрания сочинений. На то, чтобы выполнить замысел целиком, ушло более двадцати лет. Завершил его немецкий мыслитель Людольф Мюллер в 1980 г.

Идеи Тейхмюллера нашли свое продолжение не только в концепциях членов Юрьевской школы, но и опосредованным образом у И.И. Ягодинского, Н.Н. Сретенского, А.О. Маковельского, а также А.А. Козлова, С.А. (Алексеева) Аскольдова и Н.О. Лосского.

²⁹¹ Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский / Сост., подгот. к публ. и вступ. ст. В.И. Повилайтиса. Калининград, 2005. С. 81.

ГЛАВА III

А.А. КОЗЛОВ И С.А. АЛЕКСЕЕВ (АСКОЛЬДОВ)

3.1. Панпсихизм А.А. Козлова

Развитием философских идей Тейхмюллера в России стали системы взглядов Алексея Александровича Козлова (1831–1901), профессора Киевского университета (1876–1891), автора и издателя первых философских журналов в России («Философский трехмесячник», «Свое слово»); и его сына – Сергея Алексеевича Алексеева (Аскольдова) (1871–1945). Свое мировоззрение они оба именовали *панпсихизмом*²⁹².

Если Бобров, несмотря на все многообразие его научных интересов, так и остался в глазах своих современников и исследователей «в тени» Г. Тейхмюллера, то Козлова как раз постигла противоположная судьба. Именно его имя упоминают в первую очередь большинство ученых, говоря о русском неoleyбницианстве (это мы можем видеть в работах Т.И. Райнова, Б.В. Яковенко,

²⁹² Сам Козлов давал такое определение этому термину: «*Панпсихизмом* я называю такое направление, в котором *разоблачена* первоначальная безотчетная метафизика, и в котором *все сущее* признается *психическим* и, в какой бы то ни было малой степени интенсивности, *сознательным*, или иначе, в котором отрицается бытие *абсолютно-бессознательное*». См.: Козлов А.А. Мысли о некоторых философских направлениях, преобладающих в современной русской литературе и об одном возможном в будущем // Свое слово. Философско-литературный сборник. Киев, 1898. Т. V. С. 124.

С.А. Левицкого, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, М.А. Маслина и др.). Но при такой достаточной известности, как отмечал его сын, С.А. Алексеев (Аскольдов), «главою школы или хотя бы автором оригинального философского мировоззрения Козлова никто не считает, да по справедливости считать и не может»²⁹³.

Е.А. Бобров выделял в его творчестве два основных этапа: ранних, до-философский, основным содержанием которого являлись «статьи в различных журналах и газетах по вопросам общественным и политико-экономическим»²⁹⁴; и собственно философский.

К серьезным занятиям философией Козлов пришел уже в достаточно зрелом возрасте, после сорока лет. Толчком к этому послужила прочитанная им книга «Письма о философии Шопенгауэра» Юлиуса Фрауэнштедта, близкого друга и корреспондента немецкого философа. В годы учебы Козлов интересовался политической экономией²⁹⁵, его занятия философией в ту пору носили редкий и поверхностный характер, что большинство исследователей (Е.А. Бобров, С.А. Алексеев (Аскольдов), Н.О. Лосский) связывают с повсеместным закрытием философских кафедр, произошедшим в 1850 г.²⁹⁶

Козлов мечтал перевести на русский язык труд Шопенгауэра «Мир как воля и представление», но так и не решился осуществить этот проект до конца. В итоге работа «Мир как воля...» была переведена А.А. Фетом в 1881 г., а Козлов в 1873–1875 гг. издал на русском языке переведенную в вольном стиле и дополненную своими размышлениями работу Эдуарда Гартмана «Философия бессознательного» (1869), с которым он в это же время вступил в длительную и содержательную переписку.

²⁹³ Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 60.

²⁹⁴ Бобров Е.А. О сочинениях А.А. Козлова // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань. 1899. Вып. II. С. 88.

²⁹⁵ Юношеское увлечение политикой стоило Козлову лишения свободы в течение полугода почти сразу после окончания университета. См.: Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 48.

²⁹⁶ См.: Бобров Е.А. Жизнь и труды А.А. Козлова // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899, Вып. I. С. 2; Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 62; Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. М., 1901. № 58. С. 184.

В 1875 г. Козлов, как отмечал его сын, разочаровался в русском крестьянском быту, продал свое имение и вместе с семьей переехал жить во Францию, где ему, впрочем, не удалось задержаться надолго. Всего через несколько недель после переезда по приглашению профессора Киевского университета А.А. Котляревского он отправился в Киев, где в 1876 г. защитил в качестве диссертации «*pro venia legendi*» (на право чтения лекций) первую часть «Философских этюдов». Целью этой работы Козлов видел «отстаивание прав философии как самостоятельной науки»²⁹⁷. Одним из критериев «научности» и «самостоятельности» философии Козлов считал «поиск краеугольного камня для личной и общественной жизни»²⁹⁸. Вопрос о близости философии к жизни для Козлова оставался актуальным и при написании других работ этого периода²⁹⁹, а также при защите двух последующих диссертаций (магистерской – «Философские этюды. Ч. 2. Метод и направление философии Платона», Киев, 1880; и докторской – «Генезис теории пространства и времени у Канта», СПб., 1886).

Наравне с увлечением идеями Платона, Шопенгауэра, Гартмана, Канта, Дюринга, Конта и французских позитивистов (Гюйо, Тарда, Тэна, Рибо, Фульье, Поллана) в ранних работах Козлов занимался критическим разбором учений Лейбница и Лотце; но не принимал их идеи за основу своего мировоззрения, считая, что «от панпсихизма Лейбница и близких ему систем (Герbart, Лотце) отделяет нас его плюрализм»³⁰⁰. Плюралистическая точка зрения не устраивала Козлова, поскольку он полагал, что субстанция, понятие которой возникает на основе внутреннего опыта субъекта, едина во всем мире и духовна по своей природе³⁰¹ (становясь

²⁹⁷ См.: Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 61.

²⁹⁸ Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1876. Ч. I. С. 43.

²⁹⁹ См.: Козлов А.А. Два основных положения философии Шопенгауэра. Киев, 1877. 12 с.; Козлов А.А. Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора. Киев, 1878. II + 175 с.

³⁰⁰ Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1876. Ч. I. С. 65.

³⁰¹ См. об этом также: Прасолов М.А. Субстанция или акт? Polemica П.Е. Астафьева с А.А. Козловым о первоначале метафизики (1888–1890 гг.) // *Credo new*. Теоретический журнал. СПб., 2006. № 4. С. 53–65.

частично, как подметил И.Б. Румер, на позицию *субъективного идеализма*³⁰²). В поздних работах Козлов, напротив, обращается к монадологии Лейбница: субстанция, согласно зрелой версии его панпсихизма, имеет единую духовную природу, проявляя себя во множестве индивидуальных душ-монад³⁰³. Тела при этом Козлов называл «*значками*» духовных субстанций (равно как Лейбниц считал в своей системе тела «*агрегатами*» монад). Монадологический плюрализм, ранее его не устраивавший, Козлов преодолевает, обращаясь к закону достаточного основания и принципу непрерывности в метафизике Лейбница³⁰⁴ (что особенно заметно в его докторской диссертации, посвященной Канту, и в работе «Очерк жизни и философии Лейбница по сочинению Мерца», вышедшей в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1890 г.³⁰⁵).

К идеям Тейхмюллера Козлов впервые обращается в связи с его исследованиями о Платоне (в частности, к работе «Die Platonische Frage») во время написания второй части «Философских этюдов». Сначала он отнесся критически к мысли Дерптского профессора о невозможности бессмертия индивидуальных душ

³⁰² См.: Румер И. А.А. Козлов // Русская мысль. М., 1912. Кн. V. С. 11.

³⁰³ Анализу понятия субстанции почти полностью были посвящены первые «Беседы с петербургским Сократом» Козлова. См.: Козлов А.А. Свое Слово. Киев, 1888. Вып. 1. С. 3–81.

³⁰⁴ Как отмечал Т.И. Ойзерман, «Принцип непрерывности, сформулированный Лейбницем, принимается Козловым как постулат, исключающий какое-либо существование, начисто лишенное психики, абсолютно бессознательное. Психическое, следовательно, интерпретируется как всеобщее, субстанциальное, т.е. не только как человеческое, но и сверхчеловеческое, не только природное, но и сверхприродное». См.: Ойзерман Т.И. Монадология Лейбница и панпсихизм Алексея Козлова // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 100.

³⁰⁵ «Лейбниц не выбирал *эклeктически* и не склеивал *механически* идеи других систем, казавшиеся ему истинными, но хотел примирить их противоречия в собственных оригинальных началах. Эти всеобъемлющие начала философии Лейбница, охватывающие в своем единстве все, само о себе истинное, но противоречивое в простом сопоставлении предшествующих систем, суть, по Лейбницу: *монада и начало достаточного основания*». См.: Козлов А.А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. С. 46–47.

в платонизме³⁰⁶, избрав для себя в качестве основного ориентира в решении «платоновского вопроса» теорию Э. Целлера³⁰⁷.

Рецепцию персоналистических идей Тейхмюллера и лейбнизианского учения о монадах в творчестве Козлова можно найти в цикле диалогов «Беседы с петербургским Сократом», опубликованном в пяти номерах журнала «Свое Слово» (1888–1898). Этот журнал являлся фактическим продолжением «Философского трехмесячника», выпуск которого Козлов был вынужден прервать из-за инсульта, перенесенного им в 1886 г. и последовавшего за ним переезда из Киева в Санкт-Петербург (в 1891 г.). В «Беседах...» автор выступал под псевдонимом *Платон Калужский*, а в качестве «собеседников» им были выбраны образы персонажей из романов Достоевского (Коля Красоткин, Алеша и Иван Карамазовы, Катерина Ивановна и др.). Главную роль в любой беседе при этом играл *Сократ с Песков*, которого тоже часто ассоциировали с автором.

В «Беседах...» так же, как и Тейхмюллер, Козлов начинает свое рассуждение с прояснения понятия бытия³⁰⁸ (в онтологии) и сознания (в гносеологии). Последнее он делит на два рода: первоначальное (простое сознание моего «Я» и его деятельностей³⁰⁹)

³⁰⁶ См.: Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1884. Ч. II. Метод и направление философии Платона. С. 140.

³⁰⁷ «...я в 1880 году совершенно случайно наткнулся на одно из сочинений Тейхмюллера “Die Platonische Frage” etc. Находясь под влиянием Целлера и других толкователей философии Платона, я, хотя и был поражен оригинальностью взгляда Тейхмюллера, но все-таки считал его искусственным... Но позже, понемногу познакомившись со всеми исследованиями Тейхмюллера по древней философии и вообще с его оригинальными и глубокими философскими воззрениями, я мало-помалу убедился в том, что в существенном его истолкование философии Платона вернее, чем у других исследователей и особенно пользующегося в этой области большим авторитетом Целлера». См.: Козлов А.А. Новейшее исследование о Платоне // Вопросы философии и психологии. М., 1892. Кн. 11. С. 47.

³⁰⁸ «А.А. Козлов резко подчеркивает гносеологический и логический характер своего исследования и дает определение не бытия, а именно понятия бытия». См.: Бобров Е.А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А.А. Козлова. Казань, 1898. С. 36.

³⁰⁹ Для доказательства своей позиции Козлов почти дословно повторяет слова Тейхмюллера из «Бессмертия души» о том, что сознание собственного «Я»

и сложное, производное (включающее в себя чувства, ощущения, восприятия, суждения – все то, что Козлов объединяет под общим термином «*знание*»)³¹⁰. По своей сути чистое первоначальное сознание совпадает с чистым бытием (и точкой этого совпадения является наша личность или «Я»)³¹¹.

От понятий бытия и сознания Козлов переходит к анализу пространства и времени, которые он тоже истолковывал в духе Тейхмюллера как проективные феномены, способные существовать только в тесной и непосредственной связи с нашим «Я». При этом Козлов выделяет в своей системе отдельное место для Бога как высочайшей субстанции или Высшей Монады; полагая, что для Него мир существует вне рамок пространственно-временной перспективы, так как Он наделен способностью воспринимать всю действительность целиком и сразу. Представление о Боге Козлов, вслед за Тейхмюллером, связывает с непосредственным сознанием Бога, наличествующим у каждого индивида³¹². Интересно также, что шестую книгу «Своего слова» Козлов планировал полностью посвятить изложению своей религиозной концепции

«нельзя отнять даже у кричащего младенца»: «...я думаю, что смутное сознание о своем “я” есть у ребенка еще не говорящего, как оно есть у высших животных, в чем можно убедиться на собаке, которая отлично умеет свое имя относить к себе, подобно ребенку, относящему к себе в третьем лице свое имя». См.: Беседы с петербургским Сократом. Беседа пятая // *Козлов А.А. Свое Слово*. Киев, 1889. № 2. С. 44–45.

³¹⁰ И здесь мы можем вспомнить различие сознания и знания, лежащее в основе гносеологии Тейхмюллера.

³¹¹ М.А. Прасолов называет такое понимание феномена бытия Козловым «онтологическим оптимизмом», видя в нем «попытку персоналистически разработать знаменитые гипотезы Платона об одном и ином» и проводя при этом параллель между идеями Козлова и А.Ф. Лосева, который «не случайно в свое время солидаризировался с персоналистами» (ссылаясь при этом на работу Лосева «Диалектика художественной формы»). См.: *Прасолов М.А. Понятие бытия в философии А.А. Козлова* // *Вестник Тамбовского университета*. Серия: Гуманитарные науки. 2008. № 2. С. 285–287.

³¹² Понятие Бога в нехристианских религиозных концепциях, согласно мысли Козлова, в той или иной степени носит проективный, неистинный характер. См.: *Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминания об онтологическом доказательстве бытия Божия*. Ч. I // *Вопросы философии и психологии*. 1895. Кн. 29. С. 456.

(вследствие чего, как предполагал Лосский, ее можно было бы назвать «пантеистическим панпсихизмом»³¹³), но так и не успел, как и Тейхмюллер в свое время, осуществить этот замысел.

Можно согласиться с общим мнением исследователей, что «Свое слово» не выражало каких-то особенных взглядов Козлова, отличавших его мировоззрение от основных положений метафизики Лейбница и Тейхмюллера. Но, как отмечал Бобров, «оценить Тейхмюллера и наслаждаться его сочинениями может только специалист, получивший философское образование, притом еще сродный ему по натуре, – кто сам такой же неугомонный боец и обладает пылкостью духа, кто склонен к язвительному персифляжу... Козлов тоже страстный боец, но он не налетает на врага блестящею кавалеристскою атакою, а дает ему развернуться полным фронтом...»³¹⁴.

Козлов был твердо убежден в том, что философия является строгой наукой. Желая утвердить ее в этих правах, он, в отличие от Боброва, не шел по пути кантианского критицизма, а искал обоснование научности философии в онтологии, результатом чего для него стало понятие единой духовной субстанции всего мира, проявляющей себя во множестве индивидуальных сущностей-монад. Вместе с тем философия для поздно и самостоятельно пришедшего к ней Козлова была непосредственным образом связана с самой жизнью. В этом смысле он выступал против отвлеченного академического теоретизирования, которое находил, например, в учении позитивистов и В.С. Соловьева. Этим же отчасти можно объяснить свободную диалоговую форму, в которой Козлов излагал основные принципы своей доктрины в пяти выпусках журнала «Свое слово».

Несмотря на то что формально Козлов не входил в круг учеников и последователей Тейхмюллера, влияние идей Дерптского профессора на становление и развитие его философских идей несомненно. Не совсем корректным представляется и отнесение

³¹³ См.: *Лосский Н.О.* А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. № 58. С. 200–201.

³¹⁴ *Бобров Е.А.* Жизнь и труды А.А. Козлова // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. I. С. 23.

Козлова к персоналистам³¹⁵. Во-первых, он сам себя таковым не считал, хотя был прекрасно осведомлен о том, что Тейхмюллер обозначал свою систему взглядов именно этим термином. Во-вторых, главным принципом его теории панпсихизма был принцип единой субстанциальной основы мира, духовной по своей природе (иначе говоря, принцип всеобщей одушевленности мира); множество же индивидуальных личных душ он считал проявлением этой единой субстанции (что В.В. Зеньковский обозначал как «онтологический монизм»³¹⁶).

Фактически именно Козлов через свои «Беседы с петербургским Сократом» познакомил широкую общественность с идеями Тейхмюллера. Одновременно с этим он был одним из первых русских мыслителей, начавших глубоко исследовать и изучать идеи Лейбница, в том числе и через активное сотрудничество с Московским психологическим обществом и открывшимся в 1890 г. журналом «Вопросы философии и психологии», оказав влияние на становление монадологических проектов Н.В. Бугаева и П.Е. Астафьева.

3.2. Религиозно-философские искания С.А. Алексеева (Аскольдова)

Идеи панпсихизма в русской философской мысли рубежа XIX–XX вв. развивал и продолжал сын А.А. Козлова Сергей Алексеевич Алексеев³¹⁷ (1871–1945), взявший фамилию «Аскольдов» в качестве творческого псевдонима.

После окончания гимназии Аскольдов поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета,

³¹⁵ См.: Козлов А.А. Мысли о некоторых философских направлениях, преобладающих в современной русской литературе, и об одном возможном в будущем // Свое слово. Философско-литературный сборник. Киев, 1898. Т. V. С. 124.

³¹⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 609.

³¹⁷ По поводу происхождения фамилии «Алексеев» существуют две версии. Автором первой был Н.О. Лосский, писавший об этом в своей «Истории русской философии» так: «Дети его [Козлова. – А.Б.] по закону не могли носить фамилию отца, и сын Козлова получил фамилию Алексеев, т.е. сын Алексея».

который окончил в 1895 г. Как и его университетский товарищ Н.О. Лосский, параллельно с основным обучением Аскольдов проявлял интерес к философским наукам, посещая лекции профессора Александра Ивановича Введенского. После окончания университета вплоть до 1914 г. философией (равно как и наукой в целом) Аскольдов профессионально не занимался, работая экспертом по химии в Департаменте таможенных сборов³¹⁸. Такой выбор для него был неслучаен; как вспоминал Н.О. Лосский, «он [Аскольдов. – А.Б.] говорил, что не следует делать занятия философией источником средств к жизни. Он рассчитывал по окончании курса естественно-научного отделения поступить на государственную службу. Рабочий день чиновника, рассуждал он, кончается рано и, следовательно, оставляет много времени для свободных философских занятий»³¹⁹. Расчет мыслителя оказался верным: на период его «чиновничей службы» приходится участие Аскольдова в Религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге (1901–1903 гг.), а также в заседаниях Санкт-Петербургского религиозно-философского общества (одним из инициаторов создания которого Аскольдов выступил в 1907 г., став затем его председателем³²⁰). Параллельно с этим Аскольдов находился в тесном общении и сотрудничестве с Московским религиозно-фи-

См.: *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 443. Автором второй версии был С.А. Левицкий, предполагавший, что свою фамилию Аскольдов получил от матери, род которой принадлежал к благородному дворянскому семейству Алексеевых: «законная жена Козлова, крестьянка, не давала ему развода, когда он захотел жениться на образованной девице Алексеевой». См.: *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли: в 2 т. Франкфурт-на-Майне, 1981. Т. 2. С. 236–239.

³¹⁸ См.: *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 443.

³¹⁹ *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 81.

³²⁰ На первом заседании Общества Аскольдов выступил с докладом «О старом и новом религиозном сознании», чем «как председатель РФО пытался направить обсуждение докладов в русло теоретического диалога, по существу религиозно-философских проблем, и, в частности, инициировал критику “нового религиозного сознания”». См.: *Коростелев О.А., Ермишин О.Т.* Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: в 3 т. М., 2010. Т. 1. 1907–1909. С. 10.

лософским обществом памяти Владимира Соловьева, читая лекции в Вольном богословском университете, открывшемся при МРФО в 1907 г.³²¹ За этот период также им был написан и издан ряд работ философского характера (первая книга под названием «Основные вопросы теории познания и онтологии» появилась в 1900 г.; в 1912 г. им был написан и издан труд, посвященный анализу философской системы отца – А.А. Козлова). В 1902 г. Аскольдов вошел в число авторов (наряду с С.Л. Франком, П.Н. Новгородцевым, С.Н. Булгаковым, Е.Н. и С.Н. Трубецкими, П.Б. Струве, Н.А. Бердяевым и др.) сборника «Проблемы идеализма» со статьей «Философия и жизнь». Впоследствии он также стал автором статьи «Религиозный смысл русской революции» для сборника «Из глубины» (1918 г.).

В 1914 г. Аскольдов защитил магистерскую диссертацию под названием «Мысль и действительность», оставшись после этого на кафедре философии Санкт-Петербургского университета в звании приват-доцента. Л.М. Лопатин в своем отзыве на эту работу отмечал: «С.А. Алексеев (Аскольдов) не является начинающим философом: это крупный мыслитель с известным именем и с упроченной философской репутацией»³²².

После Октябрьской революции 1917 г. Аскольдов не попал в число высланных из России на «философском пароходе» мыслителей (возможно, потому что еще был «слишком молодым профессором»³²³), но также не смог остаться (поскольку придерживался идеалистических взглядов) на кафедре философии Санкт-Петербургского университета, вынужденно перейдя на преподавание «нейтральных дисциплин» в Политехническом институте

³²¹ См.: Кейдан В.И. На путях к граду земному (Вступ. ст.) // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М., 1997. С. 22.

³²² Лопатин Л.М. По поводу нового труда С.А. Алексеева (Аскольдова) «Мысль и Действительность» // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 519.

³²³ См.: Петруня О.Э. Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания (Вступ. ст.) // Алексеев (Аскольдов) С.А. Гносеология: Статьи. М., 2012. С. 7.

и средней школе. В эти годы крепнет и расширяется его интерес к богословию и религиозной философии: в 1921 г. возникает тайное религиозное «Общество С.А. Аскольдова» (по другим сведениям, Аскольдов был членом с 1921 г. кружка Художественно-литературной, философской и научной академии – «Хельфернак»³²⁴), в 1926 г. переименованное в «Братство Св. Серафима Саровского». В 1928 г. Аскольдов был отправлен в ссылку в Зырянскую область³²⁵ (бассейн р. Камы), затем (в 1935 г.) – переселен в Новгород Великий. В начале Великой Отечественной войны он был отправлен немцами в Потсдам, где и скончался в 1945 г.³²⁶ Известно, что Аскольдов не прекращал своих занятий философией до самого конца; последний его труд, написанный незадолго до смерти, был посвящен исследованию феномена перевоплощения и переселения душ, но опубликован не был: Аскольдов сжег его, полагая, что по содержанию этот труд противоречил основам православной веры и религиозности: «Молясь отцу Иоанну Кронштадтскому и св. Серафиму, я почувствовал, что должен сжечь мою книгу о перевоплощении. Может быть, я и прав в теории, но они отвергли бы мой труд. А я не могу молиться им, не уничтожив сначала то, что они осудили бы, сказав “не делай” и объявив

³²⁴ См.: там же. С. 8; *Лихачев Д.С.* Воспоминания. СПб., 1995. С. 141–142.

³²⁵ Отсюда псевдоним «Зырянский», которым Аскольдов подписывал многие свои поздние работы. В 1940-х гг. под этим псевдонимом он опубликовал ряд статей в оккупантских изданиях «За родину», «Для всех» и т.д. Некоторые из этих статей («Сократ и его учение», «Душа русского народа», «Вл. Соловьев и соединение Церквей», «Восприятие и оценка произведений искусства», «Наука и христианство», «Поэзия Николая Гумилева», «О святой ненависти») были републикованы впоследствии Б. Ковалевым. См.: Исследования по истории русской мысли за 2012–2014 гг. (XI) М., 2015. С. 388–426.

³²⁶ Вот как описывал последние годы жизни Аскольдова его друг и ученик Д.С. Лихачев: «Встреча с Сергеем Алексеевичем в Летнем саду была последней. Больше я его уже не видел. Слышал только, что нацисты захватили его в Новгороде и увезли в Германию. Он жил около Потсдама в так называемой “Русской деревне”, где была русская церковь. Умер он, не выдержав своего ареста советскими освободителями. Похоронен он там же, но найти его могилу, когда я был в ГДР в 1966 году, мне не удалось». См.: *Лихачев Д.С.* Воспоминания. СПб., 1995. С. 140.

это “нежелательным”», – писал он профессору И.М. Андреевскому³²⁷. В конце жизни Аскольдов становится одним из авторов вышедшего в 1944 г. в Праге сборника статей «Новые вехи». Его труд, написанный для этого сборника, – «Критика диалектического материализма»³²⁸, – был удостоен в Берлине награды и издан отдельной брошюрой (кто был учредителем конкурса доподлинно неизвестно)³²⁹.

Философская система Аскольдова включала разработки в области теории познания и логики (возникшие под влиянием его увлечения в студенческие годы философией А. Бергсона³³⁰, а так-

³²⁷ Цит. по: *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 445.

³²⁸ См.: *Ковалев Б.* Философские беседы в умершем городе: С.А. Аскольдов и оккупанты в Великом Новгороде // Исследования по истории русской мысли за 2012–2014 гг. (XI) М., 2015. С. 376–387; *Мартынов А.В.* Философы русского зарубежья и Вторая мировая // Новый Журнал. 2015. № 281. URL: <http://magazines.russ.ru/nj/2015/281/filosofy-russkogo-zarubezhya-i-vtoraya-mirovaya.html> (дата обращения: 16.10.2020).

³²⁹ «По сообщению И.М. Андриевского, в Праге в 1944 году был объявлен конкурс на лучшую работу против диалектического материализма. Кем был объявлен конкурс – Меллером-Закомельским, или Власовым, или, быть может, каким-нибудь Геббельсом, – неизвестно. Зато известно, что предложенный С.А. Аскольдовым (проф. Зырянским) критический очерк “Диалектический материализм” получил вторую премию и был издан отдельной брошюрой в издательстве “Новые вехи”. Как все, что написал С.А. Аскольдов по философии, очерк содержателен и более чем удовлетворяет требованию философской критики». См.: *Ермичёв А.А.* Сборники «Новые вехи» – время, идеи и авторы // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 137.

³³⁰ Со слов И.М. Андреевского, бывшего в 1914 г. слушателем лекций в Коллеж-де-Франс, Бергсон также знал и интересовался идеями русского мыслителя: «И вот, однажды, после одной из своих вдохновенных и блестящих по форме лекций, в кулуарах, Бергсон спросил его окружавших – кто, по их мнению, в настоящее время является самым замечательным мыслителем в мире? Видя затруднение своих слушателей, он ясно и отчетливо сказал: “Это – скромный русский философ по фамилии Аскольдов”. Мне, русскому студенту, было чрезвычайно лестно услышать такой отзыв о русском философе, но, к стыду своему, я должен был признаться, что имя Аскольдова услышал впервые и решительно ничего о нем не знал». См.: *Андреев И.М.* Путь профессора Аскольдова: Светлой памяти учителя и друга // Православный путь: Церковно-философский ежегодник. Jordanville, N.Y., 1950. С. 55. Более

же спорами по этому поводу с Н.О. Лосским); в метафизике и онтологии – продолжение идей «панпсихизма» его отца А.А. Козлова; в области религиозной философии – идеи, возникшие под влиянием В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, а также переосмысления святоотеческого наследия. Философские взгляды Аскольдова можно с полным правом отнести к русскому неолейбницианству; не только потому, что он через постулаты «панпсихизма» своего отца имел возможность приобщиться к персоналистическому учению Г. Тейхмюллера и Юрьевской школы, но и поскольку он сам, вслед за Е.А. Бобровым, признавал необходимость «вернуться назад, к Лейбницу» для того, чтобы переосмыслить состояние, в котором оказалась современная ему философская мысль в России и в мире: «...и нам хочется воскликнуть подобно Либману: “назад”... Но только назад не к Канту или Гегелю, а еще дальше и глубже: к Лейбницу, Плотину и Аристотелю»³³¹.

В учении своего отца Аскольдов особо выделял (и разделял) следующие положения: в гносеологии – различие сознания и познания; в онтологии – вопрос о природе бытия; в метафизике, – единство нашего «Я», сознания и внутреннего опыта, а также утверждение на основе этого единства всеобщей одушевленности объектов внешнего мира³³². Аскольдов не использовал понятие «субстанция», бывшее центральным в системе взглядов Козлова. Он полагал, что признаками субстанции являются «вечность, независимость и самостоятельность, лишь с большим ограничением приложимые к нашему Я»³³³; оно «включает в себя представление неподвижности и какой-то мертвенности»³³⁴. Субстанциаль-

подробно о рецепции идей А. Бергсона в творчестве Аскольдова см.: *Блауберг И.И.* О бергсоновском следе в философии С.А. Аскольдова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. М., 2007. С. 71–80.

³³¹ *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Внутренний кризис трансцендентального идеализма // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125. С. 148.

³³² См.: *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. 181.

³³³ *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. 233.

³³⁴ Там же.

ное начало бытия «только у Лейбница получило смысл *активного подвижного начала*»³³⁵. Вместо этого термина Аскольдов предпочитал использовать понятие «*душа*», подразумевая под ним «некоторое подвижное непространственное единство, ежесекундно дробящееся на отдельные состояния, качественность и интенсивность которых определяется, как из самого этого единства, так и внешними воздействиями»³³⁶. Внешний мир он, так же как Тейхмюллер и Козлов, считал «перспективным образом внепространственного мира духовных сущностей, – душ»³³⁷, а сами души – отличающимися друг от друга «по сложности, интенсивности координации своих состояний», что позволяет им выстраиваться в «иерархическую лестницу существ»³³⁸, на вершине которой расположена «объединяющая все отдельные» мировая душа, вне которой «не остается ни одного простейшего духовного атома»³³⁹. В зрелых работах (например, в книге «Мысль и действительность») Аскольдов, для того, чтобы избежать опасности «онтологического монизма», бывшего, по его мнению, характерной чертой панпсихизма Козлова, вводит в эту схему понятие *материи*, понимаемое в «Аристотелевском смысле»³⁴⁰. Тем самым Аскольдов сформулировал «принцип функционального дуализма» (в смысле противопоставления высших субстанций низшим и несводимой «полярности формы и материи») ³⁴¹. В работах более позднего периода Аскольдов, по преимуществу, занимался разработкой гносеологической проблематики, где в качестве главного пункта для себя выделял различие содержания сознания

³³⁵ Алексеев (Аскольдов) С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. 233.

³³⁶ Там же. С. 234.

³³⁷ Там же. С. 236.

³³⁸ В этом учение Аскольдова сходится с аналогичной теорией об иерархии субстанциальных деятелей, которую развивал Н.О. Лосский.

³³⁹ Алексеев (Аскольдов) С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. 236.

³⁴⁰ Аскольдов (Алексеев) С.А. Предисловие // Мысль и действительность. М., 1914. С. III.

³⁴¹ См.: Аскольдов (Алексеев) С.А. Мысль и действительность. М., 1914. С. 145; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли: в 2 т. Франкфурт-на-Майне, 1981. Т. 2. С. 238.

бытия), его *деятельств* или *актов*, и третьего, личностного начала («Я»), в котором происходит объединение первых двух. Здесь прослеживается прямая отсылка Аскольдова к учению Тейхмюллера о трех родах бытия: реальном, идеальном и субстанциальном³⁴².

В логике Аскольдов интересовался методом *аналогии*, корни которого находил в психологическом учении Г.Т. Фехнера. По Аскольдову, аналогия является единственным способом познания, примиряющим объективное и субъективное, рациональное и иррациональное, естественно-научное и мистическое знание. Он выделял четыре формы аналогии как специфического метода познания: *ассоциативную* (наиболее неточная из всех форм познания по аналогии; представляет собой обобщение нескольких предметов по некоторым общим признакам – в обыденном мышлении под ней «ошибочно» подразумевается аналогия вообще); *индуктивную* (предполагает «выделение некоторого класса предметов на основе уже известных обобщений»³⁴³); *типологическую* (в результате которой жизнь во всей ее непосредственности и полноте может быть «схвачена» познающим разумом в рамках естественно-научного знания; представляет собой, по Аскольдову, «вечную правду никогда не умирающего платонизма»³⁴⁴) и *интродуктивную* (высшая форма познания по аналогии, или «жизненный эквивалент мистики»)³⁴⁵. С помощью последней формы «мы постигаем высший и объединяющий смысл жизни, лежащий уже в области сверхэмпирического»³⁴⁶. Примеры такой формы аналогии мы можем найти в Евангелии и других священных текстах. Результатом применения метода аналогии, согласно Аскольдову, становится *концепт*

³⁴² См.: Алексеев (Аскольдов) С.А. Мысль и действительность. М., 1914. С. 10.

³⁴³ См.: Петруня О.Э. К учению Аскольдова об аналогии и концепте // Алексеев (Аскольдов) С.А. Гносеология: Статьи. М., 2012. С. 180.

³⁴⁴ Алексеев (Аскольдов) С.А. Аналогия как основной метод познания // Мысль, 1922. № 1. С. 47.

³⁴⁵ Там же.

³⁴⁶ Алексеев (Аскольдов) С.А. Аналогия как основной метод познания // Мысль, 1922. № 1. С. 47.

(или «типо-идея») как «проективный набросок однообразного способа действия над конкретностями»³⁴⁷ или «мыслительное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода»³⁴⁸. Осмыслению понятия «концепта» была посвящена последняя статья Аскольдова («Концепт и слово»), написанная перед ссылкой в 1928 г.

Наравне с персоналистическими идеями своего отца Аскольдов был увлечен учением В.С. Соловьева³⁴⁹. По воспоминаниям самого мыслителя, определяющей для него стала публичная лекция Соловьева «О конце всемирной истории», прочитанная в марте 1900 г. Впоследствии она вошла под названием «Краткая повесть об Антихристе» в работу Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории»³⁵⁰. Одна из последних работ Аскольдова, написанная в диалогической форме, носила название «Четыре разговора» (с явной отсылкой к соловьевским «Трем разговорам»). Долгое время в исследовательской среде бытовало мнение, что эту работу постигла та же судьба, что и неизданный труд Аскольдова о перевоплощении; как предполагал его ученик Б.С. Филиппов, она была «навсегда утрачена, погибла или в сожженном Новгороде 1941 г., или в осажденном Ленинграде»³⁵¹. Но в 1990-х гг. текст этой работы был обнаружен А.В. Лавровым в личном архиве дочери Аскольдова Александры Сергеевны и опублико-

³⁴⁷ *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Концепт и слово // Гносеология: Статьи. М., 2012. С. 167.

³⁴⁸ Там же. С. 161–162.

³⁴⁹ См.: *Петруня О.Э.* Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания (Вступ. ст.) // *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Гносеология: Статьи. М., 2012. С. 27.

³⁵⁰ По воспоминаниям ученика Аскольдова И.М. Андреевского, профессор говорил, что «родился духовно в тот день». См.: *Андреев И.М.* Путь профессора Аскольдова: Светлой памяти учителя и друга // Православный путь: Церковно-философский ежегодник. Jordanville, N.Y., 1950. С. 58. Сам Аскольдов вспоминал об этом эпизоде в своей статье «В защиту чудесного» (1903). См.: *Алексеев (Аскольдов) С.А.* В защиту чудесного // Вопросы философии и психологии, 1903. Кн. 70. С. 431.

³⁵¹ *Филиппов Б.С.* С.А. Алексеев-Аскольдов // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. ст. / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 188.

ван (вместе с идейно прилегающим к нему текстом «Мысленный образ Христа») в журнале «Минувшее»³⁵². Интересным фактом творческой и личной биографии Аскольдова также являлось его убеждение в том, что Соловьева как истинно-христианского «пророка», чьи идеи не были до конца услышаны и признаны современниками, необходимо причислить к лику святых³⁵³.

Философская система Аскольдова зачастую была противоречивой и антиномичной; довести до конца предпринятую попытку синтеза идей разных философов и богословов ему так и не удалось, возможно по причине довольно тяжелых обстоятельств личной биографии.

³⁵² См.: *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Четыре разговора (Отрывок из задуманного романа) / Публ. и комм. А.В. Лаврова // *Минувшее*. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 403–482; *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысленный образ Христа / Публ. и комм. А.В. Лаврова // *Минувшее*. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 483–508.

³⁵³ Подтверждение этому мы можем найти как в текстах статей самого Аскольдова (к примеру, «Святость и ее достижение», «Святые как выразители христианства» и т.д.), так и в воспоминаниях его современников и учеников. См.: *Лихачев Д.С.* Воспоминания. СПб., 1995. С. 139.

Подробнее о рецепции идей Соловьева у Аскольдова см.: *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Святость и ее достижение // *Историко-философский ежегодник*. 2019. Т. 34. С. 267–289; *Бердникова А.Ю.* Религиозная философия С.А. Алексеева (Аскольдова): между западной мыслью и православным благочестием // *Христианское чтение*. 2019. № 4. С. 133–143; *Бердникова А.Ю.* Осмысление феномена святости в религиозной философии С.А. Алексеева (Аскольдова) // *Историко-философский ежегодник*. 2019. Т. 34. С. 250–266.

ГЛАВА IV

ИЕРАРХИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ Н.О. ЛОССКОГО

4.1. Раннее творчество Н.О. Лосского: интуитивизм как альтернатива неокантианству

Путь становления взглядов Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965) во многом схож с идейной эволюцией С.А. Алексеева (Аскольдова). Именно знакомство с Аскольдовым и его отцом явилось для Лосского (как он сам вспоминал) в студенческие годы главной причиной перехода от увлечения естественными науками к философии *панпсихизма*, в результате чего он «глубоко проникся мыслью о всеобщей одушевленности бытия»³⁵⁴. Многие исследователи справедливо называют Лосского «самым ярким представителем персонализма в России»³⁵⁵. Тем не менее, по мнению некоторых из них (например, О.Т. Ермишина), «неолейбницианцем он так и не стал», а «создал свою оригинальную философскую систему»³⁵⁶. Это утверждение согласуется с мыслью,

³⁵⁴ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 87.

³⁵⁵ См.: Красиков В.И. Социальные сети русской философии XIX–XX вв. М.; Берлин, 2014. С. 220.

³⁵⁶ Ермишин О.Т. Лосский и метафизика его жизни (Вступ. ст.) // Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 6.

высказанной В.В. Зеньковским, о том, что Лосского можно назвать «едва ли не единственным» русским мыслителем, «построившим систему философии в самом точном смысле слова»³⁵⁷.

К занятиям философией Лосский (как и Аскольдов) пришел далеко не сразу. Но если у Аскольдова это было продиктовано сознательным личным выбором, то у Лосского скорее явилось результатом трудных жизненных обстоятельств, описанных в его мемуарах. Николай Онуфриевич был родом из деревни Креславка Двинского уезда Витебской губернии. Его родители имели польское происхождение, отец был лесничим. Во время обучения в витебской классической гимназии Лосский, как и многие русские интеллигенты той поры, пережил кризис религиозной веры и увлекся социалистическими идеями, за пропаганду которых в 1887 г. был оттуда исключен без права восстановления в любом среднем образовательном учреждении России³⁵⁸. После этого Лосский принял решение продолжить свое обучение за границей (сначала – на философском факультете Бернского университета в Швейцарии, затем – в Алжире). Но воплотить в жизнь этот замысел ему не удалось, – в основном из-за нехватки средств к существованию. В итоге в конце 1889 г. Лосский вернулся на родину и поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета. Там он посещал лекции профессоров Александра Ив. Введенского и А.А. Козлова, а также познакомился с С.А. Алексеевым (Аскольдовым)³⁵⁹. На четвертом курсе он параллельно поступил на историко-филологический факультет на кафедру философии.

Влияние лекций профессора Александра Ив. Введенского привело Лосского к увлечению гносеологией и к общему стремлению «продуктивно преодолеть Юма и Канта»³⁶⁰. Для этого он начинает заниматься переводами (по совету В.С. Соловьева, знакомство с которым произошло в 1896 г. в гостях у А.А. Козлова)

³⁵⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 625.

³⁵⁸ См.: Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 44.

³⁵⁹ См.: там же. С. 81.

³⁶⁰ Там же. См. также: Ермичев А.А., Никулин А.Г. А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Вестник. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1999. Вып. 12. С. 89–90.

на русский язык сочинений кенигсбергского мыслителя: «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира» (1902) и «Успехи метафизики» (1910). В 1907 г. он стал автором третьего перевода на русский язык (после М.И. Владиславлева (1867) и Н.И. Соколова (1897)) «Критики чистого разума»³⁶¹.

Размышления над кантианской философией вместе с увлечением панпсихизмом А.А. Козлова, усиленные влиянием идеями современных ему западных (в особенности немецких) философов, привели к тому, что в 1898 г. Лосского «осеняет» мысль о том, что «все имманентно всему»³⁶², ставшая впоследствии центральным пунктом всей его философской системы. Одной из первых попыток «осторожно отстаивать» эту мысль стала магистерская диссертация Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», защищенная им 9 ноября 1903 г. в Санкт-Петербургском университете. Текст этой работы родился в результате двух заграничных стажировок мыслителя: в 1901–1902 гг. и 1903 г.³⁶³ Основной мыслью магистерской диссертации Лосского было обоснование волюнтаризма как нового психологического учения, «утверждающего, что все явления душевной жизни, относимые индивидуальным сознанием на основании непосредственного чувства к “я”, протекают по образцу волевых актов, что волевые акты суть типичная форма процессов сознания»³⁶⁴. Здесь же Лосский дает определения понятиям «Я», «личность», «действие», «причинность» и т.д., а также появляются первые «наброски» его системы *интуитивизма*³⁶⁵. Защита магистерской диссертации

³⁶¹ Подробнее об этом см.: *Попова В.С.* И. Кант в становлении философского мировоззрения Н.О. Лосского: опыт перевода // Кантовский сборник. 2015. № 2. С. 62–74.

³⁶² См.: *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 93–94.

³⁶³ См.: *Ильин В.Н.* Н.О. Лосский и его значение в русской и мировой философии // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 386–387.

³⁶⁴ *Лосский Н.О.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903. С. 1.

³⁶⁵ Более детальный анализ данного произведения в связи с идейной эволюцией взглядов Лосского см.: *Блауберг И.И.* Эволюция персоналистических идей в учении Н.О. Лосского // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 106–120.

Лосского из-за возражений А.И. Введенского и И.И. Лапшина, выступивших официальными оппонентами, продолжалась в течение пяти часов. Как вспоминал он сам, из-за изначальной «вражды к метафизике»³⁶⁶ Введенского и Лапшина ему пришлось «отбиваться» от их «нападок» и подозрений, что в своей работе «автор, незаметным образом, может быть, даже для себя под прикрытием психологии проводит метафизику»³⁶⁷.

Из-за сложностей на защите магистерской диссертации с докторской («Обоснование интуитивизма»³⁶⁸) Лосский решил обратиться к более дружественно настроенному Л.М. Лопатину. Защита состоялась в апреле 1907 г. в Московском университете. В этой работе Лосский хотел сблизить две ветви «мистического рационализма» в русской философии. Во главе первой из них он ставил В.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого (начало же усматривал в философии Шеллинга и Гегеля). Вторая, по его представлениям, восходила к мысли Тейхмюллера и Лейбница, а представителями ее являлись А.А. Козлов, С.А. Аскольдов и В.Ф. Лютославский³⁶⁹. Сближение этих направлений Лосский называл «актом оплодотворения, ведущим к возникновению новой самостоятельной жизни»³⁷⁰, т.е. «самостоятельной» истории русской философии как «преемственного ряда философских мирозерцаний, развивавшихся друг из друга, так, как это было в Древней Греции или Германии»³⁷¹.

³⁶⁶ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 107.

³⁶⁷ См.: Ермичев А.А. Отзыв А.И. Введенского на магистерскую диссертацию Н.О. Лосского // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 306.

³⁶⁸ В 1904–1905 гг. эта работа была опубликована Лосским в журнале «Вопросы философии и психологии» в виде цикла статей под названием «Обоснование мистического эмпиризма». См.: Лосский Н.О. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 72 (II). С. 129–171; кн. 73 (III). С. 197–228; кн. 74 (IV). С. 315–396; кн. 75 (V). С. 451–507; 1905, кн. 79 (IV). С. 247–334.

³⁶⁹ См.: Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906. С. 199.

³⁷⁰ Там же. С. 206.

³⁷¹ Там же.

Работа Лосского «Обоснование интуитивизма» была посвящена преимущественно гносеологической проблематике. Здесь тоже для мыслителя на первом плане оказывался его тезис о том, что «все имманентно всему». В теории познания Лосский становился близок к направлению *имманентизма* (В. Шуппе, И. Ремке и др.)³⁷². Сам он отмечал эту близость в работах дореволюционного периода, относя наряду со своей концепцией интуитивизма к имманентной философии кантовский *критицизм*³⁷³. Философию Канта Лосский рассматривал как «предшествующий этап» и «необходимую основу» для интуитивизма. Единственным большим недостатком кантианства, по Лосскому, являлось учение о принципиальной непознаваемости «вещи в себе». Этот постулат, по его мнению, выступал существенным ограничением познавательных способностей субъекта. Тем не менее Лосский признавал безусловную значимость «коперниканского переворота», совершенного Кантом, называя его «коперниковским подвигом»³⁷⁴. Главным следствием этого «подвига» для теории познания, согласно Лосскому, явился перенос акцента (с помощью введения концепта «a priori») с объекта на мыслящий субъект: «не природа диктует (путем опыта) человеческому уму свои законы, а человеческий ум сам предписывает их природе и потому способен познавать их»³⁷⁵. В отличие от кантианства, в учении Лосского предмет изначально *дан* в сознании таким, какой он есть на самом деле. При этом предмет познания не теряет своих индивидуальных свойств, оставаясь *независимым* от сознания субъекта. Лосский четко разграничивал «объективный предмет» внешнего мира и «субъективный акт» познания³⁷⁶. Он видел в этом параллель с *эмпириз-*

³⁷² Подробнее об отношении Лосского к «имманентной философии» см.: Лосский Н.О. Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 116 (1). С. 30–67; Лосский Н.О. Имманентная философия В. Шуппе // Новые идеи в философии. Сб. 3. Теория познания. СПб., 1913. С. 1–39, и т.д.

³⁷³ См.: Лосский Н.О. Введение в философию. СПб., 1911. Ч. I. Введение в теорию знания. С. 260–261.

³⁷⁴ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906. С. 29.

³⁷⁵ Там же. С. 111.

³⁷⁶ См.: Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 193.

мом, но свою теорию знания обозначал при этом как эмпиризм «мистический»: «Мистический эмпиризм отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на я; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также универсалистическим эмпиризмом и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином – интуитивизм»³⁷⁷. Обозначая свой «эмпиризм» как «мистический», Лосский вовсе не противопоставлял его рационализму; напротив, полагал их взаимодополняющими. Именно мистическая составляющая интуитивизма, по его определению, устраняет односторонность как эмпиризма, так и рационализма, восполняя существенные недостатки как первого, так и второго философского направления и примиряя их между собой.

В «Обосновании интуитивизма» Лосского онтология оказывается тесно включенной в теорию познания, где «познающий субъект, индивидуальное человеческое я есть «сверхвременное и сверхпространственное существо, интимно связанное со всем миром»³⁷⁸. С этими постулатами было связано и учение Лосского о *гносеологической координации* как необходимой связи между субъектом и объектом в процессе познания. Именно в учении о координации Лосский показывает, как и почему объект, будучи воспринимаемым «таким, какой он есть», не «растворяется» в субъекте познания и не остается непознаваемым как кантовская «вещь в себе». Составными частями гносеологической координации, по Лосскому, выступают *интенциональные акты* (осознание, внимание, дифференциация и т.д.)³⁷⁹, которые «вводят» предмет из «предсознания» субъекта в его *сознание*; и *акты различения*, призванные сделать предмет *осознанным*. Делая в своей системе

³⁷⁷ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906. С. 105.

³⁷⁸ Лосский Н.О. Очерк собственной философии // Логос. 1990. № 1. С. 124.

³⁷⁹ См.: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 180.

координацию главным *условием возможности* всякого познания, Лосский объясняет как индивидуальные и неповторимые особенности восприятия мира каждым субъектом, так и возможные «погрешности», неточности и познавательные ошибки.

После защиты докторской диссертации Лосский остался на кафедре философии Санкт-Петербургского университета. В 1917 г. выходит его работа «Мир как органическое целое», где основное внимание было уделено уже не теории познания, а метафизике.

В раннем творчестве Лосского можно проследить две важные линии преемственности: с одной стороны – интерес к неокантианским идеям Александра Ив. Введенского; с другой – увлечение панпсихизмом А.А. Козлова. Корни философской системы Лосского уходят к Юрьевской школе, Г. Тейхмюллеру и А. Тренделенбургу. Кроме этого, в тезисе Лосского «все имманентно всему» (где можно найти параллели с принципом тождества «все во всем» Лейбница и Дж. Бруно)³⁸⁰ многие исследователи замечают одну из версий русской метафизики всеединства, унаследованную философом от В.С. Соловьева и развитую им в дальнейшем в персоналистическом духе неoleyбницианства.

4.2. Иерархический персонализм Лосского и учение о субстанциальном деятеле

Если в труде «Обоснование интуитивизма» Лосский занимался преимущественно разработкой теории познания, то его более поздняя, но не менее значимая работа «Мир как органическое целое» (по частям выходившая в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1915 г.³⁸¹, и увидевшая свет в качестве отдельного издания в 1917 г.) была посвящена идеям из области онтологии и метафизики. Переход «от теории знания к метафизике», как вспоминал мыслитель, дался ему нелегко: «Как только я приступал

³⁸⁰ См.: Лейбниц Г.В. Монадология / Пер. с нем. Е.А. Боброва // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 404.

³⁸¹ См.: Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 126 (I). С. 87–98; кн. 127 (II). С. 99–152; кн. 128 (III). С. 203–243; кн. 129 (IV). С. 345–387.

к обдумыванию какого-либо метафизического вопроса и начинал набрасывать заметки на бумаге, оказывалось, что я более занимаюсь условиями познаваемости того или иного предмета, чем самим предметом»³⁸². В своей онтологии, которую он именовал *идеал-реализмом*, Лосский обращался к идейному наследию Лейбница, Э. Гартмана, Р.Г. Лотце, Э. Гуссерля и др. Особое влияние на формирование его учения в этот период оказал интуитивизм А. Бергсона, а также религиозная метафизика П.А. Флоренского (в частности, учение о «*единосущии* Лиц Св. Троицы» и «органической связи всех тварных личностей друг с другом»³⁸³). По собственному признанию Лосского, книга Флоренского «Столп и утверждение Истины», вышедшая в конце 1913 г., явилась для него «одним из поводов постепенного возвращения к Церкви, окончательно совершившегося в 1918 году»³⁸⁴.

В метафизике Лосский продолжает развивать учение о координации и «органическом единстве» (единосущии) объектов тварного мира. Гносеологическая координация признается Лосским бытийным основанием всякого процесса познания. В этом раскрывается близость его идей, с одной стороны, учению С.Л. Франка об «абсолютном», «всеобъемлющем бытии», «охватывающем» и «сняющем» в себе противоположность субъекта и объекта³⁸⁵, а с другой, – к идее «всеединства» В.С. Соловьева.

Второй идеей метафизики Лосского становится его концепция *субстанциального деятеля*. И здесь в полной мере проявляет себя влияние на Лосского неoleyбницианского персонализма и панпсихизма А.А. Козлова. Субстанциальный деятель, по мысли Лосского, это «идеальное, сверхвременное и сверхпространственное существо»³⁸⁶, «которое есть источник и носитель своих проявлений во времени»³⁸⁷.

³⁸² Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермашина. М., 2008. С. 172.

³⁸³ Там же. С. 176.

³⁸⁴ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 191.

³⁸⁵ См.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 155–156.

³⁸⁶ Лосский Н.О. Очерк собственной философии // Логос. 1990. № 1. С. 125.

³⁸⁷ Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 142.

Согласно Лосскому, весь мир представляет собой сложную *иерархию* бытия, в которой нижний и самый простой уровень занимают пространственно-временные, или *эмпирические* события, вносящие «иллюзию разобщенности»³⁸⁸ субстанциальных деятелей друг с другом. На втором уровне бытия в иерархической системе Лосского находятся «отвлеченно-идеальные» научные законы, «упорядочивающие» хаос предметов первого уровня. Синтезом первых двух уровней бытия являются субстанциальные деятели, каждый из которых представляет собой *идеально-реальное*, и в то же время не отвлеченное, а *конкретное* бытие. Главным примером такого субстанциального деятеля Лосский полагает наше собственное я, с одной стороны, познающее, а с другой, «постоянно творящее новое бытие»³⁸⁹. На последний уровень своей иерархии Лосский ставит высшее, *изначальное*, сверхсистемное и всеупорядочивающее начало, «единого Высшего субстанциального деятеля», или Бога. Бог в учении Лосского есть существо «сверхлично-личное». Такая двойственность, поясняет Лосский, относится не к природе Бога, а скорее к различным формам Его религиозного постижения. Как «сверхличное», «надмирное» и абсолютное начало Бог открывается с помощью отвлеченного *умозрения*; личностное же Его начало раскрывается в контексте конкретного *религиозного опыта*³⁹⁰. Таким образом Лосский пытается избежать «опасности пантеизма», считая его «ложным учением», и утверждает, в противоположность ему, истинность христианского *теизма*: «можно говорить о *вездеприсутствии* Бога в мире, так что вся поэзия пантеизма, видящего везде Бога, сохраняется и в христианском теизме; но при этом теизм не принимает Бога, так как не смешивает Бога с миром»³⁹¹.

Согласно учению Лосского, субстанциальные деятели могут, объединяясь по тем или иным причинам между собой, образовывать «союзное тело». В любом союзном теле, будь то живой организм или человеческий социум, один субстанциальный деятель играет главную роль, прочие же – ему подчиняются. В случае

³⁸⁸ См.: Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М., 1917. С. 15.

³⁸⁹ Там же. С. 44.

³⁹⁰ См.: Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 23.

³⁹¹ Там же. С. 27.

с организмом роль главного субстанциального деятеля будет выполнять душа, а роли подчиненных элементов – отдельные органы, молекулы, атомы и т.д. В случае с социумом общее объединяющее начало выполняет сила любви, а конечной идеальной целью любого общественного развития является достижение Царства Божия на земле. Союзные тела могут также распадаться на отдельные составные части; в таком случае эти части возвращаются на предшествующие уровни иерархии. Но в случае с человеческой душой такая деградация, полагает Лосский, попросту невозможна, поскольку каждая душа является индивидуальным и неповторимым субстанциальным деятелем. Так он приходит к выводу о предсуществовании и переселении душ. Опираясь на учение Лейбница, Лосский обосновывает мысль о потенциальном существовании, в котором все души пребывают с момента сотворения мира, и о дополнительном акте божественного творения, или транскреации, в котором Бог актуализирует потенциальные души и наделяет их разумом: «Этот шаг от животного к разумной человечности совершается, конечно, не посредством одних только индивидуальных усилий данного субстанциального деятеля, но еще и при благодатном содействии особого творческого акта Божия: деятель, сотворенный Богом при творении мира, устаивается дополнительного акта творения, если бескорыстно стремится к добру столь высокого типа жизни, как разумная человечность. Это учение о дополнительном Божием акте творения выработано Лейбницем, который назвал его словом *transcreatio*»³⁹².

Иерархия субстанциальных деятелей в метафизической системе Лосского выстраивается следующим образом (от низшего к высшему): «материя, душа, дух, Бог». В этой иерархии все «причинные воздействия могут направляться только сверху вниз... Низший тип бытия не может быть деятельною причиною, вторгающейся в высшую область, он может влиять на высшее бытие только как повод, а не причина»³⁹³.

В отличие от Аскольдова, ориентировавшегося больше на пансихизм А.А. Козлова и персонализм Тейхмюллера, Лосский

³⁹² Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 44.

³⁹³ Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М., 1917. С. 163.

в качестве историко-философского ориентира с самого начала берет для себя монадологию Лейбница. И свое учение о субстанциальных деятелях он рассматривает именно как продолжение этой монадологии³⁹⁴.

4.3. Развитие учения Лосского в эмиграции: этика, эстетика, теология

15 ноября 1922 г. Лосский был выслан из страны на немецком пароходе «Пруссия» в Германию (г. Штетин). Вскоре после этого он принял приглашение первого президента Чехословацкой республики Т.Г. Масарика и перебрался в Прагу, где стал преподавать в Русском университете. В Праге Лосский оставался вплоть до оккупации Чехословакии немецкими войсками в 1942 г. После этого он был вынужден сначала переехать в Братиславу, затем – в Париж и оттуда уже – в США, где на тот момент проживал его сын Андрей с семьей. В Америке Лосский довольно скоро начинает преподавать в Академии Св. Владимира в Нью-Йорке (в числе преподавателей которой также были Г.В. Флоровский, Г.П. Федотов, Н.С. Арсеньев и др.). Свою профессиональную деятельность он окончательно оставляет уже в почтенном возрасте 82 лет в 1954 г. В 1955 г. Лосский покидает США и переезжает к сыну Владимиру, идеологу движения «неопатристического синтеза» и преподавателю Института Святого Дионисия (Institut de Saint-Denys), в Париж. Там и заканчивается его жизненный путь в 1965 г. в возрасте 94 лет.

Гносеологии и онтологии были посвящены такие труды Н.О. Лосского, написанные в эмиграции, как: «Логика» (1923), «Свобода воли» (1927), «Типы мировоззрений» (1931), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938) и т.д. Находясь за границей, Лосский продолжает далее разработку своей философской системы, включая в нее труды, посвященные этике («Условия абсолютного добра (основы этики)» (1931), «Ценность

³⁹⁴ См.: Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 114–115.

и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей» (1931), «Бог и мировое зло. Основы теодицеи» (1941)) и эстетике («Мир как осуществление красоты. Основы эстетики») ³⁹⁵.

В этическом учении Лосского основополагающей становится идея *свободы воли*. Эта идея, по Лосскому, есть главный признак, отличающий субстанциальных деятелей от предметов и явлений, находящихся на более низких ступенях бытийственной иерархии. В учении Лосского свобода воли подразделяется на два вида: формальную и материальную. Основу первой составляет возможность человека делать выбор из всех альтернатив и поступать тем или иным образом; сущность второй заключается в «бесконечной творческой силе» (в отличие от пассивного характера процесса познания). Основной целью материальной свободы воли, по Лосскому, является стремление к «осуществлению бесконечного разнообразия красоты, добра и обретению совершенной истины» ³⁹⁶. Наличие у человека свободы воли выступает главным условием его нравственного поведения. Единственным ограничением свободы воли, по мысли Лосского, являются ценности, которые он также подразделяет на два вида: положительные и отрицательные. Специфика ценностей определяется бытием Бога как высшего нравственного авторитета: положительные ценности предполагают движение к Богу, отрицательные – напротив, отдаление от Него. Таким образом, сам Лосский признает свою этику теонормной – т.е. «нормативной» и «заповеданной Богом» ³⁹⁷. «Нормативность» этики здесь заключается в том, что она задает нравственный идеал, к осуществлению которого свободно и творчески должны стремиться все субстанциальные деятели. С сознательным и свободным «отпадением» от Бога связано у Лосского учение о теодицее. Согласно ему, все зло является результатом деятельности человека и является вторичным по отношению к изначально

³⁹⁵ Книга «Мир как осуществление красоты. Основы эстетики» создавалась Лосским на основе его курса лекций «Христианская эстетика» для студентов Нью-Йоркской Свято-Владимирской Духовной академии, где он преподавал с 1947 по 1950 г. При жизни философа полностью этот труд не был опубликован, впервые увидев свет в 1998 г.

³⁹⁶ Лосский Н.О. Свобода воли. Париж, 1927. С. 85.

³⁹⁷ Там же. С. 98–99.

благому божественному бытию. Органическим результатом исполнения норм и идеалов теонормной этики, по Лосскому, должно в конечном итоге стать установление Царства Божия на земле³⁹⁸.

В своем эстетическом учении, закончить которое при жизни он так и не успел, Лосский придерживается тех же принципов, как и в других сферах своей философской системы. Идеал красоты как «осуществление бесконечного в конечном»³⁹⁹, по Лосскому, есть основная цель, стремление человека к которой способствует установлению на земле Царства Божия. Красота в учении Лосского выступает как связь духовного и материального начал; она есть «чувственное воплощение духовности»⁴⁰⁰. Восприятие красоты происходит в акте «чувственной и интеллектуальной интуиции»⁴⁰¹. В эстетической концепции Лосский выстраивает иерархический ряд воплощения принципа красоты в мире. На первом, высшем уровне в этом ряду стоит сам Бог, а точнее, Его земное воплощение в явлении Иисуса Христа, которое Лосский расценивает как «наиболее близкое к воплощению идеала абсолютной красоты»⁴⁰². Следующим в иерархическом ряду эстетики Лосского идет сам субстанциальный деятель, как наделенная свободной воли человеческая личность, способная деятельно стремиться к практическому, творческому воплощению идеала Царства Божия на земле. Далее в ряду находится сотворенный Богом мир, или мир природный. И, наконец, на низшей ступени находятся произведения человеческого искусства, которые должны отвечать критериям всех ступеней, находящихся выше: быть сотворены в соответствии с «природными идеалами», соответствовать гуманистическим и моральным нормам и стремиться в качестве «высшей цели» к воплощению Царства Божия на земле.

³⁹⁸ Подробнее см.: *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. М., 1991. С. 60–65.

³⁹⁹ См.: *Лосский Н.О.* Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 95.

⁴⁰⁰ Там же. С. 98.

⁴⁰¹ Там же.

⁴⁰² Там же. С. 106.

Таким образом, мы можем видеть тесную включенность этической и эстетической концепций Лосского в его общую систему иерархического персонализма или идеал-реализма.

4.4. Рецепция идей Н.О. Лосского в творчестве Д.В. Болдырева и С.А. Левицкого

Философские взгляды Лосского (наравне с идеями С.А. Аскольдова и С.Л. Франка) во многих аспектах стали основой для зарождения специфического, *интуитивистского* направления в русской философии начала XX в. Наиболее видными представителями данного направления из числа непосредственных учеников и последователей Лосского можно назвать Д.В. Болдырева и С.А. Левицкого⁴⁰³. Идеи Лосского во многом легли в основу течения «интуитивного реализма», основные положения которого были выражены Б.Н. Бабыниным, Ф.Ф. Бережковым, А.И. Огневым и П.С. Поповым в сборнике «Пути реализма» (1926)⁴⁰⁴. Круг последователей Лосского сформировался не только в России, его идеи нашли довольно широкий отклик в Польше (Т. Парчевский, Б. Ясиновский, о. Антоний Павловский, Ф. Седлицкий и др.)⁴⁰⁵, Словакии («интуитивно-реалистическая школа» – П. Гула, Й. Диешка, М. Хладны-Ганош⁴⁰⁶) и т.д.

⁴⁰³ Сам Лосский в числе близких себе по взглядам мыслителей-интуитивистов упоминал В.А. Кожевникова (1850–1917) – «независимого ученого и философа» из Москвы. См.: *Лосский Н.О. История русской философии*. М., 1991. С. 315.

⁴⁰⁴ Авторы сборника выступили в нем со следующими статьями: «Критика наивного реализма» (Б.Н. Бабынин, с. 7–36); «К проблеме объективности качественной действительности» (Ф.Ф. Бережков, с. 37–62); «Сознание и внешний мир» (А.И. Огнев, с. 63–98); «О реальности категорий» (П.С. Попов, с. 99–132); «О функции суждения в познании» (П.С. Попов, с. 133–156).

⁴⁰⁵ Подробнее об этом см.: *Оболевиц Т. Николай Онуфриевич Лосский в Польше* // Николай Онуфриевич Лосский / Под ред. В.П. Филатова. М., 2016. С. 272–287.

⁴⁰⁶ Подробнее об этом см.: *Плащенкова З. Вклад Н.О. Лосского в развитие философской мысли в Словакии* // Николай Онуфриевич Лосский / Под ред. В.П. Филатова. М., 2016. С. 288–301.

Дмитрия Васильевича Болдырева (1885–1920) Лосский называл «самым талантливым» из своих учеников⁴⁰⁷. Он родился в Санкт-Петербурге, в семье подполковника В.К. Болдырева⁴⁰⁸. В 1904–1910 гг. обучался на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета. Будучи студентом, Болдырев принимал активное участие в деятельности различных кружков, тесно общался с профессорами А.С. Лаппо-Данилевским, А.В. Карташевым, Л.П. Карсавиным. В это же время (1907–1909 гг.) вместе со своим старшим братом, Николаем Васильевичем Болдыревым (1882–1929)⁴⁰⁹, впоследствии примкнувшим к русскому неокантианству, он проходил стажировку в Марбургском и Гейдельбергском университетах⁴¹⁰. После окончания университета Болдырев остался на кафедре философии для приготовления к профессорскому званию. До Октябрьской революции участвовал в деятельности Петербургского Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева, сотрудничал с журналами «Русская мысль» и «Русская свобода»⁴¹¹. В 1917 г. Болдырев становится одним из основателей

⁴⁰⁷ «Самый талантливый из моих учеников, Д.В. Болдырев, усвоивший гносеологию интуитивизма, задался целью разработать учение о фантазии, как ведении предметов иного мира. С этою целью он провел лето 1914 г. в Пиринских горах, желая пожить вблизи Лурда в той природе, среди которой Бернадетта имела видение Божией Матери. Свои наблюдения Болдырев изложил в статье “Огненная купель”» (Русская Мысль, 1915)». См.: Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 128.

⁴⁰⁸ Подробную биографию Болдырева с опорой на архивные материалы см.: Ситников М.Г. Дмитрий Васильевич Болдырев: философ, ученый, публицист и организатор Дружин Святого Креста // Известия Лаборатории древних технологий. 2016. № 3. С. 45–67.

⁴⁰⁹ О Н.В. Болдыреве и его вкладе в идейное развитие русского неокантианства подробнее см.: Дмитриева Н.А. Концепция истории Н.В. Болдырева: неокантианские перспективы // История философии. 2016. № 2 (21). С. 45–58; Корнилаев Л.Ю. «Поворот к онтологии» в русском неокантианстве в конце 1910-х – начале 1920-х годов (Л.П. Салагов и Н.В. Болдырев) // Кантовский сборник. 2019. Т. 38. № 3. С. 81–100.

⁴¹⁰ Более подробно об этом см.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 177–178.

⁴¹¹ В первом выходили такие его статьи, как: «Огненная купель» (1915), «Большевизм в церкви» (1917); во втором – «Голос из гроба», «Церковные

(вместе с А.В. Карташевым и Н.О. Лосским) «Братства Святой Софии» в Петрограде. В 1918 г. он переезжает в Пермь и начинает работать там приват-доцентом историко-филологического факультета Пермского университета, где деканом на тот момент был Анатолий Иванович Сырцов (1880–1938)⁴¹². В Перми вышли такие работы Болдырева, как: «Созерцание у Платона», «Понятие психического» и др.⁴¹³ С 1919 г. Болдырев работал директором пресс-бюро при Правительстве Верховного Правителя России адмирала Колчака. Он был вдохновителем добровольческого движения в Сибири, одним из организаторов «Братства Св. Гермогена по организации Дружин Святого Креста». В январе 1920 г. был арестован в Иркутске вместе с Колчаком⁴¹⁴. В 1920 г., вскоре после своего ареста, Болдырев умирает от тифа. Заслуги Болдырева как философа, не получившие возможности дальнейшего развития из-за его ранней смерти, отмечали впоследствии многие исследователи истории русской философии. В.В. Зеньковский, характеризуя Болдырева как «талантливого ученика Н.О. Лосского», писал о нем следующее: «Небольшая книга его “Знание и бытие” (Харбин, 1935 г. Издание посмертное) свидетельствует о бесспорном философском даровании Болдырева... но ранняя смерть прервала его философское творчество»⁴¹⁵. Лосский в предисловии к работе Болдырева «Знание и бытие» тоже сожалел о раннем уходе своего ученика: «Грустно думать, что труд Д.В. Болдырева остался незаконченным. Он мог бы быть использован своим творцом для

впечатления», «Заливы и проливы», «Золотой век Августа», «Официальная революция». См.: *Ситников М.Г.* Дмитрий Васильевич Болдырев: философ, ученый, публицист и организатор Дружин Святого Креста // *Известия Лаборатории древних технологий.* 2016. № 3. С. 47.

⁴¹² Более подробные сведения о Сырцове как последователе Марбургского неокантианства см.: *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 189–190.

⁴¹³ См.: *Ситников М.Г.* Дмитрий Васильевич Болдырев: философ, ученый, публицист и организатор Дружин Святого Креста // *Известия Лаборатории древних технологий.* 2016. № 3. С. 47–48.

⁴¹⁴ Подробнее см.: *Казакова А.В.* Рыцарь Святого Креста: воспоминания сестры пр. Д.В. Болдырева. Харбин, 1936. 55 с.; *Иванов В.Н.* Огненная душа. Владивосток, 1921. 15 с.

⁴¹⁵ *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001. С. 669.

оригинального решения многих частных проблем философии и специальных наук... Д.В. Болдыреву не суждено было до конца развить свои философские замыслы. Слишком краток был срок его земной деятельности»⁴¹⁶.

Названный труд Болдырева – «Знание и бытие» – был единственной крупной работой, которую философ успел написать (и то не до конца), но так и не смог издать при жизни. В итоге эта работа была издана только спустя пятнадцать лет после смерти Болдырева его сестрой и племянником при деятельной помощи и под редакцией Н.О. Лосского. По словам Лосского, выступившего в качестве автора предисловия к данной работе, ее текст можно было бы отнести в равной степени к онтологии и гносеологии⁴¹⁷. Болдырев развивал в ней имманентистские и интуитивистские идеи своего учителя в контексте собственного учения – «объективизма». Согласно этому учению, «сами вещи наличествуют в знании в подлиннике, и, следовательно, познаются такими, как они существуют на деле»⁴¹⁸. Лосский отмечал, что данное направление достаточно «широко распространено в разных странах в разных формах»⁴¹⁹, относя к нему учение А. Бергсона, свою собственную концепцию интуитивизма, учение С.Л. Франка, а также идеи представителей американского неореализма – У. Монтегю, Р.Б. Перри и его английского ответвления – С. Александра, Дж. Ларда и др. Для Болдырева в системе «объективизма» ключевым являлось представление о данных познания (чувственного, рационального, абстрактного) как о «трансубъективных данностях»⁴²⁰. Новацией учения Болдырева стало вводимое им понятие «интенсивной величины» – «степени бытия предмета, которая изменяется в зависимости от удаления предмета в пространстве и во времени»⁴²¹. Используя данный термин, Болдырев стремился показать, что «разнообразие образов» одного и того же предмета, рождающееся в нашем уме в процессе

⁴¹⁶ См.: Лосский Н.О. Предисловие // Болдырев Д.В. Знание и бытие / Вступ. ст. и ред. Н.О. Лосского. Харбин, 1935. С. 9.

⁴¹⁷ См.: там же. С. 7.

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ Там же.

⁴²⁰ Там же. С. 8.

⁴²¹ Там же.

познания, обусловлено не «субъективностью» восприятия, а, напротив, изначально присутствующим в этом предмете «множеством степеней бытия»⁴²².

Болдырев стремился «окончательно примирить» между собой метафизику и теорию познания, утверждая изначально единство мира, а также его принципиальную познаваемость. Рассуждая о степени познаваемости «трансубъективных» величин и о родовидовой иерархии бытия, он приходит к выводу о том, что «чистое знание есть слабейшая степень бытия, – не уменьшенность, не ущерб полноты, а полнота в бесконечной *ослабленности*, в отвлеченности»⁴²³. Согласно его рассуждениям, любое «субъективное», «психологическое» знание на самом деле – не более чем «логическая ошибка», не имеющая никакого отношения к «чистому знанию» как таковому⁴²⁴. В этом же ключе философом решалась и волновавшая еще Тейхмюллера проблема бессмертия души, – точнее, вопрос о том, что, «если вечна душа, будет ли вечным ее сознание?»⁴²⁵. Ответ, полагает Болдырев, здесь ясен – раз «все существующее познается таким, каким оно существует», то, следовательно, «была бы вечна душа, – познаваться она будет всегда, т.е. сознание ее не умрет»⁴²⁶. Болдырев выделял также область «внутри-телесного познания», или «ощущения», в которой субъектом реализуется процесс *самопознания*. В процессе познания, полагал он, существуют «пограничные» явления, находящиеся «на стыке» «внешнего» и «внутреннего» бытия. К таковым Болдырев относил *мысль* и *волю* субъекта познания. Поскольку, как утверждал еще Лосский, мир есть «органическое целое», в котором «все имманентно всему», то любой когнитивный акт на самом деле являет собой акт «самопознания» мирового Абсолюта⁴²⁷, резюмирует Болдырев.

⁴²² Лосский Н.О. Предисловие // Болдырев Д.В. Знание и бытие / Вступ. ст. и ред. Н.О. Лосского. Харбин, 1935. С. 9.

⁴²³ Болдырев Д.В. Знание и бытие / Вступ. ст. и ред. Н.О. Лосского. Харбин, 1935. С. 57.

⁴²⁴ См.: там же. С. 58.

⁴²⁵ Там же. С. 59.

⁴²⁶ Там же.

⁴²⁷ «Иными словами, Болдырев утверждает вездесущность объекта-образа во времени и пространстве в видоизменяющейся степени и формулирует

Еще одним учеником Н.О. Лосского был *Сергей Александрович Левицкий* (1908–1983). Он родился в Прибалтике, в г. Либава (сейчас – г. Лиепая, Латвия) в семье морского офицера. По окончании гимназии в Ревеле (ныне – Таллин) поступил в Карлов университет в Праге, где его наставником и стал Н.О. Лосский, которого он называл «Аристотелем русской мысли»⁴²⁸. В 1941 г. Левицкий защитил докторскую диссертацию по теме «Свобода как условие возможности объективного познания». Основной идеей данного труда было дальнейшее развитие персоналистических и интуитивистских идей Н.О. Лосского, но при этом в качестве других ориентиров Левицкий выделял для себя идеи социальной философии С.Л. Франка, а также этику, антропологию и философию истории Н.А. Бердяева. Из западных мыслителей, как отмечал Левицкий, ему особенно были близки А. Бергсон, М. Шелер и У. Штерн.

Во время Второй мировой войны Левицкий становится активистом антифашистского Национально-трудового союза (НТС). В это же время начинает формироваться и его учение *солидаризма*, разработке которого впоследствии будет посвящено немало трудов мыслителя. После окончания войны в издательстве «Посев» выходит первая его крупная работа, написанная под влиянием интуитивизма Н.О. Лосского – «Свобода и ответственность: Основы органического мировоззрения» (1946)⁴²⁹. В ней он пытался, опираясь на персоналистические идеи и принципы своего учителя, разработать свою философию солидаризма. В качестве составных частей своей концепции он выделял онтологию, гносеологию и аксиологию.

Рассуждая о теории познания, Левицкий последовательно анализирует существующее многообразие и историю философских учений, начиная с «наивного реализма» как «инстинктивного

положение о том, что “все существует во всем”, которое имеет существенное значение для его “объективизма” и интуитивизма». См.: *Лосский Н.О. История русской философии*. М., 1991. С. 385.

⁴²⁸ *Левицкий С.А.* Комментарии к заметке Н.О. Лосского / Публ. и примеч. К.В. Артема-Александрова // *Вестник РХГА*. 2016. № 2. С. 193.

⁴²⁹ *Левицкий С.А.* Основы органического мировоззрения. Frankfurt am Main, 1946. II + 250 с.

взгляда на мир», в котором отсутствует «различение субъективного и объективного познания»⁴³⁰; предлагая далее свой взгляд на «критический реализм» (марксизм, неокантианство); «субъективный идеализм» (Дж. Локк, Д. Юм, Дж. Беркли); «трансцендентальный идеализм» (учение И. Канта) и приходя в итоге к анализу «новых путей гносеологии», к которым, по его мнению, относится феноменология Э. Гуссерля, «иррационалистический интуитивизм» А. Бергсона, а также «органический интуитивизм» Н.О. Лосского. В онтологии Левицкий также выделяет несколько основных направлений: материализм (который трактуется им как «аналог» наивного реализма в гносеологии), спиритуализм и панпсихизм (Дж. Беркли, Г. Лейбниц, А. Шопенгауэр). В двух последних направлениях Левицкий усматривал опасность ухода в *солипсизм*. Кроме этого, им выделялись субстанциальный дуализм и монизм (примером последнего Левицкий считал философию Б. Спинозы); идеализм отвлеченный (Платон) и конкретный (И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель); иррационализм (А. Бергсон) и, наконец, *органическое мировоззрение* (Н.О. Лосский, С.Л. Франк, М. Шелер, В. Штерн, А.Н. Уайтхед), разновидностью которого он видел и собственное учение солидаризма (или «социального персонализма»). Переходя к области аксиологии, Левицкий критикует практически все традиционные этические системы (полагая, что наиболее распространенной из них является система *релятивизма*) и развивает положения теонормной этики Н.О. Лосского, тем самым ставя в тесную связь этические идеи с религиозными представлениями.

Истоки своей концепции солидаризма Левицкий находил в идеях славянофилов (А.С. Хомякова и И.В. Киреевского), народников, почвенников, В.С. Соловьева, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, В.П. Вышеславцева и др. Термин «солидарность» он считал социально-политическим эквивалентом религиозно-философского понятия «соборность». Стремление к солидарности, полагал он, есть одно из основных свойств личности, ее «врожденный инстинкт»: «Личность становится

⁴³⁰ Левицкий С.А. Основы органического мировоззрения. Frankfurt am Main, 1946. С. 44.

личностью лишь в служении сверхличным ценностям, в общении с себе подобными, в солидаризации со своими ближними через служение общему идеалу»⁴³¹. Таким образом, в своей социально-философской доктрине Левицкий пытался переосмыслить, дополнить и развить персоналистическое учение Н.О. Лосского. Сам Лосский в предисловии к работе «Трагедия свободы» называл Левицкого «достойным преемником той линии философии, начало которой положил Соловьев»⁴³².

В 1949 г. Левицкий переезжает в США, где и остается до своей кончины в 1983 г. С 1965 г. до выхода на пенсию в 1974 г. он был преподавателем русской литературы и философии в Джорджтаунском университете, параллельно с этим работал редактором на радио «Свобода». К более позднему этапу творческой деятельности Левицкого относится его историко-философский труд «Очерки истории русской философской и общественной мысли» (1968).

Одним из наиболее ярких произведений Левицкого помимо уже упоминавшихся выше была работа «Трагедия свободы» (1958). Здесь в центре внимания мыслителя оказывается вторая главная тема его творчества – осмысление феномена свободы. Проблема свободы воли впервые появляется еще в ранних работах Левицкого, в частности в его докторской диссертации⁴³³. Именно феномен свободы, согласно рассуждениям Левицкого, является центром, средоточием каждой личности, каждого человеческого «Я». Свобода становится в учении Левицкого необходимым атрибутом как «субстанциального деятеля», так и «мира как органического целого», а также Божественного Абсолюта. В трактовке Левицким феномена свободы находят свое продолжение

⁴³¹ Левицкий С.А. Трагедия свободы. М., 1995. С. 228.

⁴³² Там же. С. 6.

⁴³³ Н.О. Лосский писал об этом в своих воспоминаниях так: «Левицкий, мой ученик, был сторонником гносеологии и метафизики персонализма. В своей диссертации он доказывал, что познающий субъект, критикуя суждение с целью отличить истину от лжи, должен быть независим от своей психико-физической организации и обладать свободой воли». См.: Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008. С. 309.

идеи Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева (свобода как «бездомное начало бытия») и Л.М. Лопатина (творчество как основное проявление свободы).

Размышляя далее о соотношении свободы и обусловленности (детерминизма) и пытаясь «примирить» частную свободу личности с принципом Абсолютной божественной свободы, Левицкий формулирует дилемму: «свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшему мир, или же свобода присуща небытию»⁴³⁴. Выход из нее Левицкий находит, признавая свободу как чистую *возможность*: «Бытие свободно лишь поскольку оно “может быть иным”, то есть свобода предшествует бытию»⁴³⁵. В таком понимании свободы многие исследователи творчества мыслителя (В.В. Сапов, Р.Н. Редлих) видят сходство его взглядов с учением В.С. Соловьева.

⁴³⁴ Левицкий С.А. Трагедия свободы. М., 1995. С. 123.

⁴³⁵ Там же. С. 125.

ГЛАВА V

Н.В. БУГАЕВ И МОСКОВСКАЯ ФИЛОСОФСКО-МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ШКОЛА

Вторым идейным центром русского неолейбницианства, наравне с Юрьевской школой, линия преемственности которой начинается с Г. Тейхмюллера и оканчивается Н.О. Лосским и его учениками, стала Московская философско-математическая школа (МФМШ), лидером которой был Николай Васильевич Бугаев (1837–1903), автор концепции «эволюционной монадологии».

МФМШ возникла в 1870-х гг. на базе основанного в 1864 г. Н.Д. Брашманом Московского математического общества (ММО)⁴⁵⁶. С 1865 г. к Обществу присоединился Н.В. Бугаев (в разное время в него входили также следующие члены МФМШ: П.А. Некрасов, Н.К. Лахтин, Н.Н. Лузин, В.Г. Алексеев, В.Я. Цингер, Д.Ф. Егоров, Н.И. Шишкин и др.). После смерти Н.Д. Брашмана в 1866 г. во главе ММО становится А.Ю. Давидов, пробывший на этом посту 20 лет. Третьим по счету президентом ММО в

⁴⁵⁶ Идея создания первого Московского общества математиков с целью издания и перевода математических сочинений, а также чтения публичных лекций по математике принадлежала студенту физико-математического факультета М.Н. Муравьеву (Виленскому) еще в 1810 г. Из-за начавшейся войны с Наполеоном эта идея так и не получила дальнейшего развития. См.: *Грибов А.Ю.* Зарождение Московского математического общества // Теория и практика образования в современном мире: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, май 2013 г.). СПб., 2013. С. 35–38.

1886–1891 гг. стал В.Я. Цингер, а после него – Н.В. Бугаев, занимавший этот пост вплоть до своей смерти в 1903 г.

Термин «Московская философско-математическая школа» был введен уже после смерти Бугаева П.А. Некрасовым («Московская философско-математическая школа и ее основатели», 1904). С.М. Половинкин, пользуясь терминологией Г. Риккерта, описывает процесс возникновения МФМШ следующим образом: «Московская философско-математическая школа возникла в русле стремления к “индивидуализации” романтизма, славянофильства и неолейбнищанства. Она была реакцией на “генерализацию” и деперсонализацию господствовавших в XVIII–XIX вв. философских течений. В конечном итоге, она искала опору в христианском персонализме»⁴³⁷.

5.1. «Эволюционная монадология» Н.В. Бугаева

Основатель МФМШ, Николай Васильевич Бугаев, родился на Кавказе, в Душете, в 1837 г. в семье военного врача. В возрасте 10 лет он был отправлен в Москву, учился там в 1-й гимназии, затем – на физико-математическом факультете Московского университета⁴³⁸. После окончания университета в 1859 г. Бугаев избрал для себя военную карьеру и поступил в Петербургское Николаевское инженерное училище, но его замыслам не суждено было осуществиться, и через два года он вернулся назад, начав готовиться к магистерскому экзамену⁴³⁹. В 1863 г. он защитил магистерскую диссертацию «Сходимость бесконечных рядов по их внешнему виду» и был отправлен на 2,5 года в заграничную командировку для приготовления к профессорскому званию. В ходе нее он в Берлинском университете, Сорбонне и Collège de France

⁴³⁷ Половинкин С.М. Философский контекст Московской философско-математической школы // СОФИЯ: Альманах. Уфа, 2005. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 181.

⁴³⁸ Более подробно об этом см.: *Стороженко Н.И.* Воспоминание о студенческих годах Н.В. Бугаева // Научное слово. 1904. Кн. II. С. 28.

⁴³⁹ См.: *Лахтин Л.К.* Николай Васильевич Бугаев // Математический сборник. 1905. Т. 25. № 2. С. 256.

(Коллеж де Франс) слушал лекции известных ученых-математиков того времени: Ж. Бертрана, К. Вейерштрасса, Ж. Дюгамеля, М. Шаля, Э. Куммера, Г. Ламе, Ж. Лиувилля и др.⁴⁴⁰. После возвращения Бугаев стал членом Московского математического общества и защитил в феврале 1866 г. докторскую диссертацию «Числовые тождества, находящиеся в связи со свойствами символа “E”». Уже в этой работе, а также в более ранней лекции «Введение в теорию чисел» (1865) он впервые на базе учения французского математика Жозефа Лиувилля сформулировал идеи, легшие затем в основу метода аритмологии (от греч. ἀριθμός – число), или теории прерывных величин⁴⁴¹.

«По внутреннему складу своего ума, по заветным стремлениям своего духа он был столько же философ, сколько математик»⁴⁴², – вспоминал Л.М. Лопатин в своей речи, произнесенной 16 марта 1904 г. на торжественном заседании ММО памяти Бугаева. Сам Бугаев не раз подчеркивал то, что математика для него является «первой ступенью наук философских»⁴⁴³. Метод аритмологии, который он начал развивать в сфере чистой математики, перейдя в своих поздних работах к философскому его осмыслению, является наглядным подтверждением этих слов.

Целостный анализ аритмологического метода дается Бугаевым в статье 1898 г. «Математика и научно-философское мирозерцание». В узкоспециальном, математическом смысле слова аритмология представлялась им как «теория прерывных функций и множеств (арифметика, теория чисел, теория вероятности, математическая статистика, позднее – теория множеств, дискретная

⁴⁴⁰ Подробнее о заграничной стажировке Бугаева см.: *Саввина О.А.* Европейский научный мир глазами магистра чистой математики Н.В. Бугаева // Историко-математические исследования. 2-я серия. 2014. Вып. 15 (50). С. 212–229.

⁴⁴¹ См.: *Бурлакова Л.Г.* Методология Н.В. Бугаева, Московская философско-математическая школа и принцип дополнительности // Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». 2014. № 5. С. 49.

⁴⁴² *Лопатин Л.М.* Философское мировоззрение Н.В. Бугаева // Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 229.

⁴⁴³ *Бугаев Н.В.* Математика как орудие научное и педагогическое (посвящается памяти Николая Ефимовича Зернова) // Математический сборник. 1868. Т. 3. № 4. С. 191.

математика и т.д.)»⁴⁴⁴. В более широком, философском, смысле он противопоставлял аритмологическое мировоззрение аналитическому (в основе которого лежит учение о непрерывности явлений в мире). Согласно мысли Бугаева, аналитическое мировоззрение господствует в науке с Нового времени. Наиболее яркими его примерами являются дифференциальное исчисление бесконечно малых величин и закон достаточного основания Лейбница и Ньютона (а также «принцип детерминизма в физике, теория эволюции в биологии, теория общественного прогресса в социологии»⁴⁴⁵ и т.д.).

Мысль об универсальном характере аритмологического метода и его применимости в разных научных сферах была подхвачена и развита учениками Бугаева и его коллегами по МФМШ. Так, А.И. Бачинский настаивал на применении этого метода в социологии, биологии, этике и эстетике, подчеркивая, что «прерывность всегда обнаруживается там, где проявляется самостоятельная индивидуальность»⁴⁴⁶. В.Г. Алексеев, пытаясь совместить идеи Бугаева и Тейхмюллера, занимался разработкой аритмологического метода в области химии⁴⁴⁷.

В основе аритмологии, в отличие от математического анализа, считал Бугаев, лежат понятия *числа* и *меры*⁴⁴⁸, что позволяет современным исследователям (в частности, С.М. Половинкину) видеть истоки идей Бугаева в библейской и пифагорейской мудрости: «Бугаев возводил аритмологию как к библейской мудрости

⁴⁴⁴ Прасолов М.А. «Цифра получает особую силу» (социальная утопия Московской философско-математической школы) // Журнал социологии и социальной антропологии, 2007. Т. X. № 1. С. 39.

⁴⁴⁵ Половинкин С.М. Аритмология Н.В. Бугаева // Православная энциклопедия. М., 2006. С. 257.

⁴⁴⁶ Бачинский А.И. Письма по философии естествознания. Письмо II. О возможном влиянии математических методов на черты научного миропонимания (Посвящается памяти моего учителя Н.В. Бугаева) // Вопросы философии и психологии. 1905. № 1 (76). С. 109.

⁴⁴⁷ См.: Алексеев В.Г. Математика как основание критики научно-философского мировоззрения (По исслед. Г. Тейхмюллера, Александра ф. Эттингена, Н.В. Бугаева и П.А. Некрасова в связи с исследованиями автора по формальной химии). Юрьев, 1903. 52 с.

⁴⁴⁸ См.: Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание // Математический сборник. 1905. Т. 25. № 2. С. 350.

(“Ты все расположил мерою, числом и весом” – Прем. 11. 21), так и к пифагорейскому “все есть число”⁴⁴⁹.

Бугаев мыслил «аналитическую необходимость и аритмологическое свободное целеполагание»⁴⁵⁰ как единство двух начал, образующих вместе «тот жизненный пульс, которым проникнуто все, что мыслит, страдает и любит»⁴⁵¹. Принципиальное различие между ними Бугаев видел в том, что «истины анализа отличаются общностью и универсальностью, истины аритмологии же носят на себе печать своеобразной индивидуальности, привлекают к себе своею таинственностью и поразительною красотой»⁴⁵². Важно, на наш взгляд, при этом отметить, что аритмология не противопоставлялась Бугаевым аналитическому методу, но мыслилась им как дополнение, как «следующая ступень» в развитии науки после него: «Можно даже сказать, что непрерывность есть прерывность, в которой изменение идет через бесконечно малые и равные промежутки»⁴⁵³.

В плане метафизики одним из главных недостатков аналитического мирозерцания Бугаев признавал такую его неотъемлемую черту, как *детерминизм*, полностью исключавший, как он думал, возможность индивидуальной *свободы воли*. В противоположность этой черте он подчеркивал случайность, скачкообразность, нестабильность своего аритмологического мирозерцания.

Вопрос о свободе воли благодаря прениям, происходившим в 1887–1889 гг. на заседаниях Московского психологического общества (членом которого был и сам Бугаев), имел в университетских интеллектуальных кругах большой резонанс⁴⁵⁴. В этих прени-

⁴⁴⁹ Половинкин С.М. Аритмология Н.В. Бугаева // Православная энциклопедия. М., 2006. С. 257.

⁴⁵⁰ Половинкин С.М. Философский контекст Московской философско-математической школы // СОФИЯ: Альманах. Уфа, 2005. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 184.

⁴⁵¹ Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание // Математический сборник. 1905. Т. 25. № 2. С. 351.

⁴⁵² Там же. С. 353.

⁴⁵³ Там же. С. 352.

⁴⁵⁴ Как писал после об этом председатель МПО Н.Я. Грот, «обсуждение вопроса о свободе воли вызвало в обществе заметное оживление; поставило сейчас лицом к лицу различные направления мысли и научного сознания,

ях принимали участие, зачитывая свои рефераты, такие мыслители, как: Н.Я. Грот (открывший 25 февраля 1887 г. эту серию заседаний), П.Е. Астафьев, Л.М. Лопатин, юрист Н.А. Зверев, психолог А.А. Токарский, а также Л.Н. Толстой (зачитавший там свой доклад «О жизни»).

Выступление Бугаева по вопросу о свободе воли состоялось 4 февраля 1889 г. В нем он, опираясь на учение о волевом усилии как первичном факте нашего самосознания французских спиритуалистов Мен де Бирана и Теодора Жюфруа, определял свободу воли как «сознательную, мотивационную или целесообразную активную деятельность»⁴⁵⁵. Таким образом он подчеркивал *индивидуальный* характер любой сильной и свободной воли. Идею универсальности, напротив, он напрямую связывал с необходимостью и предопределением, тем самым возводя свой аритмологический метод на его высшую, духовную ступень: «При таком философском взгляде человек не подавляется целюю вселенной, а стоит с ней рядом. Внешнему великолепию этого мира безграничности, закономерности и причинности человек противопоставляет внутреннюю гармонию, бесконечную глубину, свободу своей личности и целесообразность»⁴⁵⁶.

Благодаря претензии на всеохватность и решение сложных мировоззренческих вопросов (о месте и предназначении человека во вселенной, свободе и необходимости) аритмология Бугаева стала достаточно популярным учением в те годы не только в научных кругах. Так, уже после смерти мыслителя о его методе восторженно отзывался в газете «Новое время» известный публицист Михаил Осипович Меньшиков (в статьях «Звезды и числа»,

имевшие своих представителей в обществе, привело к постановке существенного вопроса о методах и задачах психологии и философии, и породило, наконец, ряд попыток членов общества отдать себе отчет в своих философских мировоззрениях, играющих – что бы ни говорили об этом – огромную роль и в специальных научных исследованиях». См.: Грот Н.Я. Предисловие // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса: Рефераты и статьи членов Психологического общества. Труды Московского психологического общества. 1889. Вып. III. С. IV.

⁴⁵⁵ Бугаев Н.В. О свободе воли // Там же. С. 200.

⁴⁵⁶ Там же. С. 218.

1904; «Вечное воскресение», 1905): «Известно ли вам, что такое аритмология?.. Метод, колеблющий не что иное, как закон причинности... Не всякая причина имеет соразмерное следствие, не все подчинено року, есть некая тайна, повелевающая неизбежному, и наша индивидуальность может быть сильнее смерти»⁴⁵⁷.

Размышляя о месте аритмологии в контексте идей западной и русской философии рубежа XIX–XX вв., многие ученые проводят параллели между идеями Бугаева и принципом дополнительности Н. Бора⁴⁵⁸ (оказавшего влияние на С. Кьеркегора⁴⁵⁹), а также теорией множеств Г. Кантора. С.М. Половинкин находит схожие мысли о «прерывности» падшего, тварного мира у П.А. Флоренского, В.Ф. Эрна, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и К.Э. Циолковского⁴⁶⁰. Интересно, что некоторые исследователи, к примеру В.А. Шапошников, считают аритмологию «негативной» стороной учения Бугаева⁴⁶¹, противопоставляя ей в качестве «позитивного учения» его концепцию эволюционной монадологии.

Эволюционная монадология как «следующая ступень» или «отражение аритмологического метода в философии» для Бугаева явилась способом «преодоления» аналитического мировоззрения Лейбница через его же собственные идеи. При этом Бугаев не раз подчеркивал, что в его учении нет ничего общего ни с монадологией Лейбница, ни с популярным в то время эволюционизмом Спенсера⁴⁶². Эти слова Бугаева снова (как в случае с рядом мыслителей,

⁴⁵⁷ Цит. по: *Алексеев В.Г.* Н.В. Бугаев и проблемы идеализма Московской философско-математической школы. Юрьев, 1905. С. 26.

⁴⁵⁸ Об этом подробнее см.: *Бурлакова Л.Г.* Методология Н.В. Бугаева, Московская философско-математическая школа и принцип дополнительности // Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». 2014. № 5. С. 47–61.

⁴⁵⁹ См.: *Половинкин С.М.* «Или-или» Кьеркегора и Флоренского // Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М., 2015. С. 55–58.

⁴⁶⁰ См.: *Половинкин С.М.* Аритмология Н.В. Бугаева // Православная энциклопедия. М., 2006. С. 258.

⁴⁶¹ *Шапошников В.А.* Философские взгляды Н.В. Бугаева и русская культура конца XIX – начала XX в. // Историко-математические исследования. 2002. Серия 2. Т. 7. С. 66.

⁴⁶² См.: Дополнительный протокол прений по поводу реферата Н.В. Бугаева «Основные начала эволюционной монадологии», в заседании 7 ноября 1882 г. // Вопросы философии и психологии. 1893. Т. 17. С. 106.

так или иначе относимых к русскому неoleyбницианству, к примеру с Н.О. Лосским или Л.М. Лопатиным) породили массу споров о степени влияния монадологии Лейбница на его мировоззрение. Так, например, к числу явных противников признания этого влияния относится А.Е. Годин, полагающий, что «Бугаев полностью разрушает монадологию Лейбница, у него от Лейбница остается только название»⁴⁶³. На наш взгляд, такая позиция не имеет под собой весомых оснований, поскольку суть всех аргументов у противников бугаевского лейбницианства сводится к отрицанию им принципа предустановленной гармонии и взаимной непроницаемости монад, что является характерной чертой для систем всех русских персоналистов неoleyбницианского толка.

Свою версию монадологии Бугаев представил 7 ноября 1892 г. на очередном заседании МПО. Текст реферата был опубликован в 17-м номере «Вопросов философии и психологии» (1893), затем (в том же году) вышел отдельным изданием. На заседании присутствовали и участвовали в прениях П.Е. Астафьев, Л.М. Лопатин, Н.Я. Грот, А.А. Токарский и С.Н. Трубецкой.

По своей форме работа «Основы эволюционной монадологии» Бугаева так же разбита на краткие параграфы, как и «Монадология» Лейбница. Монады в трактовке Бугаева представляют собой «живые единицы», «живые элементы», «самостоятельные и самостоятельные индивидуумы, обладающие потенциальным психическим содержанием»⁴⁶⁴. Но, в отличие от Лейбница, Бугаев отрицал самозамкнутость монад⁴⁶⁵ и, доказывая обратное, сформулировал два закона: монадологической косности и монадологической солидарности⁴⁶⁶. Согласно этим законам самозамкнутая монада, лишенная общения с окружающим миром, замирает и перестает развиваться, и, наоборот, духовное «экстенсивное совершенствование» монады напрямую зависит от степени ее вовлеченности

⁴⁶³ *Годин А.Е.* Развитие идей Московской философско-математической школы. М., 2006. С. 116.

⁴⁶⁴ *Бугаев Н.В.* Основы эволюционной монадологии. М., 1893. С. 2.

⁴⁶⁵ Подробнее об этом см.: *Половинкин С.М.* Монадологии Лейбница и Н.В. Бугаева: сходство и различие // *София. Альманах.* Уфа. 2005. Вып. 1. С. 183-192.

⁴⁶⁶ *Бугаев Н.В.* Основы эволюционной монадологии. М., 1893. С. 9.

в отношения с другими индивидами⁴⁶⁷. Бугаев полагал, что при этом монадами движет «стремление стать вне мира или над миром, сделавшись предварительно миром или через мир»⁴⁶⁸; силой же, направляющей этот процесс, он считал любовь. Монадология Бугаева была эволюционной, поскольку каждая из монад в его системе стремилась стать «Безусловным Существом»⁴⁶⁹, т.е. Богом.

По степени совершенства Бугаев выделял монады первого, второго, третьего и т.д. порядков, где первый порядок является наивысшим: «Монады второго порядка могут образовать монаду первого порядка. При этом монада первого порядка образует для них тот мир, или то условие, или одно из условий, за пределы которого они вообще не переходят, пока существует монада первого порядка»⁴⁷⁰. В системе Бугаева монады обладали способностью объединяться в сложные комплексы с внутренней иерархией (диады, триады и т.д.). При этом он не указывал, в чем конкретно заключается различие между диадами и триадами и монадами разных порядков, что породило затем множество недоумений; так, Лопатин в своей речи, посвященной памяти Бугаева, назвал этот момент наиболее спорным в его концепции, поскольку он не давал ответа на вопрос, каким образом диада или триада может быть «самостоятельной личностью» и где в таком случае в ее душевной, психической структуре должен находиться центр «я», если учесть, что составляющие ее монады тоже при этом не теряют способности оставаться вполне самостоятельными личностями⁴⁷¹.

Бугаев в своем учении пытался критически переосмыслить монадологию Лейбница, чем породил массу откликов, в число которых вошел и альтернативный проект «критической монадологии» П.Е. Астафьева.

⁴⁶⁷ Бугаев Н.В. Основы эволюционной монадологии. М., 1893. С. 10.

⁴⁶⁸ Там же. С. 13.

⁴⁶⁹ Там же.

⁴⁷⁰ Там же. С. 5.

⁴⁷¹ См.: Лопатин Л.М. Философское мировоззрение Н.В. Бугаева // Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 237.

5.2. Концепции других членов Московской философско-математической школы

Представителей МФМШ можно условно разделить на два лагеря: старшее и младшее поколение (или, если пользоваться терминами С.М. Половинкина, МФМШ «в узком» и «в широком» смысле⁴⁷²). К первым относятся современники и соратники Н.В. Бугаева, а также первые его ученики: П.А. Некрасов, В.Я. Цингер, В.Г. Алексеев, Л.К. Лахтин (С.М. Половинкин относит к «узкой» группе членов МФМШ также П.А. Флоренского); ко вторым же, соответственно, относятся Д.Ф. Егоров и Н.Н. Лузин (а также ряд их последователей).

Павел Алексеевич Некрасов (1853–1924), – второй после Бугаева фактический лидер Московской философско-математической школы, занявший после его смерти место председателя МФМШ. Был родом из Рязанской губернии, из семьи священника. В 1874 г., по окончании Рязанской духовной семинарии, поступил в Московский университет на физико-математический факультет. После его окончания был оставлен на кафедре чистой математики для приготовления к профессорскому званию. В 1883 г. защитил магистерскую, а в 1886 г. – докторскую диссертации. В этом же году стал экстраординарным профессором (а в 1890 г. – ординарным) Московского университета. С 1891 г. был деканом физико-математического факультета, а в 1893–1898 гг. – занимал пост ректора университета. При вступлении Бугаева на пост президента Московского математического общества (с 1891 г.) занимал должность вице-президента, а после смерти Бугаева в 1903 г. стал его следующим президентом. К сожалению, на этом посту Некрасов пробыл недолго, вынужденно оставив его в 1905 г. из-за переезда в Санкт-Петербург, где он поступил на службу в Министерство народного просвещения. После революции 1917 г. Некрасов возвращается в Москву и пытается возобновить свою научную карьеру в Московском университете, сначала на должности приват-доцента, затем – профессора (с 1919 г.) на кафедре чистой математики. С 1920 г. до своей смерти в 1924 г. работал учителем

⁴⁷² См.: *Половинкин С.М.* Русский персонализм. М., 2020. С. 325.

математики в уездных школах (в частности, Тарусского уезда), сохраняя при этом за собой место профессора в университете.

Ранние работы Некрасова, написанные на стыке философии и математики, были посвящены теории вероятностей⁴⁷³. Интересным моментом здесь является стремление мыслителя не просто изучить отдельные аспекты данной теории, а продемонстрировать ее применение по отношению к общественным наукам, в частности, по отношению к феномену причинности. В качестве теоретического основания Некрасов ссылается на теорему П.Л. Чебышева, или закон больших чисел. Согласно этой теореме, чем больше в системе находится взаимно независимых случайных величин, тем легче предсказать их поведение (оно будет стремиться к «средним величинам», соответствующим изначально установленным наблюдателем «математическим ожиданиям»)⁴⁷⁴. Некрасов видел потенциал и перспективы в применении этой теории в таких областях гуманитарного знания, как философия, социология, политэкономия, психология и т.д. По его мнению, такое применение позволит по-новому осмыслить феномены свободы и необходимости, причины и следствия, цели и задачи, и т.д.⁴⁷⁵; а также открыть «математическую закономерность в массовых независимых случайных явлениях свободно-нравственного человеческого характера»⁴⁷⁶. Здесь же в фокус внимания мыслителя попадает вопрос о свободе воли. В рамках рассуждения на эту тему Некрасов пытается обосновать наличие «механикоподобных» по форме, но «свободных» по содержанию «метафизических законов», лежащих в основе любых «моральных явлений», «общественно-политических процессов», а также «исторических событий»⁴⁷⁷. Науку, построенную на изучении таких законов и закономерностей,

⁴⁷³ См.: Некрасов П.А. Теория вероятностей. М., 1896. 186 с.; Некрасов П.А. Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности // Математический сборник. М., 1902. Т. XXII. С. 463–604.

⁴⁷⁴ См.: Некрасов П.А. Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности // Математический сборник. М., 1902. Т. XXII. С. 471.

⁴⁷⁵ См.: там же. С. 473.

⁴⁷⁶ Там же.

⁴⁷⁷ См.: там же. С. 528.

Некрасов именует «социальной физикой»⁴⁷⁸. Главной задачей этой научной дисциплины Некрасов видел поиск «достоверной причинной связи» между «социальными отношениями»⁴⁷⁹; причем если такая «причинно-следственная связь» на первый взгляд кажется исследователю неочевидной, то в качестве методологии к ней правомерно применять математическую теорию вероятностей, поскольку, как полагал Некрасов, именно ей инстинктивно руководствуется при выборе из нескольких возможных поведенческих альтернатив любая разумная личность. Интересно, что и при определении такой личности, наделенной свободой воли⁴⁸⁰, и при попытке обозначить законы социального детерминизма, Некрасов обращается к учению Лейбница. Он полностью разделяет принцип немецкого мыслителя, согласно которому «нет следствия без причины»⁴⁸¹. Кроме того, определяющим свойством любой личности, по Некрасову, является принцип «психического монизма»⁴⁸², истоки которого также находятся им в монадологии Лейбница. Результатом практического применения «социальной физики», согласно рассуждениям Некрасова, должно стать состо-

⁴⁷⁸ См.: Некрасов П.А. *Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности* // Математический сборник. М., 1902. Т. XXII. С. 495.

⁴⁷⁹ См.: там же. С. 497.

⁴⁸⁰ Сам феномен свободы воли Некрасов определял как «особую психическую силу, слагающуюся из всех душевных сил, – сердечных и умственных, – как их равнодействующая и дающая внешнему физическому импульсу направление по ее выбору». См.: там же. С. 501.

Интересно, что это определение подверглось критике в рецензии на указанный труд Некрасова, данной Алексеем Ив. Введенским. По мнению Введенского, из данного определения следовало, что воля не может являться свободной, но лишь «вторичной», «производной» и «несамостоятельной» по отношению к другим «психическим силам». См.: *Введенский Алексей Ив.* Подчинены ли проявления человеческой деятельности определенным законам? // *Московские ведомости.* 1902. № 302. С. 3–4.

Подробнее об этом см. также: *Сатухин В.И.* Учение о воле в философской антропологии П.А. Некрасова // *Вестник РХГА.* 2015. № 1. С. 121–135.

⁴⁸¹ См.: Некрасов П.А. *Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности* // Математический сборник. М., 1902. Т. XXII. С. 528.

⁴⁸² См.: там же. С. 531.

яние «социальной» или «общественной гармонии»⁴⁸³. Тем самым можно утверждать, что Некрасов являлся одним из тех немногих представителей русского неолейбницианства, кто не отвергал и критически переосмысливал, а поддерживал и развивал принцип предустановленной гармонии Лейбница. Вместе с учением Лейбница в качестве важного ориентира для себя Некрасов выделяет междисциплинарные исследования по теории вероятностей французского математика П.-С. Лапласа⁴⁸⁴.

В своих ранних произведениях Некрасов наравне с математическими идеями старался изложить и собственные религиозно-философские идеи, близкие по духу религиозному консерватизму и славянофильству, что впоследствии не раз подвергалось критике как их рецензентами, так и «коллегами» мыслителя, присутствовавшими на его выступлениях на заседаниях МФМШ и Московского психологического общества⁴⁸⁵.

Наиболее известной из всех работ Некрасова стала его книга «Московская философско-математическая школа и ее основатели», написанная на основе прочитанной им в 1903 г. лекции в память Н.В. Бугаева. Основная часть данной работы посвящена обоснованию учения, которое Некрасов именовал «психо-аритмо-механикой»⁴⁸⁶. Формулируя основные принципы этого учения, Некрасов уже отдаляется от философии Лейбница, находя в ней «довольно много неясностей»⁴⁸⁷, и в качестве единственного и главного «идеала» оставляет для себя учение Лапласа. Сама суть «психоаритмо-механики» для него заключается в дополнении «теории вероятностей» в ее применении к «социальной физике» учением о «прерывных величинах» Н.В. Бугаева, или аритмоло-

⁴⁸³ См.: Некрасов П.А. Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности // Математический сборник. М., 1902. Т. XXII. С. 517.

⁴⁸⁴ См.: там же. С. 527.

⁴⁸⁵ Подробнее об этом см.: Годин А.Е. Развитие идей Московской философско-математической школы. М., 2006. С. 23–24.

⁴⁸⁶ См.: Половинкин С.М. Психо-аритмо-механика: философские черты портрета П.А. Некрасова // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 2. С. 109–113.

⁴⁸⁷ См.: Некрасов П.А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904. С. 26.

гией: «Так как в основных свойствах чувствилищ объединены не только аналитические (психомеханические), но и психоаритмологические свойства, и так как, с другой стороны, личные и предметные обособления ведут опять к прерывности и к аритмологическому счету, а чисто физический процесс природы определяется механическими законами, принадлежащими к аналитическим, непрерывно действующим в пространстве и времени, то все мировые взаимоотношения и взаимодействия с математической их стороны сводятся к психологии, психоаритмологии (всеобщей логике), аритмологии и анализу (механике)»⁴⁸⁸. Переосмыслению подвергается здесь и концепция «эволюционной монадологии» Бугаева. Так, вместо термина «монада» при описании сложных иерархических социальных взаимосвязей и процессов Некрасов предпочитает использовать понятие «свободосвязь»⁴⁸⁹. При этом каждая сложная (наделенная разумом) «свободосвязь», по Некрасову, имеет свой «объединяющий центр» (или «автономнейшую автономию»), вокруг которого «организуются» другие «отдельные живые части этого организма»⁴⁹⁰. Эти же представления Некрасов использует и при описании государственного устройства, в котором, по его мнению, есть «центральное», организующее начало; и множество «периферийных», «раздробленных» и «частных» «людских умов», представляющих собой «политическую оппозицию» и стремящихся «разрушить гармоническое целое» государства⁴⁹¹.

Свои идеи «социальной физики» и «психоаритмомеханики» Некрасов пытался воплотить в жизнь уже в 1910-х гг., разрабатывая на их основе проект реформы школьного (и, в частности, математического) образования. С этим вопросом было связано много споров между Некрасовым и его оппонентами (в число которых входили А.А. Марков, А.М. Ляпунов, В.А. Стеклов, А.Н. Крылов, Д.К. Бобылев, К.А. Поссе и др.), которые находили

⁴⁸⁸ Некрасов П.А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904. С. 28.

⁴⁸⁹ См.: там же. С. 105.

⁴⁹⁰ Там же.

⁴⁹¹ См.: там же. С. 145–147.

в данном проекте «оправдание» «умозрительных и идеалистических взглядов» под «прикрытием» математики⁴⁹².

В целом, давая оценку творчеству Некрасова как мыслителя, можно обнаружить как минимум две противоположные точки зрения на его вклад в историю русского неолейбницианства и историю русской философии в целом. Согласно первой (выраженной в работах А.Е. Година), взгляды Некрасова во многом определялись тем, что он «пошел по административной стезе» в ущерб «занятиям чистой наукой»⁴⁹³. Согласно же второй (и на наш взгляд, более соответствующей реальному положению дел), учение Некрасова было попыткой «реализации на практике» «синтеза математики, философского знания и религиозных интуиций для постижения целостной природы человека»⁴⁹⁴.

Василий Яковлевич Цингер (1836–1907) – один из наиболее крупных мыслителей, принимавших участие в организации и деятельности МФМШ. Цингер изначально, с момента зарождения Московского математического общества, был его членом и выполнял обязанности секретаря на его заседаниях. С 1886 по 1891 г. был президентом ММО. Так же, как у Некрасова, у Цингера была довольно сильная административная карьера: в 1876–1878 гг. он занимал пост декана физико-математического факультета; в 1878 и 1883 гг. избирался на должность проректора университета; в 1892–1899 гг. был директором Александровского коммерческого училища.

В рамках деятельности МФМШ Цингер, с одной стороны (вместе с Бугаевым и Некрасовым), занимался изучением аритмологии и теории вероятностей; с другой же – развивал идеи И. Канта. В кантианском духе он пытался представить положения математического анализа и аксиомы геометрии в виде «априорных

⁴⁹² Подробнее об этом см.: *Баранец Н.Г., Веревкин А.Б.* Теория вероятностей в религиозно-доктринальных спорах математиков // *Христианское чтение*, 2020. № 1. С. 109–118.

⁴⁹³ См.: *Годин А.Е.* Развитие идей Московской философско-математической школы. М., 2006. С. 42.

⁴⁹⁴ См.: *Сатухин В.И.* Традиции персонализма в России: философская антропология П.А. Некрасова. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2017. С. 5.

истин разума»⁴⁹⁵. Цингер был одним из первых русских философов, открыто выступивших с критикой позитивизма (к 1874 г. относится и магистерская диссертация В.С. Соловьева «Кризис западной философии (Против позитивистов)»), что особо отмечал потом в своем некрологе Л.М. Лопатин⁴⁹⁶. В своих работах он также подвергал довольно жесткой и обстоятельной критике современные ему материалистические и эмпиристские течения. В свою очередь, самого Цингера правомерно бы было считать спиритуалистом, поскольку основой критики всех вышеназванных философских направлений было для него собственное убеждение в «духовной природе сознания»⁴⁹⁷. Многие исследователи в этом усматривают также «влияние христианского мирозерцания» на философско-математические идеи Цингера⁴⁹⁸.

Виссарион Григорьевич Алексеев (1866–1943) – в отличие от своих коллег был профессором не Московского, а Дерптского (Юрьевского) университета. Тем не менее к традициям ММО и МФМШ он приобщился во время своего обучения на физико-математическом факультете Московского университета (в 1884–1888 гг., оставшись после окончания на факультете для приготовления к профессорскому званию). Научная и административная деятельность Алексеева привела его сначала к посту проректора

⁴⁹⁵ См.: *Цингер В.Я.* Недоразумения во взглядах на основания геометрии. М., 1894. С. 5–6.

Подробнее об этом см.: *Перминов В.Я.* Философия математики В.Я. Цингера // Проблемы онтогносеологического обоснования математических и естественных наук. 2014. № 6. С. 49–56.

По мнению Л.М. Лопатина, взгляды Цингера отличались от современного ему кантианства тем, что для него пространство и время являлись объективно существующими условиями возможности научного познания. Следовательно, отмечает Лопатин, «Цингер, в противоположность субъективному идеализму Канта, является сторонником объективного идеализма в духе Шеллинга и Гегеля». См.: *Лопатин Л.М.* Философские взгляды В.Я. Цингера // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. III (93). С. 226–227.

⁴⁹⁶ См.: там же. С. 221.

⁴⁹⁷ См.: *Цингер В.Я.* Точные науки и позитивизм. М., 1874. С. 15.

⁴⁹⁸ См.: *Грибов А.Ю.* В.Я. Цингер как философ, математик и педагог (к 175-летию со дня рождения) // Ярославский педагогический вестник. 2011. № 3. С. 151.

(1908–1909 гг.), а затем и ректора Юрьевского университета (1909–1914 гг.). После Октябрьской революции он остается на посту приват-доцента Тартуского университета вплоть до 1940 г. Скончался Алексеев в 1943 (1944?) г., обстоятельства его смерти до конца неизвестны.

Усвоив от Бугаева и Некрасова основные положения аритмологии и «социальной физики», Алексеев продолжил развивать идеи МФМШ в области применения математических методов к естественно-научным и гуманитарным дисциплинам. Так, достаточно новаторскими и известными являются его исследования в области «формальной химии». Проводя исследования в данной области, Алексеев пытался разделить область химических наук на «аналитические» и «аритмологические». Ко вторым он относил, к примеру, атомистическую теорию строения вещества, считая их более прогрессивными в научном плане: «...выработанная химиками, с большим трудом и после многих споров, атомистическая структурная теория, давшая почти все блестящие открытия современной химии, совершенно совпадает своими формальными методами с особым, весьма специальным отделом высшей математики – символической теорией инвариантов, которая несомненно носит аритмологический характер»⁴⁹⁹. К «аритмологическим» же он относил и исследования в таких научных областях, как психология, социология, биология и т.д. В этом плане он достаточно жестко критиковал эволюционную теорию Дарвина, относя ее к «аналитическим» учениям и считая, что ее законы и положения «искусственно созданы» и «навязаны человеком животному миру»⁵⁰⁰. Интересно, что, рассуждая на эти темы, Алексеев был фактически первым (и, скорее всего, единственным) мыслителем, находившим четкую идейную связь между учением МФМШ (и Н.В. Бугаева, в частности) с персонализмом Г. Тейхмюллера и Юрьевской школы.

⁴⁹⁹ Алексеев В.Г. Математика как основание критики научно-философского мировоззрения: По исследованиям Г. Тейхмюллера, Ал. Ф. Эттингена, Н.В. Бугаева и П.А. Некрасова в связи с исследованиями автора по формальной химии. Юрьев, 1904. С. 13.

⁵⁰⁰ Там же. С. 17.

Леонид Кузьмич Лахтин (1863–1927) – был учеником Н.В. Бугаева и учителем П.А. Флоренского и Н.Н. Лузина. Как и у В.Г. Алексеева, творческая биография Лахтина была в равной мере связана как с Московским, так и с Юрьевским университетом.

В плане науки в центре интересов Лахтина находились высшая алгебра, дифференциальные уравнения и математическая статистика, занятия по которой он продолжал вести и в советское время. Как и его единомышленники из МФМШ, Лахтин довольно пристально занимался теорией вероятностей, аритмологией и проблемой междисциплинарного применения математического знания (в частности, в экономике). Интересно, что о нем сохранились достаточно подробные воспоминания сына Н.В. Бугаева поэта Андрея Белого (Бориса Николаевича Бугаева)⁵⁰¹, о взглядах которого подробнее речь пойдет в последней главе.

Дмитрий Федорович Егоров (1869–1931) – младший современник Н.В. Бугаева и П.А. Некрасова. Его фигура среди членов МФМШ представляет особый интерес в контексте его религиозно-философских идей и, в частности, симпатий к имяславческому движению⁵⁰². В научно-административном плане Егоров также был одним из наиболее ярких представителей МФМШ, будучи сначала членом-корреспондентом (1924 г.), а затем – почетным членом (1929 г.) Академии наук СССР. Известно, что симпатии к имяславию, равным образом как и к богословской и религиозно-философской мысли вообще, Егоров открыто выражал еще до Октябрьской революции. Так, он одобрительно высказывался о некоторых положениях работы П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины», в частности, касаясь «замечаний об Ангеле-Хранителе как об “intelligibiler Charakter” Канта»⁵⁰³ (этими соображениями Егоров делился в письмах

⁵⁰¹ См.: *Белый А.* Воспоминания: в 3 кн. / Под ред. А.В. Лаврова. М., 1989. Кн. 1. На рубеже двух столетий. С. 148–150.

⁵⁰² Подробнее об этом см.: *Колягин Ю.М., Саввина О.А.* Дмитрий Федорович Егоров. Путь ученого и христианина. М., 2010. 302 с.

⁵⁰³ «Интеллигибельным характером» Кант, а за ним Шопенгауэр, называли метафизическую основу «эмпирического характера» личности. По Канту, «интеллигибельный характер» лежит в основе любого морального действия индивида. См., к примеру: *Косслер М.* Эмпирический и интеллигибельный

к Н.Н. Лузину)⁵⁰⁴. Кроме этого, Егоров открыто выступал (в том числе и с университетской кафедры) против большевистского режима; ссылаясь на пророчества Серафима Саровского, объявлял о «греховности революции» и т.д. Финал был предсказуем: в 1930 г. его арестовывает ОГПУ, но вскоре из-за плохого состояния здоровья освобождает, заменив наказание «пятилетней высылкой в Казань». Там Егоров и умер в 1931 г.

Николай Николаевич Лузин (1883–1950) – один из поздних представителей МФМШ, создатель пришедшей ей на смену Московской математической школы (или «Лузитании»), функционировавшей в 1910–1920-х гг. и распавшейся в 1930-х из-за гонений со стороны власти.

Свой путь в науке Лузин начал, занимаясь под руководством Н.В. Бугаева на физико-математическом факультете изучением теории функций. К тому времени Бугаев был уже немолод, и поэтому основное влияние на становление Лузина как ученого было оказано Д.Ф. Егоровым. К этому же времени относится и сближение Лузина (как в личном, так и в профессиональном плане) с П.А. Флоренским. Известно также, что после окончания университета, сомневаясь в правильности выбора профессии и переживая достаточно тяжелый личностный кризис, Лузин увлекался наравне с математикой вопросами медицины и богословия. В 1908 г. Лузин получает должность приват-доцента (многие исследователи считают именно этот год «отправной точкой» формирования вокруг Лузина и Егорова «Московской математической школы»⁵⁰⁵). В 1910–1920-х гг. «Лузитания» переживает свой расцвет, в нее входят такие известные ученые и мыслители, как: Л.В. Келдыш, А.Н. Колмогоров, М.А. Лаврентьев, П.С. Новиков, А.Я. Хинчин, В.В. Степанов и др.

характер: от Канта через Фриза и Шеллинга к Шопенгауэру (перевод с нем. А.И. Троицака) // Кантовский сборник. 2009. № 2. С. 84–89.

⁵⁰⁴ Цит. по: Демидов С.С. Профессор Московского университета Д.Ф. Егоров и имеславие в России в первой трети XX столетия // Историко-математические исследования. 1999. Вып. 4 (39). С. 137–138.

⁵⁰⁵ Подробнее см.: Рыбников К.К., Короткина М.Р. Николай Николаевич Лузин // Вестник МГУЛ – Лесной вестник. 2005. № 3. С. 91–128.

К 1936 г. относится начало печально известного «Дела академика Лузина», в ходе которого все наследие МФМШ было «пересмотрено», признано «идеологически вредным», а ее основатели Н.В. Бугаев и П.А. Некрасов – «представителями наиболее реакционного крыла профессуры» и «черносотенцами»⁵⁰⁶. Сам Лузин в ходе разбирательств в созданной специально ради этого «Комиссии АН СССР по делу академика Н.Н. Лузина» отрекся от идей МФМШ, назвав их «родом сплошной глупости» и признав в качестве «решающего» влияния на себя «западнические» идеи «европейских университетов»⁵⁰⁷. «Дело Лузина» завершилось Постановлением Президиума АН СССР с рекомендацией профессору «перестроить все его дальнейшее поведение и его работу»⁵⁰⁸. В итоге МФМШ (а вместе с ней и «Лузитания», многие члены которой в ходе разбирательств выступили против своего учителя) окончательно прекратили свое существование. Сам Лузин, не занимая больше руководящих постов, с 1939 г. работал преподавателем математики в Институте автоматике и телемеханики АН СССР вплоть до своей смерти в 1950 г.

5.3. «Эволюционная монадология» И.С. Продана

Мыслителем, с одной стороны, идейно примыкающим к наследию МФМШ, с другой – к Юрьевской школе, а также автором еще одного проекта «эволюционной монадологии» был юрьевский (а с 1906 г. – харьковский) философ *Исидор Саввич Продан* (1854–1920). Ни в классических, ни в современных исследованиях по истории русского неолейбницианства (или «метафизического персонализма») мы имени И.С. Продана не найдем⁵⁰⁹. Почему

⁵⁰⁶ См.: *Грэхэм Л.Р., Кантор Ж.-К.* Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве / Пер. с англ. А.Ю. Вязьмина. СПб., 2011. С. 118–124.

⁵⁰⁷ См.: *Половинкин С.М.* Русский персонализм. М., 2020. С. 328–329.

⁵⁰⁸ См.: там же. С. 329.

⁵⁰⁹ Имя Продана можно встретить в исследованиях, посвященных рецепции идей Канта в России в связи с его острой критикой идей кенигсбергского мыслителя в работе «Правда о Канте. (Тайна его успеха)» (1914). См.: *Круглов А.Н.*

же его монадология оказалась «забытой» на фоне концепций других философов? Попытаемся разобраться в этом, проанализировав основные вехи творчества этого мыслителя.

В творчестве Продана можно выделить четыре основных этапа: 1. Австрийский; 2. Прибалтийский; 3. Харьковский; 4. Ростовский.

С 1872 по 1875 г. Продан учился в Венском университете (в одно время с З. Фрейдом), где слушал лекции представителей «второй волны» немецкого идеализма Ф. Brentano и Р. Циммермана. В 1875 г. он защитил в Венском университете магистерскую диссертацию, тема и заглавие которой на данный момент утеряны⁵¹⁰, а в 1887 г. – докторскую диссертацию «Механика сознания» в университете Франца-Иосифа в Черновцах.

После принятия в 1881 г. российского гражданства Продан переезжает в Прибалтику, где преподает в гимназиях Риги и Юрьева, параллельно готовясь к магистерским испытаниям (полученные им ранее степени в России признаны не были). К этому периоду относится и увлечение Продана идеями Лейбница, что отразилось в его докладах на заседаниях Юрьевского Учено-литературного общества (например, «Организация души по новой эволюционной монадологии»). Однако, несмотря на такую активную деятельность в сфере науки, на защите магистерского экзамена он заработал оценку «неудовлетворительно». Защитить этот экзамен он сумел лишь в 1903 г. в Московском университете в возрасте 49 лет. Но и после этого ему было отказано в официальном получении должности приват-доцента в Юрьевском университете, по причине «неудовлетворительности» его пробной лекции, прочитанной на тему «Психология внутреннего опыта как основание философских наук».

В 1905 г. Продану все же удалось защититься в качестве магистерской диссертации в Университете Св. Владимира в Киеве ранее написанную им работу «О памяти. Психологическое исследование» (оппонентами на защите были Г.И. Челпанов и А.Н. Гиляров), в результате чего в 1906 г. он занял должность приват-доцента

Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М., 2009. С. 327–331.

⁵¹⁰ См.: Абашник В.А. Харьковская университетская философия (1804–1920): в 2 т. Харьков, 2014. Т. 1. 1804–1850 гг. С. 353.

в Харьковском университете. Здесь у него образовался круг учеников, одним из которых был Константин Александрович Смирнов (1888–1941), в будущем – священник и лидер обновленческого движения в России, автор работ о «Вехах», В.В. Розанове и С.Н. Трубецком. Под руководством Продана в 1910 г. он защитил свою магистерскую диссертацию на тему «Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта» (1910), в которой отстаивал преимущества спиритуалистической психологии.

В это же время Продан всерьез начинает увлекаться «философией здравого смысла», или «общечеловеческого смысла» (как он сам ее называл, пытаясь дословно перевести с английского языка выражение «common sense»), шотландского мыслителя Т. Рида (1710–1796). При этом, как и многие русские неолейбницианцы, Продан яростно критиковал теорию познания И. Канта, считая, что именно его идеи (и «коперниканский переворот», в частности) лежат в основании кризиса современной ему культуры и западной мысли. Вся философия Канта, утверждал Продан, была заимствована у «учителей», у которых он сам «недоучился»: Рида, Юма, Лейбница, Декарта, Локка и т.д.⁵¹¹: «что в ней ново, то неверно; а что верно, то не ново»⁵¹². К этому же периоду относится громкое судебное разбирательство Продана и Александра Ив. Введенского по вопросу авторских прав и плагиата в учебниках логики, выпущенных мыслителями примерно в одно и то же время⁵¹³.

В 1916 г. Продан перевелся в Варшавский (позже – Донской) университет, находившийся на тот момент уже в эвакуации, где и умер 10 января 1920 г. (27 декабря 1919 г. по старому стилю), когда Ростов-на-Дону был захвачен войсками Первой конной армии С.М. Буденного⁵¹⁴.

Вернемся же к проекту «эволюционной монадологии» Продана и рассмотрим его подробнее. Продан вслед за Лейбницем

⁵¹¹ *Продан И.С.* Правда о Канте (Тайна его успеха). Харьков, 1914. С. 83.

⁵¹² Там же. С. 48.

⁵¹³ Об этом эпизоде подробнее см.: *Ермичев А.А.* Скверный анекдот, или Дело двух профессоров // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 90–102.

⁵¹⁴ См.: *Абашник А.В.* И.С. Продан (1854–1919/1920) как критик И. Канта // Висник ХНУ імені В.Н. Каразіна. № 984. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2011. С. 19.

признавал существование не только духовных, но и телесных монад, представляя при этом последние как агрегаты первых⁵¹⁵. Основным объектом критики в оригинальной теории Лейбница для Продана, как и для остальных неoleyбницианцев, был принцип предустановленной гармонии. Он полагал абсурдной мысль Лейбница о том, что каждая монада, будучи единственным в своем роде и неповторимым существом, представляет собой «субстрат всех возможных психических актов» и «целый микрокосм»⁵¹⁶. Так же, как и Н.В. Бугаев, Продан признавал, что человеческая душа является «сложным комплексом» монад, где центр «Я» (или «личность») есть «архимонада», а роль посредников (чувств, ощущений, категорий рассудка и т.п.) выполняют подчиненные ей «автомонады»⁵¹⁷. В своей монадологии Продан использовал и метод аритмологии Бугаева, объединяя его с учением Тейхмюллера о проективизме (при этом прямо ни на Бугаева, ни на Тейхмюллера не ссылаясь), утверждая, что свойства монад есть «символы нашего мышления, которые совсем не похожи на соответствующие им реальные корреляты в “трансцендентном” мире, т.е. в монадах»⁵¹⁸; в чистом же виде эти свойства представляют собой «прерывную периодическую деятельность»⁵¹⁹. Но, в отличие от Бугаева, в «Эволюционной монадологии» которого все же можно найти элементы предустановленной гармонии⁵²⁰, Продан проводит четкое разделение монад на самостоятельные и викарные (подчиненные, выполняющие «посреднические» функции)⁵²¹.

⁵¹⁵ См.: *Продан И.С.* Организация души (отрывок из новой эволюционной монадологии) // Сборник учено-литературного общества при Императорском Юрьевском университете. 1905. Т. IX. С. 230.

⁵¹⁶ Там же.

⁵¹⁷ Там же. С. 248.

⁵¹⁸ Там же. С. 239.

⁵¹⁹ Там же.

⁵²⁰ См.: *Половинкин С.М.* Монадологии Лейбница и Н.В. Бугаева: сходство и различие // СОФИЯ: Альманах. Уфа, 2005. Вып. 1. С. 187.

⁵²¹ *Продан И.С.* Организация души (отрывок из новой эволюционной монадологии) // Сборник учено-литературного общества при Императорском Юрьевском университете. 1905. Т. IX. С. 251.

Таким образом, в том, что «монадология» Продана осталась незаслуженно забытой, определенную роль сыграло сразу несколько факторов. С одной стороны, как отмечает В.В. Ванчугов, «разум, очертания которого проступали на страницах его трактата, был понятен и приятен только самому автору»⁵²². С другой стороны, проработав достаточно много времени в Юрьевском университете, Продан сам сознательно дистанцировался как от Юрьевской школы, так и от самого Лейбница, утверждая, что в его монадологии «нет ничего общего»⁵²³ с системой немецкого метафизика.

5.4. Влияние идей Московской философско-математической школы на раннее творчество П.А. Флоренского

Своими идеями Бугаев оказал непосредственное влияние на становление взглядов еще одного известного русского мыслителя, П.А. Флоренского, который был его студентом на физико-математическом факультете Московского университета. О степени этого влияния до сих пор в исследовательской среде ведутся споры не меньшие (а то и гораздо более ожесточенные), чем о степени влияния Лейбница на Бугаева. Наиболее подробное изложение идей Флоренского в их связи с русским неoleyбницианством, и деятельностью Московской философско-математической школы, в частности, можно найти в работах С.М. Половинкина. Он полагает, что Флоренский не просто воспринял монадологические идеи Бугаева, но также и построил свою собственную версию монадологии⁵²⁴. В недавно вышедшем труде исследователя «Русский персонализм» анализу идей Флоренского посвящена самая большая по объему глава⁵²⁵ (не говоря уже об отдельных

⁵²² Ванчугов В.В. Русская мысль в поисках «нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. М., 2000. С. 227.

⁵²³ Там же. С. 214.

⁵²⁴ «Монада является тем метафизическим минимумом, на основании которого Флоренский строит свой персонализм». См.: Половинкин С.М. Монадология // Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М., 2015. С. 68.

⁵²⁵ См.: Половинкин С.М. Русский персонализм. М., 2020. С. 673–860.

трудах Половинкина о Флоренском). Вследствие этого в данной работе мы остановимся только на принципиальных моментах «преимущества» идей Флоренского и МФМШ, что особенно проявилось в его раннем творчестве.

В исследовательской среде существует точка зрения, согласно которой влияние аритмологии Бугаева на раннего Флоренского было второстепенным по сравнению, к примеру, с влиянием, которое оказала на него концепция всеединства В.С. Соловьева⁵²⁶; и, следовательно, логичнее было бы отнести взгляды о. Павла к имперсонализму.

Интересно, что в этом случае по-своему правы обе стороны. И к Соловьеву, и к Бугаеву юный Флоренский испытывал прежде всего глубокую личную симпатию, тесным образом связанную с характерным для всего его раннего творчества мотивом: с поиском наставника, учителя и друга. Первый опыт «наставничества» Павел Александрович получил еще в школьные годы, во время своей учебы во 2-й Тифлисской гимназии у Георгия Николаевича Гехтмана, преподавателя истории и организатора историко-философского кружка, в который кроме Флоренского входили его одноклассники и близкие друзья В.Ф. Эрн и А.В. Ельчанинов. Следующим этапом после окончания школы было решение всех троих «Ехать к Соловьеву»⁵²⁷. О том, что мыслитель, которым они так восхищались, уже скончался, друзья узнали уже по дороге в Москву. Тем не менее Флоренский твердо решил «идти по стопам» Соловьева и поступил на физико-математический факультет Московского университета, где его кумир в свое время начал свой научный путь. Но при этом почти с первых дней учебы Флоренского постигло разочарование в университете и отношении большинства лекторов к студентам и к своим занятиям. Из всех преподаваемых курсов Флоренский нашел для себя интересными только лекции Н.В. Бугаева по аналитической геометрии

⁵²⁶ Например, К.Г. Исупов находил «комплекс недоверия к личности у Флоренского»; «чуждым персонализму» объявлял учение о. Павла С.С. Хоружий и т.д. См.: П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. СПб., 1996. 752 с.

⁵²⁷ Подробнее об этом см.: *Флоренский П.В., ШUTOVA Т.А.* «Едем к Соловьеву!» // Человек. 2005. № 1. С. 144–158.

и С.Н. Трубецкого по истории философии⁵²⁸, о чем свидетельствуют нам его письма к родителям.

Под влиянием Бугаева Флоренский в 1902 г. создал студенческое Математическое общество⁵²⁹. План речи, которую он готовил для своего по неизвестным причинам несостоявшегося выступления на открытии общества, представляет собой один из самых ранних текстов, уже содержащих некоторые важные для всего последующего творчества мыслителя идеи; например, призыв не уподоблять математику «сухому гидрофану» (который сам по себе есть «некрасивый минерал», но «если его смочить водой, то он делается прозрачным»⁵³⁰), а «напитать ее влагой конкретности»⁵³¹, подчеркивающий важность неразрывной связи отвлеченных математических формул для Флоренского с самой жизнью.

Кроме идей своего учителя Флоренский опирался на теорию множеств немецкого математика Георга Кантора, на основе которой развивал свое учение о группах: «Если мы познаем бытие с точки зрения формы, то идея группы как синтез множества с единством, есть основная категория познания»⁵³². Идеи Кантора и Бугаева легли в основу таких его работ, как: «О символах бесконечности» («Новый Путь», № 9, 1904), «Об одной предпосылке мировоззрения» («Весы», № 9, 1904), «О типах возрастания» («Богословский вестник», № 6, 1906), а также более поздней его работы «Мнимости в геометрии» (1922).

⁵²⁸ См.: Письмо П.А. Флоренского отцу, Александру Ивановичу Флоренскому от 03.09.1900 г. // Переписка Флоренских. 1900 г. // Человек. 2005. № 2. С. 153.

⁵²⁹ Подробнее об этом см.: Флоренский П.В. За справками обращаться к студенту Флоренскому // СОФИЯ: Альманах. Уфа, 2005. Вып. 1. А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 105–114.

⁵³⁰ Флоренский П.А. Черновик выступления на открытии студенческого математического кружка при Московском математическом обществе / Публ. и примеч. С.С. Демидова, С.М. Половинкина, П.В. Флоренского // Историко-математические исследования. М., 1990. Вып. 32–33. С. 471.

⁵³¹ Там же.

⁵³² «Всякий должен пройти сквозь монадологию, если брать этот термин с формальной стороны, т.е. в связи с идеей группы». См.: Флоренский П.А. От переводчика. [Вступ. ст. к переводу: И. Кант. Физическая монадология] // Собрание сочинений: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 682.

Теория множеств и идея прерывности нашли свое отражение и в работе Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914 г). Математические идеи Флоренского здесь оказываются органично вписанными в его учение о человеке, Боге и мире. Одной из основополагающих интенций «Столпа...» в числе прочих становится для Флоренского «чувство, что мир надтреснут»⁵³³. Трещины бытия как границы бытия монад пролегают сквозь пространство и время, но в той же степени – и через сознание каждого человека, делая его как бы расколотым на две части: Божий образ (существовавший до грехопадения Адама и Евы) и человеческое, земное начало (появившееся уже в результате первородного греха). Флоренский полагал, что «фундаментальная трещина» пролегла также и по всей новоевропейской философии. При этом он, как и Тейхмюллер в свое время, считал главным виновником этого процесса Канта, а если быть точнее, то – учение Канта о категориях рассудка и их роли в процессе познания. По Флоренскому, именно рассудок «несет ответственность» за желание примирить изначально несводимые друг к другу противоречия, вместо того чтобы оставить их в антиномическом отношении друг к другу. Тем не менее Флоренский безусловно признавал заслуги Канта в самом выведении понятия «антиномия чистого разума»: «В истории плоского и скучного мышления “новой философии” Кант имел дерзновение выговорить великое слово “антиномия”, нарушившее приличие единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны; дело – в переживании антиномичности»⁵³⁴.

Монадология Флоренского тесным образом была связана с его *эсхатологией*; особенно с богословскими понятиями апокатастасиса (др.-греч. ἀποκατάστασις – восстановление) и *кеносиса* (κένωσις – опустошение, истощение). В акте жертвенной любви, считал Флоренский, «Я» сначала истощает свою личность, отдавая себя Другому, а затем полностью восстанавливает ее в новом, перерожденном и очищенном от греха виде. Самый тяжкий грех, по Флоренскому, это эгоизм, замыкание «Я» в самом себе («Я!»),

⁵³³ Половинкин С.М. П.А. Флоренский. Логос против хаоса. М., 1989. С. 24.

⁵³⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 1. Ч. I. С. 159.

прямым следствием из которого является ненависть к другим личностям. Флоренский делает вывод, что закон тождества («Я=Я»), а также утверждение «Я» как атома, самодостаточной монады (и это можно расценивать как скрытый выпад в сторону Лейбница) – это лишь формальные построения, порождения рассудка. Напротив, выходя за свои пределы в акте любви, человеческое «Я» отбрасывает сковывавшие его до этого момента земные, рассудочные оковы: «Из Я любовь делает не-Я, ибо истинная любовь – в отказе от рассудка»⁵³⁵.

Также можно сказать, что Флоренский как бы «выворачивает наизнанку» принцип предустановленной гармонии Лейбница, превращая его в телеологический. Гармония – это то состояние, к которому человек с необходимостью должен стремиться, преодолевая как в себе, так и в окружающем мире трещины бытия; приводя мир и себя в нем тем самым к изначальному божественному единству, существовавшему в раю до акта грехопадения: «В центре так обозначенного процесса космизации стоит человек, находящийся на грани двух миров и призывающий силы мира горнего, которые единственно способны стать двигательными силами космизации»⁵³⁶. Главным способом такого упорядочивания Флоренский, как и Бугаев, считал любовь. Истинная любовь к Другому для Флоренского тождественна с Божественной любовью: «Любим Богом и в Боге»⁵³⁷. Идея любви у Флоренского находит свое окончательное выражение в учении о Софии, которая есть «Великий Корень цело-купной твари», «Идеальная личность мира»⁵³⁸ и т.д. В Софии отдельные монады-личности становятся

⁵³⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 1. Ч. I. С. 163.

⁵³⁶ Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989. С. 24.

⁵³⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1. Ч. I. С. 84.

⁵³⁸ С.М. Половинкин находит около 30 определений Софии в философии П.А. Флоренского. См.: Половинкин С.М. Антиномическое понимание Софии у священника Павла Флоренского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сб. науч. ст. / Сост.: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М., 2013. С. 46–50.

единым организмом – Церковью, Горним Иерусалимом, Царством Божиим на земле⁵³⁹.

Таким образом, монада в метафизике Флоренского есть «едино-многое и много-единое существо»⁵⁴⁰; следовательно, как верно было подмечено С.М. Половинкиным, «монадология Флоренского не Лейбница, а бугаевского типа, ибо у него монада способна преодолеть пустое эгоистическое само-тождество “Я=Я” через отдающую себя любовь»⁵⁴¹.

В заключение отметим, что именно в философии Флоренского, так же как и у Лейбница, мы можем найти три структурно-тематических плана: математический, метафизический и теологический. Можно согласиться со словами В.Н. Ильина, который ставил Флоренского из всех русских лейбницианцев на первое место, называя его «Лейбницем новейших времен, приняв во внимание его изумительный энциклопедизм, возглавляемый физико-математическим гением»⁵⁴².

⁵³⁹ См.: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины // Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 1. Ч. 1. С. 332.

⁵⁴⁰ Там же. С. 91.

⁵⁴¹ *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М., 2015. С. 66–67.

⁵⁴² *Ильин В.Н.* Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня кончины великого ученого // Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 72.

ГЛАВА VI СПИРИТУАЛИЗМ Л.М. ЛОПАТИНА И МОСКОВСКОЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

Третьим идейным центром развития в России неолейбницианских идей можно назвать Московское психологическое общество (МПО). Зародившись в 1885 г. по инициативе М.М. Троицкого, продолжив свое существование при Н.Я. Гроде (1888–1899) и Л.М. Лопатине (1899–1920), МПО стало важной площадкой для осмысления таких значимых для идейной эволюции русского неолейбницианства идей, как: вопрос о природе души и человеческой личности («Я»), проблема бессмертия души, вопрос о природе сознания, проблема религиозного опыта, вопрос о свободе воли и т.д. Кроме того, именно в «Трудах Московского психологического общества», как уже было отмечено ранее, впервые был опубликован перевод «Монадологии» Лейбница, выполненный Е.А. Бобровым. Журнал «Вопросы философии и психологии», учрежденный в 1889 г., стал одним из главных печатных органов, в котором выходили статьи представителей русского неолейбницианства (причем не только тех, кто непосредственно являлся членом МПО).

Интересно, что неолейбницианские идеи можно найти и в учении тех членов МПО, кого в целом к данному направлению традиционно относить не принято. Так, В.Н. Ильин указывал на «лейбницианские интенции» и «персоналистические мотивы»,

присутствовавшие в творчестве Н.Я. Грота⁵⁴³; В.В. Зеньковский (вслед за ним А.Т. Павлов и многие другие современные исследователи) писал о «скрытом лейбнизианстве» Г.И. Челпанова (с 1912 по 1923 г. бывшего директором созданного им же при Московском университете Психологического института)⁵⁴⁴ и т.д.

6.1. Творческая биография Л.М. Лопатина

Говоря о русском неолейбнизианстве и о его «ответвлении» в Московском психологическом обществе, нельзя не упомянуть о профессоре Московского университета, председателе МПО⁵⁴⁵, друге детства и идейном оппоненте В.С. Соловьева, Льве Михайловиче Лопатине (1855–1920)⁵⁴⁶. Как мы уже могли убедиться ранее, он прекрасно знал Бугаева и других членов МФМШ, П.Е. Астафьева, Н.О. Лосского, С.А. Алексеева (Аскольдова), А.А. Козлова, был одним из университетских наставников П.А. Фло-

⁵⁴³ См.: Ильин В.Н. Русская философия / Под ред. О.Т. Ермишина. М., 2020. С. 500–501.

⁵⁴⁴ Зеньковский отмечал, что Челпанов «в метафизике примыкал к неолейбнизианству, но нигде в печатных его работах нет, увы, и следа этого». См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 658.

А.Т. Павлов, соглашаясь с Зеньковским, писал, что идеи Челпанова «скорее ближе к лейбнизианству, чем к кантианству». См.: Павлов А.Т. Философия в Московском университете. СПб., 2010. С. 103.

Сам Челпанов во «Введении в философию» (1905) определял свои взгляды термином «трансцендентальный реализм» и «идеал-реализм», что в равной степени отсылает нас и к неокантианству, и к неолейбнизианству. См.: Челпанов Г.И. Сочинения: в 4 т. / Ред. Н.Г. Мозговая, А.Г. Волков, авт. вступ. ст. В.И. Манжур. Киев; Мелитополь, 2014. Т. 1. Введение в философию. С. 83.

⁵⁴⁵ В 1896 г. Лопатин также стал соредактором журнала «Вопросы философии и психологии» (вместе с Н.Я. Гротом), в 1906 г. – его главным редактором.

⁵⁴⁶ Биографические данные о Лопатине см., напр.: Громов А.В. Основные вехи интеллектуальной биографии Л.М. Лопатина // Известия Уральского государственного университета. 2006. № 42. Сер. 3. Общественные науки. Вып. 1. С. 187–196; Горбунова И.Г. Этические взгляды Л.М. Лопатина // Лопатин Л.М. Статьи по этике. М., 2004. С. 5–40; Павлов А.Т. Философия в Московском университете. СПб., 2010. С. 148–168; Борисова И.В. Профессор философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 3–18.

ренского, так что его прямое отношение к русскому персонализму неолейбницианского типа не может подлежать сомнению. Более того, многие исследователи признают Лопатина одной из наиболее заметных фигур в истории русского персонализма. Его взгляды достаточно детально разбирались как в «классических» трудах по истории русской мысли (В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Б.В. Яковенко, С.А. Левицкого и др.), так и в современных исследованиях (П.П. Гайдено, М.А. Маслина, Л.Н. Столовича, С.М. Половинкина, М.А. Прасолова, И.И. Евлампиева, О.Т. Ермишина, А.В. Громова, М.И. Ивлевой, о. Игоря Троицкого⁵⁴⁷ и др.). О значимости фигуры Лопатина для развития университетской философии и науки той эпохи можно почерпнуть сведения также и из сборника трудов Московского психологического общества, приуроченного к 30-летию юбилею его научно-педагогической деятельности (1912), в число авторов которого вошли Г.Г. Шпет, С.Л. Франк, П.И. Новгородцев и многие другие видные мыслители того времени⁵⁴⁸. Современники Лопатина (в частности, С.Л. Франк) признавали, что именно он «в России создал систему теоретической философии»⁵⁴⁹.

В современной исследовательской среде не существует единого мнения о том, к какому направлению стоит отнести взгляды Лопатина. Так, С.М. Половинкин считал его убежденным лейбницианцем; К.М. Антонов в своей книге «Как возможна религия?» (2019) относит его к спиритуалистам, выделяя в интеллектуальной среде, современной Лопатину, три основных направления:

⁵⁴⁷ Из наиболее свежих работ о Лопатине можно отметить цикл исследовательских статей свящ. Игоря Троицкого. См.: *Троицкий Игорь, свящ.* Анализ проблем онтологии в философском наследии Л.М. Лопатина // *Христианское чтение*. 2012. № 2. С. 186–216; *Троицкий Игорь, свящ.* Обоснование двойственности человеческой природы и субстанциальности души в философских произведениях Л.М. Лопатина // *Христианское чтение*. 2016. № 6. С. 87–106; *Троицкий Игорь, свящ.* Бессмертие души, свобода деятельности человека и вопросы отношений Бога, мира и человека в философских произведениях Л.М. Лопатина // *Христианское чтение*. 2018. № 2. С. 102–112, и т.д.

⁵⁴⁸ См.: *Философский сборник: Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества (1881–1911)*. М., 1912. VII + 334 с.

⁵⁴⁹ *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 423.

кантианство, гегельянство и спиритуализм⁵⁵⁰, а О.Т. Ермишин и вовсе настаивает на том, что Лопатин по своим взглядам был картезианцем. И, как мы можем убедиться хотя бы из этого перечня, оценки наследия Лопатина зачастую полярны. Так, к примеру, П.П. Гайденок утверждает в своей книге «Владимир Соловьев и философия Серебряного века» (2001), что философия Лопатина именно в своей системности, фундаментальности, стремлении «оправдать метафизику как науку» напрямую наследует немецкому идеализму, является по-своему первым и уникальным опытом продолжения немецкой идеалистической традиции в России⁵⁵¹, в то же время О.Т. Ермишин утверждает, что Лопатин как раз-таки критически преодолевает традицию немецкого классического идеализма: «Поиск истины заставил Лопатина последовательно отказаться от позитивизма, кантианства, гегельянства и славянофильства»⁵⁵² – и остается с Декартом. Размышляя над основными «источниками влияния» на взгляды Лопатина из европейской философии, Ермишин выстраивает схему «Декарт – Мэн де Биран – Бергсон»⁵⁵³.

О наличии у Лопатина собственной «монадологии» ученые начали говорить еще со времени его спора с Е.Н. Трубецким о природе субстанций у В.С. Соловьева⁵⁵⁴. Эту мысль развивал В.В. Зеньковский; такой же позиции придерживаются в своих трудах С.М. Половинкин, И.И. Евлампиев и др. Противники же этой точки зрения (О.Т. Ермишин, А.В. Громов) полагают, что на самом

⁵⁵⁰ См.: Антонов К.М. «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.: в 2 ч. М., 2019. Ч. 1. С. 217–219.

⁵⁵¹ См.: Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 111.

⁵⁵² См.: Ермишин О.Т. Метафизика Л.М. Лопатина // Лев Михайлович Лопатин / Под ред. О.Т. Ермишина. М., 2013. С. 53.

⁵⁵³ См.: там же. С. 54.

⁵⁵⁴ Подробнее об этом см.: Половинкин С.М. Спор о субстанциях между Л.М. Лопатиным и кн. Е.Н. Трубецким по поводу истолкования наследия В.С. Соловьева // СОФИЯ: Альманах. Уфа, 2005. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 217–225.

деле «ведущими идеями, управляющими логикой» Лопатина, стали «переосмысленные картезианские принципы»⁵⁵⁵.

Сам Лопатин свою философию именовал «конкретным» или «монистическим спиритуализмом»⁵⁵⁶ в противовес популярному в те времена материализму, который он считал «чистейшей воды метафизикой», опирающейся «в своих построениях на веру в материю»⁵⁵⁷. Интерес к спиритуалистическим идеям у Лопатина возник еще в годы его обучения в Поливановской гимназии под началом С.А. Юрьева (1821-1888)⁵⁵⁸, философа, литератора и театрального критика, большого поклонника философии Шеллинга и славянофилов и противника позитивизма⁵⁵⁹. Кроме Юрьева большое влияние на становление взглядов молодого Лопатина оказал В.С. Соловьев, с которым он дружил с семи лет (Соловьев был на два года старше).

Лопатин для характеристики собственных взглядов понятие «монада» не использовал (предпочитая ему такие термины, как «личность», «субъект» и т.д.), хотя и считал, что «Лейбниц... определенно указал единственный выход из противоречий материализма, и в этом – его бессмертная заслуга»⁵⁶⁰. Ровно тем же образом он никогда сам не причислял себя к картезианцам. О последнем факте можно судить, исходя из возражения Лопатина на статью Соловьева «Первое начало теоретической философии»: «Он [Соловьев. – А.Б.] причисляет меня к многочисленным сторонникам Декарта, которые разделяют с этим последним его главную ошибку в решении вопроса о природе нашего сознания. А ошибка эта, по мнению В.С. Соловьева, состоит в следующем:

⁵⁵⁵ См.: *Ермишин О.Т.* Метафизика Л.М. Лопатина // Лев Михайлович Лопатин / Под ред. О.Т. Ермишина. М., 2013. С. 29.

⁵⁵⁶ См.: *Лопатин Л.М.* Спиритуализм как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 115. С. 448.

⁵⁵⁷ См.: *Ивлева М.И.* К вопросу об онтологическом статусе субъекта в философии Л.М. Лопатина // Вестник Российской экономической академии им. Г.В. Плеханова. 2011. № 5. С. 26.

⁵⁵⁸ См.: *Лопатин Л.М.* Сергей Андреевич Юрьев как мыслитель // Философские характеристики и речи. М., 2000. С. 214.

⁵⁵⁹ См.: там же.

⁵⁶⁰ *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1911. 2-е изд. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. С. 181.

Декарт считал возможным и необходимым от самодоверности наличного сознания, как внутреннего факта, прямо *заключать* к подлинной реальности *сознающего субъекта*, как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции...»⁵⁶¹.

В 1875 г. Лопатин поступил в Московский университет, где кафедру философии на тот момент занимал профессор М.М. Троицкий, известный своей симпатией к позитивизму. Из-за расхождения своих взглядов с Троицким Лопатин не смог остаться после окончания университета в 1879 г. на кафедре для приготовления к профессорскому званию. В течение следующих четырех лет он преподавал различные дисциплины в гимназиях (Поливановской и женской гимназии С.А. Арсеньевой) и на Московских высших женских курсах, где директором был давний друг семьи Лопатина В.И. Герье. Именно Герье поспособствовал тому, что в 1885 г. Лопатин сдал магистерские экзамены, защитил в 1886 г. магистерскую диссертацию (которая стала затем первой частью его работы «Положительные задачи философии. Область умозрительных вопросов») и был принят в Московский университет приват-доцентом. В 1891 г. там же он защитил и докторскую диссертацию (в ее основу легла вторая часть «Положительных задач...» с подзаголовком «Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительности»).

Первые печатные работы Лопатина относятся еще к периоду его преподавательской деятельности в гимназиях и на курсах. Ими стали статья «Опытное знание и философия», напечатанная в № 5 и 8 журнала «Русская мысль» за 1881 г., а также «Вера и знание» («Русская мысль», 1883. № 9). Оба эти текста в переработанном виде вошли затем в первую часть «Положительных задач философии».

В 1892 г. Лопатин становится экстраординарным, в 1897 г. – ординарным, а в 1910 г. – заслуженным профессором Московского университета. Вплоть до своей отставки в 1917 г. он продолжал преподавательскую деятельность, причем не только в университете, но и в вышеупомянутых гимназиях, а также на Высших

⁵⁶¹ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1899. Кн. 50 (V). С. 861.

женских курсах. Перед выходом в отставку Лопатин выступил в Московском университете с актовой речью, в которой подвел итоги своего спиритуалистического мировоззрения: «Все реальное духовно, в активности нашего Я и открывается настоящая реальность. Мир есть система живых центров, единых в своей основе, в Абсолюте, в личном Боге... Бессмертие души вытекает из принципов спиритуализма»⁵⁶². По свидетельству ученика Лопатина А.И. Огнева, в последние годы своей жизни Лев Михайлович был абсолютно убежден в том, что человек «не может умереть до тех пор, пока его земная миссия не будет исполнена»⁵⁶³. В 1920 г. он умер от воспаления легких. Как вспоминал впоследствии Огнёв, последними словами Лопатина перед смертью стали: «Там все пойдем!»⁵⁶⁴.

6.2. Система взглядов Лопатина

Как уже было сказано, первые философские публикации Лопатина появляются еще в начале 1880-х гг., когда он сам, в 1879 г. окончив Московский университет, служил преподавателем в мужской гимназии Поливанова и женской гимназии Арсеньевой («Опытное знание и философия» («Русская мысль», 1881); «Вера и знание» («РМ», 1883)). В них он обращается к анализу феномена причинности, рассматривает с критических позиций эмпирическую (или индуктивную) философию, согласно которой «явление есть ощущение; следовательно, законы явлений суть законы ощущений»⁵⁶⁵, и, соответственно, «материального мира нет»⁵⁶⁶. Выход из ситуации тотального скептицизма, когда мы не можем быть полностью уверенными ни в существовании внешнего мира,

⁵⁶² Цит. по: Лосев А.Ф. Русская философия // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 118.

⁵⁶³ Подробнее об этом см.: Троицкий Игорь, свящ. Анализ проблем онтологии в философском наследии Л.М. Лопатина // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 209.

⁵⁶⁴ См.: Огнев А.И. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 11.

⁵⁶⁵ Лопатин Л.М. Вера и знание // Русская мысль. 1883. № 9. С. 132.

⁵⁶⁶ Там же. С. 141.

аффицирующего наши чувственные восприятия, ни в достоверности и реальности собственных духовных переживаний, Лопатин находит в феномене веры. Именно вера, по его представлению, дает нашему опыту действительность: «Мы не имеем никаких логических доказательств существования материальной природы, существования объективного духовного мира, неизменности наблюдаемых законов явлений; но мы верим в эти истины и тем должны удовлетвориться. Пускай досужие умы изобретают и проповедуют свои сомнения: они сами себя опровергают тем, что не в силах придать серьезного значения своим выводам, и верят по-прежнему, когда перестают рассуждать. Где кончаются эмпирические обобщения, там начинается область верований, и они должны служить нам светочем в образовании прочного мирозерцания»⁵⁶⁷. Здесь же Лопатин производит критический разбор материализма, считая главным недостатком этой мировоззренческой системы отсутствие безусловного начала: «Этот недостаток влечет его, во-первых, к дуализму; во-вторых – к признанию всецело относительных определений вещей за их окончательную природу; в-третьих – к пониманию бытия как чисто случайного по самому существу своему»⁵⁶⁸. Из этого раннего представления о вере как способе организации нашего познавательного процесса Лопатин впоследствии сделает один из основополагающих для своей системы взглядов выводов о наличии так называемых аксиом философии – неких самоочевидных истин, сомневаться в которых можно, и даже нужно, но от них нельзя полностью отказаться⁵⁶⁹. В этих же идеях можно также найти и переосмысление Лопатиным принципа *cogito* Декарта, ведь, согласно его размышлениям, именно сомнение ведет нас к вере, – то есть к неким самоочевидным вещам, которые нельзя опровергнуть.

В первой части «Положительных задач» Лопатин ставит перед собой задачу построения «нового мирозерцания», полностью отличного от всех ему предшествующих систем. Соответственно, под его критику попадают материализм, эмпиризм,

⁵⁶⁷ Лопатин Л.М. Вера и знание // Русская мысль. 1883. № 9. С. 146–147.

⁵⁶⁸ Там же. С. 153.

⁵⁶⁹ Подробнее об это см.: Борисова И.В. Профессор философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избр. ст. М., 1996. С. 3–18.

немецкий идеализм и рационализм Спинозы и Гегеля. В результате этих критических разборов он приходит к вполне закономерному выводу о том, что «только лишь система спиритуалистического монизма» в философии в полной мере «содержит истину»⁵⁷⁰. При этом он последовательно отвергает и другие виды спиритуализма⁵⁷¹.

«Мистический спиритуализм», «пантеизм» или «акосмизм», – мировоззрение, в котором реальным бытием обладает только Бог, остальной же мир – иллюзорен.

«Субъективный идеализм», выразителями которого являлись Юм и Беркли.

Единственный вид спиритуализма, существование которого Лопатин признает правомерным, – это «конкретный спиритуализм», к которому он относит и собственную систему. Согласно мысли Лопатина, в основе «конкретного спиритуализма» лежит «монадологическая гипотеза» Лейбница, которая «имеет несомненные и огромные преимущества» над остальными, «если только устранить из нее в высшей степени произвольное метафизическое предположение Лейбница о совершенной непроницаемости и замкнутости монад друг для друга и заменить его гораздо более естественным признанием их реального взаимодействия и возможности взаимных отражений их внутреннего содержания»⁵⁷². Монизм в этом плане означает единую субстанциальную причину, единое творческое начало всего многообразного деятельного и живого мира. Истоки так понятого спиритуализма у Лопатина опять находятся в принципе сомнения Декарта, – мы не можем с уверенностью утверждать наличие и реальность материальных вещей, потому что по сути мы имеем только свои собственные субъективные представления о них; значит, в полной мере реальна только духовная субстанция, она первична, материя же по отношению к ней – вторична. А «конкретность» этого спи-

⁵⁷⁰ См.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. С. 149.

⁵⁷¹ Подробнее об этом см.: Половинкин С.М. Конкретный субстанциальный спиритуализм Л.М. Лопатина // Вестник РХГА. 2008. Т. 9. № 2. С. 175.

⁵⁷² Лопатин Л.М. К вопросу о бессознательной душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1900. Кн. 54. С. 756.

ритуализма здесь уже отсылает нас к Лейбницу, поскольку для Лопатина каждая конкретная познающая личность для самой себя и в самой себе субстанциальна. В итоге получается картина мира, состоящего из многообразия конкретных познающих, деятельных и свободных личностей-монад, взаимосвязанных друг с другом и имеющих в своей основе единую общую духовную субстанцию, или Бога.

Каким же способом приходит Лопатин к мысли об этой единой духовной субстанции или о Боге? Это является весьма интересным моментом, поскольку демонстрирует нам безусловную оригинальность философской системы Лопатина. И к тому же еще представляет собой довольно малоизученный на данный момент ее аспект. Ответ кроется в понимании Лопатиным феномена времени.

Концепция времени представляется Лопатиным (наряду с учением о пространстве) в качестве «связующего элемента» между трансцендентным миром явлений и субстанциальной основой каждого личностного бытия. Осмыслению этой идеи посвящена вторая часть работы мыслителя «Положительные задачи философии». Здесь он, с одной стороны, подвергает критике трансцендентальную эстетику Канта, а с другой – «развивает» монадологическую концепцию Лейбница в контексте своих религиозных и психологических идей. Время, согласно учению Лопатина, не обладает субстанциальным бытием, поскольку (так же, как и пространство) является только *формой* восприятия мира каждой конкретной личностью. Здесь Лопатин поддерживает идею Августина о том, что прошлое и будущее нереальны, а настоящий момент не обладает основным свойством времени – длительностью, поскольку «исчезает тотчас же, как только он возник»⁵⁷³. Но при этом, согласно Лопатину, время, не являясь субстанцией, не является также и устоявшейся схемой нашего рассудка, искусственно созданной с целью упорядочивания бесконечно изменчивых явлений как внешнего, так и внутреннего (душевного) мира личности⁵⁷⁴. Время, таким образом, представляет собой непрерывный

⁵⁷³ См.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. 1891. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. С. 294.

⁵⁷⁴ См.: там же. С. 296.

«поток становления»⁵⁷⁵, вечно изменяющийся, неуловимый для сознания даже в своем настоящем мгновении (поскольку отрелексированное и осознанное мгновение настоящего уже фактически переходит в прошлое). В потоке времени нет никакой «данной

реальности», «*время действительно лишь настолько, насколько не реально все, что его составляет, и если б наоборот, его составные части получили реальность, оно потеряло бы всякую действительность*»⁵⁷⁶. Но, рассуждает далее Лопатин, поток становления должен иметь в себе некую постоянную, константную основу, в противном случае он просто не смог бы существовать. Такой основой в учении Лопатина становится бытие сверхвременное, или субстанциальное. Доказательство тому, что сверхвременное бытие существует, Лопатин находит в «психическом синтезе»⁵⁷⁷, непрерывно совершающемся в человеческом сознании. «Явление» и «субстанция» представляют собой «соотносительные понятия», «две неразрывные стороны одной и той же действительности»⁵⁷⁸. Эта действительность, в свою очередь, представляет собой «наше собственное субстанциальное единство, как сознающих»⁵⁷⁹.

При этом Лопатин критикует картезианскую концепцию Божественного творения мира, совершающегося каждое мгновение времени, поскольку в таком случае субстанциальным бытием будет обладать только абстрактное по своей природе Божественное существо. Таким образом, согласно мысли Лопатина, есть два типа субстанциального бытия: пребывающее во времени (самосознающая себя личность) и сверхвременное (Бог). Соответственно,

⁵⁷⁵ См.: Резвых Т.Н. Эволюция понятия времени в русском лейбницианстве: А.А. Козлов, Л.М. Лопатин и С.А. Аскольдов // *Философские науки*. 2016. № 12. С. 65.

⁵⁷⁶ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. 1891. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. С. 296.

⁵⁷⁷ См.: Резвых Т.Н. Эволюция понятия времени в русском лейбницианстве: А.А. Козлов, Л.М. Лопатин и С.А. Аскольдов // *Философские науки*. 2016. № 12. С. 65.

⁵⁷⁸ Лопатин Л.М. Понятие о душе (по данным внутреннего опыта) // *Вопросы философии и психологии*. 1896. Кн. 32. С. 268.

⁵⁷⁹ Там же. С. 272.

Бог в философии Лопатина есть «монада монад, внутренне единая, духовная и живая сила всякой твари»⁵⁸⁰. Стоит отметить здесь, что одну из трактовок сверхвременного бытия Бога, приводимую Лопатиным, а именно представление о Боге как о «идеальном образе мира»⁵⁸¹, можно также истолковать как «аналог понятия Софии-Премудрости Божией»⁵⁸², что делает, в частности, в своем исследовании С.М. Половинкин, поясняя, что «у Лопатина аналог Софии есть как бы персонифицированная единая точка-образ»⁵⁸³. Вневременного и безвременного бытия, заключает Лопатин, не существует вовсе, поскольку само представление о них является логическим противоречием.

В рассуждениях Лопатина о времени и субстанциальном бытии можно увидеть также влияние идей религиозной антропологии французского философа-спиритуалиста Мен де Бирана (о котором мы уже говорили во второй главе), согласно учению которого существует сверхфеноменальное (божественное) бытие, являющееся изначальным, не-чувственным прототипом «наших идей о единстве, причинности, существе», с помощью которых мы и получаем саму возможность «мыслить реальное»⁵⁸⁴. Для Лопатина (а также для многих его современников, например для П.Е. Астафьева, также бывшего членом МПО) основополагающими стали идеи де Бирана о внутреннем опыте человека как непосредственном отражении в акте воли человека его творческой деятельности. Развитие этой идеи можно найти в теории творческой причинности Лопатина, а также в его учении о религиозном опыте как опыте непосредственного переживания влияния воли Божества в нас самих. В отличие от Астафьева, Лопатин, развивая мысль Мен де Бирана о самозаданности внутреннего опыта и во-

⁵⁸⁰ Лопатин Л.М. Понятие о душе (по данным внутреннего опыта) // Вопросы философии и психологии. 1891. С. 315.

⁵⁸¹ См.: Половинкин С.М. Конкретный субстанциальный спиритуализм Л.М. Лопатина // Вестник РХГА. 2008. № 2. С. 177.

⁵⁸² См.: там же.

⁵⁸³ Там же. С. 178.

⁵⁸⁴ См.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. 1891. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. С. 305.

ли, приходил к выводу об одушевленности всех без исключения существ (от атома до Бога), считая такую одушевленность (или «спиритуализацию») единственно возможным и необходимым видом бытия⁵⁸⁵. Идеи Мен де Бирана Лопатин развивал в контексте радикального сомнения и принципа *cogito* Декарта, утверждая, что все состояния нашего «Я» даны нам такими, какие они есть на самом деле⁵⁸⁶. Похожую линию рассуждений о сознании, самосознании и субстанциальном бытии мы можем увидеть и у других представителей неолейбницианства, например, в концепции «сознании Бога» Г. Тейхмюллера.

Размышления о времени, субстанциальном и божественном бытии в системе взглядов Лопатина оказываются тесно связанными с его концепцией творческой причинности. Поскольку все сущее, кроме Бога, находится в постоянном временном «потоке становления», то именно причинность в философской системе Лопатина становится универсальным законом, согласно которому осуществляется постоянная связь между преходящими явлениями и их вечной субстанциальной основой. Причинность Лопатин выделяет двух видов: механическую, или детерминистскую, и свободную, или творческую. Первая полностью принадлежит миру явлений (например, физические законы), а вторая, в свою очередь, является неотъемлемым свойством субстанциального бытия⁵⁸⁷. «Формулу» своей теории творческой причинности Лопатин выражает следующим образом: «в каждом явлении что-нибудь является», «в каждом данном факте выражается сила, его производящая»⁵⁸⁸. Кроме того, Лопатин полагал, что творческая причинность совпадает с понятием бытия, за что его одно время критиковал А.А. Козлов⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ См.: *Половинкин С.М.* Конкретный субстанциальный спиритуализм Л.М. Лопатина // Вестник РХГА. 2008. Т. 9. № 2. С. 175.

⁵⁸⁶ См.: там же. С. 281.

⁵⁸⁷ См.: там же. С. 256.

⁵⁸⁸ См.: *Громов А.В.* Метафизика Лопатина // *Философия: вызов современности. К 40-летию философского факультета Уральского государственного университета: Материалы международной научно-практической конференции. Екатеринбург 1-7 сентября 2005 г.* / Под ред. А.В. Перцева. Екатеринбург, 2005. С. 39.

⁵⁸⁹ См.: *Козлов А.А.* Понятия бытия и времени. По поводу книги Л. Лопатина «Положительные задачи философии» // *Свое слово. Философско-литератур-*

В учении Лопатина творческая причинность по своей сути совпадает с понятием свободы и, в частности, свободы воли личности. Разработке последнего понятия были посвящены два реферата Лопатина, прочитанных им в рамках обширной дискуссии о проблеме свободы воли в Московском психологическом обществе 3 и 22 апреля 1889 г. Первый реферат носил название «Общие условия свободной самодеятельности человека», второй – «О нравственной свободе человеческой личности»⁵⁹⁰. В конце 1889 г. эти рефераты (вместе с дополнениями Лопатина к ним) вошли в статью, напечатанную в специальном выпуске «Трудов МПО»⁵⁹¹. В этой статье понятие свободы Лопатин приравнивал к заранее «заданным» состояниям внутреннего опыта, утверждая, что «человек является изначально свободным существом, поскольку он способен осознавать свою свободу»⁵⁹².

Стоит также отметить, что, по мнению некоторых исследователей, теория творческой причинности Лопатина несколько противоречила его учению о всемогуществе Бога. Согласно мысли Лопатина, поскольку отдельные конкретные монады-личности являются субстанциальными центрами бытия, хоть и существуют во времени, то они в полной мере наделены и свободой воли, и способностью творить. Получается, что Бог свободно творит мир таким, какой он есть по четким и неизменным законам. Поэтому применительно к Богу и к его творению мира причинность и творчество становятся абсолютными проявлениями Его бесконечно сильной творческой воли, при помощи которой творческий акт Бога по отношению к миру заключается в том, что мир остается неизменным в своей форме, но эта форма постоянно наполняется новым содер-

ный сборник. Киев, 1892. Т. IV. С. 131–167.

⁵⁹⁰ Подробнее об этом см.: *Половинкин С.М.* Вл. Соловьев и Л.М. Лопатин: еще один пример дружбы-вражды // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: Сборник к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / Ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2005. С. 372.

⁵⁹¹ См.: *Лопатин Л.М.* Вопрос о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса: Рефераты и статьи членов Психологического общества. Труды Московского психологического общества. 1889. Вып. III. С. 97–194.

⁵⁹² Там же. С. 105.

жанием. Такая позиция позволила М.М. Рубинштейну поставить Лопатина в один ряд с Лейбницем и Гегелем, назвав его философию «метафизическим оптимизмом»⁵⁹³, а М.А. Прасолову, наоборот, дала повод для критики, поскольку, по его мнению, в ее рамках остается непроясненным вопрос о свободе как основе нравственности индивида⁵⁹⁴.

Напрямую с представлением о времени и субстанциальном бытии в учении Лопатина были связаны его религиозная и этическая концепции. В качестве одного из ключевых моментов первой (помимо уже рассмотренной выше идеи Бога как сверхвременной субстанции) можно назвать представление о бессмертии души. Душа каждого человека, по Лопатину, являет собой единый субстанциальный центр, поскольку пребывает во временном потоке, а не находится в постоянной череде радикальных изменений: «каждый дух остается членом единой мировой системы внутренно-духовных сил и существ, и как бы ни раздвигалась и ни распадалась эта система в своих отдельных пунктах, она никогда не теряет совсем своей единой жизни и, стало быть, никакой дух никогда не бывает абсолютно оторван от всякого взаимодействия с остальным творением. Поэтому жизнь каждого духа после смерти есть настоящая, реальная жизнь»⁵⁹⁵. Из этого следует заключение о бессмертии души, что играло, по мнению Лопатина, большую роль для многих мировоззренческих, религиозных и этических систем в истории человечества начиная с эпохи Средневековья до наших дней⁵⁹⁶. Идея бессмертия души была важной и для этического учения Лопатина, поскольку являлась для него показателем преобладания альтруизма над эгоизмом в характере каждой

⁵⁹³ «Л.М. приходит на основе признания разумности изначальной мировой воли и свободы абсолютного творчества к утверждению, что этот мир – лучший из миров». См.: Рубинштейн М.М. Очерк конкретного спиритуализма Л.М. Лопатина // Логос. М., 1911–1912. Кн. 2, 3. С. 278.

⁵⁹⁴ См.: Прасолов М.А. Проблема свободы воли в философии «конкретного спиритуализма» Л.М. Лопатина // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки, 2007. Вып. 11 (55). С. 286.

⁵⁹⁵ Лопатин Л.М. Неотложные задачи современной мысли. М., 1917. С. 56.

⁵⁹⁶ См.: Троицкий Игорь, свящ. Бессмертие души, свобода деятельности человека и вопросы отношений Бога, мира и человека в философских произведениях Л.М. Лопатина // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 103.

личности. В рассуждениях о бессмертии души, полагал он, нами движет не страх собственной смерти и собственного небытия, а страх за своих близких, страх того, что они отправятся в небытие и разлука с ними будет вечной: «Оттого так неотразимо утешительна вера, такого превращения в ничто, на самом деле, вовсе и нет, что наши близкие остались и с ними не всё порвано, а, может быть, и ничего не порвано, а только наступил перерыв в сношениях с ними. И потребность в бессмертии внушается не только этими простыми чувствами любви, нежности к безвременно покинувшим нас дорогим лицам, она не менее настойчиво пробуждается возмущенным чувством справедливости»⁵⁹⁷. Соответственно, для Лопатина именно идея бессмертия души становится основой нравственности, гарантом, если можно так выразиться, исполнения Кантовского категорического императива, поскольку любовь к человеку и идея его самоценности здесь выступают «нормой вечного духовного царства»⁵⁹⁸.

С идеей бессмертия души в философии Лопатина тесно связано учение о теодицее. Существование в мире зла Лопатину виделось как опасность, способная стать главным аргументом против спиритуалистического миропонимания. Здесь Лопатин как раз и использует постулат об ограниченности творческой свободы Бога, о чем уже говорилось ранее. Но при этом Бог все равно остается всемогущим Абсолютом, поскольку Он творит мир, подчиняясь некоей внутренней логике своего собственного бытия, которая в нравственном смысле есть *любовь*. Зло, соответственно, появляется лишь в тварном, физическом, материальном мире и является вторичным по отношению к Божественному Абсолюту⁵⁹⁹.

6.3. Дискуссии Л.М. Лопатина и В.С. Соловьева

Одним из важных аспектов творческого наследия Л.М. Лопатина являются его философские споры о природе сущности

⁵⁹⁷ Лопатин Л.М. Неотложные задачи современной мысли. М., 1917. С. 57.

⁵⁹⁸ См.: там же.

⁵⁹⁹ См.: там же. С. 30.

с В.С. Соловьевым, который, как уже было сказано ранее, являлся его близким другом с детства, и в то же время – непримиримым идейным противником. В исследовательской среде эта тема достаточно широко освещена⁶⁰⁰. Остановимся же далее чуть подробнее на основных ее моментах.

Первым большим поводом для дискуссии между двумя мыслителями становится уже упомянутый реферат Лопатина о свободе воли, а точнее, дискуссия по его поводу, состоявшаяся в МПО в 1889 г., на которой присутствовал и Соловьев. На реферат Лопатина Соловьев откликнулся статьей «Свобода воли и причинность», которая была опубликована уже после смерти мыслителя, в 1918 г.⁶⁰¹ По воспоминаниям сестры Лопатина, между ним и Соловьевым в ту пору было много личных дискуссий: «Много было споров в кабинете, и наверху у брата, в его низенькой студенческой комнате, и на заседаниях Психологического общества, где общий смех вызвал спор брата с Соловьевым: сначала все шло хорошо, называли друг друга “почтенный референт”, “мой уважаемый оппонент” и вдруг не выдержали и стали кричать при всей публике: “Я тебе говорю, а ты мне возражаешь не на то!”, “Что ты врешь!” и т.д.»⁶⁰². О непосредственных возражениях Соловьева Лопатину по вопросу о свободе воли мы можем получить представление из первого и второго Дополнения к его статье в сборнике «Трудов МПО». Интересно, что и здесь одним из главных «камней преткновения» между двумя мыслителями становится трактовка Лопатиным феномена времени. Согласно возражению Соловьева, представление Лопатина о свободе воли не может счи-

⁶⁰⁰ См.: *Ермишин О.Т.* Л.М. Лопатин против В.С. Соловьева (к истории одного спора) // История философии. 1999. № 4. С. 44–56; *Половинкин С.М.* Вл. Соловьев и Л.М. Лопатин: еще один пример дружбы-вражды // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: Сборник: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / Ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2005. С. 371–377; *Доброхотов А.Л.* Эгология Л.М. Лопатина в контексте спора с В.С. Соловьевым // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2020. № 88. С. 45–59, и т.д.

⁶⁰¹ Подробнее об этом см.: *Ермишин О.Т.* Л.М. Лопатин против В.С. Соловьева (к истории одного спора) // История философии. 1999. № 4. С. 45.

⁶⁰² *Ельцова К. (Лопатина Е.М.)* Сны нездешние: К 25-летию кончины В.С. Соловьева // Современные Записки. 1926. Кн. 28. С. 264.

таться действительным, пока им не опровергнуто «кантовское воззрение на время как на субъективную форму нашей чувственности»⁶⁰³. На что Лопатин ответил, что для того смысла, который он вкладывает в понятие свободы воли, важен не кантовский субъективизм, а «непосредственно данное живое содержание нашего сознания», которое «немыслимо без предположения доподлинно новых актов духа, сменяющих акты уже совершенные»⁶⁰⁴. При этом «реальность времени полагается сама собою», не столько в кантовском субъективном смысле, сколько «в смысле действительного совершения нашей духовной жизни в ряде моментов, между собою различных и несовместимых»⁶⁰⁵. Критикуя далее кантианские аргументы Соловьева, Лопатин подытоживает: «Недостаточно провозгласить весь мир душевных явлений за призрак, – надо еще объяснить, как такой призрак возможен, т.е. в силу каких оснований в себе неизменное и никакой длительности не имеющее может быть воспринято в виде последовательного и во всех своих перипетиях творческого процесса»⁶⁰⁶.

Следующим замечанием Соловьева, после возражения о неверном истолковании Лопатиным феномена времени, становится указание на то, что в концепции Лопатина «отсутствует положительная теория о сверхсознательной деятельности нашего духа»⁶⁰⁷. Тем самым, отмечает Лопатин, сам характер его концепции «творческой причинности» ставится его оппонентом под вопрос. Но на это замечание мыслитель лишь указывает, что любая «положительная теория», обосновывающая понятие творчества в его системе взглядов, будет «давать шаткие результаты»⁶⁰⁸, и именно поэтому он такого рода аргументацией не пользуется. В этих позициях, занимаемых Соловьевым и Лопатиным по вопросу о свободе воли, некоторые исследователи (в частности, О.Т. Ерми-

⁶⁰³ См.: *Лопатин Л.М.* Вопрос о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса: Рефераты и статьи членов Психологического общества. Труды Московского психологического общества. 1889. Вып. III. С. 169.

⁶⁰⁴ Там же. С. 170.

⁶⁰⁵ Там же.

⁶⁰⁶ Там же.

⁶⁰⁷ Там же. С. 171.

⁶⁰⁸ Там же. С. 172.

шин) находят «противостояние» «немецкого идеализма» (и «кан-тианства» – со стороны Соловьева) и «картезианства» (в аргу-ментации Лопатина)⁶⁰⁹.

Второй виток дискуссии начался после выхода работы Соло-вьева «Первое начало теоретической философии» в 1897 г. В про-межутке между этими этапами (как указывает, в частности, С.М. Половинкин) Соловьев (обращаясь к идеям С.Н. Трубецкого, высказанным в его работе «О природе человеческого сознания», 1889–1891) продолжил критиковать учение Лопатина, в качестве основных замечаний указывая на персоналистические мотивы си-стемы взглядов последнего. Так, в статье «Русская философия и литература» (Новости. 1891. 12 июня, № 169; 25 июля, № 173) Соловьев настаивает на том, что «понятие живого индивида, как существа безусловно простого и единичного» постулируемое у Лопатина, «должно быть признано отвлеченной фикцией»⁶¹⁰.

В статье «Первое начало теоретической философии» Соло-вьев продолжает развивать свою мысль о недопустимости суще-ствования «единичных субстанциальных начал»: «Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания чрез непреложные логические выводы из самоочевидных данных. Такого оправдания я не нашел для нее ни в Декартовой презумпции *cogito ergo sum*, ни в лейбницевой гипотезе монад, ни в мэн-де-бирановых указаниях на актив-ные элементы сознания»⁶¹¹. Лопатин, продолжает далее Соловьев, в своем учении «более ясно выразил смутную мысль Декарта» о том, что «я есть некоторая сверхфеноменальная сущность, или субстанция, реальный центр психической жизни, имеющий

⁶⁰⁹ См.: *Ермишин О.Т.* Л.М. Лопатин против В.С. Соловьева (к истории одного спора) // *История философии.* 1999. № 4. С. 46.

⁶¹⁰ См.: *Половинкин С.М.* Вл. Соловьев и Л.М. Лопатин: еще один пример друж-бы-вражды // *Владимир Соловьев и культура Серебряного века: Сборник: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева* / Ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2005. С. 374.

⁶¹¹ *Соловьев В.С.* Первое начало теоретической философии // *Сочинения: в 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги.* М., 1988. Т. 1. С. 794.

собственное бытие независимо от данных своих состояний»⁶¹². Суть позиции Соловьева заключалась в утверждении, что «область чистого сознания, или психической наличности», может быть не «данной», а лишь «заданной»; утверждение обратного и представление истины в качестве «факта наличного сознания», полагает он, привело бы к тому, что в самой философии отпала бы надобность, поскольку истину в таком случае было бы «не нужно и невозможно искать»⁶¹³.

Ответом Лопатина стала статья под названием «Вопрос о реальном единстве сознания» (1899). Эта работа стала своеобразным «резюме» в спорах Соловьева и Лопатина. Учение Соловьева в ней Лопатин называет «феноменизмом» со свойственным ему «воззрением на внутренний мир сознания как на совокупность чистых явлений, в которых не присутствует и не осуществляется никакой субстрат и никакой реальный субъект»⁶¹⁴. Возражая Соловьеву, Лопатин продолжает стоять на персоналистических позициях; согласно его рассуждениям, в душе человека присутствует «нечто иное», кроме «явлений». Это «нечто», – «субстрат» или «субстанция» нашей души, и есть «мы сами»⁶¹⁵. Вся наша душевная жизнь есть процесс непрерывного «психического синтеза», в результате которого мы и получаем возможность воспринимать нашу личность, наше «Я» в его единстве, а не в виде потока разрозненных и не связанных между собой отдельных впечатлений⁶¹⁶. И здесь снова в качестве одного из решающих аргументов в свою пользу Лопатин обращается к понятию времени. Именно время, согласно его мысли, выступает в качестве «связующего звена» между «сверхвременным», «субстанциальным» бытием нашего «Я» и внешним, подчиняющимся законам времени

⁶¹² Соловьев В.С. Первое начало теоретической философии // Сочинения: в 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М., 1988. Т. 1. С. 796.

⁶¹³ Там же. С. 797.

⁶¹⁴ См.: Доброхотов А.Л. Эгология Л.М. Лопатина в контексте спора с В.С. Соловьевым // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2020. № 88. С. 47.

⁶¹⁵ См.: Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1899. Кн. 49 (IV). С. 619.

⁶¹⁶ См.: там же. С. 620.

окружающим миром «явлений»⁶¹⁷. Принцип действия времени, включает Лопатин, можно охарактеризовать как «принцип соотносительности» субстанции и явлений⁶¹⁸. С этими аргументами в пользу «картезианского персонализма» Лопатина напрямую соотносятся и его трактовка феномена свободы воли, и его учение о творческой причинности.

Существо споров между Лопатиным и Соловьевым пытались (и пытаются до сих пор) раскрыть многие исследователи их творчества. Так, к примеру, Е.Н. Трубецкой в своей работе «Мирозерцание В.С. Соловьева» (1913) приходит к выводу, что суть разногласий двух мыслителей заключалась в различном понимании Бога и существа Божественного бытия, поскольку «для позднего творчества Соловьева» именно Бог «являлся единственной субстанцией в подлинном значении этого слова»⁶¹⁹. А.Ф. Лосев, в свою очередь, не видел в этих дискуссиях ничего сколь-нибудь существенного, кроме «терминологических преувеличений»⁶²⁰. Из всех оценок подобного рода нам видятся одними из наиболее обоснованных позиции, представленные в трудах П.П. Гайденко (утверждавшей, что «объектом критики» Соловьева в этих спорах «всегда оказывается персонализм», а вся его аргументация направлена на «доказательство реальности человечества и ирреальности отдельного человека»⁶²¹) и К.М. Антонова, по мнению которого, Соловьев, как и многие его единомышленники-«идеалисты» (к примеру, С.Н. и Е.Н. Трубецкие), в отличие от «персоналистов», к которым принадлежал Лопатин, понимал философию не только как теоретическое «умозрение», но и как «практическое служение более высоким религиозно-нравственным задачам – апологетического, публицистического или прямо политического характера»⁶²².

⁶¹⁷ См.: Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1899. Кн. 49 (IV). С. 620.

⁶¹⁸ См.: там же.

⁶¹⁹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева: в 2 т. М., 1995. Т. 2. С. 237.

⁶²⁰ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 551.

⁶²¹ Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 118.

Лопатина, таким образом, можно считать наиболее яркой фигурой в истории русского неолейбницианства, связанной с МПО. В своем истолковании вопроса о свободе воли, природе человеческой личности, духовной природе субстанции, творческой причинности, а также в своей концепции «конкретного спиритуализма» он тесным образом объединяет идеи Лейбница, Декарта, Менде Бирана, Бергсона и других европейских мыслителей, результатом чего становится его оригинальная и самобытная философская система.

⁶²² Антонов К.М. Проблема веры и разума в философии религии Л.М. Лопатина // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. № 20. С. 88.

ГЛАВА VII КРИТИЧЕСКАЯ МОНАДОЛОГИЯ П.Е. АСТАФЬЕВА

7.1. Основные вехи жизни и творчества П.Е. Астафьева

Фигура Л.М. Лопатина не была единственной в истории русского неолейбницианства, напрямую связанной с деятельностью Московского психологического общества. Под влиянием проекта «эволюционной монадологии» Н.В. Бугаева и последовавших за ним споров на заседаниях МПО в русской философской мысли появился еще один схожий проект, но связанный уже не с математической теорией прерывных величин, а с «оправданием метафизики как науки» в рамках психологии. Автором этого проекта стал Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893 гг.), о котором в исследовательской среде в большинстве случаев сложилось мнение как о «маленьком человеке» русской философии, мыслителе «второго ряда», все еще зачисленном, несмотря на растущее к нему в последнее время внимание, в категорию так называемых «забытых», чье бессмертие обеспечивают, главным образом, сноски и комментарии»⁶²³.

⁶²³ См.: *Прасолов М.А.* К последней достоверности: В.С. Соловьев и П.Е. Астафьев о субъекте как метафизическом принципе // *Credo New. Теоретический журнал.* СПб., 2004. № 3. С. 49–59.

Родился Астафьев в 1846 г. в деревне Евгеньевка Острогожского уезда Воронежской губернии в семье государственного чиновника. Именно этому месту был посвящен его первый краеведческий очерк – «От Острогожска до Ивановки», вышедший сразу после окончания его гимназической учебы в газете «Воронежские губернские ведомости» (от 27 июня 1864 г.). В 1869 г. он окончил юридический факультет Московского университета; еще несколько лет затем преподавал философию права в Демидовском юридическом лицее в Ярославле и служил мировым посредником в Подольской губернии, параллельно публикуя статьи в «Русском вестнике» и «Русской газете»⁶²⁴. В 1881 г. на него обратил внимание основатель и редактор «Русского вестника» М.Н. Катков и пригласил в Московский Императорский лицей цесаревича Николая («Катковский» лицей), где Астафьев вел занятия по гносеологии, этике, логике и психологии. Вместе с этим Астафьев работал в 1885–1890 гг. в Московском цензурном комитете.

Астафьев был активным членом Московского психологического общества, а также одним из основателей журнала «Вопросы философии и психологии». С 1890 г. он становится приват-доцентом на кафедре философии Московского университета. Именно в рамках деятельности МПО и сформировались многие важные для мировоззрения Астафьева идеи. Так, в ходе уже упомянутой нами выше дискуссии о свободе воли утвердилось его представление о тождественности внутреннего опыта субъекта и его личности, «Я» (что было им выражено в емком положении «внутренний опыт есть я сам, вся моя реальность и все мое знание»⁶²⁵).

Ближе к концу жизни Астафьев хотел организовать свой журнал консервативного направления под названием «Итоги», но так и не успел осуществить этот замысел. В 1893 г. он умер от инсульта в возрасте 46 лет.

⁶²⁴ Наиболее полные биографические данные об Астафьеве приводит М.А. Прасолов. См.: *Прасолов М.А. Петр Евгеньевич Астафьев. Росток русской православной культуры // Воронежская беседа. Альманах. 1995. С. 144–147.*

⁶²⁵ *Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М., 1893. С. 188.*

7.2. Проблема внутреннего опыта и вопрос о свободе воли

В основу проекта критической монадологии Астафьев положил понятия *воли*, *усилия* и *внутреннего опыта* личности-монады. Если для творчества Н.В. Бугаева проблема *свободы воли*, рассмотрению которой был посвящен его доклад на заседании МПО, была относительно новой темой, то Астафьев, по собственному признанию, заинтересовался ею всерьез задолго до возникновения прений. Проблема воли как создаваемой нами в себе «деятельностной силы»⁶²⁶ была частично сформулирована Астафьевым уже в первой его вышедшей из печати монографии «Монизм или дуализм? Понятие и жизнь» (1873). Почти сразу после этого, в 1874 г., Астафьев задумал масштабный труд, посвященный этой проблеме⁶²⁷ (именно оттуда он затем взял III и IV главы своего реферата «К вопросу о свободе воли», прочитанного и опубликованного в третьем выпуске «Трудов МПО»). Написанию этой фундаментальной работы Астафьев посвятил около 20 лет, считая ее «главным делом всей своей жизни». «Изложение этого взгляда, более чем другие изданные мной до сих пор монографии по разным психологическим и философским вопросам, – говорил он, – выражает всю сущность моего мировоззрения в целом»⁶²⁸. Спустя 4 года после смерти Астафьева эта работа была издана Алексеем Ив. Введенским под названием «Опыт о свободе воли»⁶²⁹.

⁶²⁶ См.: *Астафьев П.Е.* Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь). Ярославль, 1873. С. 102.

⁶²⁷ См.: *Астафьев П.Е.* Предисловие // К вопросу о свободе воли. М., 1889. С. I.

⁶²⁸ Там же. С. II.

⁶²⁹ Как отмечал Алексей Ив. Введенский в предисловии к этому изданию, название было взято им из черновой рукописи мыслителя; «в самой рукописи этого заглавия нет, так как вопрос о свободе воли, по-видимому, входил, как частный отдел, в более обширное сочинение, которое по замыслу автора (насколько можно судить о нем по двум-трем уцелевшим страничкам) должно было представлять нечто вроде Системы Метафизики». См.: *Введенский Алексей Ив.* Предисловие // *Астафьев П.Е.* Опыт о свободе воли. Из посмертных рукописей. М., 1897. С. 1–2.

В ходе полемики по вопросу о свободе воли в МПО в 1887–1889 г. Астафьев выступал несколько раз⁶³⁰. В зачитанных на этих выступлениях рефератах он, опираясь на концепцию «философии воли» Мен де Бирана⁶³¹, выступал против деятельностного (детерминизм, «феноменизм» Дж.Ст. Милля) и трансцендентального (Кант, Шеллинг, Шопенгауэр) понимания свободы, корни которых, как он считал, уходят к законам тождества и достаточного основания Лейбница. Взамен них Астафьев отстаивал идею свободного и личностного *усилия* субъекта, которое, как он полагал, есть чистый акт деятельности и «конечная самоопределяющаяся причина»⁶³². Важным качеством при этом в определении воли для Астафьева выступала ее *сознательность*: он категорически отвергал понятие «бессознательной воли» Шопенгауэра и Гартмана, утверждая, что «мысль и воля суть одно и то же»⁶³³.

Самосознание «Я» при этом, по Астафьеву, рождает внутренний опыт субъекта, являющийся неотъемлемой характеристикой его бытия; а также главным критерием нравственности, которую мыслитель определял как «неотделимую от формы самосознания, всеобщую необходимость суждения сознательного деятеля о себе»⁶³⁴, в чем М.А. Прасолов, к примеру, видит «не что иное, как категорический императив Канта, только обоснованный иным путем»⁶³⁵. Эту мысль Астафьев развивает в работе «Чувство как нравственное начало» (1886). В ней он, соглашаясь с Бугаевым, движущей силой развития и саморазвития индивида называет

⁶³⁰ В предисловии к отдельному изданию реферата «К вопросу о свободе воли» Астафьев упоминает свой доклад «Внутренний опыт как начало всеобщего мировоззрения» от 10 октября 1889 г. См.: *Астафьев П.Е.* Предисловие // К вопросу о свободе воли. М., 1889. С. III.

⁶³¹ См.: *Авдеев О.К.* Источники философской системы П.Е. Астафьева // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сб. науч. стат., посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина; сост. М.А. Маслин. М., 2013. С. 316–327.

⁶³² *Астафьев П.Е.* К вопросу о свободе воли. М., 1889. С. 92.

⁶³³ Там же. С. 74.

⁶³⁴ *Астафьев П.Е.* Опыт о свободе воли. Из посмертных рукописей. М., 1897. С. 97.

⁶³⁵ *Прасолов М.А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007. С. 220.

любовь, сочетающую в себе три элемента: чувство, интеллект и волю⁶³⁶. Таким образом, как отмечал А.А. Козлов, у Астафьева «*чувство любви* лежит в основе нравственной воли»⁶³⁷. Астафьев полагал, что «в идее» внутренний опыт совершенно индивидуален, но «в действительности» существенных различий внутреннего опыта у людей нет»⁶³⁸. Это положение, согласно его мысли, является необходимым условием объективности познания субъектом внешней реальности.

Понятия усилия, свободной и деятельностной воли и внутреннего опыта субъекта легли в основу персоналистических воззрений Астафьева, на основании которых он и построил свой проект «критической монадологии».

7.3. «Воля в знании и воля в вере»: религиозная концепция П.Е. Астафьева

Еще одной особенностью монадологического проекта Астафьева была его глубокая религиозно-христианская ориентация. Фактически, среди русских неолейбницианцев именно Астафьев был первым мыслителем после Тейхмюллера, активно пытавшимся связать монадологию с христианством (философией христианства кроме Астафьева занимался еще Козлов, но у него не было своей версии монадологии). По воспоминаниям Л.А. Тихомирова, Астафьев «был действительно верующий христианин, хотя в богословские и догматические вопросы не вникал, и... по этой части не отличался большими познаниями. В этом отно-

⁶³⁶ См.: *Астафьев П.Е.* Чувство как нравственное начало. М., 1886. С. 84; См. также: *Ильина Е.Н.* Петр Евгеньевич Астафьев о чувстве как о нравственном начале // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.* 2012. № 149. С. 157–162.

⁶³⁷ *Козлов А.А.* П.Е. Астафьев как философ // *Вопросы философии и психологии.* Кн. 18. 1893. С. 125.

⁶³⁸ *Прасолов М.А.* «Внутренний опыт – это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии Астафьева // *Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки».* 2007. Вып. 6 (50). С. 104.

шении он довольствовался обычной церковной жизнью и тем, что она дает»⁶³⁹.

Основные положения своей религиозной концепции Астафьев высказывает в первых двух частях работы «Вера и знание в единстве мировоззрения: опыт начал критической монадологии» (1893): «Религиозное обновление наших дней» (ранее напечатанное в газете «Московский листок», 1891, № 311–344) и «Воля в знании и воля в вере» («Вопросы философии и психологии», 1892 г., Кн. 12–13). Наряду с представлением о воле как деятельностном усилии личности, которое Астафьев заимствовал из идей французского спиритуалиста Мен де Бирана, важность для него здесь также приобретает понятие веры как «охотного согласия», взятое им из учения Отцов Церкви (в особенности, Григория Богослова)⁶⁴⁰.

Вера как «охотное согласие» наравне с волей возникает, по Астафьеву, на самой первой ступени познания, когда внутренний опыт субъекта (как знание о себе самом, о своем собственном «Я») принимается им как *самоочевидная данность*⁶⁴¹. Эта первая ступень познания обуславливает и все последующие; с одной стороны, здесь принцип веры позволяет человеку познавать окружающий мир объективно; а с другой, – указывает конечную цель этого познания, которая (как и его начальная ступень) является трансцендентной и представляет собой Безусловное Существо, или Бога. Таким образом, Бог, согласно мысли Астафьева, это не объективное, всеобъемлющее, абсолютное бытие, а, напротив,

⁶³⁹ Тихомиров Л.А. Воспоминания. Тени прошлого / Под ред. М.Б. Смолина. М., 2000. С. 233.

⁶⁴⁰ См.: Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14. С. 77; См. также: Авдеев О.К. Источники философской системы П.Е. Астафьева // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сб. науч. ст., посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина; сост. М.А. Маслин. М., 2013. С. 323; Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007. С. 300.

⁶⁴¹ «Вера есть... согласие со своим внутренним предметом (с самой собой, с движущей ее волей и чувством)». См.: Астафьев П.Е. Воля в знании и воля в вере // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14. С. 77.

крайняя степень нашей личной субъективности, личность («Я»), возведенная в Абсолют⁶⁴².

Важное место в рассуждениях Астафьева о вере занимает его критика работ Алексея Ивановича Струнникова (?–1894), писавшего под псевдонимом «Алексакис»⁶⁴³, автора работ по философии, богословию и истории религии. Основной мыслью Струнникова, высказанной им в работе «Вера как уверенность по учению православия» (1887), было утверждение о том, что «вера как уверенность может быть тождественна со знанием»⁶⁴⁴. Астафьев выступил с опровержением этого тезиса в работе «Воля в знании и воля в вере». Он считал, что нужно развести понятия веры и знания, поскольку вера является началом, скорее родственным иррациональной воле. Струнников откликнулся на критический выпад Астафьева статьей «Доступно ли нам непосредственное познание Божества?» (Богословский вестник, 1893, Т. 2, № 5). В ней он подверг сомнению положение своего оппонента о самоданности внутреннего опыта субъекта, в котором мы непосредственно в акте веры можем познавать трансцендентного Бога: «Не было бы нужды доказывать, что Божество дано непосредственному опытному восприятию человеческого сознания, если бы это было в самом

⁶⁴² См.: *Астафьев П.Е.* Воля в знании и воля в вере // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14. С. 81–83.

⁶⁴³ Биографические сведения об А.И. Струнникове крайне скудны. Известно, что он был родом из купеческой семьи в Тверской губернии; сначала окончил Санкт-Петербургское коммерческое училище, став кандидатом коммерции, затем в 1884 г. окончил Московскую духовную семинарию. В 1887 г. в Самаре защитил магистерскую диссертацию на тему «Вера как уверенность по учению православия. Исследования по вопросу об отношении веры и знания» (положительную рецензию на нее дал архиеп. Одесский и Херсонский Никанор (Бровкович)). Работал в Самарской и Смоленской духовных семинариях, затем – в Кашинском духовном училище Тверской губернии. Частично можно найти информацию о нем в некрологе священника Е. Некрасова. См.: *Некрасов Е., свящ.* Из воспоминаний о бывшем (ныне покойном) преподавателе Смоленской духовной семинарии Алексее Ивановиче Струнникове // Смоленские епархиальные ведомости 1904. № 17. С. 1023–1026.

⁶⁴⁴ *Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М., 1893. С. 57.

деле так. Если же г-н Астафьев имел в виду не опытное восприятие, подобное восприятию собственных душевных явлений, то почему он, столь много говоря о последнем и так усердно приравнивая познание Божества к самопознанию, не указал различия того и другого!»⁶⁴⁵ Свой ответ на это возражение Астафьев дать уже не успел.

7.4. Критическая монадология

Интересно, что при разработке проекта «критической монадологии» у Астафьева была своя версия теории прерывности, которую он называл «теорией психического ритма». Это некоторым образом роднит его представления с аритмологическим мировоззрением Бугаева (хотя Астафьев сам по себе был далек от математики и никогда ею всерьез не занимался). Теорию психического ритма Астафьев начал развивать еще в одной из ранних своих работ «Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки» («Русский вестник», 1881–1882) и продолжил в специальном исследовании «Понятие психического ритма как научное основание психологии полов» (1882).

Как для Бугаева в свое время аритмологическое мирозерцание стало альтернативой аналитическому, Астафьев строил свою теорию психического ритма в качестве противоположности учению о «постоянном отношении длительности психических деятельностей и состояний»⁶⁴⁶. Основой аритмологии Бугаева были категории меры и числа; Астафьев же, рассуждая о психическом ритме, использует категории меры и качества. Он считал, что эти категории позволяют измерять те или иные явления с точки зрения силы их воздействия друг на друга⁶⁴⁷. Ссылаясь на «Физическую психологию» В. Вундта и «Медицинскую психологию» Р.Г. Лотце, Астафьев подчеркивал, что главными достоинствами его

⁶⁴⁵ Струнников А.И. Доступно ли нам непосредственное познание Божества? // Богословский вестник. 1893. Т. 2. № 5. С. 329–330.

⁶⁴⁶ Астафьев П.Е. Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М., 1882. С. 8.

⁶⁴⁷ См.: там же. С. 15.

теории являются: во-первых, выявление связей различных функций и объектов нервно-мозговой деятельности и, во-вторых, возможность изучения каждой отдельной живой человеческой личности со всеми только ей присущими индивидуальными особенностями⁶⁴⁸.

Неудивительно поэтому, что у П.Е. Астафьева, присутствовавшего в числе слушателей на заседании МПО, вызвал горячий интерес и отклик доклад Бугаева об эволюционной монадологии. В своем ответном слове он «заявил, что тема реферата Н.В. Бугаева необыкновенно интересна и касается самых жизненных вопросов философии; для него лично она имеет большое значение, ибо он убежден, что задача метафизики сводится к познанию субъекта и потому монадология должна быть положена в основание метафизики»⁶⁴⁹, но при этом раскритиковал монадологический проект Бугаева за теоретическую необоснованность и антропоморфизм.

В это время Астафьев был занят написанием труда «Вера и знание в единстве мировоззрения». Спор с Бугаевым отчасти поспособствовал тому, что в 1893 г. появилась семнадцатая, завершающая, глава этой работы под названием «Опыт начал критической монадологии». В предисловии к ней Астафьев косвенно намекает на монадологию Бугаева, ставя перед собой цель изложить «основания реального взаимодействия между психическими существами, монадами (взаимодействия, прямо отрицаемого в монадологии Лейбница, и допускаемого эмпирически, как факт, но совершенно непонятного, необъяснимого в новейших монадологиях)»⁶⁵⁰.

В «Критической монадологии» Астафьева затрагиваются две основные темы: критика «догматизма» Лейбница и «монадология

⁶⁴⁸ См.: *Астафьев П.Е.* Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М., 1882. С. 16.

⁶⁴⁹ Дополнительный протокол прений по поводу реферата Н.В. Бугаева «Основные начала эволюционной монадологии», в заседании 7 ноября 1882 г. // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 17. С. 105.

⁶⁵⁰ *Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М., 1893 С. I.

на почве критического изучения внутреннего опыта»⁶⁵¹. В философии Лейбница Астафьев выделял четыре «гипотетических» и «искусственных» момента:

1. Монада является зеркалом универсума («представляет вселенную»), а не самой себя.

2. Неочевидность доказательства существования бесконечного числа других монад и внешнего по отношению ко мне мира.

3. Проблема психофизического параллелизма: неочевидность связи души и тела.

4. Проблема предустановленной гармонии: неизвестная природа силы, объединяющей замкнутые в себе монады в единую вселенную⁶⁵².

В поисках объяснений этих противоречий и твердых оснований для собственного проекта монадологии Астафьев обращается к «первому, несомненнейшему и реальнейшему из всех знаний и видов бытия, – внутреннему опыту»⁶⁵³. Только во внутреннем опыте, согласно его размышлениям, нам дано знание о самих себе и границах нашего я, что является неоспоримым доказательством существования других монад-волей, окружающего мира и единой трансцендентной Воли, творящей вселенную. М.А. Прасолов полагает, что «снять это противоречие персоналистического учения о субъекте» возможно, проанализировав «связь с самоопределяющимся актом воли», лежащую в основе внутреннего опыта с помощью категорий энергии и энтелихии, что позволило бы Астафьеву «выйти за пределы субъекта»⁶⁵⁴. Но, к сожалению, оставаясь в рамках своей персоналистической метафизики, Астафьев просто не смог (или не успел) сделать этот шаг.

Проект «эволюционной монадологии» Бугаева формально и содержательно был ближе к оригинальной концепции Лейбница;

⁶⁵¹ Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М., 1893 С. I.

⁶⁵² Там же. С. 186–187.

⁶⁵³ Там же. С. 187.

⁶⁵⁴ Прасолов М.А. «Внутренний опыт – это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии Астафьева // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2007. Вып. 6 (50). С. 105.

у Астафьева же учение Лейбница несколько «заглушалось» идеями французского спиритуалиста Мен де Бирана. Несмотря на то что в философии Астафьева можно обнаружить влияние учения Н.В. Бугаева, спиритуалистических идей Мен де Бирана, а также психологических концепций других членов МПО, его философская система является самобытной частью эволюции русского неoleyбницианства.

ГЛАВА VIII ПОЗДНЕЕ РУССКОЕ НЕОЛЕЙБНИЦИАНСТВО

В нашей работе мы обозначили три «идейных центра» развития русского неoleyбницианства в его «классическом», определенном в работах Т.И. Райнова, В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского, виде: Юрьевская (Дерптская) школа, Московская философско-математическая школа и Московское психологическое общество. Тем не менее стоит отметить, что этими тремя центрами это направление вовсе не ограничивается и не исчерпывается. В той или иной мере идеи Лейбница и Тейхмюллера нашли свое отражение в системах мыслителей следующего поколения, к которому частично можно отнести С.А. Алексеева (Аскольдова), Н.О. Лосского и П.А. Флоренского. Исследователями неоднократно предпринимались попытки систематизации и классификации этой «второй волны» рецепции мысли Лейбница в России. Наиболее распространенной среди них является классификация по критерию «Учитель-ученик»: И.И. Ягодинский и Н.Н. Сретенский как ученики Е.А. Боброва; С.А. Левицкий и Д.В. Болдырев как ученики Н.О. Лосского; П.С. Попов как ученик Л.М. Лопатина и т.д. Такой критерий применяется в работах А.И. Хулаповой, А.В. Громова, А.И. Семеновой, М.В. Атякшева, Д.А. Репина и др.⁶⁵⁵ Другой

⁶⁵⁵ См.: Хулапова А.А. Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д. 2011. 206 с.; Громов А.В. Теория творческой причинности в философии Льва Михайловича Лопатина. Дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006.

вариант классификации можно назвать «тематическим», его использовал в своей работе В.И. Халипов⁶⁵⁶, взяв для анализа в качестве «завершающего этапа» развития русского неoleyбницианства «мистическое» его ответвление, отнеся к нему «теософию» Е.П. Блаватской и «космософию» К.Э. Циолковского. Мы, в свою очередь, постараемся совместить эти два варианта и дать на их основе краткий анализ двух «ответвлений» «позднего» русского неoleyбницианства: рассмотреть рецепцию идей Лейбница в мистико-эстетических концепциях В.Я. Брюсова и Андрея Белого, а также в проекте «морфологии» В.Н. Ильина, чтобы создать условия для формирования полного спектра рецепций в России монадологического учения.

8.1. Лейбниц в русском символизме (на примере эстетических исканий В.Я. Брюсова и Андрея Белого)

Для русского символизма, зародившегося в 1890-х гг. (так же как и для русского неoleyбницианства, а также и для многих других течений русской мысли того времени), было характерно отношение к эпохе рубежа XIX–XX вв. как к «кризисной», которую необходимо «преодолеть», осуществив возврат тем или иным образом к ценностям и идеалам прошлых эпох. Тон такого стремления отчасти был задан еще В.С. Соловьевым, затронувшим эту тему в магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874). Одним из наиболее ярких примеров

181 с.; Семенова А.И. Наследие П.С. Попова – профессора Московского государственного университета. Историко-философский анализ. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2009. 237 с.; Атякшев М.В. Идея христианской общности в позднем славянофильстве: И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов, П.Е. Астафьев, Л.А. Тихомиров. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2013. 117 с.; Ренин Д.А. Проблема «внутреннего опыта» в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева. Дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2015. 175 с.

⁶⁵⁶ См.: Халипов В.И. Модификации «Монадологии» Лейбница в российском историко-философском контексте. Дис. ... канд. филос. наук, М., 1998. 151 с.

такого стремления можно назвать и «манифест русского символизма»⁶⁵⁷ – трактат Д.С. Мережковского «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» (1893), написанный им на основе двух лекций, прочитанных в Русском литературном обществе. В этой работе в качестве одной из центральных задач перед символизмом Мережковский ставил поиск новых метафизических оснований эстетики, поэзии и литературы, взамен «удушающего мертвенного позитивизма, который камнем лежит на нашем сердце»⁶⁵⁸. На путях решения этой задачи символисты обращались к наследию многих выдающихся мыслителей прошлого («от Платона до неокантианцев»⁶⁵⁹), пытаясь объединить их системы в одну.

В процессе эволюции русского символизма как своеобразного «миропонимания» можно найти и рецепцию некоторых идей Лейбница, несмотря на то что на первый взгляд такое влияние может показаться неочевидным. Так, образ немецкого философа появляется в романе Мережковского «Петр и Алексей» (1904 г.), заключительной части трилогии «Христос и Антихрист». Здесь Лейбниц представлен в роли «просветителя России», но при этом его идеи трактуются в качестве «холодного» и «рассудочного» начала, противоположного «добру», «мессианству» и «русской идее»⁶⁶⁰. Переосмысление «монады» Лейбница можно встретить у Ф. Сологуба (об этом, в частности, упоминал Г.И. Чулков, ссылавшись на свою переписку с Сологубом⁶⁶¹). У русских символистов мы можем найти рефлексию по поводу идей представителей западного «неолейбницианства» и «второй

⁶⁵⁷ Кувакин В.А. Религиозная философия в России: начало XX века. М., 1980. С. 77.

⁶⁵⁸ Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Полное собрание сочинений: в 24 т. М., 1914. Т. XVIII. С. 176.

⁶⁵⁹ История русской философии / Под ред. М.А. Маслина. М., 2008. С. 481.

⁶⁶⁰ См.: Минц З.Г. О трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист» // Блок и русский символизм. Избр. Труды: в 3 кн. Кн. 3: Поэтика русского символизма. СПб., 2004. С. 235.

⁶⁶¹ См.: Чулков Г.И. Федор Сологуб // Годы странствий. М., 1999. С. 123–138.

волны немецкого идеализма», – в частности, некоторые идеи Вяч. Иванова созвучны учению о микрокосме Р.Г. Лотце⁶⁶².

Из представителей русского символизма достаточно сильный отклик на философское учение Лейбница дал Валерий Яковлевич Брюсов (1873–1924)⁶⁶³. Его обращение к фигуре немецкого философа происходило в контексте характерного для эпохи в целом поиска «адекватного “новому искусству” мировоззрения»⁶⁶⁴.

Серьезное увлечение наукой (в особенности, философией и математикой) приходится еще на юные годы Брюсова. В возрасте 16–18 лет он «читал Канта, Шопенгауэра, но более всего заинтересовался системой Спинозы, настолько, что читал “Этику” в подлиннике и написал к ней обширный комментарий»⁶⁶⁵. В это же время Брюсов начинает писать обширное сочинение «О единице», основная идея которого заключалась в том, что «единица есть отношение равенства, что это условность, можно принять за единицу любое отношение, и тогда перестроить всю математику»⁶⁶⁶. Эта работа Брюсова так и осталась незаконченной.

В 1892 г. Брюсов поступил в Московский университет на историко-филологический факультет. Здесь он практически сразу становится активным участником занятий философского кружка под руководством Л.М. Лопатина. Под влиянием деятельности этого кружка Брюсов, по его воспоминаниям, «разочаровался» в философских увлечениях своей юности, в частности, в учении

⁶⁶² См.: *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 334.

⁶⁶³ Некоторые исследователи русского неолейбницианства, например С.М. Половинкин, называют Брюсова «учеником Лейбница». См.: *Половинкин С.М.* Русский персонализм. М., 2020. С. 1140–1142.

Более подробно об этом также см.: *Бердникова А.Ю.* Русский символизм и неолейбницианство (на примере идейных исканий В.Я. Брюсова) // *Соловьевские исследования.* 2016. № 3. С. 128–140.

⁶⁶⁴ См.: *Кульюс С.К.* Формирование эстетических взглядов В.Я. Брюсова и философия Лейбница // *Типология литературных взаимодействий. Ученые записки Тартуского университета.* Тарту. Вып. 620. С. 51.

⁶⁶⁵ *Брюсов В.Я.* Автобиография // *Дневники. Автобиографическая проза. Письма / Сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой.* М., 2002. С. 169.

⁶⁶⁶ Там же.

Спинозы⁶⁶⁷, и начал увлекаться монадологией Лейбница. Учение о монадах особенно привлекало Брюсова в контексте представления о единичности, качественной уникальности, свободы и постоянного стремления к совершенству каждой отдельной личности. О ранних увлечениях поэта философией Лейбница мы можем узнать из его дневников; так, в записи от 25 июля 1895 г. он пишет следующее: «Это лето было посвящено... философии, особенно же – Лейбницу»⁶⁶⁸. На этот период времени приходится работа Брюсова над первым полноценным сборником стихов под названием «Chefs d'oeuvre» («Шедевры»). Здесь его основными ориентирами выступали Верлен, Рэмбо, Маллармэ, Метерлинк и др. Замысел данного сборника укладывался в девиз поэта, сформулированный им еще в 1893 г.: «Найти путеводную звезду в тумане. И я вижу ее: это декадентство. Да! Что ни говорить, ложно ли оно, смешно ли, но оно идет вперед, развивается и будущее будет принадлежать ему, особенно, когда оно найдет достойного вождя. А этим вождем буду Я! Да, Я!»⁶⁶⁹. Из дневниковых записей поэта мы также можем узнать, что к более позднему времени (1897 г.) относился замысел его сборника статей под общим названием «Философские опыты». Его план должен был выглядеть следующим образом: «I. Лейбниц. II. Эдгар По. III. Метерлинк. IV. Идеализм. V. Основание всякой метафизики. VI. Любовь (Двое). VII. Христианство»⁶⁷⁰ (ключевой здесь должна была стать линия «Лейбниц – Э. По – Метерлинк»⁶⁷¹). Данный проект тоже (как и многие другие замыслы раннего Брюсова) так и не был реализован на практике.

⁶⁶⁷ Брюсов В.Я. Автобиография // Дневники. Автобиографическая проза. Письма / Сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М., 2002. С. 170.

⁶⁶⁸ См.: В. Брюсов и его корреспонденты: Литературное наследство. Т. 98. Кн. 1. М., 1976. С. 667.

⁶⁶⁹ Цит. по: Литвин Э.С. Валерий Брюсов // История русской литературы: в 4 т. / М.; Л., 1980–1983. Т. 4. Литература конца XIX – начала XX века (1881–1917) / Ред. тома К.Д. Муратова. 1983. С. 498.

⁶⁷⁰ Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма / Сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М., 2002. С. 45.

⁶⁷¹ См.: Кульюс С.К. Формирование эстетических взглядов В.Я. Брюсова и философия Лейбница // Типология литературных взаимодействий. Ученые записки Тартуского университета. Тарту. Вып. 620. С. 50.

К заключительному этапу учебы в университете относится работа Брюсова над выпускным рефератом на тему «Учение Лейбница о познании» (1897), тоже впоследствии так и не опубликованным (его рукопись хранится в ОР РГБ)⁶⁷². Во время работы над рефератом Брюсов «перечитал груды книг о Лейбнице»⁶⁷³, результатом чего можно назвать высокую оценку, данную его выпускной работе профессорами Л.М. Лопатиным и В.И. Герье. Первая часть реферата была посвящена общей характеристике всей философской системы Лейбница; во второй более пристальному анализу Брюсова подвергалась гносеология немецкого философа. В источниковедческом плане Брюсов опирался по большей части на спор Лейбница с Локком, одним из результатов которого стала работа Лейбница «Новые опыты о человеческом разумении» (1703–1704). В реферате Брюсов размышлял над темой «одинокости» и «изолированности» монад друг от друга и от всего остального мира. Это стало лейтмотивом дальнейшей философской рефлексии поэта над идеями Лейбница: «монада не должна иметь окон, так, чтобы все ее состояния были следствием ее природы, все будущее не преминет произойти с монадой, хотя бы вне ее все было уничтожено, только бы осталась она и Бог»⁶⁷⁴. «Специфика брюсовской трактовки монадологии Лейбница заключалась в том», – замечает по этому поводу С.К. Кульюс, – «что брюсовское понимание монады фактически оказывалось тождественным понятию личности и давало возможность чисто декадентскому отождествлению себя, как монады, с другой монадой – Богом»⁶⁷⁵. Такая позиция Брюсова шла вразрез с устоявшейся в русском нелейбницианстве традицией осуждения принципа предустановленной гармонии Лейбница и общим стремлением

⁶⁷² Брюсов В.Я. Учение Лейбница о познании. НИОР РГБ. Ф. 386. К. 4. Ед. хр. 28. 40 лл.

⁶⁷³ Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма / Сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М., 2002. С. 42.

⁶⁷⁴ Брюсов В.Я. Учение Лейбница о познании. НИОР РГБ. Ф. 386. К. 4. Ед. хр. 28. Л. 6.

⁶⁷⁵ Кульюс С.К. Формирование эстетических взглядов В.Я. Брюсова и философия Лейбница // Типология литературных взаимодействий. Ученые записки Тартуского университета. Тарту. Вып. 620. С. 55.

представителей данного направления «открыть окна и двери» между монадами-личностями. Сам принцип предустановленной гармонии был в выпускной работе Брюсова фактически проигнорирован, поскольку не вписывался в выстраиваемую поэтом монадологическую картину мира.

Во второй части выпускной работы Брюсов при истолковании гносеологии Лейбница опирался на исследовательский труд немецкого мыслителя Э. Диллмана «Новое изложение монадологии Лейбница на основе источников». Вслед за Диллманом Брюсов отстаивал идею о принципиальной важности теории познания для формирования основных постулатов философской системы Лейбница в целом: «Но истинный ключ к своей философии нашел Лейбниц лишь тогда, когда вопрос онтологический заменил вопросом гносеологическим и вместо того, чтобы спрашивать, что такое бытие, спросил себя, существуют ли законы, по которым мы должны понимать бытие. Мир – лишь представление монады, которая является “живым зеркалом универсума”»⁶⁷⁶. Основываясь на идее о том, что «вне монад нет ничего», Брюсов формулирует основной тезис собственной теории познания: «сочетания монад существуют только в нашем представлении и создаются нами самими по законам нашего духа. Все возможное – реально. Отличие реальности от сновидения – в том, что она состоит в связи с прошедшим и дает возможность заключать о будущем. Сон, представляющий связное и последовательное целое (что метафизически вполне возможно) равнозначен действительности»⁶⁷⁷. Это положение он развивал в дальнейшем в письмах к своему университетскому другу М.В. Самыгину⁶⁷⁸, опираясь

⁶⁷⁶ Брюсов В.Я. Учение Лейбница о познании. НИОР РГБ. Ф. 386. К. 4. Ед. хр. 28. Л. 6.

⁶⁷⁷ Там же. Л. 7.

⁶⁷⁸ С Михаилом Владимировичем Самыгиным (1874–1952), писавшим под литературным псевдонимом «Марк Криницкий», Брюсов познакомился в начале своей учебы в университете осенью 1894 г. на занятиях в кружке любителей западноевропейской литературы. Подружились они уже в начале следующего года (как отмечает Брюсов в своей дневниковой записи от 1 февраля 1895 г.). См.: Брюсов В.Я. Письма к М.В. Самыгину (1897–1903) // В. Брюсов и его корреспонденты: Литературное наследство. М., 1976. Т. 98. Кн. 1. С. 362). В письме к П.П. Перцову от 27 июля 1895 г. Брюсов описывал

при этом на идеи философа-мистика К. Дю Преля⁶⁷⁹ и критикуя В.С. Соловьева⁶⁸⁰.

В начале 1900-х гг. к пантеизму Спинозы и индивидуализму Лейбница в мировоззрении Брюсова добавляются идеи Ницше (с его «переоценкой всех ценностей») и Шопенгауэра (о «мире как моем представлении»). Шопенгауэрианские мотивы в полной мере проявились у Брюсова в его небольшой работе 1897 г. «О искусстве»⁶⁸¹: «Человек, как личность, отделен от других как бы неодолимыми преградами. “Я” – нечто, довлеющее себе, сила творческая, которая все свое будущее почерпает из себя. Мир есть мое представление. Мне даны только мои мысли, мои ощущения, мои желания – ничего больше и никогда больше. Из этого одиночества душа страстно порывается к общению. В единении с дру-гою для нее блаженство»⁶⁸². Эти же мысли доминируют в поэтических сборниках Брюсова «Me eum esse» («Это – я», 1897) и «Tertia Vigilia» («Третья стража», 1898–1901). В последнем из них в раздел «Близким» Брюсов поместил стихотворение-по-священие «К портрету Лейбница».

Самыгина как «проповедника неохристианства»: «Уже одна внешность его замечательна: бледное лицо с резкими чертами, вдохновенно суровые глаза и всклокоченные волосы». См.: там же. С. 362–363. Переписка с Самыгиным, длившаяся около восьми лет, отражает множество важных моментов, связанных со становлением философского мировоззрения Брюсова, а также наглядно демонстрирует его меняющееся отношение к идеям Лейбница.

⁶⁷⁹ См.: там же. С. 388.

Также см. приложение Брюсова к его письму Самыгину от 9 февраля 1898 г. «Сон по Дю Прелю» // Там же. С. 392–393.

⁶⁸⁰ См. дискуссию между Самыгиным и Брюсовым по поводу статьи Вл. Соловьева «Первое начало теоретической философии» (ВФиП, 1897, Кн. 40). Там же. С. 387–391.

⁶⁸¹ К этой работе Брюсовым был взят эпитафия из «Теодицеи» Лейбница: «Когда какая-либо вещь среди творений Бога кажется нам достойной порицания, мы должны заключить, что она недостаточно нами понята и что мудрец, который постиг бы ее, решил бы, что невозможно даже желать чего-либо лучшего». См.: Брюсов В.Я. О искусстве // Брюсов В.Я. Собрание сочинений: в 7 т. / Под общ. ред. П.Г. Антокольского. М., 1973–1975. Т. 6. С. 22.

⁶⁸² Там же. С. 26.

В начале нового столетия Брюсов окончательно задался целью построить целостную систему, где, с одной стороны, в равной степени были бы развиты все сферы философского знания: метафизика, теория познания, этика и эстетика, а с другой, – представлены идеи всех мыслителей, которым Брюсов придавал особое значение: Платона, Спинозы, Лейбница, Шопенгауэра, Ницше, Канта, В.С. Соловьева, К. Дю Преля и т.д.: «Разве нам не дороги равно Спиноза и Лейбниц, Спенсер и Шопенгауэр, хотя конечных положений их философии мы не разделяем?.. Истинной философии предлежит задача проследить все возможные типы мирозерцаний... Надо лишь сознать, что все возможные мирозерцания равно истинны; надо, найдя свою истину, не удовлетворяться, а искать еще. Мысль – вечный Агасфер, ей нельзя остановиться, ее пути не может быть цели, ибо эта цель – самый путь»⁶⁸³ («Истины (Начала и намеки)», 1901).

Но проект такой «единой философской системы» у Брюсова не удался. К концу 1900-х гг. он разочаровывается в Лейбнице и его идеях, уходя от «опытов философских» в сферу «опытов литературных».

Когда говорят о философских исканиях представителя младосимволистов, поэта, мыслителя и сына Н.В. Бугаева Андрея Белого (настоящее имя – Борис Николаевич Бугаев, 1880–1934), чаще всего речь заходит о его увлечении теорией познания Канта и эстетическими взглядами Г. Риккерта, к которым он пришел под влиянием Б.А. Фохта⁶⁸⁴. Тем не менее в его творчестве мы можем отыскать и менее очевидные на первый взгляд следы учения Лейбница о монадах.

Свое детство, юность, научное и творческое становление и развитие Андрей Белый описал в мемуарах «На рубеже двух столетий». Как и Брюсов, в 1899 г. он окончил Поливановскую гимназию и по настоянию отца поступил на физико-математический факультет Московского университета. В юности он, споря с аритмологической концепцией отца, отвергал оптимистическое

⁶⁸³ Брюсов В.Я. Истины (Начала и намеки) // Собрание сочинений: в 7 т. / Под общ. ред. П.Г. Антокольского. М., 1973–1975. Т. 6. С. 57.

⁶⁸⁴ См., к примеру: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 348–370.

учение Лейбница, более склоняясь к пессимизму Шопенгауэра и идее Ницше о сверхчеловеке⁶⁸⁵.

Отношениям с отцом Бугаева-младшего невозможно дать однозначную оценку. Многие исследователи его творчества полагают, что «теория прерывности Бугаева глубоко вошла в мировоззрение Белого и определила его образ мышления»⁶⁸⁶; другие же скептически относятся к возможности такого влияния. В пользу второго мнения говорят полушутливые, полутрагические образы в романах Белого, прототипом для которых послужил Н.В. Бугаев. К таковым относится образ профессора Ивана Ивановича Коробкина⁶⁸⁷ из «московского цикла» его романов («Московский чудак» (1926), «Москва под ударом» (1926), «Маски» (1930)). Одной из наиболее характерных черт в создании образа Ивана Ивановича послужил в этих романах стоявший в его комнате «бюстик Лейбница»; и почти в каждой сцене, где упоминается эта деталь, Белый делает ремарку: «...который явно нам доказал, что наш мир – наилучший»⁶⁸⁸. Исключением служит лишь сцена «страстей Коробкина» во втором романе: «Бюст Лейбница гипсовой буклей белел; и на гипсовой букле – кровавое пятнышко»⁶⁸⁹.

В образе профессора Коробкина Белый не высмеивал своего отца, скорее наоборот, показывал резкий контраст между «погруженным в науку», «немного не в себе» профессором «чистой математики» и жестоким, совсем не «наилучшим», как полагал Лейбниц, окружающим его миром. «Глубокая любовь, уважение и нежность к отцу переплетается здесь с прямыми высказываниями

⁶⁸⁵ См.: *Белый А.* Фридрих Ницше // Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М., 1994. С. 179.

⁶⁸⁶ *Канидзава Х.* Идея прерывности Н.В. Бугаева в ранних теоретических работах А. Белого и П. Флоренского // Москва и «Москва» Андрея Белого: Сб. ст. / Отв. ред. М.Л. Гаспаров; сост. М.Л. Спивак, Т.В. Цивьян. М., 1999. С. 32.

⁶⁸⁷ Об этом подробнее см.: *Иванов Вяч.Вс.* Профессор Коробкин и профессор Бугаев (К жанровой характеристике романа «Москва» Андрея Белого) // Там же. С. 11–29.

⁶⁸⁸ См.: *Белый А.* Московский чудак // Москва / Сост., вступ. ст. и примеч. С.И. Тиминой. М., 1989. С. 47.

⁶⁸⁹ См.: *Белый А.* Москва под ударом // Там же. С. 359.

себя и о себе»⁶⁹⁰, – отмечала в мемуарах вдова А. Белого, К.Н. Бугаева.

Аритмологический метод Н.В. Бугаева Белый анализирует в работе «Кризис мысли» (1918), являвшейся частью его незавершенного проекта «На перевале», в который первоначально должны были войти 4 части. Первые три части были изданы мыслителем: «Кризис жизни» и «Кризис мысли» в 1918 г., «Кризис культуры» в 1920 г. Четвертая часть, «Кризис сознания», была подготовлена, но издана не была⁶⁹¹. Эволюционную монадологию отца он трактует как один из способов «преодоления» общего кризиса: «Философия всеединства, сближаясь с философией математики, вводит в преддверие монадологии современности»⁶⁹².

Есть мнение и о том, что «примирить аритмологию с символизмом» Белому помог П.А. Флоренский, с которым они вместе (а также с В.Ф. Эрном и В.П. Свенцицким, – «тройкой апокалиптиков»⁶⁹³) участвовали в 1902–1904 гг. в организации работы секции «истории религий» в студенческом Историко-филологическом обществе при Московском университете, руководителем которого был С.Н. Трубецкой⁶⁹⁴.

В другой книге из цикла «На перевале» – «Кризис жизни», написанной под впечатлением от начала Первой мировой войны, Белый критикует аналитический метод исчислений, придуманный Лейбницем, полагая, что он лег в основу современной баллистики. Он ссылается при этом на работу В.Ф. Эрна «От Канта к Круппу»: «Нашелся общественный деятель, соединивший с Круппом... и философа Канта. Но... почему Канта именно?.. Надо брать – раньше: Лейбниц – виновник теперешней бойни народов; или

⁶⁹⁰ Цит. по: *Делекторская И.Б.* Маски и «Маски» Андрея Белого // *Toronto Slavic Quarterly*. 2007. № 22. URL: <http://www.utoronto.ca/tsq/21/delektorskaya21.shtml> (дата обращения: 01.11.2020).

⁶⁹¹ Заключительная часть «Кризиса сознания» была издана: *Белый А.* Евангелие как драма. М.: Русский Двор, 1996. 80 с.

⁶⁹² *Белый А.* На перевале. СПб., 1918. Т. 2. Кризис мысли. С. 48.

⁶⁹³ См.: *Белый А.* Воспоминания: в 3 кн. М., 1990. Кн. 2. Начало века. С. 174.

⁶⁹⁴ См.: *Иванова Е.В.* Переписка с Андреем Белым // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка / Сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. М., 2004. С. 440.

Переписку Белого с Флоренским см.: там же. С. 452–485.

вернее: за Лейбницем спрятанный, тонкий гастроном культуры, вооруженный наукою, как ножом, для... мирового разбоя»⁶⁹⁵.

Целью, которую ставил перед собой Белый в начале творческого пути, как и у Брюсова, была попытка сформулировать «всеохватную» и универсальную теорию символизма, которая включала бы в себя социологические, культурологические, философские, религиозные, естественно-научные, эстетические и этические вопросы. Он дистанцировался от всяческих «ярлыков» и определений для своей будущей системы: «...не прикрепляйте меня вы, прикрепители, объяснители, популяризаторы, – всецело: к Соловьеву, или к Ницше, или к кому бы то ни было; я не отказываюсь от них в том, в чем я учился у них; но сливать “мой символизм” с какой-нибудь метафизикой – верх глупости... я – ни шопенгауэрианец; ни соловьист, ни ницшеанец, менее всего “ист” и “анец”»⁶⁹⁶. Единственной формулировкой, которую он использовал для своего мировоззрения, был термин «плюро-дуо-монизм» (или же «моно-плюро-дуализм»); визуально представляя свою систему в виде *треугольника* или *триады*: «мое мировоззрение... есть пространственная фигура, имеющая одну вершину, многие основания и явно совмещающая в проблеме имманентности антиномию дуализма, – но преодоленного в конкретный монизм»⁶⁹⁷.

Характерным является обращение Белого к учению о монадах в работе «Эмблематика смысла» (1909 г.). В ней он анализирует «Монадологию» Лейбница, используя метод «истории понятий», который называет «терминологией»: «такая наука должна была бы проследить генетическое развитие терминов»⁶⁹⁸. Белый прямо ссылался на Р. Эйкена («впрочем, терминологией занимался

⁶⁹⁵ Белый А. На перевале. СПб., 1916. Т. 1. Кризис жизни. С. 98.

См. подробнее также: Спивак М.Л. Лейбниц, Крупп и доктор Доннер («Кризис жизни» в «Москве» Андрея Белого) // Москва и «Москва» Андрея Белого: Сб. ст. / Отв. ред. М.Л. Гаспаров; сост. М.Л. Спивак, Т.В. Цивьян. М., 1999. С. 113–136.

⁶⁹⁶ Белый А. Воспоминания: в 3 кн. М., 1989. Кн. 1. На рубеже двух столетий. С. 424.

⁶⁹⁷ Там же.

⁶⁹⁸ Белый А. Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма // Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М., 1994. С. 58.

Эйкен»⁶⁹⁹), который был учеником Г. Тейхмюллера. Понятие монады Лейбница А. Белый трактует здесь как производное от понятия Символа: «понятие о монаде как неделимой сущности выводимо из понятия о Символе»⁷⁰⁰; и использует его (надеясь в духе своего отца, П.Е. Астафьева и Л.М. Лопатина принципом внутреннего опыта или «внутреннего начала») как высший элемент своего «графического треугольника» или схемы плюро-дуо-монизма: «...монады суть индивидуальные комплексы, определяющие внутреннее начало; внутреннее начало монады – символическое единство; его графическое место – в вершине нашей пирамиды... внутреннее начало монады определимо образно еще так: оно есть макрокосм в микрокосме; и обратно...»⁷⁰¹.

Характерной чертой здесь является и то, что «Эмблематика смысла» была написана Белым еще до его знакомства с Рудольфом Штейнером (1861–1925), которое произошло в 1912 г. В очерке 1928 г. «Почему я стал символистом...» Андрей Белый доказывал, что при написании этой работы он исходил только из своих собственных идей, без оглядки на антропософию Штейнера: «Мне и теперь стыдно подчеркивать, что курс 1914 года Рудольфа Штейнера “О макро- и микрокосмическом мышлении” есть антропософская, но полная транскрипция моей “Эмблематики смысла”... совпадение – до частных; и тут, и там взят треугольник; у Штейнера как проблема невозможности рационалистически прийти к реальности общих понятий; у меня как ритм преодоления очередной антиномии (формы и содержания) в третьем, как символе... В конце концов: Штейнер мог бы назвать XXXIII курс “Эмблематикой смысла”, а я мог бы назвать “Эмблематику” хоть бы “Диалектика преодоления микрокосмического мышления в макрокосм”. Повторяю, – пигмею, мне, – стыдно подчеркивать свое сходство в идеях с гигантом; не ради пустого тщеславия я это делаю, а чтобы стало ясно и тем, кто не понял

⁶⁹⁹ Белый А. Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма // Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М., 1994. С. 58.

⁷⁰⁰ Там же. С. 59.

⁷⁰¹ Там же. С. 60.

меня в моем якобы перебеге к Штейнеру, и тем, кто не увидел меня в Штейнере до этого перебега...»⁷⁰².

Одним из крупных свидетельств рецепции идей Лейбница в творчестве Белого стала его поздняя работа «История становления самосознающей души», которую с полным правом можно назвать главным и итоговым трудом всей его жизни. При жизни поэта этот труд так и не был опубликован и увидел свет только в 2020 г.⁷⁰³ Работа над ним велась в 1925–1931 гг. Сама идея «самосознающей души» впервые появляется в работе Белого «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности» (1915), затем в его трактате «Кризис культуры» (1923) и т.д. Корни этой концепции уходят, с одной стороны, к антропософской доктрине Р. Штейнера, а с другой – к персоналистическому представлению о «Я» как субстанциальном начале в русском неoleyбницианстве. В концепции самосознающей души, как и в более ранних трудах Белого, можно найти отголоски аритмологии Н.В. Бугаева. «Главным признаком» самосознающей души он считал «отображение “истины” как идеи или духа в понятиях, образах и других формах, точнее, в их подвижном и фигуральном соотношении, которые – в аспекте пространства – определяются как “композиция”, а в аспекте временном – как “тему в вариациях” или “ритм”»⁷⁰⁴. В этом же можно найти преемственность идеи самосознающей души и учения плюро-дуо-монизма, о котором речь шла здесь ранее: «Если динамизм и имманентизм – теоретические признаки модели плюро-дуо-монизма, то композиция и вариация – формы ее выражения, точнее, свойственный ей метод (или осуществляемая при ее помощи “символизация”). В качестве третьего признака, характерного для самосознающей души, Белый называет еще “символ”. Композиция, тема в вариациях и символ соответствуют

⁷⁰² Белый А. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 425–427.

⁷⁰³ См.: Литературное наследство. Т. 112. В 2 кн.: Андрей Белый. История становления самосознающей души / Сост., подгот., вступ. ст. М.П. Одесского, М.Л. Спивак, Х. Шталь. М.: ИМЛИ РАН, 2020. Кн. 1. 640 с.; Кн. 2. 800 с.

⁷⁰⁴ Одесский М.П., Спивак М.Л., Шталь Х. «Она – должна быть»: «История становления самосознающей души» Андрея Белого // Там же. С. 56.

трем формам познания самосознающей души, которые предвосхищают в душе дух»⁷⁰⁵. Идейные пересечения философского учения Белого с аритмологией Н.В. Бугаева можно найти в главе «Социология и математика» трактата «История становления самосознающей души»⁷⁰⁶. В ней же Андрей Белый обращается к Лейбницу, упоминая его, во-первых, как изобретателя дифференциального исчисления и, во-вторых, как автора выражения «музыка есть математика нашей души»⁷⁰⁷, что еще раз роднит между собой монадологию и аритмологию. Родство этих двух философских систем, рассуждает далее мыслитель, можно найти и в области биологии. Говоря о «биологическом трансформизме», он приходит к выводу о том, что «*«простейшие»* мира идей суть то именно, что хотел выразить Лейбниц в идее монады; так монадология есть атомистика идеализма, изжитого в рационализации; здесь ряд дедукций из *«Монадологии»* Лейбница в методологии правилен; правильность эта условна; она апеллирует к четкому осознанию граней своих; вне их взятая, – монадология перерождается просто в беспочвенность... *«Монадология»* Лейбница – статика; в веке истекшем та статика, выпрямленная новейшими математическими достижениями, в них углубленная, динамизируется; и становится нам совершенно приемлемой, не посягая на рост своих смыслов в рядах углубления, по существу совпадающего и с наукой о духе; такую является монадология в яркой брошюре профессора Н.В. Бугаева *«Основы эволюционной монадологии»*, где дан ряд тезисов к целой возможной системе... в отмечаемой мною брошюре сказался итог углубленной, отчетливой математической мысли, одетой в стиль Лейбница; Лейбниц становится снова нам близок»⁷⁰⁸.

В схожем ключе идеи «Монадологии» Лейбница рецепируются в учении о «всеобщей морфологии бытия», или о «статике и динамике чистой формы» В.Н. Ильина.

⁷⁰⁵ Одесский М.П., Спивак М.Л., Шталь Х. «Она – должна быть»: «История становления самосознающей души» Андрея Белого // Там же. С. 56.

⁷⁰⁶ См.: там же. Кн. 2. С. 201–218.

⁷⁰⁷ См.: там же. С. 217.

⁷⁰⁸ Там же. С. 330–331.

8.2. Неолейбницианство и морфология В.Н. Ильина

Одним из поздних неолейбницианских проектов в истории русской мысли можно назвать концепцию «всеобщей морфологии», «морфологической логики» или «иконологии бытия» (от греч. Εἰκόν – образ, вид) Владимира Николаевича Ильина (1891–1974), философское наследие которого было «заново открыто» и представлено общественности в середине 90-х гг. XX в. До этого момента, по замечанию А.П. Козырева, Ильин незаслуженно оказался «на периферии и без того периферийной эмигрантской культуры»⁷⁰⁹. Особое место, которое занимал Ильин среди деятелей русской эмигрантской философии и культуры, подчеркивается его узнаваемым стилем, языком, способом построения мысли, а также довольно специфическими личными отношениями, в которых он часто оказывался со своими коллегами, единомышленниками и идеологическими противниками. Давая характеристику Ильину как мыслителю, С.М. Половинкин пишет: «Следует отметить в текстах Ильина тяжеловесный стиль, перенасыщенность придуманной им терминологии, крайнюю отвлеченность, непроясненность многих важных утверждений. Все это затрудняет понимание его “Всеобщей морфологии”. Есть надежда, что напечатание основного метафизического труда Ильина многое прояснит в его философии. Могут шокировать его резкие выпады против идейных противников»⁷¹⁰.

В.Н. Ильин был родом из имения Владовка Радомысльского уезда Киевской губернии⁷¹¹. О времени своего детства и юности мыслитель вспоминал в первой части мемуаров под названием «Пережитое». Это время, по его собственным ощущениям, прошло в атмосфере классического «дворянского гнезда», когда, с одной стороны, его окружали многочисленные родственники, друзья семьи и «сельская интеллигенция»; с другой же, – вокруг

⁷⁰⁹ Козырев А.П. В тени Парнаса и Афона // *Ильин В.Н. Эссе о русской культуре*. СПб., 1997. С. 3.

⁷¹⁰ Половинкин С.М. *Русский персонализм*. М., 2020. С. 1127.

⁷¹¹ См.: *Ильин В.Н. Краткое жизнеописание Владимира Николаевича Ильина, магистра философии и доктора богословия* // *Вопросы философии*. 1996. № 11. С. 77–90.

всегда находилось много простых людей, рабочих и крестьян, общению с которыми Ильин был искренне рад не только в раннем возрасте, но и затем на протяжении многих лет: «Пожатием черной руки кочегара я больше горжусь, чем поощрением профессора и артиста, и симпатия машиниста мне была так же дорога, как симпатия красивой девушки... Меня даже в гимназии товарищи, и не подозревавшие о раздиравших меня творческих противоречиях, прозвали “Ильин-Паровоз”...»⁷¹².

Высшее образование Ильин получил в Киевском Императорском университете им. Св. Владимира сразу по двум направлениям (физико-математическому – в 1912 г. и историко-филологическому – в 1917 г.), параллельно отучившись в консерватории. Продолжить успешно начатую академическую карьеру в качестве приват-доцента, сдав магистерские экзамены и защитив диссертацию, ему не удалось из-за революции 1917 г. В 1919 г. он был вынужден эмигрировать через Одессу в Константинополь, так как в России, по его собственному признанию, почувствовал «смертельную опасность по причине давнишней... борьбы с материалистической марксистской идеологией»⁷¹³. Именно Октябрьская революция, полностью уничтожившая родной с детства для Ильина уклад жизни, стала для него основной причиной неприятия советской власти, с существованием которой мыслитель так и не смог до конца примириться до своей смерти в 1974 г. Образ революции для Ильина стал одним из главных доказательств того, что «наш мир “сломан” – по сильному выражению Киркегора и Габриэля Марселя»⁷¹⁴ (здесь можно найти параллели с идеей П.А. Флоренского о «трещинах бытия», которыми покрыт тварный мир). Как и Флоренский, в своей «всеобщей морфологии» Ильин видел универсальное средство преодоления изначальной

⁷¹² *Ильин В.Н.* Пережитое / Предисл., подгот. текста и коммент. Е.В. Бронниковой, О.Т. Ермишина // Ежегодник Дома русского зарубежья – 2014/2015. Вып. 5. С. 472.

⁷¹³ *Ильин В.Н.* Краткое жизнеописание Владимира Николаевича Ильина, магистра философии и доктора богословия // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 77.

⁷¹⁴ *Ильин В.Н.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 117.

«расколотости» бытия. Свою систему он считал альтернативой диалектическому материализму, «подлинной» материалистической диалектикой, или *материологией* бытия.

В 1925 г. Ильин получил богословское образование, окончив теологический факультет Берлинского университета. В это время выходит несколько его работ по религиозной философии и богословию (например, «О преп. Серафиме Саровском» (1925), «О духе русского благочестия» (1925) и т.д.). Вскоре после этого Ильин был принят в Свято-Сергиевский богословский институт в Париже, где проработал с 1925 по 1941 г. К этому периоду относится его тесное общение и сотрудничество с евразийцами (до 1929 г.), Русским студенческим христианским движением (РСХД) и журналом «Возрождение»⁷¹⁵.

В 40-е гг. Ильин пережил (по собственному признанию) душевную «болезнь», которая окрасила на некоторое время его жизнь в мрачные тона, превратив ее в «концлагерь на воле». Выражением этого стали симпатии мыслителя к гитлеровскому режиму в Германии, в котором он находил прежде всего «антитезу (даже в гегелевском смысле) красному социализму»⁷¹⁶; громкие ссоры с прежними друзьями и учителями (в частности, его конфликт с Н.А. Бердяевым, произошедший в 1934 г., после того как Ильин опубликовал статью «Идеологическое возвращенство», посвященную книге Бердяева «Судьба человека в современном мире»)⁷¹⁷; увольнение из Свято-Сергиевского института в Париже, причиной которого стала статья Ильина о главе института митрополите Евлогии (Георгиевском) под названием «Мозги набекрень», напечатанная в газетах «Новое слово» и «Парижский

⁷¹⁵ В газете «Возрождение», умеренно-консервативном печатном органе русской эмиграции, основанном в 1925 г., Ильин публиковался три года (с 1934 до 1937 г.), делая это под псевдонимом П. Сазанович (используя фамилию своего дяди по матери, проживавшего в Париже). См.: Розова Е.О. Статьи В.Н. Ильина в газете «Возрождение» // Историко-философский ежегодник. 2011. С. 261–304.

⁷¹⁶ Ильин В.Н. Пережитое / Предисл., подгот. текста и коммент. Е.В. Бронниковой, О.Т. Ермишина // Ежегодник Дома русского зарубежья – 2014/2015. Вып. 5. С. 481.

⁷¹⁷ Об этом подробнее см.: Ермичев А.А. Casus Владимира Ильина, или О том, как трудно любить Россию // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 111–121.

вестник»⁷¹⁸; прекращение сотрудничества Ильина с газетой «Возрождение» из-за ссоры с неофициальной главой газеты Г.А. Мейером (1896–1944), который, по словам мыслителя, «наполнял» его статьи «бранными выходками» с целью «дискредитировать в глазах общества»⁷¹⁹, – всем этим событиям Ильин задумывал посвятить автобиографическую работу под названием «История моих бедствий».

В 1944 г. Ильин был приглашен читать лекции по православной литургике в только что открывшийся в Париже православный Богословский институт Св. Дионисия. К публицистике он вернулся уже в середине 1950-х гг., начав сотрудничество в 1949 г. с обновленным журналом «Возрождение».

Параллельно Ильин разрабатывал свою «новую систему научного знания», которой дал название «всеобщей морфологии». Первый замысел этой системы появляется в 1925 г. в его работе «Два закона. Сущее и должное. Опыт конструктивной критики формально-расчленяющего мышления»⁷²⁰. Здесь Ильин пытался «объединить в морфологическом синтезе» идеи неокантианства, феноменологии, интуитивизма, философии культуры Шпенглера и прочих философских направлений⁷²¹. Проследить за идейными источниками проекта «всеобщей морфологии» В.Н. Ильина довольно проблематично, поскольку к таковым с большей или меньшей долей вероятности можно отнести весь массив философского наследия европейской мысли начиная с Античности. Исключение в этом плане представляют лишь марксизм, «диалектический материализм», крайние формы эмпиризма и материализма. Их Ильин

⁷¹⁸ См.: *Розова Е.О.* Статьи В.Н. Ильина в газете «Возрождение» // Историко-философский ежегодник. 2011. С. 279.

⁷¹⁹ См.: *Ильин В.Н.* Письмо Н.А. Бердяеву от 23 июня 1943 г. // Звезда. 1997. № 3. С. 183.

⁷²⁰ Главы из текста этой работы были опубликованы в качестве приложения к диссертационному исследованию А.Ф. Гусакова. См.: *Ильин В.Н.* Главы из текста «Два закона. Сущее и должное. Опыт конструктивной критики формально-расчленяющего мышления» // *Гусаков А.Ф.* Морфология в философии В.Н. Ильина. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2008. С. 149–170.

⁷²¹ См.: *Козырев А.П.* Исав, восставший на Иакова // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 12.

полагал «виновными» в «мировом кризисе» и «расколотости бытия». Другими работами, в которых философ пытался развивать и строить свою морфологическую систему, стали «Нуль, точка и монада»⁷²² (которую он сам называл «главным трудом всей жизни»⁷²³), «Статика и динамика чистой формы» (1955) и т.д.

В структурном плане морфология Ильина распадалась на три ветви: философию, богословие и научную методологию⁷²⁴; а в плане содержательном – на три теоретических основания: учения Платона об эйдосах, Аристотеля о форме как «первой сущности вещи» и монадологию Лейбница⁷²⁵. Понятие «морфология» Ильин позаимствовал у И.В. Гёте, который ввел его в научный оборот⁷²⁶.

В.Н. Ильин считал свою систему и себя лично «в главном... обязанным Лейбницу и отцу Павлу Флоренскому»⁷²⁷. В 1966 г. Ильин написал для «Возрождения» статью «Лейбниц и русская философия (К 250-летию со дня смерти великого ученого)», где

⁷²² За неимением возможности опубликовать многие свои труды прижизненно Ильин оставил множество вариантов этой работы, написанных в разные годы и отличающихся друг от друга по стилю, форме, объему и содержанию. Один из них был опубликован в журнале «Возрождение». См.: *Ильин В.Н.* О бытии души, о ее бессмертии и свободе. Нуль, точка и монада // Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 94–110.

⁷²³ Незадолго до своей смерти 1 октября 1974 г. он записал в дневнике: «С величайшим трудом приступил я к писанию... главы основного труда моей жизни “Нуль-точка-монада”». См.: *Ильин В.Н.* Нуль, точка и монада. Экскурс I и др. Очерк, дневниковые записи, заметки. Дом русского зарубежья. Архив. Фонд 31. Владимир Николаевич Ильин. Оп. 1. Рукописи В.Н. Ильина. Оп. 1. Дело № 141. Л. 16.

⁷²⁴ См.: *Ильин В.Н.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии / Публ. В.Н. Ильиной, А.П. Козырева; подгот. текста и примеч. А.П. Козырева // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 91.

⁷²⁵ См.: *Козырев А.П.* В тени Парнаса и Афона // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 32.

⁷²⁶ См.: *Гусаков А.Ф.* Морфология в философии В.Н. Ильина. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2008. С. 28.

⁷²⁷ *Ильин В.Н.* Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня кончины великого ученого // Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 71.

назвал всю русскую мысль «лейбницианствующей»⁷²⁸; а также представил анализ мировоззрений А.А. Козлова, Н.О. Лосского, Л.М. Лопатина, Н.В. Бугаева и П.А. Флоренского, встраивая в этот ряд в качестве завершающего элемента свою морфологическую концепцию⁷²⁹. В русском неoleyбницианстве он усматривал прямую связь учения Лопатина о творческой причинности с персонализмом Бердяева: «Говоря о нем (Бердяеве. – А.Б.), всегда напирают на Якова Бёме и на Канта, забывая при этом, что персоналистической метафизики нет и следа ни у того, ни у другого. А Лопатин, как и его великий учитель Лейбниц, насыщен персоналистической онтологией и философией, метафизикой творчества, о котором тоже нет ни слова ни у Якова Бёме, ни у Канта»⁷³⁰.

Принцип монады Ильин возводил не к Лейбницу, которого, как и другие русские персоналисты неoleyбницианского толка, критиковал за принцип предустановленной гармонии, а к Пифагору и Гераклиту, в чьем учении понятие «монада» обозначало «простое Существо»⁷³¹. Он находил следы монадологии в философии Платона, Аристотеля, Анаксагора, Дж. Бруно, а из современных себе мыслителей особенно выделял «теорию бессмертия души» французского философа Луи Лавеля (1883–1951), учение о пределах («философию лимитизма») К.Ф. Жакова (1866–1926) и идеи П.А. Флоренского, высказанные в работах «О типах возрастания» и «Предисловие к публикации “Физической монадологии” Канта».

⁷²⁸ Ильин В.Н. Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня кончины великого ученого // Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 75.

⁷²⁹ Своеобразным идейным «продолжением» этих представлений можно назвать изданную недавно на основе материалов из архива мыслителя его работу «Русская философия», которая была написана им в 1948–1950 гг. в сходном духе и стиле с аналогичными трудами В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Б.В. Яковенко и др. См.: Ильин В.Н. Русская философия / Под ред. О.Т. Ермишина. М., 2020. 778 с.

⁷³⁰ Ильин В.Н. Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня кончины великого ученого // Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 78.

⁷³¹ Ильин В.Н. О бытии души, о ее бессмертии и свободе. Нуль, точка и монада // Там же. С. 95.

Главной заслугой Флоренского Ильин считал концепцию ритмологической прерывности, взятую в контексте теории групп и множеств Г. Кантора. Ссылаясь на Флоренского и Н.О. Лосского (и частично на Н.В. Бугаева), Ильин развивал идеи о *нисходящей* и *восходящей* иерархии монад: «Иерархия монад – от минимальной во всех отношениях, “свернутых”, минимально интенсивных, минимально сознательных монад, до триединой божественной монады, имеющей в себе бесконечно ясное сознание всеведения, и потому всемогущества... Бог – “Лествица Иаковля” – вечно пребывающая и находящаяся в вечном творчески энергетическом движении, перводвижателем которого мы также именуем Богом»⁷³². Движущей силой монад Ильин вслед за Бугаевым признавал любовь, принцип которой так и не смог обосновать в своей «предустановленной гармонии» Лейбниц: «Для монады-души есть только одно средство “прорубить окно” в мир “не-я”, притом так, чтобы этот мир “не-я” не стал миром внешних, холодных и, в сущности, мне и для меня безразличных объектов (так сказать, “мир дальнего”), но стал бы миром *ближних* – моих, во всем мне по признаку богоподобия родных “ближних”: это совершенно особенная и ни с чем не идущая в сравнение *сила любви*»⁷³³.

В морфологической системе Ильина тремя главными ценностями (в этике) и проблемами (в теории познания) признавались бытие Божие, бессмертие души и свобода воли⁷³⁴ (что являлось отсылкой к «антиномиям чистого разума» Канта, систему которого Ильин называл «аксиологической феноменологией конкретного бытия»⁷³⁵). Восприятие Ильиным кантовского трансцендентализма

⁷³² Ильин В.Н. «Нуль, точка и монада. Опыт сокращенного введения в общую морфологию». Очерк. Дом русского зарубежья. Архив. Фонд 31. Владимир Николаевич Ильин. Оп. 1. Рукописи В.Н. Ильина. Дело № 130. Л. 6.

⁷³³ Ильин В.Н. О бытии души, о ее бессмертии и свободе. Нуль, точка и монада // Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 96.

⁷³⁴ См.: Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2008. С. 98.

⁷³⁵ См.: Ильин В.Н. «Нуль, точка и монада. Опыт сокращенного введения в общую морфологию». Очерк. Дом русского зарубежья. Архив. Фонд 31. Владимир Николаевич Ильин. Оп. 1. Рукописи В.Н. Ильина. Дело № 130. Л. 39.

было схоже с критикой идеи кенигсбергского мыслителя у Флоренского. Ильин относился к учению Канта, с одной стороны, как к «самому существенному препятствию на путях к творчеству, к свободе и к вещам в себе и более всего, – ...на путях к эоническому мышлению и мирочувствию благодетельной, творческой катастрофы»⁷³⁶. С другой же, как и Флоренский, он признавал несомненной заслугой Канта введение в философский оборот самого понятия «антиномия чистого разума». Философия Канта трактовалась Ильиным как «первый опыт морфологической философии», раскрывающий изначальную антиномичность и принципиальную диалектичность бытия. Учение Канта, полагал Ильин, представляет собой «синтез» идей Гераклита и Парменида⁷³⁷.

Ильин не обходит вниманием и учение о внутреннем опыте Мен де Бирана: «Непосредственный субъективный опыт, которым добывается твердая уверенность в бытии души-монады, совершенно необходим и неустраним, но он также и совершенно недостаточен, не имея должного дополнения в опыте соборной любви к “ближним”, к “не-я”, которые через любовь становятся “как я” и их бытие утверждается в опыте любви – и только в нем – как опыт моего собственного существования»⁷³⁸.

В своей морфологической концепции Ильин совмещает понятие «нуля» как символ анализа и непрерывности, «точки» как противоположное ему ритмологическое понятие и «монады» как синтез первого и второго. В случае с его философским наследием (а также влиянием на него идей Лейбница и русских неолейбницианцев) пока еще сложно и рано делать однозначные выводы и давать те или иные оценки, по причине того, что изучение его наследия находится сейчас лишь на начальном этапе.

⁷³⁶ Ильин В.Н. «Нуль, точка и монада. Опыт сокращенного введения в общую морфологию». Очерк. Дом русского зарубежья. Архив. Фонд 31. Владимир Николаевич Ильин. Оп. 1. Рукописи В.Н. Ильина. Дело № 130. С. 125.

⁷³⁷ См.: Гусаков А.Ф. Морфология В.Н. Ильина // Вопросы философии, 2009. № 7. С. 120.

⁷³⁸ Ильин В.Н. О бытии души, о ее бессмертии и свободе. Нуль, точка и монада // Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М., 2010. С. 98.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К каким же итогам привело нас проведенное исследование? В качестве главного из них можно признать, что русское неолейбницианство существовало в качестве оригинальной и самобытной традиции русской мысли. Оно не просто не было «маргинальным» течением в истории русской философии, но во многом формировалось в тесной связи с более изученными на сейчас идейными течениями и направлениями. Мы можем видеть здесь историко-теоретические пересечения с учением русских просветителей, традицией русского вольфианства, философской системой В.С. Соловьева и постсоловьёвской метафизикой всеединства (к которой в равной степени относят Н.О. Лосского и С.Л. Франка) и т.д. И это еще раз подчеркивает всю сложность и неоднозначность истории русской мысли XVIII – начала XX в. в целом и русского неолейбницианства как одного из ее характерных течений в частности.

При всех отмеченных в книге трудностях и спорных моментах, связанных с исследованием русского неолейбницианства (к которым относится, например, прерывность или неочевидность преемственных связей между некоторыми представителями этого направления, что связано прежде всего с недостаточной его изученностью), можно с уверенностью утверждать, что его идейная эволюция происходила в трех главных институциональных центрах – Юрьевской (Дерптской) школе, Московской философско-математической школе и Московском психологическом обществе.

Если же попытаться дать ответ на главное терминологическое противоречие, связанное с данным течением (которое было

сформулировано ранее во Введении), то здесь более корректным представляется использование по отношению к нему именно термина «неолейбницианство». Корень, то «изначальное единство», к которому призывал вернуться в методологическом плане А. Тренделенбург при построении любых философских систем, здесь все-таки лежит в «Монадологии» Лейбница. Аргумент, согласно которому критика принципа предустановленной гармонии у представителей данного направления полностью исключает рецепцию всего учения немецкого философа, можно было бы с тем же успехом применить и к неокантианству, в рамках которого так же переосмысливалось понятие «вещь-в-себе». Что касается терминов «персонализм» и «метафизический персонализм», то они, на наш взгляд, еще больше могут запутать исследователя, поскольку обладают достаточно широким смыслом. Если называть русское неолейбницианство персонализмом, то как в этом случае быть с персоналистами, которые к рецепции идей Лейбница на русской почве отношения не имели совсем: Н.А. Бердяевым или Л.П. Карсавиным? Неолейбницианство является органичной частью русского богословского и светского персонализма, что продемонстрировано в трудах С.М. Половинкина. Если же обратиться к другим определениям данного направления: «спиритуализм», «панпсихизм», «идеал-реализм» и т.д., то их можно использовать для следующих, более частных, его философских ответвлений. Так, например, К.М. Антонов в своей книге «Как возможна религия?» предпочитает определениям «неолейбницианство» и «персонализм» термин «спиритуализм», в качестве главных его представителей выделяя Л.М. Лопатина, П.Е. Астафьева и А.А. Козлова⁷³⁹. Но использование здесь этого термина, тем более по отношению к данным героям, – явная натяжка, поскольку спиритуалистом в подлинном смысле слова из них являлся лишь один Лопатин. И если Астафьева можно косвенно причислить к спиритуалистическому направлению, то Козлов сам отвергал применительно

⁷³⁹ См.: Антонов К.М. «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.: в 2 ч. М., 2019. Ч. 1. С. 214–255.

к своей системе взглядов этот термин, считая его неудачным из-за оппозиции и тесной связки с понятием «материализм»⁷⁴⁰.

Таким образом, для решения данной терминологической проблемы можно воспользоваться иерархическим подходом, выражение которого мы уже находили ранее у Н.О. Лосского и Н.В. Бугаева. Самый общий уровень в этой иерархии будет занимать персонализм, следом за ним идти неолейбницианство, в конце распадаясь на нижние и более частные уровни – спиритуализм, идеал-реализм, панпсихизм и т.д.

В то же время многие вопросы, связанные с исследованием неолейбницианства в России, остаются по-прежнему не до конца исследованными. К ним можно отнести изучение идейных и исторических связей этого направления с классическими персоналистическими системами Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина и др.; анализ философской и богословской рецепции положений «Теодицеи» Лейбница в России (и соотношения этой рецепции с «монадологическим» неолейбницианством); современную актуализацию неолейбницианских идей в контексте диалога богословского и светского персонализма и т.д. С одной стороны, обилие такого рода вопросов можно воспринимать как вызов для современного ученого-историка русской мысли. С другой же – это является еще одним доказательством того, что данное направление еще нуждается в концептуальном обосновании в рамках, казалось бы, уже хорошо изученного пространства истории русской философии XIX–XX вв.

В целом же хочется отметить, что тема «Лейбниц и Россия» (наравне с аналогичными «Кант и Россия», «Ницше и Россия», «Гегель и Россия») имеет достаточно большие перспективы для своего дальнейшего развития, и это не ограничивается только исследованием русского неолейбницианства. В современном историко-философском дискурсе уже появляются попытки осмыслить русское «неошопенгауэрианство»⁷⁴¹, хотя в случае с этим

⁷⁴⁰ См.: Козлов А.А. Мысли о некоторых философских направлениях, преобладающих в современной русской литературе и об одном возможном в будущем // Свое слово. Философско-литературный сборник. Киев, 1898. Т. V. С. 124.

⁷⁴¹ См.: Мирошниченко Е.А. Философские идеи Д.Н. Цертелева. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2020. 179 с.

определением проблем и неясностей на порядок больше, чем с неoleyбницианством. Такие запросы свидетельствуют о постепенном формировании общего проблемного поля, связанного с осмыслением рецепции идей западных философов на русской почве и формирования на их основе оригинальных систем русских мыслителей. Остается надеяться, что представленная книга тоже в какой-то степени поспособствует формированию новых смыслов в рамках этого проблемного поля.

БИБЛИОГРАФИЯ

Архивные материалы

- Бобров Е.А.* Биографические материалы. Автобиография. ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. 27 лл.
- Бобров Е.А.* Заметки и выписки философского содержания. НИОР РГБ. Ф. 44. К. 5. Ед. хр. 53. 14 лл.
- Брюсов В.Я.* Учение Лейбница о познании. НИОР РГБ. Ф. 386. К. 4. Ед. хр. 28. 40 лл.
- Документы лиц, участвовавших в конкурсе на замещение должностей действительных членов и научных сотрудников Института научной философии РАНИОН в 1922 г. (заявления, отзывы, характеристики, списки трудов и др.): *Батуев М.И., Бельский А.В., Вышеславцев Б.П., Фохт Б.А., Ягодинский И.И., Якобсон П.М.* // АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Дело № 11. 43 лл.
- Ильин В.Н.* «Нуль, точка и монада. Опыт сокращенного введения в общую морфологию». Очерк. Дом русского зарубежья. Архив. Фонд 31. Владимир Николаевич Ильин. Оп. 1. Рукописи В.Н. Ильина. Дело № 130. 40 лл.
- Абашник А.В.* И.С. Продан (1854–1919/1920) как критик И. Канта // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. № 984. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2011. С. 17–22.
- Абашник А.В.* Философия «здорового смысла» И.С. Продана и современность // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. № 992. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2012. С. 116–121.
- Абашник В.А.* Харьковская университетская философия (1804–1920): в 2 т. Харьков: Бурун и К, 2014. Т. 1. 1804–1850 гг. XVI + 750 с.
- Авдеев О.К.* Источники философской системы П.Е. Астафьева // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сб. науч. ст., посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина, М.А. Маслина; сост. М.А. Маслин. М.: Изд-во Московского ун-та, 2013. С. 316–327.

- Алексеев В.Г.* Герbart, Штрюмпель и их педагогические системы. Юрьев, 1907. 112 с.
- Алексеев В.Г.* Математика как основание критики научно-философского мировоззрения. (По исслед. Г. Тейхмюллера, Александра ф. Эттингена, Н.В. Бугаева и П.А. Некрасова в связи с исследованиями автора по формальной химии). Юрьев, 1903. 52 с.
- Алексеев В.Г.* Н.В. Бугаев и проблемы идеализма Московской философско-математической школы. Юрьев, 1905. 60 с.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Алексей Александрович Козлов. М., 1912. VI + 218 с.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Аналогия как основной метод познания // Мысль, 1922. № 1. С. 33–54.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* В защиту чудесного // Вопросы философии и психологии, 1903. Кн. 70. С. 431–474; 1904. Кн. 71. С. 1–61.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Внутренний кризис трансцендентального идеализма // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125. С. 133–149.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Концепт и слово // *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Гносеология: Ст. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 157–177.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысленный образ Христа / Публ. и комм. А.В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 483–508.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысль и действительность. М., 1914. 387 с.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Новая гносеологическая теория Н.О. Лосского // Журнал Министерства народного просвещения. 1906, октябрь. Отд. I. С. 413–441.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. 250 с.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* [Рец. на:] Н. Лосский. Интуитивная философия Бергсона. Изд. «Путь». Москва, 1914 г. // Русская мысль. 1914. № 2. С. 50–51.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Философия и религия Фехнера // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141–142. С. 130–180.
- Алексеев (Аскольдов) С.А.* Четыре разговора (Отрывок из задуманного романа) / Публ. и комм. А.В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 403–482.
- Андреев А.В.* Теоретические основы доверия (штрихи к портрету П.А. Некрасова) // Историко-математические исследования. СПб., 1994. Вып. 35. С. 98–113.
- Андреев И.М.* Путь профессора Аскольдова: Светлой памяти учителя и друга // Православный путь: Церковно-философский ежегодник. Jordanville, N.Y.: Holy Trinity Monastery, 1950. С. 55–64.
- Антонов К.М.* «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.: в 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. Ч. 1. 608 с.; Ч. 2. 368 с.

- Антонов К.М.* Проблема веры и разума в философии религии Л.М. Лопатина // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. № 20. С. 87–102.
- Антипин Н.А.* Проблема отношения диалектики категорий к опыту в гегелевской «Науке логики»: сравнительный анализ интерпретаций А. Тренделенбурга и Дж. Мак-Таггарта // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. № 2. С. 9–18.
- Астафьев П.Е.* Воля в знании и воля в вере // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 13. С. 62–91; Кн. 14. С. 79–101.
- Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М., 1893. VI + 206 с.
- Астафьев П.Е.* К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Опыты постановки и решения вопроса: Рефераты и статьи членов Психологического общества. Труды Московского психологического общества. 1889. Вып. III. С. 269–360.
- Астафьев П.Е.* К вопросу о свободе воли. М., 1889. 95 с.
- Астафьев П.Е.* Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь). Ярославль, 1873. 126 с.
- Астафьев П.Е.* Национальность и общечеловеческие задачи // *Астафьев П.Е.* Философия нации и единство мировоззрения / Сост. М.Б. Смолин. М.: Москва, 2000. С. 25–57.
- Астафьев П.Е.* Опыт о свободе воли. Из посмертных рукописей / Предисл. и ред. А.И. Введенского. М., 1897. 118 с.
- Астафьев П.Е.* Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М., 1882. 60 с.
- Астафьев П.Е.* Смысл истории и идеалы прогресса // *Астафьев П.Е.* Философия нации и единство мировоззрения / Сост. М.Б. Смолин. М.: Москва, 2000. С. 89–132.
- Астафьев П.Е.* Чувство как нравственное начало. М., 1886. 103 с.
- Баранец Н.Г., Вережкин А.Б.* Теория вероятностей в религиозно-доктринальных спорах математиков // Христианское чтение, 2020. № 1. С. 109–118.
- Бачинский А.И.* Письма по философии естествознания. Письмо II. О возможном влиянии математических методов на черты научного миропонимания (Посвящается памяти моего учителя Н.В. Бугаева) // Вопросы философии и психологии. 1905. № 1 (76). С. 86–111.
- Белый А.* Воспоминания: в 3 кн. / Под ред. А.В. Лаврова. М.: Художественная литература, 1989. Кн. 1. На рубеже двух столетий. 544 с; 1990. Кн. 2. Начало века. 686 с.
- Белый А.* Евангелие как драма. М.: Русский Двор, 1996. 80 с.
- Белый А.* Москва / Сост., вступ. ст. и примеч. С.И. Тиминой. М.: Сов. Россия, 1989. 767 с.
- Белый А.* На перевале. СПб.: Алконост, 1916. Т. 1. Кризис жизни. 119 с; Т. 2. Кризис мысли. 128 с.

- Белый А.* Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // *Белый А.* Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 418–494.
- Белый А.* Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма // *Белый А.* Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 25–90.
- Блауберг И.И.* Эволюция персоналистических идей в учении Н.О. Лосского // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 106–120.
- Бобров Е.А.* А.Н. Радищев как философ // *Бобров Е.А.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900. Вып. III. С. 55–77.
- Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. 181 с.
- Бобров Е.А.* Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. 1. С. 25–48.
- Бобров Е.А.* Жизнь и труды А.А. Козлова // Философия в России. Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. I. С. 1–24.
- Бобров Е.А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. 51 с.
- Бобров Е.А.* Искусство и нравственность // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 1–29.
- Бобров Е.А.* Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I). О координальном бытии; II). Искусство и христианство. Казань, 1900. 29 с.
- Бобров Е.А.* «Монадология» (перевод из Лейбница) // *Бобров Е.А.* Философия и литература. Сб. ст. (1888–1898). Казань, 1898. Т. 1. С. 145–170.
- Бобров Е.А.* О главнейших философских направлениях // Философия и литература. Сб. ст. (1888–1898). Казань, 1898. Т. 1. С. 23–44.
- Бобров Е.А.* О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А.А. Козлова. Казань, 1898. 76 с.
- Бобров Е.А.* О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование Юрьев, 1894. 248 с.
- Бобров Е.А.* О самосознании. Актовая речь. Казань, 1898. 42 с.
- Бобров Е.А.* О сочинениях А.А. Козлова // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. II. С. 88–106.
- Бобров Е.А.* Труды Радищева // *Бобров Е.А.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900. Вып. III. С. 78–245.
- Казакова А.В.* Рыцарь Святого Креста: воспоминания сестры пр. Д.В. Болдырева. Харбин, 1936. 55 с.
- Болдырев Д.В.* Знание и бытие / Вступ. ст. и ред. Н.О. Лосского. Харбин, 1935. 188 с.
- Борисова И.В.* Профессор философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избр. ст. М.: РОССПЭН, 1996. С. 3–18.

- Блонский П.П.* Шилкарский. Типологический метод в истории философии // Мысль и слово. 1917. Кн. I. С. 402–405.
- Брюсов В.Я.* Дневники. Автобиографическая проза. Письма / Сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М.: ОЛМА-ПРЕСС: Звездный путь, 2002. 415 с.
- Брюсов В.Я.* Истины. (Начала и намеки) // *Брюсов В.Я.* Собрание сочинений: в 7 т. / Под общ. ред. П.Г. Антокольского. М.: Худож. лит-ра, 1973–1975. Т. 6. С. 55–61.
- Брюсов В.Я.* О искусстве // *Брюсов В.Я.* Собрание сочинений: в 7 т. / Под общ. ред. П.Г. Антокольского. М.: Худож. лит-ра, 1973–1975. Т. 6. С. 22–34.
- Брюсов В.Я.* Письма к Самыгину / Вступ. ст., публ. и комм. Н.А. Трифонова // В. Брюсов и его корреспонденты: Литературное наследство. Т. 98. Кн. 1. М., 1976. С. 362–424.
- Бугаев Н.В.* Математика и научно-философское мирозерцание // Математический сборник. 1905. Т. 25. № 2. С. 349–369.
- Бугаев Н.В.* О свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса: Рефераты и статьи членов Психологического общества. Труды Московского психологического общества. Вып. III. 1889. С. 195–218.
- Бугаев Н.В.* Основы эволюционной монадологии. М., 1893. 20 с.
- Бурлакова Л.Г.* Методология Н.В. Бугаева, Московская философско-математическая школа и принцип дополнительности // Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». 2014. № 5. С. 47–61.
- Введенский Алексей Ив.* О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (ria desideria) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 133–166.
- Введенский Алексей Ив.* Один из типов университетской философии (О переводах и сочинениях и.д. доцента Юрьевского университета Е.А. Боброва) // Богословский вестник. 1896. Т. III. № 8. С. 212–228.
- Введенский Алексей Ив.* Подчинены ли проявления человеческой деятельности определенным законам? // Московские ведомости. 1902. № 302. С. 3–4.
- Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн / Сост. В.И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 747 с.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и с отдельными науками: в 2 т. Т. 2. От Канта до Ницше / Пер. с нем. под ред. А.И. Введенского. М.: КАНОН-пресс: Кучково поле, 1998. 496 с.
- Виноградов Н.Д.* «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце» Я.Ф. Озе // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 35. С. 659–665.
- Волинский А.Л.* Профессоры философии в современной Германии; Фихте Младший // Отечественные записки. 1865. Т. 163. № 11. С. 34–55 (1-я пагинация).

- Вольф Х. Метафизика (Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом) / Пер. с нем. В.А. Жучкова // Христиан Вольф и философия в России. Антология / Ред.-сост. В.А. Жучков. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2001. С. 229–358.
- Гаврюшин Н.К. Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П.Е. Астафьева // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 75–83.
- Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
- Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга, 2000. 456 с.
- Герье В.И. Лейбниц и его век. СПб.: Наука, 2008. 807 с.
- Герье В.И. Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб., 1873. XXXIV + 372 с.
- Гессен С.И. Рецензия на книгу Лосского «Интуитивная философия Бергсона». М., 1914 // Логос. 1914. Т. I. Вып. 2. С. 340–341.
- Годин А.Е. Развитие идей Московской философско-математической школы. М.: Красный свет, 2006. 379 с.
- Голованенко С.А. [Рец. на:] Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. М.: Путь, 1914 // Богословский вестник. 1914. Т. 1. № 1. С. 181–184.
- Голованенко С.А. [Рец. на:] Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир: Новое обоснование метафизики. Казань, 1913 // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 7/8. С. 681.
- Гоян Н.Н., Аляев Г.Е. Идея одушевления Вселенной в эмпирической метафизике XIX века (Густав Теодор Фехнер) // Философия и космология. 2015. № 14. С. 256–271.
- Грибов А.Ю. В.Я. Цингер как философ, математик и педагог (К 175-летию со дня рождения) // Ярославский педагогический вестник. 2011. № 3. С. 148–152.
- Громов А.В. Основные вехи интеллектуальной биографии Л.М. Лопатина // Известия Уральского государственного университета. 2006. № 42. Сер. 3. Общественные науки. Вып. 1. С. 187–196.
- Грот Н.Я. Философия и ее общие задачи. Сб. ст. СПб., 1904. CIV + 313 с.
- Грот Н.Я. «Философские этюды» А.А. Козлова: Критический очерк. Киев, 1877. 29 с.
- Грот Я.К. Воспоминания о В.И. Дале и П.П. Пекарском. М., 1873. 23 с.
- Грот Я.К. Петр Великий как просветитель России / Петр Великий: Pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 272–316.
- Грэхэм Л.Р., Кантор Ж.-К. Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве / Пер. с англ. А.Ю. Вязьмина. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2011. 230 с.
- Гусаков А.Ф. Морфология В.Н. Ильина // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 115–122.

- Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. Дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2008. 170 с.
- Гусев Ф.Ф. Теистическая тенденция в философии Фихте Младшего и Ульрици // Труды Киевской духовной академии. 1874. Февраль. С 137–188.
- Делекторская И.Б. Маски и «Маски» Андрея Белого // Toronto Slavic Quarterly. 2007. № 22. URL: <http://www.utoronto.ca/tsq/21/delektorskaya21.shtml> (дата обращения: 01.11.2020).
- Демидов С.С. Профессор Московского университета Д.Ф. Егоров и имеславие в России в первой трети XX столетия // Историко-математические исследования. 1999. Вып. 4 (39). С. 123–156.
- Демин М.Р. Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: РОССПЭН, 2010. С. 66–85.
- Другач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. М.: ИФ РАН, 2002. 223 с.
- Дмитриева Н.А. Концепция истории Н.В. Болдырева: неокантианские перспективы // История философии. 2016. № 2 (21). С. 45–58
- Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007. 512 с.
- Доброхотов А.Л. Эгология Л.М. Лопатина в контексте спора с В.С. Соловьевым // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2020. № 88. С. 45–59.
- Дополнительный протокол прений по поводу реферата Н.В. Бугаева «Основные начала эволюционной монадологии», в заседании 7 ноября 1882 г. // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 17. С. 105–109.
- Дружинин. Учение Фихте Младшего о воскресении и явлениях Христа // Вера и разум. 1884. Июль. Кн. 1. С. 40–49; Июль. Кн. 2. С. 112–130.
- Ельцова К. (Лопатина Е.М.) Сны нездешние: К 25-летию кончины В.С. Соловьева // Современные Записки. 1926. Кн. 28. С. 225–275.
- Ермичев А.А., Никулин А.Г. А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 12. СПб., 1999. С. 87–105.
- Ермичев А.А. Отзыв А.И. Введенского на магистерскую диссертацию Н.О. Лосского // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 305–308.
- Ермичев А.А. Сборники «Новые вехи» – время, идеи и авторы // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 126–141.
- Ермичев А.А. Скверный анекдот, или Дело двух профессоров // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 90–102.
- Ермичев А.А. Casus Владимира Ильина, или О том, как трудно любить Россию // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 111–121.
- Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.

- Золотухин В.В.* Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 41–55.
- Золотухин В.В.* Забытая страница немецкого идеализма: философская теология Иммануила Германа Фихте // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 171–178.
- Золотухин В.В.* К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2014. Вып. 5. С. 16–28.
- Золотухин В.В.* Существовал ли немецкий идеализм: к вопросу об историко-философской периодизации // Философские науки. 2015. № 5. С. 80–95.
- Иванов В.Н.* Огненная душа. Владивосток, 1921. 15 с.
- Ивлева М.И.* К вопросу об онтологическом статусе субъекта в философии Л.М. Лопатина // Вестник Российской экономической академии им. Г.В. Плеханова. 2011. № 5. С. 23–30.
- Ивлева М.И.* О понятии бытия в философии Е.А. Боброва // История философии. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 199–205.
- 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.
- Ильин В.Н.* Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня кончины великого ученого // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 54–94.
- Ильин В.Н.* Н.О. Лосский и его значение в русской и мировой философии // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 384–411.
- Ильин В.Н.* О бытии души, о ее бессмертии и свободе. Нуль, точка и монада // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 94–110.
- Ильин В.Н.* Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 362–384.
- Ильин В.Н.* Пережитое / Предисл., подгот. текста и коммент. Е.В. Бронниковой и О.Т. Ермишина // Ежегодник Дома русского зарубежья – 2014/2015. Вып. 5. С. 461–516.
- Ильин В.Н.* Письмо Н.А. Бердяеву от 23 июня 1943 г. // Звезда. 1997. № 3. С. 174–184.
- Ильин В.Н.* Русская философия / Под ред. О.Т. Ермишина. М.: Летний сад: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2020. 778 с.
- Ильин В.Н.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии / Публ. В.Н. Ильиной, А.П. Козырева; подгот. текста и примеч. А.П. Козырева // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 91–136.

- Ильин (Мальчевский) Н.П.* «Душа всего дороже...» О жизни и творчестве П.Е. Астафьева // Русское самосознание. 1994. № 1. С. 9–28.
- Ильин Н.П.* От отца к сыну. О русской философской традиции // Пред. к изд.: Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 3–32.
- Ильин Н.П.* Трагедия русской философии. М.: Айрис-пресс, 2008. 608 с.
- Ильина Е.Н.* Петр Евгеньевич Астафьев о чувстве как о нравственном начале // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2012. № 149. С. 157–162.
- История Тартуского университета. 1632–1982 / Под ред. К. Сийлваска; на англ. яз. Пер. с эст. яз.: О. Мутт и др. Таллин: Периодика. 293 с.
- Канидзава Х.* Идея прерывности Н.В. Бугаева в ранних теоретических работах А. Белого и П. Флоренского // Москва и «Москва» Андрея Белого: Сб. ст. / Отв. ред. М.Л. Гаспаров; сост. М.Л. Спивак, Т.В. Цивьян. М.: Российский государственный гуманитарный ун-т, 1999. С. 29–45.
- Ковалев Б.* Философские беседы в умершем городе: С.А. Аскольдов и оккупанты в Великом Новгороде // Исследования по истории русской мысли за 2012–2014 гг. (XI) М.: Модест Колеров, 2015. С. 376–387.
- Козлов А.А.* Вл. Соловьев как философ // Вл. Соловьев: pro et contra. Антология: в 2 т. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. Т. 2. С. 229–237.
- Козлов А.А.* Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. 266 с.
- Козлов А.А.* Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24. С. 175–189; Кн. 25. С. 111–151.
- Козлов А.А.* Два основных положения философии Шопенгауэра. Киев, 1877. 12 с.
- Козлов А.А.* Мысли о некоторых философских направлениях, преобладающих в современной русской литературе и об одном возможном в будущем // Свое слово. Философско-литературный сборник. Киев, 1898. Т. V. С. 73–161.
- Козлов А.А.* Новейшее исследование о Платоне // Вопросы философии и психологии. М., 1892. Кн. 11. С. 46–59.
- Козлов А.А.* П.Е. Астафьев как философ // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Кн. 18. С. 122–126.
- Козлов А.А.* Понятия бытия и времени. По поводу книги Л. Лопатина «Положительные задачи философии» // Свое слово. Философско-литературный сборник. Киев, 1892. Т. IV. С. 131–167.
- Козлов А.А.* Рец.: W. Lutoslawski. Sur une nouvelle method pour determiner la chronologie du dialogues de Platon // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 34. С. 472–474.
- Козлов А.А.* Свое Слово. Киев, 1888. Вып. 1. 144 с.
- Козлов А.А.* Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминания об онтологическом доказательстве бытия Божия Ч. I // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 445–567.

- Козлов А.А. Теория искусства с точки зрения Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 27. С. 178–189.
- Козлов А.А. Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора. Киев, 1878. II + 175 с.
- Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1876. Ч. I. 165 с.
- Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1884. Ч. II. Метод и направление философии Платона. 140 с.
- Козырев А.П. В тени Парнаса и Афона // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 3–34.
- Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова // Ильин В.Н. Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост. и вступ. ст. А.П. Козырева. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 7–40.
- Козырев А.П. Перипатетик русского Парижа // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 75–90.
- Колягин Ю.М., Саввина О.А. Дмитрий Федорович Егоров. Путь ученого и христианина. М.: ПСТГУ, 2010. 302 с.
- Коростелев О.А., Ермишин О.Т. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: в 3 т. М.: Русский путь, 2010. Т. 1. 1907–1909. С. 4–25.
- Костин В.А., Сапронов Ю.И., Удоденко Н.Н. Виссарион Григорьевич Алексеев – забытое имя в математике (1866–1943) // Вестник ВГУ. Серия: физика, математика. 2003. № 1. С. 132–151.
- Красиков В.И. Социальные сети русской философии XIX–XX вв. М.; Берлин: Direct-Media, 2014. 402 с.
- Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. М.: Изд-во Московского ун-та, 2000. 104 с.
- Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: «Канон +», РООИ «Реабилитация», 2009. 568 с.
- Кудрявцев Н.П. Философия Мен де Бирана в начальной стадии ее развития // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 107. С. 156–186.
- Кузнецов П.И. Дмитрий Федорович Егоров (К 100-летию со дня рождения) // Успехи математических наук. 1971. Т. 26. Вып. 5 (161). С. 169–206.
- Кульюс С.К. Формирование эстетических взглядов В.Я. Брюсова и философия Лейбница // Типология литературных взаимодействий. Ученые записки Тартуского университета. Тарту. Вып. 620. С. 50–64.
- Куренной В.А. Лейбниц и Петровские реформы // Отечественные записки. 2004. № 2. С. 437–440.
- Лапшин И.И. Неокритицизм Шарля Ренувье // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Вып. 13. С. 66–113.
- Лапшин И.И. Философские взгляды А.Н. Радищева. Пг.: Былое, 1922. 39 с.
- Лахтин Л.К. Николай Васильевич Бугаев // Математический сборник. 1905. Т. 25. № 2. С. 251–269.

- Лев Михайлович Лопатин / Под ред. О.Т. Ермишина М.: РОССПЭН, 2013. 318 с.
- Левицкий С.А.* Комментарии к заметке Н.О. Лосского / Публ. и примеч. К.В. Артема-Александрова // Вестник РХГА. 2016. № 2. С. 193–194.
- Левицкий С.А.* Основы органического мировоззрения. Frankfurt am Main: Посев, 1946. II + 250 с.
- Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли: в 2 т. Frankfurt am Main: Посев, 1981. Т. 2. 231 с.
- Левицкий С.А.* Трагедия свободы. М.: Канон, 1995. 512 с.
- Лейбниц Г.В.* Избранные философские сочинения // Труды Московского психологического общества, 1890. Вып. под ред. В.П. Преображенского. 363 с.
- Лейбниц Г.В.* Монадология / Пер. с франц. Е.А. Боброва // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 413–430.
- Лейбниц Г.В.* На разуме основанные принципы природы и благодати / Пер. К.Е. Истомина // Вера и разум. 1892. Т. II. Ч. II. С. 443–462.
- Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме / Г.В. Лейбниц. Избранные философские сочинения // Труды Московского психологического общества. 1890 / Вып. под ред. В.П. Преображенского. С. 323–328.
- Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме / Пер. с франц. Н.А. Иванцова // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 404–413.
- Лейбниц Г.В.* Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом / Пер. с франц. Н.А. Иванцова // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 271–282.
- Лейбниц Г.В.* Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4. С. 49–402.
- Лейбниц Г.В.* Против варварства в физике за реальную философию и против попыток возобновления схоластических качеств и химерических интеллигенций / Пер. с лат. Я.М. Боровского // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 349–359.
- Литературное наследство / Сост., подгот., вступ. ст. М.П. Одесского, М.Л. Спивак, Х. Шталь. Т. 112. В 2 кн.: Андрей Белый. История становления самосознающей души. М.: ИМЛИ РАН, 2020. Кн. 1. 640 с.; Кн. 2. 800 с.
- Лихачев Д.С.* Воспоминания. СПб.: Logos, 1995. 519 с.
- Ломоносов М.В.* Заметки к «Системе всей физики» и «Микрологии» / Пер. с лат. Я.М. Боровского // *Ломоносов М.В.* Собрание сочинений: в 11 т. 1950–1983. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. Т. III. С. 490–502.

- Ломоносов М.В.* О составляющих природные тела нечувствительных физических частицах, в которых заключается достаточное основание частных качеств // *Ломоносов М.В.* Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. Т. I. С. 280–316.
- Ломоносов М.В.* Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // *Ломоносов М.В.* Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. Т. I. С. 170–238.
- Ломоносов М.В.* Письма 1737–1765 гг. Письмо Л. Эйлеру от 12 февраля 1754 г. // *Ломоносов М.В.* Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. Т. X. С. 500–503.
- Ломоносов М.В.* Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее // *Ломоносов М.В.* Собрание сочинений. 1950–1983. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. Т. III. С. 314–344.
- Лопатин Л.М.* Вера и знание // *Русская мысль.* 1883. № 9. С. 127–168.
- Лопатин Л.М.* Вопрос о реальном единстве сознания // *Вопросы философии и психологии.* М., 1899. Кн. 49 (IV). С. 600–623; Кн. 50 (V). С. 861–880.
- Лопатин Л.М.* Вопрос о свободе воли // *О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса: Рефераты и статьи членов Психологического общества. Труды Московского психологического общества.* 1889. Вып. III. С. 97–194.
- Лопатин Л.М.* К вопросу о бессознательной душевной жизни // *Вопросы философии и психологии.* М., 1900. Кн. 54. С. 265–282.
- Лопатин Л.М.* Неотложные задачи современной мысли. М., 1917. 83 с.
- Лопатин Л.М.* По поводу нового труда С.А. Алексеева (Аскольдова) «Мысль и действительность» // *Вопросы философии и психологии.* 1914. Кн. 125 (V). С. 519–531.
- Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1911. 2-е изд. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. 464 с.
- Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1891. Ч. 2. Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительности. 400 с.
- Лопатин Л.М.* Понятие о душе (по данным внутреннего опыта) // *Вопросы философии и психологии.* 1896. Кн. 32. С. 264–298.
- Лопатин Л.М.* Спиритуализм как монистическая система философии // *Вопросы философии и психологии.* 1912. Кн. 115. С. 435–471.
- Лопатин Л.М.* Философские взгляды В.Я. Цингера // *Вопросы философии и психологии.* 1908. Кн. III (93). С. 219–227.
- Лопатин Л.М.* Философское мировоззрение Н.В. Бугаева // *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. М.: Academia, 1995. С. 226–241.
- Лосский Н.О.* А.А. Козлов и его панпсихизм // *Вопросы философии и психологии.* М., 1901. Кн. 58. С. 181–205.
- Лосский Н.О.* Введение в философию. СПб., 1911. Ч. 1. Введение в теорию знания. IV + 275 с.

- Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступит. ст. О.Т. Ермишина. М.: Викмо – Русский путь, 2008. 400 с.
- Лосский Н.О.* Интуитивная философия Бергсона. 3-е изд. М., 1922. 109 с.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
- Лосский Н.О.* Мир как органическое целое. М., 1917. 175 с.
- Лосский Н.О.* Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 416 с.
- Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906. 368 с.
- Лосский Н.О.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903. 300 с.
- Лосский Н.О.* Очерк собственной философии // Логос. 1990. № 1. С. 123–132.
- Лосский Н.О.* Свобода воли. Париж: YMCA PRESS, 1927. 181 с.
- Лосский Н.О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Путь. 1939. № 60. С. 37–57.
- Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
- Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992. 208 с.
- Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
- Лотце Г.* Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии / Пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1866. Ч. II. X + 598 с.; Ч. III. X + 739 с.
- Лотце Г.* Основания практической философии / Пер. Я. Огуса. СПб., 1882. 87 с.
- Маковельский А.О.* Работы проф. Е.А. Боброва по философии // Известия Северо-Кавказского государственного университета. 1928. Т. III (XVI). С. 3–7.
- Матвеев С.* Философия усилия личности. Учение П.Е. Астафьева // Светоч и дневник писателя. 1913. № 5–10. С. 68–89, 38–41.
- Мережковский Д.С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. М., 1914. Т. XVIII. С. 175–272.
- Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. СПб., 1903. Ч. 3. Вып. II: Национализм и общественное мнение. 248 с.
- Миңц З.Г.* О трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист» // *Миңц З.Г.* Блок и русский символизм. Избр. труды: в 3 кн. СПб.: Искусство-СПб, 2004. Кн. 3: Поэтика русского символизма. С. 223–241.
- Мирошниченко Е.А.* Философские идеи Д.Н. Цертелева. Дис. ... канд. филос. наук. М.: МПГУ, 2020. 179 с.

- Миртов Д.Б.* Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном: (Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.). СПб., 1914. СXLVIII + 519 с.
- Молодяков В.Э.* Валерий Брюсов: Биография. СПб.: Vita Nova, 2010. 672 с.
- Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 с.
- Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. Галле, 1887–1901. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 800 с.
- Мочульский К.В.* А. Блок. А. Белый. В. Брюсов. М.: Республика, 1997. 479 с.
- Некрасов Е., свящ.* Из воспоминаний о бывшем (ныне покойном) преподавателе Смоленской духовной семинарии, Алексее Ивановиче Струнникове // Смоленские епархиальные ведомости 1904. № 17. С. 1023–1026.
- Некрасов П.А.* Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904. 249 с.
- Некрасов П.А.* Теория вероятностей. М., 1896. 186 с.
- Некрасов П.А.* Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности // Математический сборник. М., 1902. Т. XXII. С. 463–604.
- Нечаев Н.* К спекулятивному обоснованию религиозной веры. Конструкция доказательств бытия Божия в религиозно-философском миросозерцании Ульрици // Вера и разум. 1913. Т. II. № 12. С. 268–383.
- Никитин П. (Ткачев П.Н.)* О пользе философии // Дело. 1877. № 5. С. 227–255.
- Николай Онуфриевич Лосский* / Под ред. В.П. Филатова. М.: РОССПЭН, 2016. 397 с.
- Ничик В.М.* Феофан Прокопович. М.: Мысль, 1977. 192 с.
- Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг.: Колос, 1922. 64 с.
- Озе Я.Ф.* Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1896. VIII + 477 с.
- Ойзерман Т.И.* Монадология Лейбница и панпсихизм Алексея Козлова // Историко-философский ежегодник '95. М.: Мартис, 1996. С. 97–106.
- П.А. Флоренский: pro et contra* / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996. 752 с.
- Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб.: Изд-во РХГА, 2010. 288 с.
- Панибратцев А.В.* Академик Бильфингер и становление профессионального философского образования в России // Христиан Вольф и философия в России. Антология / Ред.-сост. В.А. Жучков. СПб.: Русский Христианский гуманитарный ин-т, 2001. С. 210–224.
- Панибратцев А.В.* Просвещение разума. Становление академической науки в России. СПб.: РХГИ, 2002. 655 с.
- Пекарский П.П.* Переписка Лейбница с разными лицами о славянских наречиях и древностях. По поводу письма Лейбница к Петру Великому

- 22 января 1715 г. // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1863. Т. 4. Кн. 1. С. 1-19.
- Переписка Флоренских. 1900 г. // Человек. 2005. № 2. С. 149-177.
- Петринов В.Я. Философия математики В.Я. Цингера // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук. 2014. № 6. С. 49-56.
- Петруня О.Э. К учению Аскольдова об аналогии и концепте // Алексеев (Аскольдов) С.А. Гносеология: Ст. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 178-182.
- Петруня О.Э. Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания (Вступ. статья) // Алексеев (Аскольдов) С.А. Гносеология: Ст. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 3-38.
- Петрушиченко Л.А. Философия Лейбница на фоне эпохи. М.: Альфа-М, 2009. 510 с.
- Погребысский И.Б. Готфрид Вильгельм Лейбниц. 1646-1716. М.: Наука, 1971. 269 с.
- Половинкин С.М. Антиномическое понимание Софии у священника Павла Флоренского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сб. науч. ст. / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 44-57.
- Половинкин С.М. Аритмология Н.В. Бугаева // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ, 2006. С. 257-259.
- Половинкин С.М. Вл. Соловьев и Л.М. Лопатин: еще один пример дружбы-вражды // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: сборник: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / Ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2005. С. 371-377.
- Половинкин С.М. Иерархический персонализм Н.О. Лосского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2004. № 3. С. 48-80; 2006. Вып. 15. С. 99-129.
- Половинкин С.М. Конкретный субстанциальный спиритуализм Л.М. Лопатина // Вестник РХГА. 2008. Т. 9. № 2. С. 172-180.
- Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. М.: Знание, 1989. 64 с.
- Половинкин С.М. Психо-аритмо-механик: философские черты портрета П.А. Некрасова // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 2. С. 109-113.
- Половинкин С.М. Русский персонализм. М.: Синтаксис, 2020. 1156 с.
- Половинкин С.М. Спор о субстанциях между Л.М. Лопатиным и кн. Е.Н. Трубецким по поводу истолкования наследия В.С. Соловьева // СОФИЯ: Альманах. Уфа: Здравоохранение Башкортостана, 2005. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 217-225.

- Половинкин С.М.* Философский контекст Московской философско-математической школы // СОФИЯ: Альманах. Уфа: Здравоохранение Башкортостана, 2005. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 179–192.
- Половинкин С.М.* Христиан Вольф и Михайло Ломоносов // М.В. Ломоносов: proet contra / Сост., вступ. ст. М.А. Маслина. СПб.: РХГА, 2011. С. 250–258.
- Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 368 с.
- Помирчий Р.Е.* Из идейных исканий Брюсова (Брюсов и Лейбниц) // Брюсовские чтения, 1971. Ереван: Айастан, 1973. С. 157–171.
- Попова В.С.* И. Кант в становлении философского мировоззрения Н.О. Лосского: опыт перевода // Кантовский сборник. 2015. № 2. С. 62–74.
- Прасолов М.А.* «Внутренний опыт – это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии Астафьева // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2007. Вып. 6 (50). С. 100–105.
- Прасолов М.А.* К последней достоверности: В.С. Соловьев и П.Е. Астафьев о субъекте как метафизическом принципе // Credo New. Теоретический журнал. СПб., 2004. № 3. С. 49–59.
- Прасолов М.А.* Понятие бытия в философии А.А. Козлова // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. № 2. С. 285–288.
- Прасолов М.А.* Проблема свободы воли в философии «конкретного спиритуализма» Л.М. Лопатина // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки, 2007. Вып. 11 (55). С. 283–286.
- Прасолов М.А.* Петр Евгеньевич Астафьев. Росток русской православной культуры // Воронежская беседа. Альманах. 1995. С. 144–147.
- Прасолов М.А.* Субстанция или акт? Полемика П.Е. Астафьева с А.А. Козловым о первоначале метафизики (1888–1890 гг.) // Credo New. Теоретический журнал. СПб., 2006. № 4. С. 53–65.
- Прасолов М.А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 354 с.
- Прасолов М.А.* «Цифра получает особую силу» (социальная утопия Московской философско-математической школы) // Журнал социологии и социальной антропологии, 2007. Т. X. № 1. С. 38–48.
- Продан И.С.* Организация души (отрывок из новой эволюционной монадологии) // Сборник учено-литературного общества при Императорском Юрьевском университете. 1905. Т. IX. С. 212–267.
- Продан И.С.* Познание и его объект (оправдание здравого смысла). Харьков, 1913. XXVI + 472 с.
- Продан И.С.* Правда о Канте (Тайна его успеха). Харьков, 1914. 87 с.
- Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России: идеи, персоналии, основные центры. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. 916 с.

- Пути реализма. Сборник философских статей Б.Н. Бабынина, Ф.Ф. Бережкова, А.И. Огнева и П.С. Попова. М., 1926. 158 с.
- Пушкин А.С. Александр Радищев // Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6 / Под общ. ред. Д.Д. Благого, С.М. Бонди, В.В. Виноградова, Ю.Г. Оксмана. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1962. С. 210–221.
- Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения / Вступ. ст., сост. и коммент. В.А. Западава. М.: Художественная литература, 1988. С. 428–554.
- Радлов Э.Л. Новое миросозерцание // Вестник Европы. 1895. Т. 2. № 3. С. 402–407.
- Радлов Э.Л. Озе. Я. «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце». Юрьев, 1896 года // Журнал Министерства народного просвещения. 1896. № CCCVII. С. 409–414.
- Радлов Э.Л. Спиритуализм // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1900. Т. XXXI (61). С. 226–227.
- Райнов Т.И. Гносеология Лотце // Новые идеи в философии. 1913. № 7. С. 80–114.
- Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века // Вестник Европы. 1916. Кн. 12. С. 284–298.
- Редких Р.Н. Вспомяная С.А. Левицкого // Посев. 1998. № 3. С. 29–31.
- Резвых Т.Н. Эволюция понятия времени в русском лейбницианстве: А.А. Козлов, Л.М. Лопатин и С.А. Аскольдов // Философские науки. 2016. № 12. С. 59–72.
- Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dī-īmōges. М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. 415 с.
- Рождественский Василий, прот. Историческое обозрение священных книг Нового Завета. СПб., 1878. Вып. 1. VIII + 284 с.
- Розова Е.О. Статьи В.Н. Ильина в газете «Возрождение» // Историко-философский ежегодник. 2011. С. 261–304.
- Рубинштейн М.М. Очерк конкретного спиритуализма Л.М. Лопатина // Логос. М., 1911–1912. Кн. 2 и 3. С. 243–280.
- Румер И.Б. А.А. Козлов // Русская мысль. М., 1912. Кн. V. С. 10–12.
- Румер И.Б. К вопросу о философии Густава Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 124. С. 160–176.
- Румер И.Б. Пантеизм и теизм в философии Г. Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 126. С. 62–105.
- Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский / Сост., подгот. к публ. и вступ. ст. В.И. Повилайтиса. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. 94 с.
- Рыбников К.К., Короткина М.Р. Николай Николаевич Лузин // Вестник МГУЛ – Лесной вестник. 2005. № 3. С. 91–128.

- Саввина О.А.* Европейский научный мир глазами магистра чистой математики Н.В. Бугаева // Историко-математические исследования. 2-я серия. 2014. Вып. 15 (50). С. 212–229.
- Сатухин В.И.* Традиции персонализма в России: философская антропология П.А. Некрасова. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2017. 179 с.
- Сатухин В.И.* Учение о воле в философской антропологии П.А. Некрасова // Вестник РХГА. 2015. № 1. С. 121–135.
- Серебряков Ф.Ф.* Е.А. Бобров как историк философии и просвещения в России. Казань: Казанский ун-т, 2013. 140 с.
- Ситников М.Г.* Дмитрий Васильевич Болдырев: философ, ученый, публицист и организатор Дружин Святого Креста // Известия Лаборатории древних технологий. 2016. № 3. С. 45–67.
- Смирнов В.В.* Консулгант генерала Деникина, или Горе от ума. Очерк о профессоре Донского университета Е.А. Боброве // Научно-культурологический журнал. 2013. № 2. URL: <http://www.relga.ru/Environment/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?level1=main&level2=articles&textid=3439> (дата обращения: 25.10.2020).
- Смирнов В.В.* По страницам архивов: профессор Е.А. Бобров // «Ростовский университет» № 15 (2 ноября 1992 г., 3 полоса). URL: <http://gazeta.sfedu.ru/su/article/-/742/> (дата обращения: 05.11.2020).
- Смолин М.Б.* «Метафизик и гусар». Забытый мыслитель времен царствования Александра III // *Астафьев П.Е.* Философия нации и единство мировоззрения. М.: Москва, 2000. С. 5–24.
- Соловьев В.С.* Мэн-де-Бيران // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1897. Т. XX (39). С. 367–368.
- Соловьев В.С.* Первое начало теоретической философии // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1988. С. 758–797.
- Спасский Л.Л.* Яков Фридрихович Озе // Мысль. 1922. № 2. С. 106–107.
- Спивак М.Л.* Лейбниц, Крупп и доктор Доннер («Кризис жизни» в «Москве» Андрея Белого) // Москва и «Москва» Андрея Белого: Сб. ст. / Отв. ред. М.Л. Гаспаров; сост. М.Л. Спивак, Т.В. Цивьян. М.: Российский государственный гуманитарный ун-т, 1999. С. 113–136.
- Сретенский Н.Н.* Лейбниц и Декарт (Критика Лейбницем общих начал философии Декарта). Очерки по истории философии. Казань, 1915. IV + 119 с.
- Сретенский Н.Н.* Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. СПб.: Наука, 2007. 183 с.
- Сретенский Н.Н.* Мир кажущийся и мир действительный (По отрывку Лейбница «О способе различения феноменов реальных от воображаемых» // ХАРИТЕС профессору Евгению Александровичу Боброву. Признательные

- ученики. В честь четвертьвековой (1888–1913) его работы на поприще науки и литературы. Варшава, 1913. С. 51–59.
- Столович Л.Н.* И. Кант и проблема ценности // Кантовский сборник. 2009. № 2. С. 2–11.
- Столович Л.Н.* Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. 464 с.
- Стороженко Н.И.* Воспоминание о студенческих годах Н.В. Бугаева // Научное слово. 1904. Кн. II. С. 27–30.
- Стродс А.Д.* Немецкий персонализм: критический очерк возникновения и становления. Рига: Зинатне, 1984. 198 с.
- Струнников А.И.* Доступно ли нам непосредственное познание Божества? // Богословский вестник, 1893. Т. 2. № 5. С. 319–330.
- Сугай Л.А.* «И блещущие чертит арабески». Вступ. ст. // *Белый А.* Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 3–18.
- Сухов Н.И.* К истории психологического чеховедения на Дону // Северо-Кавказский психологический вестник. 2010. № 1. С. 55–57.
- Сухов Н.И.* Психология литературы в школе Е.А. Боброва // Северо-Кавказский психологический вестник. 2011. № 3. С. 47–50.
- Тейхмюллер Г.* Бессмертие души / Пер. с нем. А.К. Николаева под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1895. VIII + 200 с.
- Тейхмюллер Г.* Дарвинизм и философия / Пер. с нем. А.К. Николаева под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1894. 100 с.
- Тейхмюллер Г.* Действительный и кажущийся мир / Пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913. 389 с.
- Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. I / Пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1868. XII + 361 с.
- Тренделенбург А.* Элементы логики Аристотеля / Пер. Б.А. Фохта, А.Г. Вашестова, публик. и вступ. ст. М.Р. Демина; под общ. ред. Н.А. Дмитриевой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 336 с.
- Троицкий Игорь, свящ.* Анализ проблем онтологии в философском наследии Л.М. Лопатина // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 186–216.
- Троицкий Игорь, свящ.* Бессмертие души, свобода деятельности человека и вопросы отношений Бога, мира и человека в философских произведениях Л.М. Лопатина // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 102–112.
- Троицкий Игорь, свящ.* Обоснование двойственности человеческой природы и субстанциальности души в философских произведениях Л.М. Лопатина // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 87–106.
- Тукалевский В.Н.* Главные черты мирозерцания М.В. Ломоносова (Лейбниц и Ломоносов) // М.В. Ломоносов. 1711–1911: Сб. ст. / Под ред. В.В. Сиповского. СПб., 1911. С. 13–33.
- Ульрици Г.* Бог и природа: в 2 т. Т. 1 / Под ред. М.И. Митропольского. Казань, 1867. VIII + 331 с.; Т. 2. / Пер. с нем. Н. Ивановского, А. Грен-

- кова; под ред. М.И. Митропольского. Казань: Унив. тип., 1887–1868. VIII + 329 с.
- Ульрици Г. Нравственная природа человека / Пер. с нем. и предисл. В. Голубинского. Казань: Типография Императорского университета. 1878. XII + 223 с.
- Ульрици Г. Тело и душа. Основания психологии человека / Под ред. И. Заркевича. СПб.: Тип. А.М. Котомина, 1869. XX + 755 с.
- Фехнер Г.Т. Введение в эстетику // Семиотика и искусствометрия / Под ред. Ю.М. Лотмана. М.: Мир, 1972. С. 326–329.
- Филиппов Б.С. С.А. Алексеев-Аскольдов // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. ст. / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского ун-та, 1975. С. 185–189.
- Филиппов М.М. Готфрид Лейбниц. Его жизнь, общественная, научная и философская деятельность. СПб., 1893. 100 с.
- Философский альманах. «Г.В. Лейбниц и Россия». Материалы Международной конференции. Санкт-Петербург, 26–27 июня 1996 г. / Отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб.: СПб НЦ, 1996. 223 с.
- Философский сборник: Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества (1881–1911). М., 1912. VII + 334 с.
- Фишер К. История новой философии. Готфрид Вильгельм Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение. М.: Транзиткнига, 2005. 734 с.
- Флоренский П.А. От переводчика. [Вступ. ст. к переводу: И. Кант. Физическая монадология] // Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 682–686.
- Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1. Ч. I. 490 с.
- Флоренский П.А. Черновик выступления на открытии студенческого математического кружка при Московском математическом обществе / Публ. и примеч. С.С. Демидова, С.М. Половинкина, П.В. Флоренского // Историко-математические исследования. Вып. 32–33. М.: Наука, 1990. С. 467–474.
- Флоренский П.В. За справками обращаться к студенту Флоренскому // СО-ФИЯ: Альманах. Уфа: Здравоохранение Башкортостана, 2005. Вып. 1. А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 105–114.
- Флоренский П.В., Шутова Т.А. «Едем к Соловьеву!» // Человек. 2005. № 1. С. 144–158.
- Флоровский Г., прот. Шарль Ренувье // Путь. 1928. № 14. (Декабрь). С. 110–116.
- Халипов В.И. Модификации «Монадологии» Лейбница в российском историко-философском контексте. Дис. ... канд. филос. наук, М.: РУДН, 1998. 151 с.
- Хулапова А.А. Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е.А. Боброва. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д.: ЮФУ, 2011. 206 с.

- Цингер В.Я.* Недоразумения во взглядах на основания геометрии. М., 1894. 11 с.
- Цингер В.Я.* Точные науки и позитивизм. М., 1874. 61 с.
- Челпанов Г.И.* Сочинения: в 4 т. Киев: НПУ; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. Т. 1. Введение в философию. 405 с.
- Шапошников В.А.* Философские взгляды Н.В. Бугаева и русская культура конца XIX – начала XX в. // Историко-математические исследования. 2002. Серия 2. Т. 7. С. 62–91.
- Шапошникова Ю.В.* О сущности человеческого существования в философии Г. Лотце // Труды молодых ученых. 2005. № 3. С. 403–413.
- Шапошникова Ю.В.* Философская антропология Г. Лотце в контексте новоевропейской метафизики. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005. 170 с.
- Швенке Х.* Интернациональный философ: О научном архиве Густава Тейхмюллера (1832–1888) в Базеле / Пер. с нем. А.Б. Григорьева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 г. / Под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. С. 353–365.
- Швенке Х.* Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера / Пер. с нем. А.Б. Григорьева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 г. / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. С. 211–239.
- Шилкарский В.С.* Обзор книги: В. Severac. «Vladimir Soloviev». Introduction et choix de texts traduits pour la premiere fois par – Docteurs Lettres, professeur de philosophie. Paris. 1910 // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 333–337.
- Шилкарский В.С.* Проблема сущего. Юрьев, 1917. 342 с.
- Шилкарский В.С.* Типологический метод в истории философии (опыт обоснования). Юрьев, 1916. Т. 1. 438 с.
- Ягодинский И.И.* Аполлоний Пергский. Конические сечения. С комментариями Эвтокия. Перевод с греческого // Известия Северо-Кавказского университета. 1928. № 3 (15). С. 130–151.
- Ягодинский И.И.* Генетический метод в логике. Казань, 1909. VIII + 362 с.
- Ягодинский И.И.* Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период (1659–1672). Казань, 1914. XVI + 444 с.
- ХАРТЕЗ* профессору Евгению Александровичу Боброву. Признательные ученики. В честь четвертьвековой (1888–1913) его работы на поприще науки и литературы. Варшава, 1913. 123 с.
- Baruzi J.* Leibniz. Paris, 1909. 386 p.
- Beiser F.C.* Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. New York: Oxford University Press, 2013. 333 p.
- Coudert A.P.* Leibniz and the Kabbalah // Leibniz, Mysticism and Religion / Ed. by A.P. Coudert, R.H. Popkin, G.M. Weiner. Dordrecht: Kluwer, 1998. P. 47–83.

- Dennes M.* L'influence de Husserl en Russie au début du XX^è siècle et son impact sur les émigrés russes de Prague // *Cahiers de l'ILSL*. 1997. No. 9. P. 45–65.
- Dillman E.* Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadologie auf Grund der Quellen. Leipzig, 1891. 525 s.
- Durkheim É.* La constitution selon Platon, Aristote, Machiavel // *Revue philosophique*. 1889. № 27. P. 317–319.
- Fichte I.H.* Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre. Heidelberg: J.C.B. Mohr, 1846. VIII + 685 s.
- Fichte I.H.* Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung. Leipzig: F.A. Brokhaus. 1864. XII + 259 s.
- Foucher de Careil A.* Oeuvres de Leibniz. T. VII, Paris, 1875. XXXVI+652 p.
- Gerhard G.L.* Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Berlin, 1887. 537 s.
- Greenberg N.* In search of Lutoslawski // *Revue, Informatique et Statistique dans les Sciences humaines* XXI. 1–4. 1985. P. 123–137.
- Guhrauer G.E.* Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz: eine Biographie. Breslau, 1846. Vol. 2. 502 s.
- Hansch M.* Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae // *Acta Eruditorum*. 1721. P. 94–125.
- Hiršs A.* The first Latvian philosopher Jēkabs Osis and the search for substance // *Trames*. 2015. № 2. P. 95–108.
- Klopp O.* Die Werke von Leibniz gemäß seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover. Hannover, 1864. T. I. XCV+531 s.
- Köhler H.* Lehr-sätze über die Monadologie, ingelichen Von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschafften und von der Seele des Menschen... wie auch Dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwurffe des Hern Bayle. Jena, 1720. 186 s.
- Leibniz G.W.* Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz / Hrsg. von C.I. Gerhardt. Berlin, 1879. Bd. 3. 704 s.; 1885. Bd. 6. 540 s.
- Leibniz G.W.* La Monadologie // *Leibniz G.W., Erdmann J.E.* Opera philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia. Berlin, 1840. P. 705–716.
- Leibniz G.W.* La Monadologie, publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Emile Boutroux. Suivid'une Note sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré. Paris, 1892. IV + 231 p.
- Leibniz G.W.* Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la philosophie ou, Monadologie. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présents d'après des lettres inédites par André Robinet. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. P. 81–95.
- Liebmann O.* Kant und Epigonen. Stuttgart, 1865. 220 s.

- Lossky N.O.* Three Polish messianists: Sigmund Krasinski, August Cieszkowski, W. Lutoslawski. Prague: International Philosophical Library, 1937. 31 p.
- Lotze H.* Metaphysik. Leipzig, 1841. VII+329 s.
- Lotze H.* Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versucheiner Anthropologie. Leipzig: Hirtzel, 1856. XVI + 448 s.
- Lutosławski W.* Jedenlat wyzywot. Warszawa: F. Hoesick, 1933. 351 s.
- Lutosławski W.* Pre-existence and Reincarnation. London: Allein& Unwin, 1928. 160 p.
- Lutosławski W.* The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings. London, 1897. 547 p.
- Lutosławski W.* The Polish Nation: a lecture delivered at the Lowell Institute in Boston on October 21, 1907, and at the University of California on March 9, 1908. Paris: Boyveau et Chevillet, 1917. 78 p.
- Masci F.* Un metafisico antievoluzionista Gustavo Teichmüller: memorialetta al l'Accademia delle Scienze Morali e Politiche della Societa Reale di Napoli. Napoli, Tip. e Stereotipia della Regia Universita, 1887. 113 p.
- Mróz T.* Wincenty Lutosławski (1863–1954). Jestem Obywatelem Utopii. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2008. 291 s.
- Mróz T.* Wincenty Lutoslawski. Polskie badania nad Platonem. Zielona Góra, 2003. 185 s.
- Nouvelles lettres et opuscules / Ed. A. Foucher de Careil.* Paris: Auguste Durand, 1857. CCXIX + 440 p.
- Oeuvres de Leibniz / Ed. by Foucher de Careil A.* Paris, 1875. Vol. VII. 704 p.
- Ohse J.* Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. Dorpat, 1888. 71 s.
- Ohse J.* Zu Platons Charmides. Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides. Fellin, 1886. 37 s.
- Posselt M.C.* Peter der Grosse und Leibnitz. Dorpat und Moscau, 1843. 284 s.
- Schwenke H.* "A Star of the First Magnitude within the Philosophical World": Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller // *Studia Philosophica Estonica*. 2009. № 2. P. 2–24.
- Schwenke H.* Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel: Schwabe, 2006. 400 s.
- Szylkarski W.* Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang. Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers // *Eranus: Commentationes Societatis Philosophicae Lituanae*. 1938. Bd. 4. S. 1–96
- Stadnikov S.* Muinas-Hellase ja Vana-Egiptusekultuuriseosed Gustav Teichmülleri nägemuses. // *Tuna*. 2007. № 1. P. 78–93.
- Teichmüller G.* Aristotelische Forschungen III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle, 1873. 198 s.
- Teichmüller G.* Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik 1882. 401 s.
- Teichmüller G.* Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. Breslau, 1881. Bd. I. 775 s.

- Teichmüller G.* Neue Grundlegung der Psychologie und Logik / Hrsg. von J. Ohse. Breslau, 1889. 348 s.
- Teichmüller G.* Religionsphilosophie. Breslau, 1886. 558 s.
- Teichmüller G.* Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin, 1874. IX + 667 s.
- Viri illustri Godefridi Gvil. Leibnitii epistola e addiversos, theologicis, iuridicis, medicis, philosophicis, mathematicis, historicis et philologicis argumentis, e MSC / Ed. by Ch. Kortholt. Leipzig, 1734. 515 p.
- Waterman J.T.* Leibniz and Ludolf on Things Linguistic: Excerpts from Their Correspondence (1688–1703). Berkeley: University of California Publication in Linguistics 88, 1978. 91 p.
- Zeller E.* Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. Minden, 1875. 772 s.

Summary

Neo-Leibnizianism in Russia

Alexandra Berdnikova – PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: alexser015@yandex.ru

This book is dedicated to the historical and philosophical analysis of Russian Neo-Leibnizianism. It contains a full reconstruction of this phenomenon since personal relationship of Peter the Great and G.W. Leibniz till the middle of the twentieth century. As the main predecessors of Russian neo-Leibnizianism, the concepts of M.V. Lomonosov, A.N. Radishchev (in Russia) and “the second wave of German idealism” (in the West) are shown. In addition to that it is shown that there were three main centers of Russian Neo-Leibnizianism: Yuriev (Dorpat) School, Moscow philosophical-mathematical school and Moscow Psychological Society. This book can also be considered interdisciplinary, since it covers not only philosophy and the history of philosophy, but also mathematical (arrhythmology, or the theory of discontinuous quantities) psychological and aesthetical studies. The terminological difference between concepts “Neo-Leibnizianism”, “Personalism”, “Ideal-realism”, “Panpsychism”, “Spiritualism”, etc. is demonstrated. Special attention is paid to the concept “Neo-Leibnizianism” as the most appropriate for the presented philosophic tradition. Lines of succession between the main representatives of Russian Neo-Leibnizianism are drawn. This book reveals philosophical systems of such thinkers as: Gustav Teichmüller, Evgenii Bobrov and their successors, Alexey Kozlov, Sergey Alekseev (Askoldov), Nikolai Lossky, Nikolai Bugaev, Pavel Florensky, Isidor Prodan, Lev Lopatin, Petr Astafiev, Valery Brusov, Andrei Bely, Vladimir Ilyin, etc. On the example of this study, the problem of reception of Western philosophy in Russia is raised. This problem includes not only the main theme of the book, but also such topics as “Kant in Russia”, “Hegel in Russia”, “Nietzsche in Russia”, “Schopenhauer in Russia”, etc. This makes the book relevant especially in the light of modern historical and philosophical research, both in Russia and in the West.

Keywords: G.W. Leibniz, Russian Neo-Leibnizianism, personalism, spiritualism, panpsychism, ideal-realism

Научное издание

Александра Юрьевна Бердникова

НЕОЛЕЙБНИЦИАНСТВО В РОССИИ

Художник *Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*

Технический редактор *Е.А. Морозова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.11.21.

Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 14,41. Уч.-изд. л. 12,65. Тираж 500 экз. Заказ № 17.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии

https://iphras.ru/books_arhiv.htm