

Российская Академия Наук  
Институт философии

*З.А. КАМЕНСКИЙ*

**А.И. ГАЛИЧ**

Москва  
1995

**ББК 87.3  
К 18**

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктор философских наук:

*А.Т. Паалов*

кандидат философских наук

*В.И. Приленский*

**К-18      КАМЕНСКИЙ З.А. А.И. Галич. - М., 1995.  
- 229 с.**

Наставник Пушкина, многих будущих декабристов и деятелей русской культуры, учившихся в Царско-сельском Лицее, Петербургском Педагогическом Институте и Университете, профессором которых он был, автор ряда теоретических работ и переводчик, А.И. Галич принял самое деятельное участие в разработке философии русского Просвещения.

Несмотря на всю значительность его деятельности не существует ни одного монографического исследования его творчества. Этот пробел и стремится заполнить автор предлагаемой книги.

ISBN 5-201-01878-5

© З.А. Каменский, 1995  
© ИФРАН, 1995

*Моей жене и другу*  
*Л.М. Герчиковой*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора .....	5
Глава первая.....	11
Жизнь, деятельность, судьба литературного наследства .....	11
Глава вторая .....	23
Исходные общефилософские идеи.....	23
Глава третья.....	37
Дальнейшее развитие философских идей.....	37
Глава четвертая.....	84
Галич и русская шеллингианская традиция в методологии истории философии.....	84
Глава пятая.....	111
Галич и русская шеллингианская традиция в философии истории.....	111
Глава шестая.....	131
Эстетика.....	131
Глава седьмая .....	147
Социально-политическая позиция.....	147
Глава восьмая.....	160
Диалектика .....	160
Глава девятая.....	163
Историческое значение.....	163
Заключение.....	182
Примечания.....	184
Библиография .....	211
Документы.....	213
Литература.....	216
Именной указатель .....	226



*Нет, добрый Галич мой!  
Поклону ты не сроден.  
Друг мудрости прямой  
Правдив и благороден.*

А.С. Пушкин

## От автора

Предлагаемая вниманию читателей книга является непосредственным продолжением моей монографии "Русская философия начала XIX века и Шеллинг", изданной еще в 1980 году. Тогда мне удалось ценой исключения раздела об А.И. Галиче осуществить почти что невозможное: издать сразу две большие монографии - названную и "Московский кружок Любомудров". В сущности, под заголовком первой из этих монографий надо было издать все три книги. Но это потребовало бы приблизительно 50-ти авторских листов, что было невозможно, и я вынужден был принять вариант тройного расчленения, на время обреченного моего "Галича". После этого мне удалось порознь издать еще две книги - о Н.И. Надеждине (1984) и Т.Н. Грановском (1988). И только теперь пришла очередь Галича.

Я говорю все это для того, чтобы осведомить читателя об общей концепции всей этой серии книг по истории русской философии первой половины XIX века и роли Галича в ней. Вместе взятые они освещают историю определенной школы русской философии этого времени - школы просветительского диалектического идеализма.

Галич видный и влиятельный представитель этой школы.

Среди деятелей русской культуры первой половины XIX века Александру Ивановичу Галичу принадлежит значительное место.

Лицейский наставник Пушкина, профессор Петербургского университета, на лекции которого ссылались многие декабристы как на источник своего свободомыслия; автор первой русской книги по истории философии [3]; первого систематического трактата по эстетике, выдержанного в духе передовой для того времени эстетики романтизма [8]; первого своеобразного русского исследования, синтезировавшего антропологию, философию истории и психологию [4], в области которой многие ученые склонны считать Галича для России основоположником; создатель первых в России опытов философского энциклопедического словаря, способствовавшего (наряду с другими сочинениями Галича) выработке и популяризации отечественной философской, психологической и антропологической терминологии [см: приложение к [3] и [5] - таковы наиболее значительные заслуги А.И. Галича перед отечественной культурой.

Начав свой творческий путь во втором десятилетии XIX века, Галич примкнул к тому широкому и плодотворному течению русской философской мысли, который я предложил именовать русским просветительским диалектическим идеализмом или диалектической школой русского просветительского идеализма, связанного с философией раннего Шеллинга как главным своим теоретическим источником.

В книгах [117] и [111] (как и в ранее изданной докторской диссертации [118], посвященной другой школе философии русского Просвещения - деистическо-материалистической) я стремился показать какова была социальная природа этого направления русской философской мысли, та общественно-политическая почва, на которой оно произрастало и развивалось, как складывалась история школы, каковы были ее основные идеи.

В этих книгах был, однако, существенный пробел - в них лишь в самом общем смысле было сказано о роли, которую в истории школы сыграл А.И. Галич. В предла-

гаемой вниманию читателя небольшой монографии я хотел бы этот пробел восполнить.

Задача эта тем более настоятельна, что несмотря на значительность того, что сделал Галич для развития русской культуры, мы до сих пор не имеем ни одной монографии, которая систематически исследовала бы этот вопрос.

Более того. Если не считать изданной более века тому назад небольшой работы А. Никитенко [156], носившей преимущественно биографический характер, то о Галиче вообще не было напечатано ни одной книги.

Со всем тем, как читатель может убедиться по приведенной в конце настоящей книги библиографии, о нем написано немало статей и даже четыре (не увидавших света) кандидатских диссертации.

В настоящее время пришла пора, учтя эту литературу, подвергнуть систематическому анализу как напечатанные работы Галича, так и выявленные архивные материалы, которые характеризуют его профессорскую деятельность. Пришла пора сделать это в контексте истории русской философской мысли того времени и рассмотреть воззрения Галича не только как таковые, не изолированно, а в связи с идеями других его современников, деятелей названной школы русской философии, выяснить место Галича в этой истории.

А.И. Галич выступил в петербургском регионе русской культуры уже после того, как вышли первые сочинения основоположника этой школы русской философии - Д.М. Велланского и на несколько лет раньше другого крупного ее представителя - московского профессора М.Г. Павлова.

Что Галич принадлежал к той же, что и эти два русских мыслителя, школе русского просветительского идеализма начала XIX века, связанного с философией Шеллинга, - это не подлежит никакому сомнению. Я говорю это потому, что сомнения в справедливости такого взгляда высказывались и в дореволюционной литера-

туре и, особенно настоятельно и резко, в литературе советской, о чем я буду говорить подробнее в историографическом разделе этой книги.

Но принадлежа к этой школе, Галич сыграл особую роль в ее истории: благодаря его работам центр интересов школы переместился с натурфилософии, которой по преимуществу занимались Велланский и Павлов, на проблемы философии духа - историю философич, эстетику, философскую антропологию, доводимую до философии истории<sup>1</sup>.

Различия эти, разумеется, не абсолютны. Ибо натурфилософский синтез двух первых деятелей школы включал в себя проблемы эстетики и антропологическую проблематику. Все трое пристально занимались гносеолого-методологическим комплексом, включая сюда и то, что относится к области диалектики. Все трое недвусмысленно определяли свои онтологические позиции - позиции объективного идеализма с открытым выходом в своеобразную деистическую теологию.

Все это выявляет то существенное единство взглядов, которое характеризует их как представителей одной школы.

Но, повторяю, Галич знаменует собой новую, вторую ступень в ее развитии. Может быть, не совсем хорошо говорить о ступени, поскольку здесь нет хронологической последовательности: как уже отмечалось, Галич выступил раньше Павлова и закончил свою деятельность позже. В этом смысле лучше говорить не о ступени, а о грани, стороне, тем более, что последующие представители школы, младшие современники Галича - московские любомудры - работали в тех же хронологических пределах что Велланский, Павлов и Галич - в 20-30-х годах.

Начал Галич с общепhilosophической проблематики, которой были посвящены его первые две работы [7] и [10]. Она же составляла предмет его лекционных курсов 10-х годов по метафизике, логике, а также новых для

школы "правоучительной философии" и истории философии. Совокупность этих курсов охватывала главные, собственные разделы философской науки.

В середине 20-х годов он напечатал специальную работу по эстетике [8]. И наконец, в середине 30-х годов опубликовал книгу, которую можно назвать трудом по философской антропологии, синтезировавшую все отделы философской науки, разрабатываемой в предшествующие годы, а также и философию истории [4]. Следует подчеркнуть, что к 30-м годам эта последняя стала центром интересов Галича. Он всю жизнь как бы примеривался к этой теме философии истории - и свою последнюю книгу посвятил именно ей.

Взгляды Галича в области "правоучительной философии" и философии истории представляют для изучения истории школы особый интерес, так как выявляют его социально-политические убеждения и дают нам основание отнести его к числу деятелей русского Просвещения. Они важны для изучения школы и истории философии русского Просвещения еще в одном отношении - показывают направление эволюции школы.

Известно, что 30-е годы были годами формирования главного направления русской секуляризированной религиозной философии (ранее религиозная философия в России существовала главным образом как непосредственно-церковная, институализованная в органах православной церкви и ее идеологических центрах - духовных академиях и семинариях, сочинениях православных иерархов и т.п.) - философии славянофилов. В 40-е годы эта философия выступила на общественную арену и началось противостояние этого направления русской философии сперва философии Просвещения (30-е годы), а затем, особенно со второй половины 40-х годов, когда Просвещение исчерпало свой исторический потенциал, - сформировавшейся к этому времени философии русской революционной демократии.

Философия русского Просвещения и Галич как один из последних ее деятелей претерпели эволюцию, которая состояла в распадении идеализма и формировании внутри школы теоретических предпосылок для перехода к философии русской революционной демократии - материалистической философии, стремящейся синтезировать материализм и диалектику.

Из всего сказанного следует, что изучение мировоззрения Галича представляет значительный интерес со многих точек зрения - и по своему содержанию, показывая его вклад в развитие русской духовной культуры, и по его роли в истории школы русской философской мысли, и в этой связи по той роли, какую Галич и школа в целом сыграли в дальнейших судьбах русской философской мысли.

## Глава первая

### Жизнь, деятельность, судьба литературного наследства

Жизнь, судьба А.И. Галича были типичными для русского профессионального интеллигента первой половины XIX века, вышедшего из демократического круга русского общества, ставшего деятелем Просвещения и подвергнувшегося за это гонениям.

Биография его хорошо известна благодаря довольно обширной, в том числе мемуарной литературе и большому числу сохранившихся документов, в особенности тому, что его ученик по университету - В. Хорошилов<sup>1</sup> - оставил жизнеописание своего учителя<sup>2</sup>, а другой его ученик А.В. Никитенко, - используя "Записку" Хорошилова, а также многочисленные другие первоисточники и сведения, почерпнутые в многолетнем общении со своим бывшим профессором, написал его биографию.

Александр Иванович Говоров (такова настоящая фамилия Галича) родился 4 июля 1783 года в Трубчевске, тогда Орловской губернии, в семье малообразованного дьячка. В 1793-1803 годах он обучался в Севской духовной семинарии, где сменил свою фамилию на Никифоров (по имени деда). Юный семинарист проявлял интерес к языкам и особенно к философии, которая изучалась в семинарии с седьмого класса. Летом 1803 года Севская семинария направила его в Санкт-Петербургскую учительскую семинарию, преобразованную в 1804 году в Педагогический институт. Здесь молодой Говоров-Никифоров изменил, уже окончательно, свою фамилию на Галич (по семейным преданиям, его дед происходил из древнего русского города

Галич). По утверждению Хоронилова [46, лл. 1-2] философия была "любимым предметом" Галича в институте, и здесь он начал читать философскую литературу на языке оригинала.

В числе двенадцати выпускников института Галич был направлен на три года в Германию для усовершенствования познаний в философии "во всем пространстве" [162, с. 530]<sup>3</sup>. Упомяну здесь весьма важную для наших дальнейших изысканий о Галиче деталь: философию в институте Галичу читал и инструкцию об обучении в Германии для него составил П.Д. Лодий - деятель деистическо-материалистической философии русского Просвещения<sup>4</sup>.

Согласно инструкции Галич направился в Гельмштедт (Хельмштедт) 23 июля 1808 года к профессору Г.Э. Шульцу (Энезидему), известному критику капитализма, в чем выразилась философская ориентация Лодия, как увидим, предостерегавшего в инструкции (и, вероятно, в лекциях и устных напутствиях) своего ученика от увлечения немецкой философией. Впрочем, Лодий был не настолько искушен в тонкостях немецкой философии, чтобы понять, что Шульце, хотя и критиковал Канта, но "справа", за признание "вещи в себе", а не "слева", как это делал он сам. Это - тот самый Шульце, которого Ленин характеризует как философа, который "открыто защищает скептическую линию в философии", "решительно отвергает всякую вещь в себе и возможность объективного познания" [136, т. 18, с. 43].

Однако несмотря на рекомендации Лодия, преподавание Шульце не удовлетворяло молодого философа. Оно казалось ему, по характеристике Хоронилова, "вялым" и "недостаточным" [46, л. 4]<sup>5</sup>

Проучившись два года в Гельмштедте, Галич согласно той же инструкции перебрался в Геттинген, где, помимо предписываемого ему инструкцией слушания "уроков Гуго, одного из известнейших учителей права" [144, с. 535], слушал философию у Бутервека и внима-



тельно штудировал в оригинале классиков немецкой философии Канта, Фихте и Шеллинга; "да и не было ни единой немецкой ученой книги, которая миновала бы рук его..." [46, л. 5]; утверждение Н. Гордиенко в его диссертации [83, с. 13-14], что, отвергнув учения Фихте и Канта, Галич в это время воспринял философию Шеллинга, никакими данными не подтверждены, хотя и не невероятны.

Разумеется, что уже в эти годы учения Галич подвергается воздействию всего комплекса философских идей, известных ему по изучению всемирной истории философии, включая сюда и французскую просветительскую философию, к которой он отнесся критически, и в особенности теорию естественного права, к которой он примкнул в меньшей степени, чем к теоретической философии Шеллинга (тем более, что и сам Шеллинг тяготел в молодости к определенной разновидности теории естественного права).

Относительно дальнейших событий жизни Галича в литературе о нем существуют расхождения. Некоторые авторы, Никитенке в том числе, утверждают вслед за Хорошиловым, что после Геттингена Галич еще путешествовал. Хорошилов утверждает, что Галич посетил Дрезден, Галле, Мёну, Париж и даже Лондон [46, л. 5], а Никитенко - что только в 1812 году Галич вернулся в Россию, а в 1813 - в Петербург [156, с. 15-16]. Однако эта версия противоречит ряду документов. Так два официальных документа свидетельствуют, что Галич "по возвращении своем в 1811 году занял должность преподавателя философии в бывшем педагогическом институте" [147, с. 241 и 243], а в начале 1812 года возникла переписка по поводу экзаменования вернувшегося из-за рубежа Галича [35, лл. 291-295]. 23 февраля 1812 года Галич представил в институт работу, о которой пойдет речь ниже<sup>6</sup>.

Для получения возвратившимися из-за рубежа воспитанниками петербургского Педагогического инсти-

тута "высших ученых степеней" (как их называет специальный документ), была тщательно разработана длительная процедура. Этот специальный документ, кажется, никогда не публиковался и его основное содержание стоит здесь воспроизвести, так как из него и сопоставления с ним других документов следует, что, возможно, существовали не два, как принято считать, а три наиболее ранних сочинения Галича, являющихся исходными в его философской эволюции, с которых в следующей главе мы и начнем анализ его философских взглядов.

Документ этот, хранящийся в РГИАЛ и входящий в состав известного уже нам дела "Об отправлении 12 студентов в чужие края" [35], называется "Порядок испытания Студентов, образовавшихся в чужих краях, к поступлению на высшие учебные степени в Санкт-Петербургском Педагогическом институте". Процедура эта состояла в следующем. Все соискатели подвергались весьма серьезному экзамену, а затем должны были прочитать "пробные лекции": претендующие на магистерские степени - одну, претендующие на адъюнкт-профессора - две [35, л. 280, об.]. Кроме того, первые должны были представить сочинение по теме лекции, вторые - диссертацию по своей специальности.

Все эти процедуры должны были контролироваться специальным Собранием (а не регулярной Конференцией института - нечто вроде нашего Ученого Совета - [35, л. 277, об.]), в состав которого вводились не только профессора института, но и других высших учебных заведений Петербурга, специально для того приглашаемые, т.к. штатная профессура института по своей компетенции не могла охватить всех специальностей испытуемых.

Что касается Галича, то он должен был экзаменоваться "в идеальной и естественной философии, философии прав, в истории философии, истории человечества и всеобщем органе наук" [35, л. 290]. По-видимому,

еще до экзамена Галич написал первое из известных нам сочинений - "Представление Галича в конференцию Педагогического института по поводу предстоящего ему экзамена из философии с изложением способа преподавания этой науки, февраля 23-го 1812 года" [12, с. 361]<sup>7</sup>.

Относительно пробных лекций, которые согласно процедуре, Галич должен был прочитать, нам ничего определенного неизвестно, хотя один намек и можно усмотреть в документах. В архиве Никитенко имеется цитируемый им в его книге отзыв Велланского на работу Галича, которую в своем отзыве Велланский называет так: "Обозрение философии во всех ее отношениях Александра Галича". Отзыв Велланского составлен 30 августа 1813 года. Никитенко считает этот документ отзывом на диссертацию Галича [156, с. 16], известную нам лишь в тех отрывках, которые сам же Никитенко приводит в приложении к своей книге.

Однако по форме и содержанию диссертация, отрывки из которой мы знаем, и работа, о которой мы можем судить по отзыву Велланского, не очень-то совпадают. По форме - потому, что, как видно из "Материалов" Хорошилова, из публикации Никитенко и его записей в Дневнике [157, т. 2, с. 539], диссертация была написана Галичем в виде "Письма к Агатону"<sup>8</sup>, что совершенно не находит отражения в сочинении, рецензируемом Велланским, имеющем совсем другое название. А по содержанию "Обозрение" и "Письмо" мало в чем совпадают<sup>9</sup>.

Я говорю так предположительно потому, что Никитенко публикует лишь отрывки, и может статься, что при сличении полного текста с отзывом Велланского мы убедились бы, что последний рецензирует этот текст. Но так как полным текстом диссертации (как и сведениями о ее формальном названии - ведь выражение "Письмо к Агатону" может и не означать названия диссертации) мы, увы, не располагаем, то и можем предположить, что Велланский

рецензировал не ее, а какое-то третье сочинение молодого Галича (поэтому в списке сочинений Галича я указываю отдельно и ту работу, название которой сообщает Велланский в своей рецензии [7], и ту, отрывки которой публикует А. Никитенко - [10]. Тут-то и возникает предположение о тексте одной из двух вступительных лекций, которое, впрочем, дискредитируется датой документа Велланского, ибо лекция должна была предварять диссертацию<sup>10</sup>, которую Галич и защитил.

Нам известно также, кто участвовал в диссертационном диспуте. Сохранилась переписка должностных лиц, из которой видно, что к участию в экзаменовании и защите Галича были привлечены главным образом профессора петербургской Медико-хирургической Академии - Д.М. Велланский, П. Яновский, Я.К. Кайданов, И.С. Орлай, Ф.Ф. Гейрот, бывший профессор харьковского университета Л. Якоб, а из институтских профессоров - К.Ф. Герман.

Защитив диссертацию, о которой было вынесено специальное решение ее не печатать и по ней преподавания не вести<sup>11</sup>, Галич стал адъюнкт-профессором кафедры философии (ординарным профессором которой оставался и после этого учитель Галича по педагогическому институту П.Д. Лодий) - сохранилась запись его курса метафизики - [см.: 29]. Галич начал читать в институте лекции по логике, метафизике, психологии, этике (правоучительной философии), а затем и истории философии [см.: 156, с. 23]<sup>12</sup>.

В 1814-1815 годах Галич преподавал также и в Царскосельском лицее латинский язык, хотя его преподавание выходило далеко за пределы этого предмета. Так по утверждению Я. Грота [87, с. 297] ученики читали у Галича даже Канта, и лицеисты, среди которых был Пушкин, посвятивший впоследствии Галичу несколько стихотворений, ценили и любили своего молодого наставника.

В 1817 году Галич стал экстраординарным профессором Главного (как его переименовали в 1816 году) педагогического института и в том же году начал преподавание правоучительной философии также и в Благородном пансионе при институте.

В 1819 году, в связи с преобразованием педагогического института в университет, Галич становится его профессором философии вместе с Лодием, который в связи с увольнением Куницына в начале 1821 года был переведен на кафедру естественного права. Галич остался единственным профессором философии Петербургского университета, получив возможность преподавать ее в том объеме, в каком должен был изучать свою науку за рубежом и как экзаменовался в ней по приезду из зарубежного усовершенствования - "во всем ее пространстве".

Но не тут-то было... Тучи, сгустившиеся над Куницыным, разразились грозой и над всей профессурой Петербургского университета. Об этом периоде его истории существует большая литература, ход событий изуверского судилища Рунич-Голицына достаточно выявлен по официальным документам и воспоминаниям современников<sup>13</sup>. Применительно же к Галичу его исход состоял в том, что после полуиронического, я даже бы сказал - издевательского относительно Рунич признания Галичем своей вины, которое Рунич считал за благо обратить в серьезное, Галич был отставлен, но оставлен. Отставлен от преподавания философии, но оставлен при университете с весьма неопределенными обязанностями и неясными перспективами.

С этого времени он никогда больше не возвращался к академическому преподаванию, хотя в конце 20-х - начале 30-х годов и читал частные лекции у себя на дому по утверждению Никитенко, слушавшего эти лекции, так, что в них "господствовал Шеллинг", в то время как в его университетских лекциях 10-х - начала

20-х годов по логике и метафизике согласно требованию начальства царил эклектизм [156, с. 21]<sup>14</sup>.

После 1821 года деятельность Галича в области философии смещается из области преподавания в область исследовательско-компилятивную. Характерно, что если во времена своего профессорства он напечатал всего одну книгу - двухчастную "Историю философских систем" [3], то после прекращения этой деятельности он напечатал все свои остальные сочинения и переводы.

И еще одна характерная деталь этой деятельности Галича: если я не ошибаюсь, он за всю свою жизнь напечатал только одну статью (исключая, правда, энциклопедические в "Лексиконе"), да и то не в журнале, а в собственном издании непериодического характера [13]. Все остальные напечатанные его произведения - девять книг.

Трагической была судьба его ненапечатанных работ. Диссертация его исчезла из обращения, хотя ее имели в своем распоряжении и Хорошилов (если "Письмо к Агатону" было диссертацией), и Н.Ф. Рождественский - слушатель Галича по Петербургскому университету<sup>15</sup>, и Никитенко, получивший ее от Рождественского<sup>16</sup>.

Неясно, как я уже говорил, что за сочинение Галича рецензировал Велланский, но если это была не диссертация, а пробная лекция, то она исчезла из обращения.

Еще трагичнее была судьба двух последних, самых обобщающих, по-видимому, самых больших, самостоятельных и значительных произведений Галича "Всеобщее право" и особенно для нас важное сочинение - "Философия истории человечества". Оба эти сочинения, "начисто переписанные его (Галича - з.к.) рукой в нескольких огромных тетрадях", Никитенко видел на рабочем столе Галича [156, с. 61]; Хорошилов называет их иначе - "История человечества" и "Теория всеобщего права" [46, л. 14]. И все это сгорело при пожаре в доме Галича в 1836 или в 1839-1840 годах<sup>17</sup>.

В 40-х годах литературная продукция Галича значительно снижается: если в 30-х годах он публикует шесть работ (из них пять - книги) и пишет оба впоследствии сгоревшие свои обобщающие сочинения, то за восемь лет, которые он прожил в 40-х годах, он опубликовал только одно - "Лексикон философских предметов" [5], хотя, видимо (судя по описи Хорошилова), готовил в эти годы и второй том.

Такое снижение продуктивности вполне естественно.

Во-первых, в 1840 году Галичу исполнилось уже 57 лет, что и вообще-то, и особенно для того времени, когда средний возраст людей был значительно ниже современного, - немало.

Во-вторых, можно представить, каким ударом была для него утрата единственных экземпляров двух его итоговых сочинений - о том, как тяжело переживал он эту утрату, остались многочисленные свидетельства современников.

В-третьих, Галича все время тревожило служебное неустройство и на протяжении тридцатых годов он все еще пытался получить кафедру в университете<sup>18</sup>, испытывая также и материальные затруднения.

В-четвертых, снижению продукции содействовало и то обстоятельство, что критика была чрезвычайно сурова к Галичу. Как увидим, только ранние работы Галича - "История философских систем" и "Опыт науки изящного" - вызвали серьезные, в том числе и одобрительные, разборы, а "Картина человека" получила полуодобрение официальной комиссии по присуждению Демидовских премий - Галич получил половинную премию. Остальные сочинения скорее высмеивались, нежели рецензировались.

В том, что отношение к работам Галича было столь критическим, был свой резон, хотя, например, к "Лексикону" следовало бы отнестись более внимательно, чем это сделал "Современник" [см.: 135].

Резон этот состоял не только в том, что серьезному разбору подверглись как раз именно наиболее серьезные и самостоятельные сочинения Галича, а высмеиванию - наиболее компилятивные (исключая "Лексикон"). Дело состояло еще и в том, что - возможно, под неизгладимым воздействием семинарского жаргона - Галич выработал себе столь странный стиль писания - витиеватый, громоздкий, архаичный, произвольно и туманно образный, - что даже серьезное и глубокое выступало у него в чрезвычайно уязвимой для критики и высмеивания форме. Эту уязвимость литературного стиля Галича тонко подметил и выпукло сформулировал рецензент одного из первых его сочинений - Велланский. Мы уже говорили об этой рецензии и еще вернемся к ней. Но уже сейчас процитируем то место, где Велланский обрисовывает именно эту слабость стиля Галича. У Галича, писал Велланский, повсюду "причина к посмеянию поведенной тут истины"; "поэтический дух", свойственный философии "по одинаковой сущности поэзии с философией" представлен у Галича так, что может быть истолкован "в комическом виде" и философия может "показаться всякому смешною. Здесь смешано высокое с низким, важное с малозначащим" [156, с. 16]. Признала туманным, неясным слог Галича и комиссия Академии Наук по присуждению Демидовской премии, заявившая относительно "Картины человека" Галича, что слог его невыдержанный, "тон" - "причудливый" и "несовместен с целью и достоинством подобного сочинения" [167, с. 103].

Вст этими-то особенностями стиля Галича пользовались те, кто не желал вникать в содержание даже и значительных его сочинений, как это сделал с "Картиной человека" известный зубоскал и литературный бреттер Сенковский в своем отзыве на это сочинение Галича [191, т. 2, разд. 6, с. 20-36; ср. примеч. 10 к гл. 3].



Очень тонко почувствовал и точно оценил эту ситуацию ученик Галича по лицу, в значительной мере - его единомышленник, декабрист В.К. Кюхельбекер, который в Сибири не только следил за современной ему журналистикой 30-х годов, но и вновь обращался к журналам и полемикам конца 10-20-х годов. Не зная, конечно, приведенного мнения Велланского, он понимал, что Галич странным своим стилем давал повод к нападкам, которые Кюхельбекер считал несправедливыми.

Находясь в ссылке, 13 декабря 1833 года он записывает в своем дневнике: "Давно я не читал ничего такого досадного, как в "Сыне Отечества" - «Рассмотрение "Опыта науки изящного"» Галича (имеется в виду [179] - З.К.). Если бы только плоскость, глупость, невежество, - еще можно вытерпеть, да тут явная злонамеренность. Она при большей зрелости общего образования, конечно, возбудила бы одно презрение; но, к несчастью, у нас довольно одной такой статьи, чтобы уронить хорошую книгу. Местами критик и прав: но можно ли браться за разбор философического сочинения, когда большую часть возражений основываешь на словах: мне кажется?

Впрочем, эта критика принесла мне и пользу, даже наслаждение, потому что познакомила с мыслями Галича" [132, с. 155-156].

Такой же характер носит защита Кюхельбекером и другого сочинения Галича - "Картины человека" - от несправедливой критики только что упомянутого Сенковского. "Осмеять, - записывает он 23 октября 1834 года по поводу этого отзыва, - и даже остроумно, можно и великого гения, но насмешка не доказательство" [132, с. 216].

Как видим, Кюхельбекер защищал Галича от поверхностных нападок, относясь с уважением, интересом и симпатией к работам Галича. Но это не мешало ему, как и Велланскому, критиковать действительно уязвимые места сочинений Галича - язык, стиль.

Так, защищая достоинства еще одной работы Галича - "История философских систем", - Кюхельбекер пишет об отзыве Греча на эту книгу, что Греч во многом "поверхностен, ложен, пристрастен", но в его претензиях "есть, однако же, великая истина, которую вытвердить наизусть не мешало бы нашим юным шеллингистам..." - претензия к стилю, языку. "Это я сто раз твердил любезному моему Володе Одоевскому (соредактору у Кюхельбекера по шеллингианскому альманаху "Мнемозине" - З.К.), - но..." [132, с. 134].

Но даже если и считать резонным тот иронический тон, в котором обсуждалась в 30-40-х годах литературная продукция Галича, несомненно, что не просто было 57-летнему, борющемуся с жизненными невзгодами экс-профессору продолжать свою деятельность под градом насмешек.

А тут еще и последняя - пятая - причина: семейная жизнь, также сложившаяся у Галича неудачно. Его жена была, по свидетельству современников, и в частности Никитенко [см.: 156, с. 64-65], из числа Ксантини, так что и дома не было покоя несчастному философу<sup>19</sup>.

Итак, вряд ли стоит удивляться тому, что в 40-е годы продукция Галича резко снижается. Но все же нельзя согласиться с тем, что в эти годы Галич опустился и даже чуть ли не спился<sup>20</sup>.

9 сентября 1848 года холера оборвала жизнь этого незаурядного человека, о котором скорее можно сказать, что он мужественно боролся со всеми жизненными невзгодами, что он отдал свою жизнь неутомимому труду и многого достиг этим своим трудом, способствуя развитию отечественной философской науки, нежели что он был бессмысленным чудаком, не отвечавшим требованиям своего времени и окончившим свою жизнь, обратившись от любимого труда.

Теперь мы можем перейти к изучению этапов философского развития Галича, к анализу различных сторон его многогранного философского творчества.

## Глава вторая

### Исходные общепhilософские идеи

Сложившись как философ в первые годы своей деятельности в этой науке, Галич впоследствии как бы прилагал, развивал, разрабатывал исходные общепhilософские идеи применительно к отдельным философским наукам в той последовательности, о которой я говорил на первых страницах этой книги и которая положена в основание ее разделения на главы.

Разумеется, что разрабатывая эти науки - историю философии, эстетику и особенно синтетическую философскую антропологию, - Галич не только опирался на высказанные еще в первые годы своей деятельности идеи, но и разработал их: специальное применение идеи есть всегда ее разработка. Однако мы вполне можем рассмотреть, с какими общепhilософскими идеями он вступил на поприще самостоятельной деятельности в этой науке.

Ни у кого не вызывало сомнения, что высказанные Галичем в 1812-1813 годах идеи были идеями философского идеализма, связанного по своему теоретическому генезису с шеллингианством.

С этим тезисом соглашаются даже и те, кто, как Н. Гордиенко [82, с. 18-19], считают, что очень быстро, еще в 10-х годах, Галич перешел на позиции материализма, и те, кто, как Г. Шпет [212, с. 135-136], не усматривают в Галиче более или менее строгого последователя Шеллинга.

Но на примере Галича мы можем в отчетливой форме выявить, что специфика ранних русских сторонников Шеллинга была определена, помимо прочего, уже тем, что идеи немецкого идеализма ложились у этих

русских философов на совсем иную почву, нежели та, на которой произрастали идеи самого молодого Шеллинга.

Шеллинг начал как фихтеанец. Он не игнорировал многих, в том числе и натурфилософских, идей Капта, высказанных в его "Всеобщей естественной истории неба", то есть докритической его работе, и в "Метафизических начальных основаниях естествознания", то есть работе критического периода. В молодые годы он находился в тесном идейном контакте с Гегелем, Гельдерлином, иенскими романтиками.

Совсем другой была почва, в которую уходили идеи Велланского, Павлова и Галича. Нельзя забывать и нельзя не учитывать, что все они ознакомились с немецким идеализмом, и в частности с идеями Шеллинга, уже после того, как получили высшее образование, в том числе и философское, у себя на родине (только относительно Павлова можно подозревать, что он подвергся кратковременному воздействию немецкого идеализма через харьковского профессора Шада, когда недолго был студентом Харьковского университета).

Относительно Галича мы имеем наиболее полные сведения по поводу философских идей, в которых он воспитывался в отечественном высшем учебном заведении. Я уже говорил, что, учась в петербургском Педагогическом институте, он занимался философией у П.Д. Лодия.

Каковы были философские взгляды этого учителя Галича - выяснено в нашей литературе (в специальной диссертации и статьях В.М. Зверева о Лодии [97 и 98] и в моей книге [см.: по именованному указателю 118]).

Поэтому, не распространяясь здесь об этом в подробностях, замечу, что Лодий принадлежал к деистическому крылу деистическо-материалистической школы философии русского Просвещения.

Стоит, однако, процитировать здесь несколько мест из того напутствия, которое, как мы уже знаем, дал Лодий своему ученику, отправляя его совершенство-

ваться в чужие края, а также и еще раз напомнить, что он умышленно посылал Галича в Гельмштедт к критику Канта - профессору Шульце.

В своей инструкции отбывающему за границу ученику Лодий предостерегал Галича от опасностей, связанных с "нынешним состоянием философских наук", от "опасности быть рассказчиком пустых умствований или бессмысленным распространителем мистических заблуждений" [162; с. 534] как, по-видимому, Лодий оценивал шеллингианство, а может быть, и фихтеанство<sup>1</sup>.

В противовес этому умозрительному философствованию Лодий считал - в духе установок деистическо-материалистической школы, - что нужно "обозревать и научиться природе, не приступая еще к суждению о ее законах"; философ "должен изыскивать человека, как разумное существо... привыкать мыслить через математические науки". Отсюда и предметы, которые следует изучать еще до "вступления" в философию "естественная история, физика, медицинская антропология, всемирная история, энциклопедия наук". Самое же философию "всего удобнее начать" с "эмпирической психологии, эстетики и логики, а потом перейти к метафизике", всякого рода предупреждениями о которой Лодий завершил свое напутствие. Далее профессор подробно говорил о Шульце и его сочинениях, обосновывая свое предложение о направлении Галича именно к этому профессору [162, с. 534-535].

Как видим, ничего ни кантианского, ни фихтеанского, ни шеллингианского не рекомендовалось изучать Галичу - ни критик разума, ни наукоучения, ни натурфилософии, ни трансцендентального идеализма. Все понимание философии, ее структуры, состава, характера изучения - все это базируется на традиционных деистическо-материалистических и сенсуалистических установках, в которых П.Д. Лодий воспитывал студентов Петербургского педагогического института, и Галича в их числе.

Мы знаем, правда, что Галич не прислушался к предупреждениям учителя, отверг их, увлекся немецким идеализмом, читал в Германии сочинения его деятелей в оригинале, и мы сейчас увидим, как все это отразилось на его собственных первых сочинениях. Но важно все-таки, что эти новые, увлекшие его идеи ложились в его сознании на чуждую себе почву, подготовленную в период обучения Галича в институте, и это не могло не сказаться впоследствии...

Итак, ознакомившись в Германии с философией немецкого идеализма, Галич, как и Велланский и Павлов, примкнул к тому философскому движению, родоначальником которого был Шеллинг.

Это совершенно отчетливо видно в двух (или трех) первых его сочинениях - Представлении [12] и диссертации [7].

В основе философской концепции Галича в этот исходный период его деятельности лежала идея "всеобщей жизни" как реализации некоего духовного начала. Начало это определяет единство сущего, всех его проявлений, всех проявлений "всеобщей жизни". "Всеобщая жизнь" подчинена "власти целого", единого, благодаря чему осуществляется и связь всех ее частей, в том числе и единство "зависимых друг от друга" "вещей" и "познания" [10, с. 92]. Единое, "всеобщая жизнь" представляется Галичу деятельным, точнее говоря - самодеятельным началом, она как истинное бытие есть некоторое "самооставление" [10, с. 90], которое, говоря уже нашими терминами, можно считать диалектичностью. Эта онтологическая конструкция носит теософический характер, поскольку, по Галичу, именно Бог есть эта "всеобщая жизнь", принцип единства, деятельности, самодеятельности, самопознания [10, с. 90-92]. Галич раздражается анти-атеистической филиппикой: "Атеизм же есть мелочный образ мыслей, подобно как эгоизм есть мелочный образ поступков. Оба пресмыкаются в низкой доле, и оба равно презрительны" [10, с. 90].

Эти основоположения получают дальнейшее развитие уже в ранних произведениях Галича в области гносеологии, истории философии, методологии<sup>2</sup>.

Развитие это состояло прежде всего в том, что принцип единства давал основание для более специфической концепции тождества и прежде всего тождества "натуры и духа", "бытия и знания" [10, с. 92], "созерцания и бытия" (*intelligentia et Substantia*) [12, с. 92].

Это тождество, которое даже и терминологически Галич представлял в виде специфически-шеллингианского понятия - "индифференции", переводя его на русский язык термином "безразличие" [10, с. 92].

Этот комплекс идей (тождества, единства, индифференции и различий) дает основание и другой специфически-шеллингианской идее равновозможного построения двух философских наук - трансцендентального идеализма и натурфилософии, как способов теоретического освоения ("способов рассматривания") единого в его различиях, его самостоятельном становлении. "Два пункта определяют всегда твое движение, - говорит Галич об этой равновозможности, - натура и дух, и ты носишься необходимо между реализмом и идеализмом. Все сии измы, конечно, истинны, потому что каждый содержит возможный какой-нибудь способ рассматривания мира, но и вместе ложны, потому что берут одну только какую-нибудь сторону, тогда как во вселенной все стороны имеют равное достоинство и значение" [10, с.92].

В русло "реализма" (то есть натурфилософии) и "идеализма" (то есть трансцендентальной философии) Галич вводил всю систему философских наук: "Подчиненные отрасли идеальной философии суть: логика, психология, метафизика, нравоучение, наука государственная, педагогика, к коим посредственно примыкает история философии; отрасли же естественной философии: всеобщая физика (анаргической природы), фи-

зика растительной, животной, и наконец, человеческой жизни" [12, с. 93].

Галич проповедует здесь весьма расширительное понимание философии, хотя и не включает сами конкретные науки в нее. Как и другие его русские единомышленники, в особенности М.Г. Павлов, он включал в философию не весь состав каждой из перечисленных наук, но лишь их теоретические разделы: "Полная система философии объемлет все сии науки, однако в главных токмо их направляющих идеях, и представляет дальнейшее досугам и трудолюбию эмпиризма" [там же] - то есть конкретным наукам об этих предметах. Поэтому для философии "опыт играет подчиненную роль и может при случае только оправдывать, проверять, но не решить и судить" [12, с. 93]; поэтому же, говорит он подобно Велланскому и Павлову (и раньше Павлова), "ея (философии - З.К.) орудия не понятия, но идеи" [12, с. 92].

Следует здесь отметить, что Галич не третирует опытность, понимает ее роль, особенно за пределами собственно философии, хотя и критикует эмпиризм в его односторонности и абсолютизации. В этом, мне думается, проявлялся тот, отмеченный уже, факт, что воздействию Шеллинга предшествовало влияние сенсуалистической философии его учителя - П.Д. Лодия.

Натурфилософия и трансцендентальный идеализм по отдельности имеют свой резон и самостоятельное значение лишь постольку, поскольку природа и дух специфичны, но они истинны лишь в единстве, отражающем единство мира, и ложны, если берутся самостоятельно, без связи друг с другом, абсолютно; только "соединение опыных ("идеальной" и "естественной" философии - З.К.) доставляет живое знание" [12, с. 93].

Помимо "идеальной" и "естественной" философии существует еще "философия религии" и "математическая философия", как "орган наук (зрелая метода)", то есть методология, и таким образом перед нами тетрада - де-



ление мира и соответственно философии на четыре части: Бог, дух, природа и... здесь Галичу не хватает четвертой онтологической составной части, ибо четвертая ипостась философии "зрелая метода" вновь возвращает нас в сферу духа. Несмотря на эту натяжку четвероякость представляется Галичу принципиальной - "отсюда происходит значительность числа 4 яко (у Никитенко здесь, по-видимому, опечатка - вместо "яко" напечатано "ясно" - З.К.) всеобщей схемы вещей" [12, с. 93]<sup>3</sup>.

Уже в этих исходных определениях намечается идея историзма и параллелизма двух основных форм единого - "духа" и "природы", параллелизма, основанного отнюдь не на спекулятивном стремлении искать аналогии (как это иногда полагали и полагают не очень внимательные критики шеллингианской традиции), а на глубоком понимании единства мира, рассмотрении духа и материи в их единстве, на тезисе, что "философия объемлет цельность познаваемых вещей вообще" [12, с. 92].

Идея параллелизма форм и ступеней развития природы и духа специально занимала Галича и специально была разработана им в том сочинении, которое рецензировал Велланский.

"Всеобщая жизнь Земной планеты, - излагает Велланский эти идеи Галича, - столько же действуют в духе человеческом, сколько пребывает в материи всех ее тел". Из этого единства материи и духа и следует, что едины также моменты истории той и другого: "...посему история идеального мира на земле должна быть равна истории материального; и как периоды последней означаются известными произведениями и переменю земных тел; так первую можно познавать по известному состоянию духа человеческого, общему целым периодам" [12, л. 2].

Здесь вся философская концепция Галича ориентируется на историзм. В этом произведении и в некоторых последующих Галич обрабатывал проблему историзма в аспекте истории философии.

Но для уяснения тех общепhilософских оснований его концепции истории философии, которые были заложены уже в этих первых его философских произведениях, надо обратить внимание и на то, как он осуществляет здесь разделение "душевной сферы человека"<sup>4</sup>.

Это разделение важно не только как одно из теоретических оснований его концепции истории философии, но и как одна из первых формулировок концепции гносеологической.

"Душевная сфера человека, - писал, по словам Велланского, Галич, состоит из трех отделений: смысла, разума и ума, из коих первый составляет наружную или объективную сторону, второй внутреннюю или субъективную, а третий одинакую целость обеих..." [12, л. 3].

Перед нами известный по "Биологическому исследованию" Велланского вариант трехступенчатой гносеологической схемы, повторенный также и Павловым (причем Велланский предложил эту схему в сочинении, вышедшем за год до того, как он писал эту рецензию, а Павлов - много лет спустя). И Галич, следовательно, целиком находится в русле этого понимания познавательных функций человека и, как увидим, трактовки их особенностей соотношения, субординации этих функций. Однако Галич использует эту схему в направлении, которым, видимо, не интересовались ни Велланский, ни Павлов - для построения концепции истории философии, подчеркивая параллелизм между этой структурой познавательной сферы индивида и структурой "истории идеального мира на Земле": эта последняя как бы воспроизводит первую и "особенное состояние духа человеческого зависит от преимущественного качества какой-либо из оных его принадлежностей, по которым и следует считать три периода истории идеального мира". Эта несколько витиеватая (в стиле обоих авторов и рецензированного сочинения, и рецензии) формула означает, что периоды духовной жизни человечества по все-

мирно-историческом масштабе есть те же, что и "отделения" "душевной сферы человека" (мысль, которую Велланский сформулирует много лет спустя в своем наброске философии истории в "Основном начертании"), то есть что человечество в своем духовном развитии проходит стадии "смысла", "разума" и "ума" [там же].

Далее Галич сосредоточивался на характеристике современной стадии развития духовной истории человечества. "Из общего свойства нынешних людей можно видеть преимущество их разума; когда, напротив того, древнейшие племена жили более в господствующем смысле. Сие доказывает весьма ощутительно религия, мораль и искусство прежних и нынешних народов". Из дальнейшего мы узнаем, что Галич солидарен с Велланским и Павловым еще и в том мнении, что ни смысл, ни разум не являются органами философии, что ее органом является "ум", а "орудием" ума - "идеи". Галич считает, что в его эпоху господствуют "смысл" и "разум" (так же считали Велланский и Павлов, недовольные и критиковавшие господство этих двух низших ступеней духовной сферы человека, господство эмпиризма в сознании людей, в современной им науке и философии), в то время как философия "принадлежит собственно уму, как одному божественному в человеке, и тогда явится она в полноте и чистоте своей, когда в людях водворится владычество ума, который угнетен теперь под игом разума и смысла". "Посему философия, - критикует со своей стороны Галич эмпиризм и сенсуализм, - будучи единственно душой всех познаний, считается в нынешнем ученом свете маловажною, и становится наряду с прочим чувственными науками" [там же].

Признавая, что философия в собственном смысле слова существует только у немцев и что "Россияне скорее "французов и британцев" "могут сделаться философами", Галич подвергал критике мистическую тенденцию в немецкой философии. Подобно тому, как это делал в своих сочинениях Велланский, Галич критиковал тех

последователей Шеллинга, которые идут по пути мистической обработки философии, по-видимому, игнорируя эту тенденцию у самого Шеллинга, которая к этому времени (1813 год) уже выявилась. Критикуя подобных последователей Шеллинга, Галич, по изложению Велланского, считал, что некоторые немецкие философы, "питаясь от богатой трапезы Шеллинга, кощунствуют против своего хозяина и других собеседников. Так, например, Иоганн Якоб Вагнер, пользуясь шеллинговыми идеями, захотел быть оригинальным, и чужое хорошее, но им испорченное, выдает за свою систему, которая у беспристрастных знатоков действительно не имеет никакого значения. Истинная философия не состоит ни в какой связи с мистикой, каббалистикой и маргиналистской, которыми немощные только покушаются дополнить недостатки своей философии" [12, л. 4]<sup>5</sup>.

Особенно важно подчеркнуть, что воззрения молодого Галича проникнуты диалектикой, составляющей важнейшую для нас черту его мировоззрения, а вместе с тем и русской философии 10-х годов XIX века.

Диалектичность философских воззрений молодого Галича, восходя к диалектике Шеллинга, как к своему теоретическому источнику, была многогранной и глубокой. Она выявляется прежде всего в идее историзма как теории развития, то есть в рассмотрении всех существенных для него проблем в контексте развития их объектов: "обрабатывание изображения философии есть историческое, ибо жизнь вещей есть их история" [156, с. 92].

Мы помним, что в этом плане Галич трактует даже и само божественное первоначало и порожденную им "всеобщую жизнь" как "самопоставление", как самостоятельное начало. Это "самопоставление" и эта самостоятельность выявляются как историческое становление мира - и физического, и идеального (духовного): естественная философия, по Галичу, воспроизводит есте-

ственную историю, то есть в этой философии должен быть воспроизведен процесс становления физического мира, а в идеальной философии должна быть воспроизведена история человеческого духа [156, с. 93]. Ввиду диалектического единства этих процессов можно вскрыть аналогию, параллелизм их этапов.

Таким образом, для Галича диалектика была исходной позицией. Но в то время, как Веллапский и Павлов пошли по пути теоретического воспроизведения диалектики физического процесса, Галич, который понимал, что философия Шеллинга открывает и этот путь, фиксируя, как мы видели, "философию естественную (физику)" в качестве одной из философских наук или направлений разработки философии, пошел по пути построения различных аспектов "философии духа" - истории философии, философии истории, логики, эстетики. Но для всех них это был путь построений диалектических.

Каков, по мнению Галича, был путь развития духа человеческого - это мы только что видели. Но диалектичность его взгляда на мир достигала и большей обобщенности, нежели констатация развиваемости духа, и он формулировал этот взгляд в обобщенном виде: "Всякое... развитие совершается двойственно и напоследок возвращается-таки в первоначальную полноту свою" [156, с. 91].

Согласно уже установившейся к тому времени диалектической традиции движущей пружиной этого развития признается всеобщая двойственность, то есть всеобщая противоречивость вещей, явлений, процессов: упомянутую "двойственность" развития Галич понимал именно в этом смысле - в смысле противоречивости, наличия взаимодействующих противоположностей во всякой "вещи". "Двойное развитие каждой вещи, - пояснял он, - познается из той всеобщей противоположности, через которую различаются все вещи...". Такими противоположностями являются пары - деятельности и

страдательность, мужское и женское, положительное и отрицательное, плюс и минус. Речь идет при этом не только о противоположностях, но и о их единстве, о том, что "все живые противоположности приводятся к единому", и что в результате процесса развития, включающего в себя и раздвоение единого на противоположности, происходит как бы возврат к исходному пункту, так что единое, распадаясь на противоположное, затем вновь возвращается к единому, в "первоначальную полноту свою" [156, с. 91]. Здесь, следовательно, осуществляется уже не тетрада, а традиционная диалектическая триада.

Впрочем, различие тетрады и триады у Галича (как часто и у других диалектиков, использующих тетраидическую интерпретацию идей двойственности и развития) скорее формально, нежели существенно. В диссертации, где именно и идет речь о "двойном развитии каждой вещи", Галич рассматривает развитие в форме тетрады: "как противоположности сии (речь идет о перечисленных выше противоположных парах - З.К.) с первым и последним их единством, постигаемым пространственно, дают четыре полюса, так равно и постигаемые времена дают четыре периода каждой вещи". Эти четыре момента суть: первый - исходное состояние вещи, затем ее раздвоение, как второй и третий моменты, и, наконец, синтез, как четвертый момент. Но эта тетрада есть триада, если момент раздвоения считать за один двуполосный момент, за антитезис.

Как диалектик Галич специально подчеркивал, что возвращение развивающейся вещи в полноту в синтез на четвертой (или третьей - это равнозначно) ступени "двойного развития каждой вещи" не есть простое возвращение к старому так, что второй момент, момент раздвоения и отрицания, никакой роли в жизни "вещей" не сыграл. Возвращение это есть рождение нового и притом обогащенного ходом предшествующего развития. В первый период развития вещи "она еще не развита и цельна", в четвертой же она - "во всестороннем

развитии вступает обратно в свою цельность". "Впрочем, - добавляет здесь же Галич, - обе сии степени (то есть первая и четвертая - З.К.) при равенстве своего содержания, различествуют заметно между собой тем, что последняя испытала полное развитие, о каковом первая ничего не знает". Что же касается речи двух посредствующих моментов, то она состоит в том, что моменты эти "развивают по частям многообразное состояние вещи" [156, с. 91].

Таковы были убеждения, которыми начинал свою деятельность тридцатилетний адъюнкт петербургского педагогического института, вскоре ставший его профессором. Они не получили в те годы оформления и публичной известности в виде книг или статей, но, конечно, были основой его преподавания и в институте, и в лицее, и в Благородном пансионе. Впрочем, не все разделы философии Галич имел возможность преподавать по собственному усмотрению, - ему, как мы знаем, предписывалось ориентироваться на принятые руководства, что он и делал, например, преподавая центральную собственно философскую дисциплину - метафизику.

В исходных документах - все еще в зародыше, еще не освоено, не развито, не продумано, не соподчинено. И мы увидим, как все эти идеи, растекаясь по различным философским дисциплинам и являясь средством их обработки, будут обрастать плотью и кровью конкретности - в проблематике логики, истории философии, эстетики, антропологии, философии истории.

Но совокупность этих идей с несомненностью свидетельствует о том, что перед нами сторонник философии объективного диалектического идеализма.

Отрывочность сведений, которые мы имеем об идеях Галича для этого периода, а также неразработанность этих идей не дают нам возможности сопоставить их с системами Велланского и Павлова в полной мере. Однако отчасти это сделать можно и по ходу изложения мы констатировали целый ряд принципиальных совпа-

дений. Эти совпадения дают нам основание утверждать, что Галич уже в этих ранних работах выступал как деятель той же, что и два мыслителя, философской школы.

Со всем тем и несмотря на то, что построения Галича известны нам лишь отрывочно и что мы располагаем о некоторых из них лишь косвенными свидетельствами, - несмотря на эти ограниченные возможности мы все-таки констатируем по меньшей мере два существенных отличия идей Галича от идей двух других деятелей школы.

Во-первых, концентрация внимания на диалектической идее триады (тетрады), отрицания отрицания и более обобщенная ее обработка.

Во-вторых, это явное сдвигание интереса с природы и ее истории, который был свойственен Велланскому и Павлову как натурфилософам, в сторону духа и его истории.

Мы помним, что для Шеллинга равновозможно построение философии природы и философии духа, подразумевающее прослеживание истории той и другой.

Все трое русских его последователя понимают и провозглашают эту равновозможность. Однако натурфилософы в своей непосредственной разработке философских проблем занимаются по преимуществу философией и историей природы. Галич, как мы только что видели, также провозглашает эту равновозможность, но, в противоположность двум натурфилософам, уже в своих ранних работах явно устремляется к проблемам истории духа человеческого, закладывает основания будущих разработок в области истории философии и философии истории.



## Глава третья

### Дальнейшее развитие философских идей

Для анализа идей Галича периода академического преподавания (1813-1821) нам придется проводить источниковедческую работу, весьма критическую, по отношению к некоторым интерпретаторам документов, так как наметилась традиция превратного решения встающих здесь источниковедческих проблем.

Проще всего обстоит дело с историей философии: в 1818-1819 годах вышла двучастная его "История философских систем", которая, как мы увидим, по его собственному признанию, лежала и в основании его университетского курса. Со всеми остальными отраслями философии дело обстояло гораздо сложнее.

#### *А. Метафизика и логика*

##### а) источниковедческий экскурс

Сохранилось 10 студенческих тетрадей записей курсов метафизики и логики студентами Галича<sup>1</sup>, которые были отобраны у слушателей Галича в период разгрома университета Руничем. Сохранились также весьма квалифицированно составленные по части выявления "мятежных идей" выписки из этих тетрадей, а также и из тетрадей по другим философским дисциплинам.

Хотя с этими материалами, в том числе с тетрадями, знакомились многие советские исследователи (что видно из приложенного к делу "листа использования" этих материалов), но, насколько мне известно,

только не раз уже упоминавшийся Н.С. Гордиенко в своей диссертации и статьях о Галиче использовал эти тетради для характеристики взглядов Галича. На основании этих материалов Н. Гордиенко делает вывод, что к концу 10-х годов Галич переходит с идеалистических на материалистические позиции. Это - совершенно неправомерная интерпретация. Относительно неприемлемости такой интерпретации историко-философской концепции Галича я уже имел возможность выступить в своей книге [118, с. 355]. Нетрудно было бы сделать это и относительно логики и метафизики, как они предстают перед нами в студенческих тетрадях учеников Галича - никакого материализма в этих курсах нет, они - вполне документы идеалистической философии. Но в этих доказательствах нет надобности, так как Галичу здесь приписаны идеи и концепции, которые вообще ему не принадлежат: тетради по метафизике, на которые Н. Гордиенко опирается, фиксируют вовсе не идеи петербургского профессора. Это совершенно недвусмысленно видно из заявления самого Галича, из источниковедческого анализа тетрадей и, наконец, из сопоставления их содержания с некоторыми другими документами.

Что касается заявлений Галича, то, посылая ректору университета М.А. Балугьянскому тетради своих слушателей по логике, правоучению и психологии, он писал в сопроводительной записке, что "прочие части моей науки преподавал, как, например, метафизику, по латинскому тексту Карпе, который переводим был самими студентами, либо по печатной книге русской, какова "История философских систем, то есть книга самого Галича - З.К.)", а поэтому "по сим частям записок у меня нет" [147, с. 153].

При формальном же анализе тетрадей сразу же бросается в глаза, что перед нами - не скорпись, не запись вслед за говорящим профессором, а спокойно переписанная рукопись, с разделёнными на отделы, главы, па-

раграфы и т.п. Кроме того, сопоставление нескольких тетрадей на одну и ту же тему (я проделал это с теми тремя тетрадями, которые до меня держал в руках Н.С. Гордиенко, а именно с тетрадями студентов Архангельского, Андреевского, и Вертоградова) показывает, что записи совершенно идентичны, что было бы невозможным, если бы перед нами были записи лекций профессора.

Наконец, сопоставление этих тетрадей с латинским курсом профессора Венского университета Карпе [219] показывает, что Галич не обманывал начальство, когда говорил, что вел преподавание метафизики по его книге.

Ограничусь для доказательства этого параллельными ссылками на названия разделов в латинском оригинале (по московскому изданию 1815 года) и в русском переводе Галича (по студенческим записям).

## Схема N 1

### *Оригинал*

**Metaphysicae pars prima.**  
Ontologia seu Doctrina de  
entibus analitice absolutis.

**Caput primum.** Doctrina de  
entibus materialibus seu  
Hylologia metaphisica.

**Sectio prima**  
Doctrina de absolutis  
corporum elemcutis seu  
stoichologia metaphisica.

**Caput alterum.**  
Doctrina de entibus

### *Перевод*

**Метафизики часть первая.**  
Собственно онтология или  
учение об аналитически  
безусловном.

**Глава первая.** Учение о  
материальных существах  
или Гилология.

**Отделение I.** Учение о без  
условных... или началах  
всего телесного.

**Глава вторая.**  
Учение о духовных существах

spiritualibus seu  
Pneumatologia metaphysica  
Sectio prima  
Sectio altero

или метафизическая  
пневматология совпадает  
с отделением 1 и 2.

Metaphysica pars altera  
Cosmoteologia seu Doctrina  
de entibus Synthetice abso-  
lutis.

Метафизики часть вторая.  
Космотеология или учение о  
синтетически-безусловном.

Caput primum. Doctrina de  
Universo seu Cosmologia.

Глава I. Учение о вселенной  
или космология.

Caput alterum. Doctrina de  
Auctore universi, i.e. Deo  
seu Theologia naturalis.

Глава 2. Учение о виновнике  
вселенной или Естественная  
теология. О бытии божием.

Перевод и оригинал были настолько идентичны, что некоторые студенты (видимо, те, кто свободно читал по латыни), не вели записей, а пользовались латинским оригиналом Карпе. Так в списке студентов Спб. университета, слушавших у профессора Галича философию, с означением, кем из них сколько представлено тетрадей, относительно студента Веселовского сказано: "метафизики не имел, пользуясь подлинником Карпе" [22, л. 458]. То же повторено относительно студентов Плаксина и Смирнова.

Здесь небезынтересно будет напомнить, что по этому же руководству преподавание велось и в Санкт-Петербургской (тогда Александро-Невской) духовной академии, где его ввел фон-Хорн. Он сменил в 1810 году на должности профессора философии Фесслера, склонного к мистицизму и некоей ассимиляции в этом плане философии Канта и Шеллинга, что и послужило одним из поводов к тому, что Фесслер, несмотря на поддержку Сперанского, был отставлен от должности

после обличительных инсинуаций Феофилакта<sup>2</sup>. Фон-Хорн ввел курс Карне в качестве прогивоядия против Канта, противником которого был он сам. Интересно, что и в Москве этот курс Карне пользовался популярностью и был издан на языке оригинала в 1815 году [219].

Неясным оставался до сих пор вопрос о том, по какому руководству Галич читал курс логики. Н.С. Гордиенко, написавший специальную диссертацию о логических и философских взглядах Галича, считает, что в тетрадах студентов зафиксирован собственный курс Галича, его самобытная логическая концепция. На этом убеждении он строит далеко идущие выводы и дает оценки логическим идеям Галича подобно тому, как он делает это и с тетрадами по метафизике. Однако уже внешний вид, формальный анализ тетрадей по логике заставлял усомниться в том, что это - запись его лекций, а приведенное выше сообщение Хорошилова, записку которого Н.С. Гордиенко читал и многократно цитировал по разным поводам, прямо указывает на Шульце, как на источник курса логики Галича.

И в самом деле, студенческие записи курса логики Галича в формальном отношении носят такой же характер, как и записи курса метафизики - они повторяют друг друга, разбиты на разделы, параграфы и т.д. К тому же в большинстве тетрадей курс логики объединен с курсом метафизики, так что, например, тетради упомянутого студента Вертоградова носят название "Логика и метафизика" с последующим разделением этих курсов [25, лл. 1-103, об. заняты логикой, а с л. 104 начинается запись курса метафизики].

Все эти свидетельства и обстоятельства заставляли предположить, что и курс логики Галич читал по какому-то руководству, которое студенты перевели и переписали так же, как и курс метафизики.

Но что это было за руководство?

Из факта объединения этих двух курсов в общей записи естественно возникало предположение, что это -

вторая часть курса философии Карне [219], третью часть которого и составляла метафизика. Они даже и в записях студентов расположены были, как мы только что видели, в той же последовательности, что и у Карне - сначала логика, а затем метафизика. Но это предположение отвергается сразу же, как только мы сопоставляем текст Карне с записями курса логики студентами Галича, это совершенно разные курсы по структуре и, главное, по содержанию, по философским и собственно логическим идеям. Да если бы для Галича источником и здесь был Карне, он назвал бы и этот курс в числе тех, которые он читал по чужим руководствам, чего, как мы знаем по его письму к Балугьянскому, он не сделал.

Другое предположение по этому поводу основывалось на интересе Галича к курсу логики шеллингианца Клейна. Много позже, в 1831 году, Галич издал его [6], положив в основу книгу Клейна [220]. Эта работа Клейна не могла быть источником для институтского курса Галича, так как запись его студентами датирована 1817 годом (см., например, запись студента Вертоградова [25, л. 45], а первое издание книги Клейна вышло в 1818 году). Но Клейн издал более раннюю книгу [221], по которой Галич и сам мог учиться в Германии. Возникало предположение, что именно этот ранний труд Клейна по логике Галич положил в основу своего институтского курса. Однако и это предположение пришлось отвергнуть.

Текстуальные сопоставления курсов Клейна 1810<sup>3</sup>, 1824<sup>4</sup> годов книги [6] 1831 года с записями курса логики студентами Галича, показывают, что

1) эти записи не являются переводом книги Клейна 1810 года,

2) издание 1831 года [6] есть перевод книги Клейна 1824 года [220]. Галич перевел примерно 2/3 ее, опустив первую треть, посвященную проблемам чувственного познания и некоторым общепhilosophическим проблемам, оставив, однако, содержащий общепhilosophический мате-

риал, раздел Begriff und Eintheilung der Denklehre (переведа название этого раздела так: "Введение. Понятие о логике или разделение оной")<sup>5</sup>.

Наконец, самым вероятным предположением и самым обнадеживающим направлением поиска было сопоставление записей студентов с курсом Шульце.

Как мы знаем, Галич учился в 1808-1810 годах у этого немецкого философа и, разумеется, был осведомлен о его трудах. Шульце написал и издал в 1802 году курс логики [223]. Книга эта под тем же названием переиздавалась - в 1810, 1817 и 1822 годах, причем второе издание было существенно переработано по сравнению с первым, а впоследствии переиздавалось без значительных изменений (что и сам автор оговорил в предисловии к 4-му изданию [см.: 223, s. XX]).

Сопоставление записей студентов Галича с этими книгами Шульце показывает, что именно издание 1810 года<sup>6</sup> и легло в основание курса Галича, что записи (тетради) студентов, в сущности, были переводом этого издания (предисловие к книге Шульце издания 1817 года датировано июлем, а запись студента Вергоградова - мартом 1817 года, так что возможность использования Галичем 3-го и тем более 4-го изданий книги Шульце отпадает). Для доказательства этого приведу параллельные названия разделов курсов Шульце и Галича (без мелких подразделов) и нескольких мест из самого текста.

Схема N 2

### *Einleitung*

### *Введение*

**Erster Theil. Von den obersten Gesetzen der logischen Einheit.**

**Часть первая. О верховных законах логического единства.**

**Zweiter Theil. Von den Begriffen und Urtheilen.**

**Erster Hauptstück. Von der logischen Beschaffenheit der Begriffe.**

**Zweite Hauptstück. Von der logischen Beschaffenheit der Urtheile.**

**Dritter Theil. Schlusslehre.**

**Vierter Theil. Wissenschaftslehre.**

Jeder Denken (d.i. Vorstellungen durch Begriffe) erfordert eine Einheit, in welche der Stoff das Denken angenommen vor den sein muss und ohne welche das Denken dem Verstande nicht Genüge thut (s. 5).

Der Verstand kann aber nicht an allen Stoffen des Denkens nach Belieben Einheit hervorbringen, und ist hierben an besondere Gesetze gebunden (s. 5).

Erforschung und Darstellung derselben zum Objekte einer besondere Wissenschaft gemacht, welche Logik heisst (s. 5).

**Часть вторая. О понятии и суждении.**

**Глава первая. О логических свойствах понятий.**

**Глава вторая. О логических свойствах суждений.**

**Часть третья. Силлогистика.**

**Часть четвертая. Наукословие.**

Всякое мышление, т.е. представление через понятие, требует единства в каковое должна быть воспринята материя мышления и без которой мышление не удовлетворяет смысла (25, Вертоградов, 3 - 3 об.).

Смысл не может по произволу производить единства во всех материях мышления и привязан всем делопроизводством к особым законам (25, Вертоградов, 3, об.).

"Исследование и показание" этих законов "сделано предметом особой науки, называемой логикой" (25, Вертоградов, 3, об.).



Soviele besonderen Arten der Einheit an den Materialien des Denkens von dem Verstande hervorgebracht werden können, in ebenso viel Hauptthile kann auch die Logik zerlegt werden (s. 17).

Сколько родов единства может смысл произвести с материалом мышления, на столько главных частей и логику разделить можно (25, Вертоградов, 10, об.).

Галич (или его ученики, кто переводил Шульце - неизвестно) вносил некоторые изменения в руководство немецкого философа. Так, например, в русском переводе сведения по истории логики даются между Введением и первым разделом основного текста, в то время как у Шульце они сосредоточены в конце предисловия, то есть изложены до Введения. У Галича эти сведения более обширны и детальны. Вероятно, можно найти различия и в самих текстах. Но эти различия коснулись только деталей, а в целом записи студентов - это перевод второго издания [223].

Остается неясной причина того, почему Галич не сообщил начальству, что он читал и курс логики по чужому руководству, как он сделал это относительно курса метафизики Карне. Можно, однако, предположить, что Галичу легко было признаться, что он читал метафизику по Карне, - этот курс был принят в духовных учебных заведениях и, следовательно, был апробирован на благонадежность, но, видимо, он посчитал, что Шульце не был для него столь же безопасным в условиях трагедии его как последователя современной немецкой философии.

Нет необходимости заниматься здесь "догматической философией", как она вырисовывается по тетрадям слушателей Галича, то есть анализировать метафизику Карне. Даже и обвинители Галича с трудом могли извлечь из студенческих переводов курсов Карне что-либо такое, что можно было бы поставить Галичу в

вину, и Н.С. Гордиенко пришлось здесь превзойти самих этих обвинителей, чтобы найти - хотя уже и с противоположной целью, а именно с целью возвеличения, прославления Галича как мыслителя, перешедшего в стан материализма в метафизике Карне передовые, прогрессивные, материалистические идеи.

То, что здесь, действительно, можно было найти и что нашли Рунич и его сподручные - это не более чем несоответствия догматическому православию, православной философской версии христианства. Наличие подобных несоответствий вполне естественно в сочинении западного философа-протестанта, склонного к религиозному рационализму, противостоящего мистицизму и экстазизму православного христианства.

На основании всего изложенного в этом источниковедческом экскурсе я полагаю, что тетради по логике и метафизике не могут служить непосредственным материалом для суждения об идеях Галича в этих областях философии, хотя и могут дать нам представление о том, что могли извлечь его слушатели из этих курсов, и о том, как в этих курсах мигрировали те идеи, которые Галич высказал в своих ранних работах.

В силу этого ограниченного значения источников по логике и метафизике охарактеризуем лишь вкратце и только основное их теоретическое содержание.

Метафизика Карне, которую зафиксировали студенческие тетради учеников Галича (мы будем проследживать ее основные идеи по записям студента Архангельского - [25]), была для того времени вполне традиционной. Она во многом повторяла метафизику вольфианца Баумейстера, по которой учился сам Галич (это утверждает Хорониллов [46] и вслед за ним Н. Гордиенко [83]) и которая еще в 1764 году была впервые издана по-русски, а затем переиздавалась в 1789 (в переводе А. Павлова) и в 1808 годах в переводе Я. Толмачева, преподававшего в педагогическом институте во времена учения Галича и позже сменившего сво-

его ученика в 1821 году на должности профессора философии Петербургского университета - [см.: 85, с. 39]<sup>7</sup>

## б) анализ

Выполненная в традиционном религиозном духе, метафизика Карпе легко поддается фальсификации под материализм - для этого достаточно извлечь из нее и анализировать лишь среднюю часть, игнорируя собственно теоретические главы и несколько фальсифицировав главы, посвященные проблеме соотношения тела и бессмертной души...

Но если взять метафизику Карпе в ее подлинном виде, то, будучи идеалистической и религиозной, она все же давала известный простор и для собственно философской мысли, рассматривала существенные философские проблемы, выделяла предмет философской науки.

Чтобы достичь "полноты", "изъясняющий разум" должен принять нечто "ископи теоретически-безусловное, полагая основание метафизики", которая тем самым и определяется как "умозрительная наука о теоретически-безусловном всего действительного, его бытии и свойствах". В свою очередь, само "теоретически-безусловное" или абсолютное (*absoluti*) есть "последнее, служащее основой своему относительному" [25, Архангельский, л. 84].

Эти исходные положения, философский смысл которых может быть уяснен лишь после того, когда определится, что же принимается за это самое "безусловное", соотносят метафизику и с другими науками. Соотношение это определено тем, что все науки занимаются обусловленным и потому метафизика начинает там, где науки заканчивают, "останавливаются" [25, л. 85, об.]. Ввиду такого соотношения все науки заинтересованы в метафизике, ибо они получают от нее исходное, теоретически-безусловное.

Уже в этой экспозиции метафизики Карне определяет свою философскую позицию, осуждая материалистическое понимание безусловного, осуждая "материализм, фатализм, позитивизм" (так в рукописи - З.К.) и считая, что значение метафизики тем большее, что все эти "заблуждения" "могут опровергнуты быть токмо се началами" [25, л. 85, об.].

Исходя из этих основоположений, Карне трактовал в первой части своей книги "онтологию", предмет которой "есть действительное по себе состоящее, следственно безусловные метафизические субстанции, вещи... с их свойствами" [25, л. 86]. Здесь он трактовал о "материальных существах" ("гилология") и о "духовных сущностях" ("метафизическая пневматология"). В пневматологии, рассматривая проблемы "бытия невестественных существ", "бестелесной человеческой души", "спиритуалистический" и "материалистический" взгляд на эти проблемы [25, л. 103, об. - 107, об.], проблему "отношения духовных сущностей к телесному миру", различные гипотезы по этому поводу [25, л. 115-118], Карне приходил к выводу, что душа не погибает с телом, но "имеет отличное от тел бытие и независимую от них деятельность..." [25, л. 119].

Далее Карне переходил к "онтологии или учению о высочайшем бесконечном необходимо-действительном существе как совершеннейшем духе", а затем и к "космотеологии", где трактовал проблемы учения о вселенной, рассматривал различные концепции - Гердера, Бюффона, Бонне, Канга, Ламберта, Гершеля и др., "выведенные из опыта" "космические законы", критикуя материализм и доказывая возможность чудес.

Завершается метафизика Карне "учением о виновнике вселенной или естественным богословием".

Из этой схемы, которой мы и ограничимся, не вникая в содержание курса Карне подробнее, видно, что в ней было достаточно простора для рассуждения о различных философских и даже естественнонаучных про-

блемах, вне собственно теологической сферы, что в частных вопросах, каковы, например, в этой схеме "космические законы, выведенные из опыта", или материалистические гипотезы о соотношении души и тела и т.п. Карне рассматривал действительные проблемы философской науки и сообщал своим читателям сведения по этим вопросам.

Однако по своей направленности это была вполне традиционная религиозная метафизика как некая рационалистическая попытка обоснования религиозного взгляда на мир. Как я уже заметил, лишь как таковую, то есть рационалистическую, ее и могли критиковать сторонники более мистической православной теологии.

Курс разделял, как это мы видели у Велланского и Павлова, а также в ранних документах самого Галича, всю познавательную сферу человека на "смысл" и "разум"<sup>8</sup>, которые познают, отчасти опираясь на "созерцание" и "представление" [25, Вертоградов, л. 1], а отчасти - именно в разумном познании "независимо" от "чувственности" [25, л. 3].

Среди генеральных установок этого курса логики мы находим и ту идею, которая позже легла в основание концепции логики Павлова: познание стремится к постижению единства мира, так что формы мышления, формы логики рассматриваются именно с этой точки зрения, то есть как формы более обобщенного, приводящего к пониманию единства мира мышления. Это единство должно воспроизводить единство мышления и бытия, то есть быть не пустой формой, но формой, наполненной содержанием "материей" мышления. "Всякое мышление, - говорилось в курсе, - то есть представление через понятие, требует единства, в какое должно быть воспринята материя мышления и без которой мышление не удовлетворяет смысла" [25, л. 3-3, об.].

Однако достичь единства в мышлении можно не только на основе материи мышления, но и на основе законов самого мышления "смысл не может по произ-

волю производить единства во всех материях мышления и привязан в сем делопроизводстве к особым законам"; "исследование и показание этих законов" и является "предметом особой науки, называемой логикой" [25, л. 3, об].

Как и в концепции Павлова, дальнейшее развитие науки логики осуществлялось в курсе на основе диалектики единства и многого при учете их специфики, в том числе и онтологической самостоятельности многого, то есть реальных вещей. "Если домыслено единство вещи, то сим не уничтожено множество ее частей" [25, л. 3, об.]; "единство предполагает связь разнообразного, какое бывает через то мыслимо" [25, л. 4].

Хотя в курсе (в отличие от концепции Павлова) и не рассматривалось в общетеоретической форме, какой именно вид единства достигается той или иной логической формой (это делалось зато в самих разделах курса, чего не было у Павлова), но в общем смысле утверждалось, что "сколько родов единства может смысл произвести с материалом мышления, на столько главных частей и логику разделить можно" [25, л. 10, об.]. Соответственно этому курс делил логику на "три главных части" и четвертую часть, "которая трактует о верховных законах всякого логического единства, а именно идеологию (учение о понятии), силлогистику (учение об умствованиях) и эпистемологию или архитектонику (наукословие)" [25, л. 10, об.].

Итак, первая из главных общетеоретических идей курса состояла в том, что логика руководствует человека в постижении единства мира, постижении, опирающемся на диалектику единого и многого и разделяющемся по формам в зависимости от форм ("родов") единства.

Вторая мысль состояла в том, что логика есть наука формальная, отнюдь не заменяющая собой самих конкретных наук в постижении их собственных предметов: логика - не наука о действии "смысла и разума" вообще,

в ней не "берется в рассуждение то единство и сопряжение, в каком предметы опытности состоят между собой по законам природы" [25, л. 4, об. - 5], "ее предмет есть токмо законность в делопроизводстве всякого рассуждения" [25, л. 5].

В этой связи курс подчеркивал принудительность, общеобязательность законов логики, а также и ее "естественность" [25, л. 6, об.].

Здесь мы можем усмотреть теоретическую, а именно логическую основу той неприязни к чистому умозрительству, которое было свойственно деятелям школы, в том числе и Павлову, и Галичу: логика как теория разума отнюдь не замещает собой конкретных наук, не вытесняет их в их функции познания мира.

Наконец, третья общая идея состояла в том, что логика не есть "составная часть философии", поскольку она "не преднамеривает (слово го расшифровано приблизительно, может быть следует читать здесь - "не предполагает" - З.К.) решения ни одной из тех задач, кои свойственны теоретической или практической философии" [25, л. 9, об.].

Таковы три главные идеи курса, в которых мы можем усмотреть известное развитие и применение тех общетеоретических идей, с которыми мы ознакомились в ранних произведениях Галича: выделение "смысла" и "разума" как познавательных функций, идея единства мира и стремления познания к постижению этого единства (получающая здесь конкретное применение), ее диалектическая трактовка.

Из других идей и сторон, которые следовало бы отметить в курсе, укажу на краткий очерк истории логики, которая доводилась до Канта и его школы. Кант при этом оценивался высоко как мыслитель, который "упорядочил учение о суждениях", очистил логику от схоластических "пустых тонкостей", а в учении о "системах" и "методах" сделал важнейшие новые открытия" [25, л. 19, об.].

Наконец, отмечу, что курс распространял идею единства не только на логику, рассматривая ее формы с этой точки зрения, но и на науку вообще, считая ее "сомкнутым во всех частях целым" [25, л. 4, об.]. Трактую этот вопрос в специальном разделе, четвертом, называвшемся "наукословием", курс характеризовал знание как систему. "Разнообразные познания, составляющие целое, связанное по логическим законам, - говорилось в курсе, наподобие того, как трактовал этот вопрос во многих статьях и высказываниях и Павлов, - называется системой или наукою" [25, л. 87-87, об.]. И тут же давалось и сегодня звучащее весьма современно определение понятия "система": под "системою... разумеется... подлинная вещь, или совокупность таковых вещей, поколику свойство их частей основано на свойствах целого и может токмо из него быть разумеема" [25, л. 87, об.].

Как я уже отмечал, именно в эти годы академического преподавания Галич развил свои идеи в области истории философии и "правоучения", то есть этики, которые, в сущности, были выражением его социально-политических убеждений и отчасти выявляли его взгляды на общие законы исторической жизни человечества.

Поскольку, однако, рассмотрение этой проблематики означало бы переключение нашего внимания с общепhilософских вопросов на эти, более частные, нам придется, в нарушение хронологии и для более полного выявления именно общепhilософской программы Галича, рассмотреть сначала общепhilософские идеи, высказанные им в более поздний, зрелый период [см.: 15; 4; 5], а затем уже перейти к более частным философским дисциплинам.



а) **Источниковедческий и историографический экскурс**

Здесь нам вновь придется совершить экскурс в область источниковедческих проблем и - для того, чтобы более не возвращаться к ним не только в связи с названными тремя книгами Галича, но и в связи с еще двумя [3 и 8], о которых речь пойдет в последующем.

Если курсы метафизики и логики не принадлежали Галичу, и мы знакомимся с их содержанием лишь для того, чтобы установить, чему научались по этим курсам его ученики и выяснить, что курс логики был отчасти созвучен идеям его ранних работ, то теперь мы имеем дело с работами Галича.

Правда, и эти работы не были полностью его собственными. Все они отчасти были и компиляциями, Галич использовал многие источники, сам скрупулезно ссылаясь на них и даже называя некоторые свои работы соответственным образом, как, например, "Логика, выбранная из Клейна" или "Черты умозрительной философии, выбранные из В-ра, Кл-на, Т-пра и др...", не говоря уже о том, что некоторые работы он просто называл переводами, каковой была, например, напечатанная им в 1833 году "Герлаха наука нравов", хотя и здесь на титуле было добавлено: "с некоторыми дополнениями А.Г-ча", то есть Галича.

В литературе вопроса многократно подвергалась обсуждению проблема оригинальности этих книг. Большинство тех, кто высказывался по этому поводу (признавая, разумеется, что Галич широко использовал по всем вопросам, которые он исследовал, литературу, созданную европейскими учеными), считали, что Галич выступал в них как ученый, развивавший собственные концепции, хотя немало было и таких авторов, которые это отрицали.

Наиболее резко, осудительную по отношению к Галичу позицию в этом вопросе занял скептический Г. Шпет. Он стремился доказать выявлением источников тех или иных построений Галича, что его работы носят компилятивный характер и лишены самостоятельности. Но другой автор, - Э. Радлов, эрудированный и компетентный не менее, чем Шпет, - выделяет из числа работ Галича такие, которые считает вполне самостоятельными. К числу таких работ Радлов причисляет "Историю философских систем", "Опыт науки изящного", "Картину человека" и "Лексикон". Так, по мнению Радлова, определение понятия "красота" в "Опыте..." Галича "без сомнения, имеет некоторое сходство с определением Шеллинга... а в изложении деталей автор много заимствует, иногда же дословно переводит (многих "забытых" авторов - З.К.)...". Но "заслуга Галича заключается в том, - считает Э. Радлов, несмотря на это, - что он систематично и продуманно изложил все части эстетики и сделал все выводы, которые заключаются в посылках". "Опыт..." Галича, по мнению Радлова, "наиболее оригинальное и законченное произведение Галича", которое "и ныне (напечатано в 1907 году - З.К.) Оно потеряло своего значения".

Приблизительно в том же смысле оценивал Радлов и "Картину человека", ее антропологическую концепцию.

В целом Галич для Радлова - "достойный" и даже "талантливый" русский философ [177, с. 245-246].

Такая оценка Галича сложилась еще при его жизни, хотя, как я уже замечал, немало было высказано и критических мнений, и прямых насмешек.

Едва ли не первым высоко оценил работы Галича основоположник школы - Д. Велланский, который, высказав приведенную уже формулу осуждения стиля "Обозрения" Галича - одного из самых ранних его сочинений - заявил, что "из сочинения господина Галича явствует, что он имеет столько же любви, сколько и способности к философии. Исторические его познания в

ней обширны, и существенное содержание ее ему весьма известны" (так в тексте - З.К.) [12, л. 4].

Высоко оценили диссертацию Галича и другие петербургские профессора - Герман, Якоб и другие (хотя некоторые участники диспута и были недовольны шеллингианскими новациями молодого соискателя) - обо всем этом достаточно подробно рассказано в жизнеописаниях Галича, составленных Хорошиловым и Никитенко.

Что касается трех основных напечатанных работ Галича "История философских систем", "Опыта..." и "Картины человека", то, хотя, как уже указывалось, они вызвали немало насмешек и уничижительных отзывов, все три были и серьезно рассмотрены критиками, которые отметили их положительные стороны и самостоятельность автора.

Так рецензент, скрывшийся под псевдонимом "П-сь С-вь", полемизируя с пародийной заметкой "Сына Отечества" [107], выступил в журнале "Вестник Европы" с критикой этой пародии и с высокой оценкой "Истории философских систем" Галича, в том числе теоретико-методологического введения к нему (которое для нас особенно важно и о котором мы специально будем говорить), хотя он и признавал недостатки языка книги [176, с. 260-275].

Как мы видели, такую же позицию относительно книги Галича и пародии на нее занял декабрист В. Кюхельбекер<sup>9</sup>.

"Опыт..." вызвал при жизни Галича серьезную прессу, которая содержала весьма высокие оценки труда русского эстетика. Анонимный рецензент, выступивший в "Отечественных записках", откликаясь на рецензии, появившиеся в других русских журналах, подчеркивал в особенности теоретическую самостоятельность Галича: "...Радуюсь успехам соотечественников, могу ли умолчать при появлении прекрасной книги о прекрасном..."; "...мы удовлетворяемся сим отечественным произведением бо-

лее, нежели каким-либо из иностранных... Честь и слава русским! Пора нам не подражать другим, а идти самим далее. Перед нами все сокровища прежних опытов: остается пользоваться и более себя совершенствовать" [164, с. 276, 288].

Не менее высоко оценил книгу Галича и Н. Полевой. "Книга г. Галича достойна внимания, - заключал он свою огромную рецензию, и как первый опыт есть превосходное изложение истинной теории и практики изящного" [173, с. 353-354].

Выделяя из числа других книг по эстетике работу Галича, И. Кроненберг замечал, что эта книга заслуживает "уважение во всяком отношении" [131, с. 306].

Выше мы видели, с какой симпатией относился к "Опыту..." и декабрист В.К. Кюхельбекер, защищая Галича от несправедливых нападок, получая "пользу" и испытывая "наслаждение" от знакомства с мыслями Галича. В другой дневниковой записи он так же оценивал книгу Галича, отдавая себе отчет в ее шеллингианском направлении: "Прочел я разбор Полевого книги Галича "Опыт науки изящного" Разбор хорош и книга должна быть прекрасная. И критик и автор основываются на Шеллинге" [132, с. 46].

Напомню также, что Кюхельбекер в приведенных выше выдержках из дневниковых записей 30-х годов положительно оценивал и оборонял от несправедливых нападок также "Историю философских систем" и "Картину человека".

Положительно отзывался о рукописи "Опыта..." и Петербургский университет. "Картина человека" была оценена как вполне самостоятельный труд специальным комитетом Академии наук, присуждавшим Демидовские премии<sup>10</sup>. В официальном отчете комитета говорилось, что книга Галича "не есть компиляция, а, без сомнения, собственное достояние автора" [167, с. 102].

Положительная оценка этого труда Галича была развита исследователями его взглядов, которые, как мы увидим, вполне справедливо считали "Картину..." едва ли не наиболее значительным сочинением Галича и выражением психологической мысли в России того времени.

Я еще вернусь к вопросу об оценке степени самобытности главных работ Галича как советскими, так и дореволюционными авторами, и мы увидим, что большинство исследователей считают книги Галича серьезными научными работами.

Наконец, при суждении о самостоятельности главных сочинений Галича нельзя игнорировать и того, что он сам говорил по этому поводу, как и самого того факта, что он считал необходимым делать это. И эти свидетельства тем более ценны, что, как мы знаем, он очень тщательно перечислял источники, на которые опирался, и - в отличие от многих и многих своих современников - скорее слишком стремился это сделать, нежели присвоить себе плоды чужого труда и чужой славы.

Тем не менее в предисловиях едва ли не ко всем названным работам он писал о том, что именно в них принадлежит ему самому. Так в Предисловии к "Истории философских систем" он писал: "В заключении не могу не упомянуть с благодарностью об именах почтенных мужей, трудами коих я пользовался немало. Одна часть текста, особенно в первой книге, принадлежит самому автору, другая, особенно во второй..." - и следовал перечень источников [3, с. VIII].

Равным образом, начиная свой "Опыт..." и перечислив подробно своих "руководителей", Галич замечал, что он "должен" им "более или менее касательно отдельных материалов и отдельных замечаний, из которых иными позволил себе даже в буквальном подражании воспользоваться", но воспользоваться лишь "там, где однородность (то есть однородность их мнений с мнением са-

мого Галича - З.К.) давала им место в моих соображениях" [8, с. VII].

К "Чертам..." Галич не писал никакого предисловия, но, как я уже заметил, просто говорил в примечаниях к II и III частям, что они написаны отчасти "по Г-чу", а в предисловиях к двум своим более поздним работам - к "Картине..." и к "Лексикону" - как бы атрибутировал самому себе и эти книги.

Кажется, что из числа работ, на которые мы сейчас будем опираться, в анализе общепhilosophических идей Галича только "Черты умозрительной философии" и "Лексикон" не получили одобрительной оценки современников. Первая из этих работ, в значительной мере по невнимательности читателей и рецензентов, всегда считалась чисто компилятивной, поскольку на титульном листе ее, как я уже говорил, было написано, что это чуть ли не хрестоматия из немецких авторов - "Вебера, Клейна, Таппера и других". Но если перелистать эту маленькую книжочку (в ней всего 120 миниатюрных страниц, так что в современных объемах она не займет и 40!), то легко увидеть, что некоторые ее разделы составлены не только по авторам, перечисленным на титульном листе, но и по "Г-у", то есть по Галичу! Такое примечание мы находим при разделе "II. Теория духа" [15, с. 73] и при разделе "III. Богоучение" [15, с. 102]. Таким образом, почти половина книги составлена Галичем "отчасти" по Галичу. Нельзя не отметить и того, что в Предисловии к "Картине человека" Галич говорит о "Чертах..." как о своей книге, построенной по "строгому порядку" [4, с. II], а в Предисловии к "Лексикону" изданное им классифицирует на свои книги и на издания чужих книг, относя "Черты..." в первую категорию [5, с. 1].

Что же касается "Лексикона", то и он, думается, не был оценен по достоинству (ср. примеч. 12 к гл. 3), по его историческому значению, так как в целом к середине 40-х годов выглядел архаичным. Но и в нем содержится немало глубоких мыслей, принадлежавших самому

Галичу. Очень существенны сведения, которые мы можем почерпнуть относительно соотношения компилятивных и самобытных его работ из Предисловия и исторического обзора к "Картине человека". В обоих разделах своей книги Галич скрупулезнейшим образом перечисляет ученых, труды которых он учитывал в своем собственном сочинении. И здесь нам важно отметить два обстоятельства: во-первых, то, что среди этих ученых он называл немало и русских, и с особенным уважением Велланского и Павлова [4, с. III], причем о "Биологическом исследовании" Велланского (здесь, вероятно, имелась в виду не только книга "Биологическое исследование", но и другие работы в этой области; в тексте книги Галича - опечатка: вместо "биологических" напечатано "биографических") сказано, что "они представляют целую картину телесного и душевного существа человеческого в связи с порядком общей жизни" [4, с. 34]. Здесь же Галич упоминал и П. Любовского, "возбужденного Шалом". Все это важно нам отметить, потому что тем самым выявляется вхождение Галича в традицию русской антропологии, "душесловия" и философии вообще, связанной с философией Шеллинга, с традицией русского идеализма Велланского-Павлова, то есть примыкал к школе отечественной философии.

Во-вторых, важно отметить, что, перечисляя множество источников, на которые он опирался<sup>11</sup>, сам Галич подчеркивал свою самостоятельность в построении концепции антропологии "человековедения". "Покушения европейского ума разгадать человека, - заключал Галич свое историографическое Введение к "Картине человека", - предостерегают нас от направлений односторонних; они ставят нам в обязанность признать цену благонамеренных трудов, не увольняет, однако ж, и от собственных суждений о предмете...; но вместе с тем они указывают нам и на первоначальный источник Человековедения, - на жизнь, которая при всем многообразии форм, остается сама себе равной,

нераздельною, - на жизнь, которая при всем многообразии форм и может и должна схватывать, или обнимать мыслью порядок, закон и дух временных своих движений" [4, с. 35].

Заканчивая же "Предисловие" к этой книге, Галич писал, что "имев под рукой множество иностранных, особливо немецких, книг по части Человекоучения... я не преминул воспользоваться дельными их замечаниями и статьками". Но что они были не более, чем "подспорьем" в его "почти трехлетнем труде", в котором "из тщательного соображения сих целей и пособий составилаь предлежащая книга по новому плану" [4, с. III-IV].

Здесь, таким образом, Галич с редкой подробностью и ясностью подчеркнул, что литературные источники вообще-то были для него лишь подспорьем, а действительным источником была жизнь, которую он осмысливал силой собственного соображения.

Наконец, и в Предисловии к "Лексикону" Галич писал, что "пособиями при составлении Лексикона моего, где я в них нуждался, служило мне все то, что я мог найти в Архиве своих дум и воспоминаний, в частных и публичных книгохранилищах, в старых и новых Энциклопедиях, - немецких, английских, французских и в Словарях специальных" [5, с. III]; не имея возможности обработать теоретические вопросы философии академически - в специальном "своде" или "курсе", он сделал это в форме "Лексикона", обрабатывая свои предметы "положительно, догматически, *так, как сам их понимаю*" [5, с. II, курсив мой - З.К.], не связывая себя приверженностью к каким-либо школам и держа себя относительно к ним в "нейтралитете вооруженном", "предоставляя себе выбор, контроль и критику даже там, где встречаюсь с... единомышленниками" [5, с. III]<sup>12</sup>.

Итак, перед нами работы, которые и сам автор считал плодом своих собственных теоретических исследо-



ваний, опирающихся, разумеется, на большой материал, доставленный ему мыслителями прошлого.

Конечно, все сказанное не означает ни того, что Галич не был в ряде своих сочинений или в различных их разделах компилятором, ни того, что он давал некоторыми своими трудами серьезные основания для той критики, даже тех насмешек, которым подвергся. Я выбирал из многочисленных откликов на работы Галича именно те, которые характеризуют как самостоятельные основные его произведения и которые будут в дальнейшем подвергнуты анализу.

Вместе с тем несомненно, что по своему типу система идей Галича принадлежала к числу систем, возвращенных в традиции раннего шеллингианства. Это утверждение будет подробно обосновано в тексте настоящей главы. Сейчас же отмечу, что уже в 20-х годах за Галичем утвердилось слава шеллингиста. В этом духе квалифицирует его частный публичный курс философии А. Никитенко, посетивший эти лекции и записавший в своем Дневнике 18 февраля 1828 года: "Слушал метафизическую лекцию Галича. Говорено было о происхождении вещей. Конечно, у Шеллинга в этом отношении гипотезы... Тем не менее никто из предшествующих философов, может быть, кроме одного Платона, не обнял так хорошо общего единого начала жизни и отношений к ней всех конечных вещей" [157, т. 1, с. 72]. Много позже, 26 января 1843 года, Никитенко записал про Галича: "он шеллингист" [157, т. 1, с. 259]. Как шеллингианские характеризует домашние лекции Галича Никитенко и в своей биографии Галича [156, с. 58]. Подобным образом воспринимали философскую ориентацию опального петербургского профессора и другие его современники (например, Кроненберг и Полевой).

В силу этого и в отличие от взглядов тех деятелей школы, которые, примкнув к ней в молодости, уже в начале сороковых годов порвали с ней и с идеализмом вообще, перейдя на позиции материализма, система

Галича становилась все более архаичной, так что если произведения 20-х первой половины 30-х годов играли ведущую роль в развитии русской философии, то последнее из них - "Лексикон" (1845), такую роль мог играть в гораздо меньшей степени, поскольку к этому времени вышли на простор новые философские представления.

## б) анализ

Рассматривая содержание общефилософских идей зрелого Галича, мы убеждаемся, что по своему типу система общефилософских идей его, в сущности своей, та же, что и системы двух его предшественников по школе. Перед нами объективно-идеалистическая система, которая благодаря своей диалектичности и связи с наукой - естествознанием и обществоведением - двойственна в самой своей основе. С одной стороны, мы вскрываем в ней религиозно-идеалистическую тенденцию, с другой - гетерогенно-эволюционистскую, которая, как мы увидим, в системе Галича несколько деформируется по сравнению с натурфилософскими системами Велланского-Павлова благодаря тому, что главный интерес Галича и главное содержание его системы сдвигается с проблем натурфилософии на проблемы философии духа.

Религиозно-идеалистический, шеллингианского типа, характер свойственен онтологическим построениям первого по времени из интересующих нас произведений Галича - "Чертам умозрительной философии". Таково Введение к этой книге, где речь идет о "Безусловном", едином, стоящем над идеальным и вещественным и поглощающем противоположности [15, с. 1-3], о происхождении всего из "Безусловного", которое трактуется в этой системе инстанси как "Божественная вселенная" [15, с. 5]: все сущее - "особенные, многообразные стороны всеобщего единства" [15, с. 1-3, 5, 6].

Отчетливо прослеживается эта идеалистическо-шеллингианская линия и в *онтологических* основаниях "Картины человека", где идея необходимости комплексного, целостного, природно--духовного изучения человека мотивируется теософски: человек состоит из телесной и духовной природы, а "поэтому и наука не вправе разлучать то, что Бог сочетал". Основа всего сущего, в том числе и человека, основа единства мира - "всеобщая жизнь". Она трактуется как божественная [4, с. 4, 62, 63, 65, 218-219 и др.].

Различая в человеке "первоначальное" и "производное", Галич считал первоначальным то, что вложено в человека Богом и что есть "сущность" или "идея" человека [15, с. 39]. В силу этого сущность человека - это "божественная, единая, простая, невещественная, бессмертная душа" [4, с. 67]. На этой основе он вел полемику против материалистического и дуалистического истолкования отношения души и тела [4, с. 496 и сл.].

Наконец, эта же идеалистическая, религиозная и шеллингианская линия прослеживается и в статьях, связанных с онтологической проблематикой, напечатанных в последнем сочинении Галича - в "Лексиконе".

Поскольку "Лексикон" издание энциклопедическое, то здесь трудно проследить эту линию как некую "единую" сквозную, концепцию. Но она достаточно определенно проводится в трактовке отдельных и притом важнейших понятий, категорий, проблем философии, причем Галич представляет нам многие из них отнюдь не в объективистском, бесстрастном, энциклопедическом изложении (хотя есть и такие статьи), а в полемике и, следовательно, примыкая к определенной "школе", от чего он специально открепивался, как мы выше видели, в Предисловии к этому своему труду. В этом смысле за фрагментарным изложением отдельных философских проблем вполне вырисовывалась идеалистическая общетеоретическая концепция Галича, свойственная и всем

его предшествующим сочинениям - подарком он говорил, что "Лексикон" - "другая рама для той же самой картины", которую он хотел бы нарисовать в так и не написанном итоговом "Курсе" и какую рисовал по частям в различных более ранних своих сочинениях [5, с. 1].

Эта линия представлена в "Лексиконе" уже одной из первых и одной из наиболее ответственных статей статьёй "Абсолютное". Объективистская по началу, хотя и по-шеллингиански уравнивающая правомочность "идеализма" и "материализма", она заканчивается весьма определенно и отнюдь не объективистски: "выводить и доказывать" "Абсолютное" "затеи чуждые" и "излишние". Надо лишь развивать то, что вложено в наше понимание этой проблемы; "мир внутренний и внешний" следует рассматривать "как самооткровение вечной и беспредельной жизни божественной, созерцаемой разумом и изображающейся в составе Вселенной" [5, с. 5], - таково вполне шеллингианское, объективно-идеалистическое завершение этой важнейшей статьи.

Такова же теоретическая основа статей "Антиномия", "Атом" и едва ли не самой большой статьи - "Бессмертие", причем две последние содержат резкую полемику против материализма. В конце двадцатистраничной статьи "Бессмертие" Галич писал: "Принимая в соображение все вышесказанное, согласимся, что сомнение в вечном бытии представляет нам лишь противоречия, а вера (в "вечное бытие", то есть в бессмертие - *З.К.*) разрешает самые докучливые догадки - что в ней одной мы находим покой, блаженное довольство и святую гармонию" [5, с. 75].

В сущности, с позиций шеллингианской концепции единства мира полемизирует Галич против материализма и в статье "Взаимность или взаимодействие".

Такова эта первая тенденция онтологической стороны системы Галича. Но она сочетается с противоречащей ей гетерогенно-эволюционной тенденцией, место

которой сам же Галич очень хорошо определил в последней из упомянутых выше статей "Лексикона", полемизируя с материалистическим пониманием души, "духовности" как "возгонки натуральной жизни". "Сия отважная догадка, - писал Галич, - связывающая жизнь известным единством понятия, хороша на своем месте и в своих границах, но не далее" [5, с. 176].

Локализуя, таким образом, вторую тенденцию в рамках первой, по выдерживая эту локализацию лишь формально, поскольку в ряде формулировок он сам становится на те позиции, которые здесь осуждал, Галич уже в "Чертах умозрительной философии" в духе гетерогенно-эволюционных представлений вкратце осуществляет дедукцию основных онтологических категорий [пространство, время, конечное, природа и так далее; см.: 15, с. 9-15] и - в специальном разделе "Теория натуры" - всего динамического процесса, то есть неорганической и органической природы.

Такова же онтология "Картины человека" [4, с. 46-57], где учение о бытии имеет значение теоретического обоснования системы антропологии и где автор показывает, что человек есть "верховное звено" процесса "исторического развития" [4, с. 59], "верховное звено в цепи земных существ" [4, с. 57].

К этой же тенденции онтологии Галича тяготеет и его рационализм в теологии. В статье "Боги" в "Лексиконе" он весьма "вольподумно" писал: "Что такое боги? Олицетворение силы природы" [5, с. 107].

Некоторые дополнительные сведения, и притом весьма существенные, об этой гетерогенно-эволюционистской тенденции его онтологии мы подчеркнем из изучения его диалектических идей.

Переходя к изучению того, как представлена *гносеологическая проблематика* в работах зрелого Галича, мы также констатируем противоборство двух тенденций иррационалистической, обусловленной наличием в его системе религиозно-идеалистической онтологии, с ра-

ционалистической, определенной действием гетерогенно-эволюционистской концепции.

И действительно, Галич должен был ввести в гносеологию некоторый эквивалент религиозно-идеалистической онтологии - учение о божественной природе духа человека, включая и процесс познания, и выявить средства постижения сущности мира, как они определялись этой онтологической концепцией постижения Абсолюта, его божественной сущности.

Этот эквивалент предложен в "Чертах...", где, как говорилось, имеется специальный (написанный по Галичу) раздел "Богоучение". В нем речь шла о том, что постижение "Безусловного" осуществляется "непосредственным созерцанием разума или идей" [15, с. 3], что "душа обращена к божественному" [15, с. 100] и "происхождение души... теряется в акте сотворения" [15, с. 101]. Эта иррационалистическая тенденция гносеологии Галича выявляется и в "Картине...". Здесь в специальном разделе "Духовная дидактика" идет речь о "полном мышлении безусловном". Опираясь на религиозно-идеалистическую онтологию и на тезис о том, что сущностью человека является неведущая бессмертная душа, Галич, подобно Шеллингу, Велланскому и Павлову, находит оператор постижения безусловного в "идеях", развивая иррационалистическую концепцию постижения с их помощью сущностных определений мира и одновременно платонически усматривая в идеях также и онтологические сущности. "Разум" (в смысле "ума")<sup>13</sup> есть "божественная сила" [4, с. 222] и является органом философии. В специальных рассуждениях и в контексте рассмотрения форм рационального познания мира он доходит до форм высшего синтеза многообразия мира идей, которые, как и "разум" (в смысле "ума"), трактуются мистически [4, с. 218-222].

Все эти компоненты иррационалистической гносеологии в рассредоточенном виде мы встречаем и в различных статьях "Лексикона", где, как, например, в статье

"Антиномия", речь идет о сфере идей как сфере мира "сверхчувственного", и в эту концепцию проникает шеллингианско-платонический иррационализм [5, с. 27].

Если уже и в ранних произведениях этот мотив гносеологии Галича звучал приглушенно, то теперь, в зрелых его книгах, где, как уже говорилось, и религиозно-идеалистическая онтология была изложена лишь походя, иррационализм совсем отходит на задний план по сравнению со стремлением развить рационалистическую концепцию опытно-разумного познания, опирающуюся на гетерогенно-эволюционистскую концепцию онтологии и на стремление постичь человека как произведение природы.

Эта рационалистическая концепция состоит из двух основных частей - из обоснования мысли, что познавательный аппарат человека является естественным производением природы, и из концепции форм (способов) познания с помощью этого аппарата, что, разумеется, стояло в кричащем противоречии с концепцией человека как божественной сущности и признанием иррациональными способов постижения человеком мира в его сущности.

Обе стороны рационалистической концепции гносеологии развиты Галичем уже в "Чертах...", вторая часть которой - "Теория духа" - составлена в книге "отчасти по Г-чу" [15, с. 3 примеч].

Этот раздел "Черт..." может быть рассмотрен, с одной стороны, как дальнейшее развитие взглядов, изложенных Галичем конспективно в его ранних работах, а с другой - как предварительный набросок "Картины...", которая появится в свет через пять лет.

Его содержание - дух как момент эволюции "всеобщего единства и как этап, следующий за теорией природы. Речь идет, следовательно, о развитии сознания, понятом как развитие природы, ее эволюции вплоть до образования человека, то есть понятом как естественный феномен. Сознание истолковывалось здесь на основе

психофизиологии. Речь шла о мозге, как основе мысли, о чувствах, как основе сознания [15], о психологическо-гносеологической стороне антропологии. "Внешний мир... поступает через чувства в мозг и превращается тут в сознание" и в "слово" [15, с. 73, 75].

Душевную жизнь, полагает Галич, образует ее а) "чувствительная сторона" ("воображение", "внутренние чувства", "фантазия") - [15, с. 78 и сл.); б) "познание" ("смысл", то есть понятие, "рассудок", то есть суждение и "разум", то есть "заключение"), которое, в конце концов, "возносится" к "идее"; это и есть сфера "философии", "...умозрения, коего логика составляет внутреннюю, идеальную, духовную сторону, а Метафизика - внешнюю, предлежательную, вещественную"; в) "стремящаяся" сторона (побуждение, вожделение, воля) - [15, с. 91, 98].

Конкретней эта гносеологическая концепция развита в "Картине человека". Поставив в этой работе свое исследование на путь антропологии, видя задачу в том, чтобы изучить человека как целое, отражающее целостную "всеобщую природу", Галич рассматривал психические функции в связи, а в известной мере и в зависимости от материальных, телесных факторов. Он пытался объяснить психические явления естественнонаучно, показать влияние телесных функций на психические, подробно говорил об органах чувств, как материальных субстратах психических и гносеологических функций.

Эта установка сразу же ставит Галича в конфронтацию с иррационалистической тенденцией его же гносеологии, ведет к преодолению понимания сознания как автономной деятельности божественной по происхождению субстанции, к тому, чтобы осмыслить связи сознания с бытием, понять сознание как производное относительно бытия. Сознание он определял как "простой акт... но не первоначальный, а производный, основывающийся на противоположности между внутренним деятельным началом и между внешним бытием..." [4, с. 243; курсив мой - З.К.], так что в сознании "мысль встречается с бы-



тием", а душа действует "не со стороны только формы, но со стороны многообразной материи или содержания" [4, с. 244]. И именно в этом пункте системы Галич делает шаг вперед по сравнению с Велланским и Павловым, шаг, который был подготовлен предшествующими его работами (в том числе и Введением к "Чертам..."). Он рассматривал в развитии не только природу, но и сознание. В этой связи можно сказать, что если Велланский и Павлов в основном интерпретировали натурфилософские идеи Шеллинга, то Галич осваивал также и ту концепцию системы трансцендентального идеализма, которую развивала феноменология духа.

Уже чувственность он рассматривал в развитии. "Чувства, - по Галичу, - развиваются по мере того, как совершенствуется организация" [4, с. 63]. Он разворачивал картину стадийального становления сознания: выход "из сферы простого чувства..", "ведение о самостоятельном достоинстве Я", "ведение о единстве и тождестве духовного существа нашего", "самопознание", "личность" [4, с. 245-251].

Мышление, при всей своей самостоятельности, тесно связано с чувственностью и без нее бессильно. "Мышление" для Галича есть "деятельность", приводящая "в порядок по собственным своим правилам" то, что дают чувства и воображение; оно в то же время не теряет своей самостоятельности и "связывает многообразные представления по таким необходимым законам, которые мыслящая сила находит в сознании собственных своих потребностей...". Эта совокупная деятельность чувств и "мышления" ведет познание к истине: "чувства верно передают нам временные явления... и разум есть не менее надежный руководитель в отыскании сущности вещей, и поскольку та и другая сила для полного познания последних необходима, то они имеют и равно высокую цену". На этом пути, полагал Галич, человек идет к "полной системе удовлетворительного ведения" или "идеалу по-

знания" как некой "вожделенной цели" [4, с. 192-193, 165, 194].

Познавая мир, мышление вырабатывает определенные формы, которые Галич очень тонко различал. С их помощью человек сводит многообразие реального мира в единство, осознает это единство, постигает мир как единый. И тут Галич развивал основную концептуальную идею, лежавшую в основе известного уже нам курса логики, читанного им в педагогическом институте и университете, предвосхищая в этих лекциях логическую концепцию М.Г. Павлова, а в "Картине человека" - идея дальше Павлова, поскольку включал в логику не только так называемые формы мышления (понятие, суждение и умозаключение), но и категории, и идеи. Такими формами являются понятия, суждение и умозаключение, а также категории и идеи. Понятия схватывают "внутреннюю связь многообразных элементов одного и того же предмета", категории же - некий синтез понятия, суждения и умозаключения. Оставаясь в пределах известной аристотелевско;-кантовской номенклатуры категорий, Галич глубоко ставил вопрос о категориях "отношения". Здесь он говорил о сущности и состоянии (то есть явлении) как рефлексивных, переходящих друг в друга; "сии стороны... отнюдь не чужды друг другу, но связаны тождеством значения" [4, с. 202, 207, 210]. Но категории, считал Галич, развивая здесь идею Павлова о недостаточности в этом отношении логических форм и примыкая ко всей традиции немецкого и русского объективного диалектического идеализма, - не высший синтез многообразия. Таковой достигается лишь в "идеях" как порождениях разума (ума). Он противопоставлял идею как форму постижения конкретного единства многообразия, понятию как форме, омертвляющей многообразие и потому не схватывающей его единства.

Существенным шагом вперед даже и по сравнению с мыслями Павлова о единстве теории и практики была трактовка Галичем мышления как деятельности, кото-

рой он вообще уделял много внимания, говоря о ее движущих силах, мотивах (большой раздел книги Галича посвящен этим силам - "практической стороне духа", - воле, свободе, привычке, страсти и т.п.): "Я знаю, что живу не иначе, как обнаруживая свою деятельность... в практике мы действительно и существуем и знаем про себя лишь столько, сколько удастся нам выказать свои силы, выказать то, что мы есть и чем могли быть" [4, с. 37].

Ту же рационалистическую и диалектическую концепцию гносеологии пропагандировал Галич и в "Лексиконе". В статье "Антропология" он отстаивал идею единства эмпирии и умозрения даже применительно к изучению столь сложного объекта, как человек; единство это "есть дело не одних здравых чувств, а и тщательных соображений ума..." [352, с. 29]. Эта же идея развита и в статье "А-постериори, а-приори", где допускается правомерность и того, и другого хода познания, причем при "априорном" познании "ум наш все же не иначе как опытом должен быть возбуждаем к деятельности". В этой же статье Галич подчеркивал связь антропологии с физикой и философией и протестовал против произвольной умозрительности и против эмпиризма естествоиспытателей, "которые не знают как сладить с огромным теперешним запасом эмпирических сведений" [5, с. 33, 29]. Небезынтересно при этом отметить, что идею единства эмпирии и умозрения а отнюдь не одностороннего удержания умозрения за счет унижения эмпирии Галич считал завоеванием "натуральной философии Германцев XIX века" [5, с. 84], то есть трактовал ее так, как Велланский и Павлов, а не так, как некоторые в их числе и материалистические враги натурфилософии.

Весьма существенные дополнительные сведения о рационалистической гносеологии Галича мы получим при изучении его *диалектических идей*.

Диалектика является методом построения и онтологической, и гносеологической концепции "Черт умоз-

рительной философии", где диалектика гетерогенно-эволюционной и рационалистической тенденций конфронтует с метафизикой религиозно-идеалистической онтологии и иррационалистической гносеологии.

Хотя Безусловное метафизично (все противоположности в нем совпадают и оно чуждо "всяких отношений - противоположностей, разностей" [15, с. 2]), но порожденный Безусловным мир - насквозь диалектичен, подвижен, противоречив, закономерен, един в своем многообразии.

Все многообразие сущего, все его явления содержатся, как "особенные, многообразные стороны всеобщего единства" [15, с. 6]. Отношения эти, однако, не хаотичны, а закономерны и подчинены закону тройственности, "тройкой постепенности" [15, с. 7].

Именно диалектика обусловленного и Безусловного, диалектика самих моментов и многообразия обусловленного дает теоретическое основание осуществлению дедукции категорий неорганической и органической жизни.

Эта диалектичность выступает и в идее становления, эволюции обусловленного, то есть реального мира, и в идее его противоречивости, единстве противоположностей: все категории пары, противоположны, едины. Таковы пространство и время, свобода и необходимость, природа и дух [15, с. 9, 12, 14-15] и т.п.

Эволюция эта приводит неорганический процесс к органическому, а органический - к "миру идеальному" [15, с. 73], к духу.

Существенным сдвигом, шагом вперед по сравнению с Велланским и Пагловым является в этой и следующих работах Галича подход к осознанию диалектики как метода построения системы. Галич возводит в ранг методологического принципа диалектическую идею единства, в том числе единства противоположностей. Он утверждал, что его "метод состоит в том, чтобы познавать многообразные формы человеческой жизни из

идеи вечного единства, а сие единство... в бесконечном разнообразии" [4, с. 5]. Придерживаясь этого метода, Галич вскрывал противоположности и их единство, взаимопроникновение. Таковы, например, время и пространство, которые, будучи "способами" или "формами" проявления "жизни" природы, "впедрены одно в другое. От того вещи сколько пребывают, столько же и переходят, или, что все равно, движением живых сил в своем виде и составе обновляются" [4, с. 46]. В этой связи Галич развивал также и диалектику общего и особенного, рассматривая организм, человеческую личность как особенное общего - природы, жизни [4, с. 48 и др.].

Что касается концепции развития Галича, то хотя в ней и содержался элемент телеологизма, всегда свойственный идеалистической диалектике, поскольку развитие рассматривалось как движение к некой цели (см., например, [4, с. 49, 60, 62 и др.]), в ней отчетливо прослеживается идея поступательности, совершенствования качеств, что также представляет нам еще одну грань гетерогенно-эволюционной тенденции его онтологической концепции.

"Естественные произведения нашей планеты, - писал Галич, - представляются в такой постепенности, которая... оказывает стремление все к высшим совершенствам твари одушевленной" [4, с. 49]; жизнь в процессе саморазвития "овладевает уже своим естественным бытием, дабы потом посредством оного выказать в качестве духовной жизни превосходство свое над внешнею природой... и присвоить себе все низшие формы своего развития" [4, с. 59] и т.д.

Но для Галича диалектика была не только методом, которым он пользовался, употребляя сам этот термин. Благодаря внимательному изучению истории философии, в особенности немецкой, и осознанию места и значения в ней учения о методе (см. ниже), он пошел еще дальше. Он вместе с Надеждиным [114, с. 59-71, 80, 85]

положил начало рассмотрению метода как специального предмета теоретического исследования.

В силу этого в его взглядах намечалось преодоление формальной логики как метафизической методологии и выход в сферу логики (методологии) диалектической как предметной.

Галич отличал "схоластический метод" от некоторого другого, который он не наименовывает, но противопоставляет схоластическому, как истинный ложному. На первый взгляд может показаться, что противопоставляются метод схоластический и некий эмпирико-делдуктивный, напоминающий бэконовский, который Маркс характеризовал как "применение рационального метода к чувственным данным" [146, т. 2, с. 142].

В самом деле, по схоластическому методу "мыслящая деятельность устремляется к своей цели путем формы; там она схватывает сама себя в своем полете, развивает внутренние законы, по коим должна поступать, обрабатывает по сим законам запасные мысли и приводит оные в тесную связь". "Что происходит вокруг ее в природе и в Истории", - все то ей "чуждо и... враждебно... отчет в том, что найдено с помощью этого метода в сознании, представлен; свободное любоведение кабинетное" удовлетворено [4, с. 213].

Галич не приемлет, критикует этот "кабинетный" метод, поскольку он не дает адекватного представления о мире; "...обрабатываемые сим схоластическим методом мысли не должны ли быть заимствуемы из природы вещей? Не бывают ли отвлеченности тем пустее, чем залетают выше? Не шествует ли жизнь беспрестанно вперед, оставляя системы понятий... далеко позади себя? Вот почему смысл ищет более прочной пицци в существенных из опыта заимствуемых науках" [4, с. 213].

Такой оборот критики схоластического метода Галичем нельзя не признать несколько неожиданным. Разве не сам Галич требовал не раз, чтобы мы смело и решительно шли в область отвлеченностей и чтобы

мысли наши "залетали" как можно "выше" - до самого "Абсолюта"?

Эти недоумения укрепляются в нас, когда мы узнаем о том, что же противопоставляет Галич методу схоластическому. Отказавшись от последнего, "смысл" "обращается к жизни, к бытию, кои не только чувственной деятельностью познания схватывает в возможной полноте... но может и обрабатывать богатый свой запас в такой мере, в какой нужно оный обнять и устроить" [4, с. 213-214].

Описывая действия познания по этому методу, Галич и намечает методологию, весьма напоминающую бэконовскую. С помощью "свидетельств, беспристрастных наблюдений и опытов, при помощи умствований чрез наведение и аналогию, при помощи предварительных гипотез, мы и на сем пути доходим до общих познаний, везде открывая свободный доступ дальнейшим вразумлениям".

В результате работы "сим способом получают не голые, не мертвые, не пустые понятия, а такие, которые вмещают в себя что-то действительное, живое". Используя математику и "искусство" (видимо, в смысле ремесла, а может быть, эксперимента), "мыслящий человек" разлагая "бесконечно многосложные существа на небольшое число простых частей... приобретает твердое и благоустроенное познание того, что есть" и в области "внешнего бытия", и в области "духовной нашей жизни", и в области отношений "людей друг другу" [4, с. 214].

Этот метод противостоит схоластическому как содержательный - формальному, "сей метод... предохраняет от пустых отвлеченностей; он вместе с формами представляет и содержание оных, не теряясь, однако ж, в разнообразии данных материалов. Ибо чувства и смысл действуют в нем нераздельно". Это "направление" "познающей деятельности" Галич называет "опытным" [4, с. 215].

Итак, Галич сторонник "опытного" метода как единства "чувств и смысла"? Он критикует схоластику так, как ее критиковали еще в XVII и последующих веках сторонники опытной науки, сенсуалисты, враги всяких отвлеченностей, враги мистики идеализма, умозрительства?

Но как же согласовать это с тем, что Галич - выученик Шеллинга, объективный идеалист, критик современного ему эмпиризма, критик сенсуализма, материализма, механицизма, что для него кроме чувств и смысла существует еще и ум с его специфическими операторами - сверхмощными "идеями"? И не значит ли все это, что правы те историки русской философской мысли, которые считают Галича эклектиком, который по разному поводу становится на сторону то одних, то других, часто прогивоположных, философских учений? Или что правы те, кто, как Н. Гордиенко, полагают, что Галич совершил бурную эволюцию от идеализма и умозрительства к материализму и эмпирико-дедуктивному методу? И - главное для нашего теперешнего изложения - при чем здесь проблема становления диалектического метода, когда перед нами хрестоматийные образцы методологии XVII-XVIII веков, еще не обнаруживавшие отчетливых диалектических тенденций и, наоборот, являвшиеся пристанищем противоположного диалектическому метафизического метода?

Вся эта риторика нужна нам лишь для того, чтобы отчетливее представить себе как трудами Галича продвигался в России процесс становления диалектической логики и методологии.

Велланский и Павлов являлись сторонниками трехступенчатой гносеологии, по которой надо различать три ступени познания и соответственно познавательные функции - чувственность, разумение и умозрение, причем первые две функции относятся, по Павлову, как и по Велланскому, к области "смысла", куда относится и наука о разумении - логика.



То же и у Галича. Вчитаемся повнимательнее в приведенные только что цитаты. "Распорядительное мышление", "мыслящая деятельность" и тому подобное - что это такое? Это интеллектуальные функции, связанные с "понятиями, суждениями, умствованиями (то есть умозаключениями - З.К.)" [4, с. 210]. Это - тот же, что и у Велланского и у Павлова, "смысл", это область смысла [4, с. 213], руководимая "законами мышления" область, где "нераздельно" "действуют" "чувства и смысл"; речь идет о "познающей деятельности" "в... опытном ее направлении" [4, с. 215].

Разница же между сенсуалистами, сторонниками опытного метода бэконовского типа, с одной стороны, объективными идеалистами из числа сторонников изучаемой нами школы, в том числе Велланским, Павловым и Галичем - с другой, состоит в том, что для первых здесь и завершается процесс познания, а для вторых существует еще и высшая его стадия. В силу этого и с учетом этого высшего этапа получает совсем иное значение и противопоставление схоластического метода некоему другому, и сама критика схоластического метода как формального, несодержательного.

Что представлял собой этот высший способ познания - мы хорошо знаем по предшествующей характеристике воззрений Галича. И мы хорошо знаем, сколько было здесь мистики, идеализма, религиозности, умозрительства. Но мы знаем также, что через всю эту мистику и идеализм пробивалась мысль о методе, о логике, с помощью которой человек постигает мир не только в его частностях, в его феноменальности, но в его сущности, поуменьности, в его целостности, единстве, в его противоречивости, развиваемости. "Смысл" с его опытным методом есть ступень, по которой познание восходит к постижению мира в его полноте, и он лишь предуготовляет, ведет нас на высшую ступень, а вовсе не завершает это наше восхождение.

И это не логика, которую мы навязываем Галичу, а ход его собственных рассуждений. Разобрав схоластический метод и противопоставив ему опытный, он переходит к разделу о "полном мышлении безусловном", об "идее", "разуме" в его отличии от "рассудка" - словом, к области философии [4, с. 219-227].

Сближая разум, разумение со смыслом, он, подобно Павлову, обосновывает мысль о единстве "прочих наук" и философии [4, с. 226] и о том, что логика высшего познания, в отличие от схоластической, есть логика содержательная.

Нельзя не заметить, что здесь, в "Картинае...", как и в других, более ранних сочинениях Галича, все эти идеи сформулированы скорее в отрицательной форме: схоластическая, формальная логика и методология отвергнуты; им противопоставлена опытная, которая оказывается "рациональной обработкой чувственных данных"; эта опытная методология включается как содержательная в некую высшую логику. Но вопрос о том, что же это за логика, в "Картинае..." еще не ставится. Конкретизацию понятия этой логики, указание на некоторые ее черты мы находим в последнем из опубликованных его сочинений, в "Лексиконе", где оно формулируется уже и положительно и по содержанию, по анти-тезе со "схоластической" - формальной - логикой.

Проблему диалектики процесса познания в его высших разделах Галич рассматривает в статье "Антиномия" как проблему адекватного постижения мира. Поняв мир как противоречивый и развивающийся, то есть диалектический в онтологическом смысле, он задумывается и над вопросом о том, как постичь мир в этом его диалектическом качестве. Многовековая традиция, не изжитая и до его времени, являла собой картину неспособности постижения мира как противоречивого, антиномичного. Эта традиция, говоря современными терминами, была традицией мета-

физической, и, недовольный этим, Галич полемизирует против метафизики.

Вскрывая гносеологический генезис антиномий, которые он рассматривал в связи с исследованиями Канта, Галич вслед за Кантом усматривал их происхождение в попытках сознания постичь мир как целое (это, мы помним, одна из основ его и Павлова концепции логики), как единое. Антиномии возникают при попытках рассудка постичь единое своими средствами - анализом и синтезом. Но таким способом, способом "раздробления" целого посредством "понятия, суждения и умозаключения" постичь единое адекватно невозможно, и именно на этом пути рассудок впадает в антиномии [5, с. 25-27]. Адекватность же познания достигается не посредством понятий рассудка, а благодаря идеям разума<sup>14</sup> - мысль, которую мы встречаем и у Велланского, и у Павлова, и в ранних сочинениях самого Галича. Идеи разума тем характерны, что с их помощью мир постигается в его противоречивости - в его диалектичности, в то время как рассудок постигает мир лишь в его окостеневших односторонностях, и несовершенство такого познания, его неадекватность и проявляется в антиномиях. Постигание целого с помощью идей "сообщает полноту, гармонию и жизнь понятиям рассудка", - заявляет Галич, не отрицая тем самым плодотворности также и рассудочного познания мира. Из совокупного действия рассудка и разума "разовьются закон, искусство и науки", и будет достигнуто постижение мира как противоречивого, как единства противоположностей. "Закон примирит свободу и необходимость, благополучие и добродетель... искусство сблизит конечное с беспредельным... наука сочетает условное с безусловным..." [5, с. 27].

Здесь, таким образом, получила свое дальнейшее развитие намеченная Велланским, и особенно Надеждиным и Павловым, концепция диалектической логики как диалектической методологии и притом в ее

противопоставлении логике метафизической, хотя и с характерной для философии тождества тенденцией привести всю эту диалектику в некоторое успокоение, то есть в состояние одностороннего преобладания тождества над противоположением.

Именно в противопоставлении, противостоянии метафизике, критики ее - общая черта и немецкой, и русской версии идеализма, связанного с диалектикой. В этой полемической разработке идеи диалектической логики Галич также следует по пути Велланского, и Надеждина, и Павлова.

Мы уже видели, что Галич обличал формализм школьной логики в "Картинах...", критиковал и отвергал "схоластический" метод. Отчетливая антиметафизическая тенденция прослеживается и в "Лексиконе". Диалектическое острие статьи "Антиномия" полемически направлено против метафизики. Галич недоволен традиционной формальной методологией как метафизической, как неспособной постичь мир в противоречиях. Орган ее - "рассудок, разлагая идеи на отдельные и отчетливые мысли, сообщает им вразумительность, ограничивает беспредельную их силу", ибо "рассудок замечает во внешнем мире только ограниченные порядки явлений, а идея вселенной, - добавляет он в соответствии со своей диалектической концепцией, - указывает на беспредельную ее ценность" [5, с. 26], - и Галич подробнее рассматривает заключения рассудка при попытках познать "истинное", "изящное" и "благое".

Критика метафизического понимания мира осуществляется Галичем в "Лексиконе" не только на почве теории мышления, ведущей его к формулированию диалектической логики, но и на почве натурфилософской, онтологической (что также дополняет наши представления о гетерогенно-эволюционистской тенденции его онтологической концепции).

Галич полемизирует с "механическим философом" атомистом: "в его понятиях всякое движение есть

только механическое", только следствие толчка, и из такого воззрения нельзя понять "единство" природы, нельзя понять ее как "одно связное, стройное целое, - живое органическое существо, в котором развитие совершается по однообразному закону", "механический философ не может из своих начал построить внешний мир" [5, с. 42].

Равным образом "механический философ" не может объяснить и "духовности", поскольку простое ее понимание как "возгонки натуральной жизни" (я уже говорил в другой связи об этой статье "Лексикона") не дает объяснения многих и многих явлений этой области [5, с. 176].

В "Лексиконе" мы находим более отточенные, более обобщенные, чем прежние, формулировки целого ряда положений диалектики. Такова, например, формулировка, касающаяся развития и его движущей силы: "Наша жизнь, - пишет Галич, - есть бесконечное развитие; а всякое развитие основывается на противоборстве положительных и отрицательных начал, которое (то есть противоборство - З.К.) содержится в непрерывном движении..." [5, с. 85].

Проблематика противоречивости мира как составной части диалектической концепции развития находит в "Лексиконе" и специальное рассмотрение в соответствующей статье - статье "Антагонизм". Дефиницию этого понятия, которое Галич производит от греческого слова "борение", он дает, в сущности, в плане формулировки закономерности борьбы противоположностей, как универсальной закономерности. "Антагонизм, - пишет он, - есть противоборство сил, усматриваемое как в духовном, так и в телесном мире"; "... на этом антагонизме почит вся система мира: не всегда ли и не везде ли привлекательные и отталкивательные силы вступают в борьбу между собой?" [5, с. 24].

Здесь, правда, у Галича намечается уже некоторая позитивистская тенденция. Противоречие понимается не как борьба имманентных моментов некоторого един-

ства, а как нечто внешнее - "привлекательные и отталкивательные силы", как некое "действие и воздействие", а именно оно - "закон антагонизма, на котором основывается и вся жизнь вещей, сопрябывающих и одновременных..." [5, с. 24].

Но, во-первых, это была лишь некоторая тенденция, уживавшаяся с глубокими и обобщенными диалектическими формулировками. А во-вторых, в условиях процветания метафизики, механицизма (с которым, как мы видели, полемизировал Галич) эта тенденция была мало значительной, в то время как диалектическое острие всех этих формулировок Галича способствовало прорыву диалектического мировоззрения сквозь господство мировоззрения метафизического, механистического.

Столь же хрестоматийно сформулировал Галич и сущность двух других диалектических закономерностей - взаимосвязи всех элементов, составных частей сущего и единства мира, которое и выражается в факте взаимосвязи. "... ни одно явление, - писал Галич в статье, сама тема которой в значительной степени относится к проблематике диалектики, определена, вычленена для рассмотрения интересом Галича к этой проблематике - в статье "Взаимность, или взаимнодействие", - ...не принадлежит только самому себе; всякое состоит опять с другими, одновременными и сопрябывающими, во взаимных сношениях, в обоюдной связи винословий, которая... выражает общее единство вещей и существенную их однородность. Оттого Вселенная во всякое время и во всех частях есть живое Целое" [5, с. 175].

Диалектическая идея единства мира, вбирающая в себя и идеи его противоречивости как определенного отношения противоположностей, представлена и конкретизируется Галичем в разных статьях и по разным поводам. Такова, прежде всего, статья "Абсолютное", которое и трактуется как "единое", как принцип единства. Оно - "единство сущности и бытия; реальная основа

всего конечного", "то, в чем конечное находит корень и своей сущности и бытия своего" [5, с. 3]. В контексте идеи единства мира Галич говорит о единстве вещественного и духовного как "безусловном единстве с двойственностью" [5, с. 4], внутреннего и внешнего [5, с. 5]. Здесь осуществлялся переход от диалектики к религиозной метафизике - удел всякой идеалистической диалектики, как только она добирается до своих высших разделов. Ибо Абсолютное здесь выступает как Бог, в котором соединяются все противоположности, затихает всякая жизненность, всякое различие, всякое противоречие.

Эта метафизика была методологическим эквивалентом религиозно-идеалистической онтологии и иррационалистической гносеологии в сфере диалектики, той верхней границей подлинной философии, которую, как мы помним, сам Галич установил.

## Глава четвертая

### Галич и русская шеллингианская традиция в методологии истории философии

В главах 4 и 5, посвященных проблемам истории философии и философии истории, в отличие от других разделов книги, я намерен изложить не только идеи Галича, но и охарактеризовать вкратце отечественную традицию в соответствующих областях философии. К этому меня вынуждает то обстоятельство, что эта традиция не освещена в нашей литературе (несколько слов о традиции в области философии истории мне удалось сказать в книге: Т.Н. Грановский. М., 1988, с. 65-68), в то время как для других областей философии, в которых работал Галич, это сделано и мной [см.: 114, 117, 118], и другими авторами.

Мы уже видели, что с самых первых шагов своей деятельности Галич обратил внимание на существенную сторону истории духа человеческого - историю философии. И его диссертация, и то его сочинение, которое рецензировал Велланский, в значительной мере были сочинениями на эту тему.

В дальнейшем этот интерес развивался и укреплялся. Галич читал специальный курс истории философии. В курс логики он ввел большой исторический очерк. В ряде книг он также совершал подобные экскурсии применительно к предмету сочинения.

Но, разумеется, центральным в этом отношении было его специальное двухчастное сочинение "История философских систем", изданное им в 1818-1819 годах [3]. Этот цикл работ Галича сделал его родоначальником ассимиляции школой идей диалектического идеализма



в области истории философии, в особенности же в области методологии историко-философского исследования.

Последующие деятели школы - И. Средний-Камашев, московские любомудры В.Ф. Одоевский и Д. Веневитинов, Н.И. Надеждин - без ссылок на Галича, но в тесном внутреннем единстве с ним продолжили в 20-30-х годах эту работу в разных направлениях, но исходя из тех же основных принципов. К. Зедергольм в самом начале 40-х годов, обобщая всю эту работу - хотя опять-таки без каких-нибудь ссылок на своих русских предшественников - формулировал концепцию гораздо более конкретную, углубленную и обобщенную, нежели концепция Галича. Зедергольм завершил в России интерпретацию проблем методологии истории философии в традиции шеллингианства и переводил ее в русло гегельянское.

Основными и исходными в области методологии истории философии для всех деятелей школы были диалектические принципы единства и развития, побуждаемого противоположениями с последующим объединением противопологаемых моментов, то есть истолковываемого как триадическое (или четвероякое).

Стремясь в нашей книге представить взгляды Галича как одного из деятелей школы, мы рассмотрим историко-философскую концепцию и самого Галича, и более поздних ее представителей.

#### а) взгляды Галича

В конкретном изображении историко-философского процесса Галич наиболее близок предшествовавшей ему традиции. Как и во всех других своих работах он тщательно ссылается на все работы, послужившие ему материалом для написания "Истории философских систем", систематизирует их и дает возможность читателю войти в курс западной литературы конца XVIII - начала XIX вв. В то же время,

он критикует все то, что в этой литературе представляется ему неприемлемым, как, например, широко используемую им работу Сохера за то, что тот смотрит "на все явления сквозь тусклое стекло кантианизма" и потому имеет "ограниченный горизонт" [3, кн. 1, с. VI]. Галич подчеркивал, что, являясь в одних своих частях компиляцией, "История..." в других "принадлежит самому автору" [3, кн. 1, с. VIII].

Древнегреческая философия развивалась, по Галичу, от материализма и диалектики, поглощенной в тезисе "все изменяется, что ни существует" к идеализму и религиозности. "До сих пор, - писал Галич об ионийской школе, - стихийная (то есть основанная на признании первоначалом той или иной материальной "стихии" - З.К.) философия тянулась по нити однородного коренного вещества и принимала во уважение только материальные, а не действующие причины вещей". Но позже она задала вопрос: "через что совершаются перемены?", имея в виду, что эти причины перемен - нематериальны. Отвечая на этот вопрос, Анаксагор, "первый чистый деист," "признал независимый от материи (разум - nous - З.К.), ибо сей (разум) есть у него Строитель, но не творец материи, которая имеет бытие самостоятельное". Да и прогресс в истории самой ионийской школы Галич усматривал в том, что ее деятели шли от "грубого веществоучения и всебожия к богоучению и, наконец, хотя неполному, Духоучению (спиритуализму)" [3, кн. 1, с. 34, 37, 38, 41-42].

В дальнейшем, по взгляду Галича, история философии развивается так, что вслед за материалистом Левкиппом - основателем "системы всеобщего материализма, в которой изобретатель не нашел места для понятия о Боге" [3, кн. 1, с. 35], - появляется Демокрит - религиозный мыслитель и скептик в гносеологии. Подводя итог этого периода истории философии, Галич проявлял симпатии к идеализму и религии, антипатии к материализму [3, кн. 1, с. 57].

Изложив дальнейшие судьбы античной философии, Галич рассматривал средневековую схоластику как упадок философии, хотя и видел ее "хорошую сторону" в том, что она отстаивала "учение о существовании вообще и его свойствах, о Боге и его свойствах, равно как и об отношении Его к миру" [3, кн. 1, с. 248]. Средневековая философия учила о "бытии и познании Бога, бессмертии души, свободе воли, происхождении зла" [3, кн. 1, с. 276] и других подобных вопросах. Излагая историю философии эпохи Возрождения, он, в общем, как материалистические рассматривал учения Телезио и Бруно.

С явной симпатией к опытной науке, но и идеализму, критикуя и прямо-таки унижая материалистические учения, излагает он историю философии во II-ой книге "Истории философских систем". Он солидаризировался с идеалистической и теистической критикой материалистической философии Спинозы [3, кн. 2, с. 47-48], отмечал положительные черты эмпиризма Локка и его последователей, но ставил в упрек этому направлению то обстоятельство, что эмпиризм "вел к материализму и... эвдемонизму" [3, кн. 2, с. 91], что Локк, несмотря на свою личную религиозность, не мог согласовать своей философии с религией, и его эмпирическая философия "ничего не знала о высшем" [3, кн. 2, с. 92-93].

В специальном разделе о материалистах (к которым отнесены Мор, Крузиус, Гельвеций, Гольбах, Ламетри) Галич стремился "ниспровергнуть" их учение: материалисты "подорвали вконец метафизические учения о свободе, бессмертии, Боге и провидении. Сей род философов поставлял себе за правило вытеснить все непостижимое догадками односторонними и дерзкими, заглушив в сердце громкий вопль внутреннего сознания, что мысль и пожелание не суть перемены места, подавив и драгоценные нравственные потребности, не совместные с материализмом" [3, кн. 2, с. 97]. О "Системе природы" Гольбаха (названного в книге псевдонимом Мирабо, под

которым сочинение французского мыслителя вышло впервые) говорилось, что это произведение - "коран нечестивых" [3, кн. 2, с. 97]; "Энциклопедисты... превращают духовные силы в механические" [3, кн. 2, с. 99]. Эта линия критики дополнялась и прямой фальсификацией: у этих ярых и ярких атеистов всячески разыскивалась религиозность. Энциклопедисты, оказывается, "обоготворяют природу" [3, кн. 2, с. 99]. Вся историю новейшей философии можно, по Галичу, рассмотреть с точки зрения отвста на вопрос о том, какова в ней идея Бога. Ибо даже у материалистов (здесь автор распространял на весь материализм терминологию, принятую Спинозой), "Бог... совокупность всех субстанций Всебожие материалистов" [3, кн. 2, с. 102].

Хотя в книге высоко оценивались, по существу, материалистические учения Бэкона [3, кн. 2, с. 2], Бруно [3, кн. 1, с. 308-324], попытки Ньютона и Гассенди объяснить мир исходя из представлений о строении материи, материализм для Галича - тупик в развитии философии, и ее вывел из этого тупика Кант, который, отвечая духу времени, произвел революцию в философии.

Галич едва ли не впервые в России систематически изложил философию немецких идеалистов Канта, Фихте, Шеллинга - по немецким же руководствам (на которые прямо и ссылался), причем отметил и недостатки этого направления.

До выхода в свет книги Галича в России широко была известна и ассимилировалась философия Шеллинга [см.: 111 и 112]. То же можно сказать и о философии Канта [112 и 117].

Однако системы этих двух мыслителей до этого времени более критиковались или ассимилировались, нежели систематически излагались, так что русский читатель не очень-то мог составить себе представление о философии Канта и Шеллинга, не прибегая к первоисточникам или иностранным руководствам. Галич впер-

вые предоставлял ему эту возможность. Делал это он компилятивно, но весьма квалифицированно.

Подчеркнем здесь два обстоятельства.

Во-первых, уже в то время Галич различал философию молодого и позднего (в той мере, в какой это можно было сделать в 1819 году) Шеллинга. При этом несомненно его отрицательное отношение к поздней, о которой он с сожалением говорил как о системе, обманувшей ожидания, поскольку вместо "обещанной полной системы философии" Шеллинг, "лишив нас надежды", занялся "теперь мифологическими, к системе его прирывающими изысканиями" [3, кн. 2, с. 299].

Во-вторых, очерк о Шеллинге очень рельефно показывает, насколько сам Галич в известных уже нам его построениях в самых различных областях философской науки, а в особенности в наиболее принципиальных пунктах своих философских взглядов, исходит из философии Шеллинга как из главной теоретической предпосылки.

Впервые в русской философской литературе Галич упоминал Гегеля<sup>1</sup>, его работу *Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems*. Jena, 1801 [3, ч. 2, с. 257], его совместную работу с Шеллингом по изданию *Neues kritisches Journal der Philosophie* [3, кн. 2, с. 292] и, что особенно примечательно, важнейшую работу Гегеля "Большую" логику: *Wissenschaft der Logik*. Nuremberg, 1816, которую расценивал как применение шеллингианства в логике [3, кн. 2, с. 298]. По-видимому, Галич использовал, хотя и без ссылки на Гегеля, это его сочинение в приложенном ко II-ой книге "Истории философских систем" "Опыте философского словаря" (например, в статье "Необходимое" [9, с. 327]).

Следует указать, что Галич снабдил все главы своей работы обстоятельными библиографическими справками, дававшими возможность русскому читателю ориентироваться в литературе вопроса на основных западноевропейских языках.

Большое значение имел также приложенный к книге опыт философского словаря, где на сорока страницах он пояснял ряд важнейших философских понятий, как, например, "a priori", "a posteriori", "атеист", "трансцендентальная диалектика Канта", "идеализм", "материализм", "реализм" (в сущности, другое название материализма, очень хорошо сформулированное и противопоставленное "идеализму") и др. К сожалению, ссылаясь на недостаток места, Галич отказался от выполнения своего намерения составить очерк "состояния философии в России" [3, кн. 2, с. IV].

По самому содержанию "Истории философских систем" Галич в меньшей мере, чем в других своих сочинениях, пропагандировал и разрабатывал диалектические идеи. Они проявляются в его общей концепции истории философии как поступательном процессе, как прогрессе постижения истины, но в большей мере они заметны и значимы в том, что он выявляет ряд диалектических идей у философов.

Он отмечает диалектические идеи у Гераклита [3, кн. 1, с. 36-37] и у неоплатоников, усматривая сходство их идей с "духом нашего века", то есть философией Шеллинга. В частности, такое сходство он видит в мысли о "двойственности" мира [3, кн. 1, с. 205] у Платона и Прокла с его опытом "выведения понятия по лестнице трояственности" [3, кн. 1, с. 206]. Диалектические идеи он находит и у Кузанского [3, кн. 1, с. 307], и у Бруно<sup>2</sup> [3, кн. 1, с. 317].

Характеризуя немецкую философию конца XVIII - начала XIX века и представляя в специальном и обширном изложении философию Шеллинга, он много уделял внимания именно этой ее стороне и, что очень важно, осознавал диалектику Шеллинга как метод его философии.

Так он обращал внимание на диалектику "тройственности" [3, кн. 2, с. 268, 271], на то, что, по Шеллингу, "в видимой вселенной происходит разрозне-

ние единого на двойственное" [3, кн. 2, с. 271], что "везде воздвигаются две противоположности, соединяемые в чем-то третьем. Трехчленная постепенность простирается чрез все великие и малые явления в мысленной области и вещественной" [3, кн. 2, с. 272; ср. об этом: 3, кн. 2, с. 274-275]. Он прослеживал, как, по Шеллингу, протекает диалектический процесс дедукции неорганического и органического миров, а также и дедукция в сфере духа. В обобщенном виде Галич констатировал диалектичность философии Шеллинга в целом, утверждал, что сам ее метод был диалектическим: "Сия философия выставляет не только верное начало, но и такую же верную методу - соединяющую разнообразные противоположности в явлениях, начиная с какой угодно стороны. В живой сфере вселенной одно развитие необходимо ведет к другому... Разрозненность, происходящая из безусловного тождества, продолжается дотоле, пока не выступит опять в единстве" [3, кн. 2, с. 269-270].

В сущности, как диалектическую характеризовал Галич и "живую методу" философии Фихте [3, кн. 2, с. 239].

В этом смысле можно сказать, что и для самого Галича проработка истории философии была школой диалектики, поскольку к диалектике она пришла на высшей стадии своего развития и поскольку в завершающих разделах "Истории философских систем" диалектика была представлена не как случайная черта современной ему философии, а как "живая метода", как "верная метода" истинного философствования. Поэтому в историко-философской концепции Галича, и особенно в его внимании к диалектике немецкой философии, мы усматриваем исходный пункт того движения мысли Галича, которое привело его к осознанию диалектики как метода, что имело столь существенное значение для развития школы в целом.

Таким образом, "История философских систем" имела большое значение для развития русской философии

фии и философского сознания в России вообще. Книга эта давала представление об историко-философском развитии человечества, и особенно - о его новейших явлениях, в том числе и диалектике.

Это значение усиливалось еще и тем, что в книге была предпринята одна из первых в России попыток сформулировать некоторые принципы новой, только что становившейся на Западе специальной историко-философской дисциплины - истории философии как науки, включающей в себя и методологию историко-философского исследования.

И в этом отношении Галич опирался не только на западную, но и на отечественную традицию.

Я уже имел возможность писать о том, каково было состояние науки истории философии в России этого времени [116 и 118, с. 305-313 и 335-336] и как развивалась в России эта специальная дисциплина. Там установлено, что в этом отношении Галичу предшествовали деятели материалистическо-деистической школы философии русского Просвещения - А. Стойкович и особенно учитель Галича - П. Лодий.

Но возвращаясь здесь к обсужденной в книге [118] проблеме источников методологических построений учителя и ученика<sup>3</sup> и отношения их между собой, сосредоточимся на том, как в "Истории философских систем" были рассмотрены методологические проблемы.

Теоретические основы методологической концепции истории философии Галича, естественно, были заложены его общепhilosophической концепцией и прежде всего двумя названными выше ее идеями - единства и развития. История философии есть для него конкретная форма развития духа человеческого. Выявленная нами в исходных сочинениях Галича идея параллелизма развития природы и духа, история получает здесь более конкретное развитие и в общетеоретической, и в конкретно-исторической форме. "Как в природе, - говорил Галич студентам, - есть начало, коему принадлежат процессы



тяготения, начало деятельное, способное к произведению обличий, так и в истории человечества, кроме произведений действительных, науки, искусства и пр., есть внутренняя деятельная сторона, которая содержится к ним, как внутреннее к внешнему. Сия внутренняя сторона и есть история философских систем". В сущности, так же, как и в ранних сочинениях и на основе той же шеллингианской идеи параллелизма объясняется здесь и дивергенция философских идей и систем: "Если же природа не устает творить через общие свои процессы (движение магнетизма)..., то природа духа никак не устанет творить новые идеи, так что пока сие начало действует, до тех пор будут являться разные системы".

От этого специфически-историко-философского применения шеллингианских идей Галич восходил и к общефилософским, разумеется, доводимым и до коренной идеи объективного идеализма: "...история есть откровение одной всеобщей божественной жизни, которая при всех противоположностях, пополняящих одна другую, вечно не истощается" [26, л. 352-353].

Но менее всего этот неизменный ингредиент всех теоретических построений Галича воздействовал на специальную методологию истории философии, которую он предлагал в своей книге.

Галич учитывал соответствующий опыт западноевропейских ученых. Он вычленил из зарубежной литературы по истории философии специальные работы по методологии - Гарве, Рейнгольда, Геца (вероятно, Г. Гесса), Громана, Бахмана; и др. Опираясь на эти труды, осмысливая методологию анализа истории философии, который он осуществлял в этой специальной книге, он предложил применить к истории философии то, что школа предлагала делать и в других научных областях - реформировать эмпирическую науку и создать теоретически осмысленную: "история философских систем должна быть и сама философскою", а не эмпирическим описанием, не "волшебным фонарем для сует-

ного любопытства" [3, кн. 1, с. 4]. Поэтому Галич протестовал против применения в истории философии чисто эмпирического метода, по которому "сносят" "всякие отрывочные философемы в одну кучу" (вспомним здесь, что критика эмпиризма была одной из "сквозных" идей и всей школы, и Галича, который аналогично критиковал эмпиризм в естествознании в статьях своего "Лексикона").

В соответствии с этим замыслом Галич начинал книгу со специального методологического "Введения", в котором и пытался представить основные идеи "философской" истории философии, то есть ее основные методологические принципы.

Галич дал определение истории философии как истории "покушений человеческого духа решить важнейшие для него задачи с помощью умозрения" [3, кн. 1, с. 1].

История философии и должна не просто описать эти "покушения", но и представить их в соответствии с названными двумя генеральными идеями его философской системы, идеями единства и развития - как некий единый законосообразный процесс, то есть показать единство этого процесса.

Это единство определено двумя особенностями, обуславливающими сам процесс философствования.

Во-первых, наличием некоей единственной объективной истины, существование которой для философа, ориентирующегося, как Галич, на объективный идеализм, на философию тождества, несомненно. Как мы помним, Галич считал, что "истина одна", и всякий философ стремится постичь именно ее: это стремление есть "чистая любовь к истине" [3, кн. 1, с. 5].

Но, во-вторых, согласно той же системе философствования сама природа мыслящего субъекта есть нечто единообразное, повторяющееся у всех субъектов философского действия. "Разум образует сомкнутый круг, из коего не может выступить", и именно поэтому "самая

история его произведений имеет систематическую форму", "систематическую основу" [3, кн. 1, с. 5].

Конечно, философская система одного мыслителя отличается от системы другого, происходит процесс рассеяния философских проблем и их решений по многочисленным философским системам, созданным за сотни и тысячи лет существования философии, ибо создатели философских систем вычлениют разные стороны задачи философского постижения мира, по-разному подходят к их решению. "Из сих и подобных обстоятельств проистекают разные философии" [3, кн. 1, с. 6]. Но в силу указанного единства философских устремлений "всякая система философии есть покушение решить и отработать необходимые задачи, предлагаемые совокупностью сил", и несмотря на различие отдельных "философий" "единая... истинная долженствует быть следствием гармонического содействия всех сил духа" [3, кн. 1, с. 5-6].

Такова основа единства историко-философского процесса и потому можно сказать, что история философии, изучая отдельные философские системы, ствечет на вопрос: "как люди, при особенном образовании духа решали и отрабатывали необходимые (то есть одни и те же - З.К.) задачи разума..." [3, кн. 1, с. 7].

Это решение проблемы единства историко-философского процесса конкретизировало задачу осознания развития духа для истории философии, как проблему прогресса ее систем: "есть ли в философии постуление вдаль и ли же нет?" [3, кн. 1, с. 9], - ставил этот вопрос Галич. И после некоторых колебаний приходил к утвердительному ответу. Наука вообще и философия в кругу наук "не вдруг явилась, подобно Минерве, во всеоружии, а была предуготовляема мало-помалу и образовалась веками в настоящую свою значительность из нестройного хаоса" [3, кн. 1, с. 12-13]. Отсюда следовал и важнейший вывод о том, что в описание истории философии вовсе не надо включать всех авторов, писавших о философии.

"Философская" "история философских систем" производит их строгий отбор и включает в свою сферу лишь тех, кто олицетворяет собой прогресс философского знания, а прочих учитывает лишь для создания исторического фона. "Не все философы, - пишет Галич, - имеют в ней право выступать на позорнице. Сия честь принадлежит одним предтечам, собственным изобретателям и преобразователям каждой системы; полчища слепых последователей, вольно-партизанов и крикунов могут являться тут не иначе, как в эпизодах" [3, кн. 1, с. 2].

Критерием оценки отдельных систем по их значимости для всемирно-исторического процесса является их "отношение к целому", к "истинной философии" [3, кн. 1, с. 12].

Постановка вопроса об истории философии как едином и поступательном процессе, подготовившая ассимиляцию на русской почве историко-философской концепции Гегеля<sup>4</sup>, отодвигала на задний план проблему исторической обусловленности происхождения и развития философского знания. Но все-таки и ее Галич затрагивал, утверждая, что история философии должна показать зависимость философии от "внешнего влияния духа времени... языка, веры и гражданского устройства; и наконец, из самых естественных действий климата и образа жизни" [3, кн. 1, с. 2].

Таковы основные положения науки истории философии, предложенные Галичем. Приходится признать, однако, что в конкретном изложении историко-философского процесса Галич лишь в некоторой мере реализовывал намеченные во Введении методологические принципы. "Чистая любовь к истине" в качестве принципа отбора и оценки материала означала для шеллингианца Галича приверженность к идеализму и религии. Точка зрения историзма, а также стремление объективно, из условий места и времени - соответственно "духу времени" (как, в частности, Галич выразился, давая очерк александрийского эклектизма, объясняемого

им с учетом исторической обстановки римской империи [см.: 3, кн. 1, с. 189]) - оценить философские системы приводили к тому, что он во всех философских системах отмечал как достижения, то есть степень их продвижения к некоей идее философии, идеальной философской системе, так и консервативную укорененность в традиции. Именно поэтому во всей истории философии не существует ни абсолютно-истинной, ни абсолютно ложной системы. Таким образом, в известной мере теоретико-методологические разработки Галича оказались не бесполезными и для его собственной книги - конкретный анализ самого историко-философского процесса осуществлялся в ней в известной мере на основе предложенных методологических соображений.

### **б) другие представители традиции**

Обратимся теперь к тому, как проблемы методологии истории философии были развиты после Галича и под его прямым воздействием теми представителями школы, которых я уже перечислил выше и которые, подобно своему предшественнику, опирались на те же главные диалектические идеи - единства и развития.

Первыми по времени после Галича в середине 20-х годов - выступили московские любомудры В. Одоевский и Д. Веневитинов. Они, однако, не сделали историю философии и тем более теоретико-методологические проблемы специальным предметом своих размышлений. То, что они сделали в интересующей нас области, было влетено в контекст их построений в области философии истории, гносеологии и - у Веневитинова - в рассуждении о предмете философии как науки, к чему он подходил исторически, задаваясь вопросом: как родилась философия?

Поскольку все эти проблемы рассмотрены мной в книге [111] и поскольку они не были сконцентрированы любомудрами в специальный предмет, мы не будем

сейчас говорить об их решении этими представителями школы. Заметим лишь, что они констатировали поступательность развития философского знания как одну из сторон истории духа человеческого вообще, подчеркнули диалектический - триадический - характер этого развития, а Веневитинов специально еще и выработал определение предмета философии, что является одним из важнейших теоретических отправных пунктов для построения науки об историческом развитии этого предмета - истории философии. Опираясь на идеи системы трансцендентального идеализма Шеллинга, Веневитинов высказал важнейшую идею о дивергенции философских учений и выделении двух основных ее направлений.

Первым после Галича деятелем школы, который выделил специально проблемы методологии историко-философского исследования и подверг их рассмотрению, был И. Средний-Камашев.

И. Средний-Камашев заявлял себя (а также считает и К. Зедергольма, книгу которого рецензировал) сторонником философии Шеллинга [196, с. 438], интерпретируя ее в религиозном плане и предавая анафеме Вольтера. Как сторонник философии Шеллинга Средний-Камашев придерживался идеи развития [196, с. 441-442], применяя ее к истории человечества [195, с. 442-444] и к истории философии [195, с. 432-435].

Подобно Галичу, Средний-Камашев утверждает идею единства философского развития человечества и основывающуюся на нем устойчивость философской проблематики. Поражает однородность аргументации Галича и Среднего-Камашева, писавшего через 10 лет после выхода в свет "Истории философских систем": "История философии всех веков есть ничто иное, как повторение в разных видах особенных сторон ума, являющихся в так называемых началах философских систем. Начала сии были одни и те же из берегах Инда, в классических странах Греции и в нашей холодной Европе; они должны быть одни и те же, доколе суще-

ствует человек, иначе начала не были бы началами. Они всеобщие, ибо и могут быть началами философскими потому только, что заключают в себе основание жизни всего существующего" [195, с. 432].

Другим основанием этого единства является для Среднего-Камашева шеллингианская идея единства жизни, природы, а основанием многообразия - различия внутри него. "Единство и бесконечная разносторонность составляют основной закон природы, и если она такова во всех своих процессах, то почему же ей не быть тем, что она есть, и в одном частном процессе ума, дающем философию"; именно поэтому все разнообразие философского развития сводится к единству: "... может ли она (философия - З.К.) не быть по существу тем же, что она в частности? Нет, ибо это противоречило бы единству" [195, с. 433-434].

Философия возникла как определенный этап всемирной эволюции, этап процесса самопознания природой самой себя через посредство духа человека [196, с. 434]. Поскольку этот процесс закономерен, постольку и в истории философии можно проследить некоторые закономерности. Средний-Камашев вычленяет из их числа следующие: ограниченность номенклатуры философских течений, определенную последовательность их появления, тройственный ритм их развития. Рассматривая, как и Веневитинов, историю философии с точки зрения шеллингианских идей равновозможности двух построений философской науки, которые - обе! - действительно и реализовались в историко-философском процессе, Средний-Камашев, также подобно Веневитинову, приходит к выводу о дивергентном характере развития философии.

Поскольку перед человеком в качестве предмета философствования выступают два объекта - природа и дух, - то и возможны два направления, как занимающиеся каким-либо одним из этих предметов, и третье, стремящееся объединить оба эти рассмотрения; "... чело-

век начал от видимой природы; сфера видимости была для него величайшей материей, сфера духа величайшим идеализмом. Примирение их долженствовало быть самое слабое". Этот тройственный ритм воспроизводился все вновь и вновь, и в его процессе человечество углублялось в познание объектов философии: "... из двух однопримиренных учений разрывалось опять два, но уже с оттенками большего самопознания... сии два новые... соединялись опять в новой сфере [196, с. 435]. Средний-Камашев воспроизводил и принятые в шеллингианской литературе того времени наименования этих трех течений; они суть "реализм, идеализм и идентизм, система тождества, стремящаяся соединить два первые" [195, с. 432, ср. 435], и этот последний в качестве философии тождества Шеллинга стал в XIX веке осознанной системой<sup>5</sup>.

Таким образом Средний-Камашев развил некоторые пункты концепции Галича. В этом же русле решал теоретико-методологические проблемы истории философии и Н.И. Надеждин - уже в 30-х годах.

У нас нет оснований полагать, что он при этом учитывал работы двух деятелей школы, к которой принадлежал сам - Галича и Среднего-Камашева, хотя такое знакомство вполне возможно: Галич был широко известным шеллингианцем, а Средний-Камашев рецензировал в печати диссертацию Надеждина [см.: 114, с. 206, N 230] и, наверное, заинтересовал диссертанта. Но опосредованно - благодаря тому, что Надеждин, как и эти два деятеля школы, исходил из общих для них теоретических предпосылок философии Шеллинга, эта связь устанавливается с несомненностью.

Соображения Надеждина высказаны были в зрелую пору его эволюции как деятеля школы русского просветительского идеализма (каковым он перестал быть после 1836 года) и были вплетены в весьма обобщенное изложение его философского кредо в целом, явившегося самостоятельной интерпретацией философии тож-



дества, соединенной с некоторыми религиозными основоположениями.

Надеждин исходит из тех же, что и Средний-Камашев, диалектических идей единства и развития. Тождество бытия и мышления, предопределенное провиденциально, означает тождество законов развития природы и духа. Состоят же эти законы в диалектике единого, его раздвоения на полярные противоположности и последующем синтезе этих противоположностей.

"Возвести снова к *единству* первоначальную *двойственность* есть последняя задача нашей умственной жизни, предмет философии" [150, с. 626; курсив мой - З.К.]. Таков ход мысли человека, таков же и ход мысли совокупного человечества, то есть ход истории философии, где моменты хода мысли становятся философскими системами.

Включая эту диалектику в свою фундаментальную идею, по которой вся культура человечества (и философия в том числе) была определена тем исходным фактом, что природа человека состоит из противоположностей духа и тела, Надеждин (ссылаясь также на Ансильона, а впоследствии и на Аста) утверждал - очень близким к Веневитинову и Среднему-Камашеву образом, - что ход истории философии осуществлялся посредством одностороннего сосредоточения на духовном или материальном, что приводило к дивергенции философских учений. Сперва отрицалось "духовное, свободное творящее" и утверждалось, что "производится все из начала материального, необходимого, творимого: отсюда система материализма, строящего все из игры стихий, из сцепления атомов". Затем эта философия отвергается, так как человечество не обретает в ней желаемого синтеза противоположностей. Возникают противоположные системы, отвергающие материю, принимающие только дух - "отсюда система идеализма", отрицающая "бытность явлений" и переходящая в "пантеизм" по формуле "все в Боге". Но такое пантеистическое все-

динство "неуловимо для ясных понятий и строгих выводов - ум теряется, впадает в отчаяние" - отсюда скептицизм и нигилизм. Преодоление тупика, в который заходит человечество, удерживая то одну, то другую противоположность, состоит в том, чтобы рассматривать исходную двойственность не по односторонним ее противоположностям, а в "гармонии". "Отсюда рождается религиозно-философский взгляд... где материя есть воплощение зиддетельного духа, необходимость - повиновение верховной воле, Бог - творец и промыслитель природы", система "феософизма", то есть теософии, философская схема которой, "равно как и религиозная, есть триединство (символ-гармония). И так вот естественные степени логического пути, по которому прошла мысль (человечества - з.к.), совершая полный круг свой: единство, двойственность, множество, всеединство, ничтожество и потом опять единство" [150, с. 627-629].

В этой связи Надеждин, который в этой концепции был очень близок и к Галичу, и особенно к Среднему-Камашеву, сосредоточился на методологической идее, которую оба его русские предшественника, что называется, проглядели, но которую продумывал Павлов - идею единства и различия исторического и логического. Согласно этой концепции реальный ход истории философии осуществлялся в соответствии, в параллелизме с логикой развития вообще, но не воспроизводил ее абсолютно, зеркально, так как развитие фактов "в действительности" зависит от обстоятельств места и времени и потому "хронологическая последовательность фактов" может и не совпадать с "логической последовательностью понятий" [150, с. 615-618].

Здесь мы констатируем переход от интерпретации Шеллинга к историко-философской концепции, близкой по некоторым своим идеям к концепции истории философии Гегеля.

Таким образом, пребывая в кругу тех же, что и Средний-Камашев, проблем и решений, Надеждин в

двух существенных пунктах продвигает вперед концепцию истории философии.

Во-первых, он прокорректировал слишком уж пуристское, теоретизирующее мнение, по которому возможны лишь три течения в истории философии. Он писал о возможности и других течений, то есть был ближе к историко-философской реальности, действительному многообразию истории философии, чем его предшественники.

Во-вторых, он ввел в методологию историко-философского исследования идею единства и различия исторического и логического.

В еще большей мере, чем Надеждин, переводил эту историко-философскую дисциплину в традицию гегельянства К. Зедергольм<sup>6</sup>, анализом концепции которого мы и завершим наше краткое рассмотрение, минуя взгляды двух русских историков философии, высказавшихся в эти годы также и по вопросам ее методологии - арх. Гавриила и Ф. Надежина - охарактеризуем в примечании<sup>7</sup>, поскольку они не примыкали к школе.

К. Зедергольм явился систематизатором в этой области - ему принадлежит самое конкретное и обобщенное построение методологической программы, хотя главные исходные общепhilosophические положения у него в основном те же, что и у его предшественников.

Вряд ли Зедергольм опирался на все их работы, но трудно предположить, чтобы он не знал той самой рецензии Среднего-Камашева на свою более раннюю книгу, по которой мы познакомились с методологическими взглядами рецензента. К. Зедергольм и хронологически, и логически своим "Введением в историю философии" [101] завершает тот период развития методологии историко-философского исследования в России, который был связан с философией Шеллинга. Но его нельзя считать представителем гегелевской традиции в России [см. о ней нашу работу: 110], хотя сам автор и утверждал, что опирался на многих авторов, "особливо

на Гегеля" [101, с. 71] - "величайшего философского гения нашего времени" [101, с. X], из сочинений которого он избрал один из двух эпиграфов к своей книге. Нельзя потому, что его гегельянство еще очень нечетко, смешано с шеллингианской и другими традициями и менее всего касается методологических проблем, а также и потому, что там, где он примыкал к Гегелю (главным образом в трактовке древнегреческой философии), он делал это слишком уж по-ученически, как показал в своей рецензии на эту книгу Зедеггольма гегельянец О. Новицкий, вскрывший общую компилятивность рецензируемого труда [158].

Однако здесь нас интересуют не столько источники идей тех или иных методологов, сколько само содержание этих идей.

Подходя с этих позиций к обширному и по содержанию весьма дифференцированному методологическому "Введению..." Зедеггольма, мы констатируем, что автор представил в нем методологическую систему, в которой предложено связное решение ряда важнейших методологических проблем. Однако я позволю себе не проследивать всех ее частей в той форме, в какой изложены Зедеггольмом, но выделю лишь те важнейшие проблемы, которые представляют интерес и с точки зрения теоретической, и с точки зрения дальнейшего развития этой философской дисциплины в России.

1). В качестве некоторой общефилософской предпосылки его методологической концепции следует отметить все ту же идею диалектического развития: история философии есть, по Зедеггольму, "философия в своем развитии" [101, с. 26 - заголовок], основанном на противопоставлении и объединении противоположностей в единое: "вся физическая жизнь, - в шеллингианской традиции заявлял автор, - основана на растечении силы в противоположности, на полярном напряжении этих противоположностей и взаимном их отношении" [101, с. 29]; "жизнь есть растечение на противоположности, и

философия как отражение жизни отражает в себе ту противоположность. Но противоположности исходят из единства и все единства имеют источником первоначальное единство" [101, с. 47].

2). Понятие истории философии должно быть разделено на два значения - объективное, которое в современном смысле можно было обозначить понятием история философии как процесса и история философии как наука.

"В объективном смысле" - пояснил Зедергольм эту мысль - историю философии следует понимать как некий процесс, "как постепенное развитие самого мыслящего духа, который производит науку об основании, сущности и цели всего сущего". История философии в этом смысле должна показать "законы этого постепенного развития", "его изменения, зависящие от свободы" и "отношения между обществом и философией в историческом развитии".

Законами истории философии являются - также сформулированные на основании философии Шеллинга - законы связи, единства, целостности, полярности и безразличности, организма, которые Зедергольм и рассматривает.

Закон связи он понимает как единство традиции (преемственности) и поступательности философского развития, которые и образуют связь философских учений и этапов истории философии: "связь истории философии видна, во-первых, в том, что одна система относится к другой как дальнейшее, глубочайшее и основательнейшее исследование того, что другая полагала себе в основание". Впрочем, такая связь не обязательна, и может возникать система, не претендующая на углубление предшествующей. Возможны и скачки в историко-философском развитии.

Закон единства состоит в том, что для всякой философской системы существует "единство цели, ... пути к сей цели и характера", причем цель определена самим

предметом философии, путь - "природой познания как орудия, единственно помощью которого может она постигнуть основу, сущность и цель всего сущего (то есть предмет философии - З.К.)", а характер, то есть различия определены отношением философии к откровению и правам разума [101, с. 26-28].

После этих разъяснений трудно установить в чем состоит специфика закона целостности, поскольку связь и единство ее уже достаточно установили.

Закон полярности и безразличности получал обоснование приведенными выше теоретическими положениями, так что пройдя по противоположностям и односторонностям "достигает дух единства" - безразличности, идентитета (в шеллингианском смысле).

Закон организма означает, что философия и в своем развитии, и в наличном состоянии есть система, некое целое с сочлененными частями. Философия становится организмом "в своем развитии... по мере уразумения целого в его органически-сочлененном существе". Становление этого организма или системы происходит посредством движения от постижения объективного к постижению субъективного, а затем - возвращения к некоему их единству, становясь "органически-сочлененным отражением органического мира", а также благодаря борьбе истины и лжи, которая возникает вследствие отпадения от Бога [101, с. 30].

Здесь автор давал простор своим религиозным устремлениям и одновременно излагал "изменения (духа З.К.), зависящие от свободы", как составную часть истории философии в объективном смысле.

Наконец, проблема отношения общества и философии трактуется в том смысле, что общество влияет на философию весьма существенно, а философия на общество - в меньшей мере [101, с. 37-38].

Что касается истории философии как науки, то она, являясь философией, рассмотренной "во времени", должна воспроизвести основные закономерности истории

философии как процесса, и потому характеризуется единством, органической связанностью своих частей и наличием метода. Это надо понимать в том смысле, что история философии есть представление отдельных систем в единстве, как "разные проявления единого мыслящего духа", а не простое описание их. Выявляя связь (о которой говорилось в характеристике истории философии как процессе) философских учений, история философии "принимает не все философские воззрения и философемы", а только те, которые оказали существенное ускоряющее и замедляющее воздействие на ход спекулятивного развития. Устанавливая единство и связь "спекулятивных воззрений", история философии как наука должна не вымышлять их, а воспроизводить действительные связи и единство; она должна также "открывать" и показывать преодоление "односторонностей и недостатков" философских систем [101, с. 39-41].

Метод истории философии как науки характеризуется четырьмя пунктами: адекватностью собираемого и вводимого в нее исторического материала; отбором существенного для данного типа исследования историко-философского процесса; распределением материала в хронологическом порядке, отражающем объективный процесс с его узловыми моментами (периодизация); не только повествованием и выявлением причин возникновения тех или иных философских явлений, не только изображением фактов, но и выработкой понятий.

3). Рассуждения Зедергольма о целях историко-философских исследований не представляют интереса, а вот его мнение о "выгоде" их и критерии истинности ("ручательстве") весьма интересны: "выгода" эта состоит в обозрении "постепенного философского развития нашего, а через то познание современного духовного состояния его", а также и в том, что история философии внушает "уважение к стремлению открыть истину" и веру "в окончательное торжество истины" (там же).

Критериев же истинности историко-философских исследований он усматривал два "научнообразность формы" его и "истина философского воззрения того, кто предпринимает историю философии" [101, с. 45-46].

Эти суждения очень важны и прожили долгую жизнь - в них зафиксирована мысль о том, что конечный смысл истории философии состоит в постижении философской теории, ее современности, во внушении философского оптимизма, а критерий истины заключен в современной же теории философии - в теоретическом убеждении историка философии.

4). Весьма интересны для прослеживания развития методологии истории философии в России рассуждения Зедергольма о "различных философских воззрениях", то есть о классификации философских направлений и учений.

Примыкая здесь к шеллингианской традиции, автор дает классификацию на основе решения различными философами проблемы субъект-объектного отношения и выделяет устойчивые философские формирования, включавшие в себя и то, что теперь подразумевается под понятиями материализма и идеализма.

Исходя из приведенных выше шеллингианских диалектических соображений о подчинении развития философии закону "растечения на противоположности" и возвращения их к "первоначальному единству", идя здесь тем же путем, что и Галич, и Средний-Камашев, и Надежин, Зедергольм устанавливает "четыре заблуждения", формирующиеся в философии при отражении ею "закона жизни". Такими заблуждениями являются дуализм как учение, фиксирующее противоположности без возвышения их к единству; две возможные односторонности и, наконец, монизм, под которым имеется в виду по преимуществу идеалистический монизм Гегеля [101, с. 47-48].

Односторонностями, на взгляд автора, являются материализм и идеализм ("спиритуализм" по его тер-



минологии) - два наиболее распространенных в истории философии учения. В типично шеллингианской манере (весьма напоминающей шеллингову рассуждения в "Системе трансцендентального идеализма", а также и воспроизведение их у русских последователей Шеллинга - Галича, Веневитинова, Среднего-Каманева, Надежина) Зедергольм основывает это распределение на решении проблемы отношения духа материи (то есть проблемы субъект-объектного отношения): "Противоположность между субъективной и объективной стихиями человеческого познания всего разительнее являются в противоположности между духом и материей; усилия выйти из этого дуализма и достигнуть единства порождает, с одной стороны, материализм, а с другой - спиритуализм" [101, с. 49].

Важно подчеркнуть уже отмеченную выше мысль Зедергольма, что эти два основных философских течения, сквозные для истории философии, присущи ей на всех этапах ее развития, так что он различал древний материализм и материализм нового времени, который, особенно в его французской версии, он подвергал критике. Что же касается спиритуализма, то он понимал его как субъективный идеализм и тоже критиковал - за отрицание и унижение "вещественного мира" [101, с. 49-51].

Рассматривая проблему классификации философских учений в гносеологическом плане, Зедергольм выделяет "реализм", в сущности, являющийся у него именем материализма, и "идеализм", объединяемые "ложным монизмом" - системой тождества. Интересны при этом определения реализма и идеализма. "Реализм, - писал Зедергольм, - утверждает, что познание определяется предметами, что субъект зависит, следовательно, от объекта и что реальное есть абсолютное. Он не только признает реальность бытия вне нашего познания - что составляет его справедливую сторону, - но даже производит идеальное от реального, следовательно, из

бытия выводит познание. Напротив, по мнению идеализма, предметы определяются познанием, объективное зависит от субъективного, идеальное есть абсолютное" [101, с. 56-57]. Говоря также и о других формах философских учений — гилозоизме, натурализме, пантеизме, деизме, — Зедергольм видит выход из этого плюрализма в религиозной философии, как высшем для него философском учении.

Наконец, Зедергольм давал традиционную периодизацию истории философии (дохристианская и христианская с более подробным разделением) и приводил систематизированную библиографию (по Теннеману, Вендту и Марбаху), в которой следует отметить упоминание трехтомного курса лекций по истории философии Гегеля, а также работ Фейербаха ("История новой философии") и Гавриила<sup>8</sup>.

Таким образом, совокупностью работ деятелей школы эта отрасль историко-философской науки была развита весьма углубленно и широко. Были высказаны чрезвычайно ценные, сохраняющие и до сих пор значение, плодотворные идеи относительно закономерностей историко-философского процесса и методов (способов) осознания и научного воспроизведения объективного процесса развития философского знания.

Правда, как мы это неоднократно отмечали по ходу изложения, работы эти были по преимуществу компиляциями. Но это обстоятельство не только не снижало значения их для развития истории философии как науки на русской почве, но благодаря компетентности авторов ставило русскую мысль на современный им западноевропейский уровень.

Ни у Велланского, ни у Павлова мы не находим никаких высказываний относительно истории философии как науки, и то, что сделал Галич, а за ним и другие деятели школы в этом направлении, было новой гранью в истории многообразной деятельности школы, тем богатством, которое она вносила в русскую мысль.

## Глава пятая

### Галич и русская шеллингианская традиция в философии истории

Как уже не раз отмечалось, важнейшее значение в системе идей Галича и в том, какова была его роль в развитии русской философской мысли, имела философия истории.

По причинам, изложенным в главе 4, мы рассмотрим его идеи в связи с идеями других представителей школы.

#### а) взгляды Галича

Человек, его познавательные и "практические" функции, то есть проблемы философии духа, всегда, с самого начала деятельности Галича, интересовали его, были в центре его внимания. Это мы уже поняли, изучая его исходные и более поздние общеполитические взгляды. Обобщение этой его работы было осуществлено в самой зрелой из напечатанных Галичем книг - "Картина человека". О том, что относится в ней к учению о человеке в общеполитическом отношении, уже сказано. Но я умышленно обходил проблематику философии истории, содержащуюся в этом произведении, откладывая ее рассмотрение до этого специального параграфа.

Философия истории была предметом специального (сгоревшего) произведения Галича [16]. В "Картине..." он говорит лишь о некоторых ее общих идеях. Однако совокупность того, что сказано здесь Галичем, дает возможность реконструировать концепцию этого раздела его философских взглядов.

Тем удивительнее, что до сих пор, насколько мне известно, исследователи совершенно не пытались это делать, усматривая в "Картине..." лишь гносеологические, психологические, этические концепции.

Попытаемся же произвести по названному наиболее зрелому сочинению Галича эту реконструкцию, восходя также к наиболее общим философским идеям Галича для того, чтобы его взгляды в интересующей нас сейчас области предстали перед нами в своем истинном свете - в виде широкой исторической концепции и как часть его философской системы.

Эта концепция Галича непосредственно восходит к его исходным общефилософским предпосылкам и представляется весьма знаменательным, что в специальной работе по антропологии Галич считал необходимым вновь утвердить общефилософские предпосылки, хотя, казалось бы, их можно было бы просто подразумевать, поскольку они уже были изложены в [15] и в других, более ранних произведениях. В этом факте нельзя не усмотреть стремление философа создать обобщенный труд, цельную философскую концепцию, начинающуюся некоторыми онтологическими предпосылками, включающую в себя довольно детально разработанную гносеологическую часть, переходящую потом в учение, которое было лишь намечено Велланским<sup>1</sup>, совсем отсутствовало у Павлова, - учение о человеке как индивидуе, личности, а затем и учение об обществе. Эта последняя часть рассматривалась не только в плане некоей социологической анатомии и физиологии, но и в плане выработки общественного идеала, неизбежно связанного с критикой существующего состояния общества.

Части этой системы взглядов разработаны неравномерно, с разной степенью детализации. Но интересно то, что одну из составных частей - философию истории - Галич выделял в самостоятельную и единственный из всех деятелей школы посвящал ей отдельную, специальную книгу [16].

Это важно для нас не только в смысле характеристики интересов самого Галича и их эволюции, но и как характеристика сдвигов в интересах школы в целом. Галич обратился к этим проблемам еще в своих университетских лекциях конца 10-х годов. В этом же русле он занимался проблемами эстетики в середине 20-х годов, а в начале 30-х перевел работу Герлаха [2]. Этот сдвиг был закреплен и развит в "Картине человека" и двух утраченных сочинениях Галича. Вслед за ним параллельно Галичу в этом направлении работали и другие деятели русского просветительского идеализма середины 20-30-х годов В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, Н.И. Надеждин, Н.В. Станкевич и члены его кружка - Бакунин, Белинский, а также и другие представители школы.

Онтологические исходные позиции этой системы являются вариантом натурфилософии и имеют целью показать "как же именно включена жизнь человеческая в общей природе, как особенно в нашей земной?"

"Природа, - отвечает на этот вопрос Галич, - есть первоначальная целостность бытия"; "все в природе связано то соприсбыванием, то правильною, рассчитанною последовательностью. От того-то в ней везде порядок, и она есть нечто Целое, есть организм" [4, с. 45-46].

Здесь и далее Галич утверждал основные идеи диалектической натурфилософии - идею единства мира (природы) и его развиваемости как поступательного процесса, как совершенствования. Именно на этом основана идея динамического процесса порождения всего многообразия мира из этого единства и благодаря этой развиваемости.

Динамический процесс через стадии "тяготения, магнетизма, электричества и химизма" [4, с. 49] порождает организм. Давая краткий очерк этого процесса как некоторой всемирной эволюции, Галич и обосновывает мысль, что "естественные произведения нашей планеты представляются в такой постепенности, которая... оказы-

вает стремление все к высшим совершенствам твари одушевленной" (там же), что человек - "верховное звено в цепи земных существ" [4, с. 57].

Диалектическая предпосылка, согласно которой развитие осуществляется на основе единства мира, но и порождает многообразие, то есть совокупность специфических, качественно различающихся моментов бытия, заставляет Галича поставить важнейший вопрос, над решением которого мучительно размышляли и представители другой школы философии русского Просвещения - деистическо-материалистической: в чем же специфика того образования "всеобщей (и, по Галичу, конечно же, "божественной" [4, с. 63, 65, 219 и мн. др.]) жизни", того результата "действия всемирной души", который и есть "верховное звено в цепи земных существ" - человека [4, с. 49].

Отвечая на этот вопрос, Галич направляет русскую мысль по чрезвычайно перспективному пути развития; специфика человека не только в том, что он "одухотворенное" и мыслящее "верховное" существо, но и в том, что человек есть существо, действующее соответственно цели, и в этом смысле - существо свободное, которому свойственна целеустремленная "практика", а также существо общественное.

Стремясь определить специфику человека в ряду произведений мирового эволюционного процесса, Галич утверждал, "... что в организме человеческом жизнь на земле дает себе решительные порывы к свободе и тем достигает цели, к которой стремится чрез все ступени исторического...". Специфика человека, следовательно, не просто в сознании или стремлениях, а в том, что он - первое свободное образование универсума, "всеобщая жизнь" на стадии ее свободы. Но эта свобода связана с действием, с практикой, со способностью не только осознать, но и осуществить цель: жизнь в человеке "овладевает уже своим естественным бытием, дабы потом посредством оного высказать в качестве духовной

жизни превосходство свое над внешней природой"; "овладение своим естественным бытием" предполагает и единство с ним, и переход за его пределы: "телесное его (человека - З.К.) существование, находясь в гармонии с общей природой, состоит с нею в противоположении, потому что должно в ней и по ее же уставам (момент единства с природой - З.К.) выдерживать в борении с нею характер существа особенного". В этом смысле человек, стоя в зависимости от природы, "подчиняет сию последнюю своим потребностям". Именно здесь и лежит граница между "историей естественной" и "историей человека" [4, с. 59, 49, 59, 60].

Уточняя эти границы, переходы, это единство и различие человека и природы, Галич обосновывал свою философию истории, интерпретируя историю человечества с точки зрения двух названных диалектических принципов - единства мира и его развития.

Принцип единства мира в его применении к обществу означает некоторую гармонию его членов, некоторое гармоническое состояние общества. Для наименования этого гармонического состояния Галич пользовался специальным русским термином (впрочем, не очень-то удачным и потому не удержавшимся в литературе) - "людскость", который был, во всяком случае у Н. Надеждина, переводом латино-немецкого термина *Humanitas* и которому Надеждин находил синоним в термине "человечность". "Гармоническое" состояние человеческого рода является целью его развития, "великой святой целью" - "людскостью". Эта цель, понятая как осуществление "идеи" "рода человеческого", как достижение или "осуществление истинных целей... назначения", как осуществление "коренного" или "первоначального" "закона гармонии", "закона совершенной гармонии", "и в согласии, в гармонии, в единстве изображена первоначальная потребность, изображен первоначальный закон для всех проявлений нашего существа" [4, с. 44, 66, 2, 41, 44, 43, 41].

Таким образом, диалектический принцип единства действует на высшей стадии развития "всеобщей жизни" - в человеке, как принцип общности человека так, что его природа, его "идея" выступают не как индивидуальная, а как общественная<sup>2</sup>.

Но в силу этого и второй диалектический принцип - развития - как принцип поступательности реализуется в применении к обществу тоже специфически - как стремление каждого элемента "всеобщей жизни" на этой стадии, то есть каждого члена общества, к достижению идеального состояния соответствия своей идее, состояния "людскости", "общезития".

"Общий исторический быт... человечество" и "общезитие людей" должно благоприятствовать "их назначению, то есть, с одной стороны, чтобы и род человеческий являл на себе развитую целость одной и той же живой идеи, с другой чтобы люди в их свободных стремлениях уживались между собой и дружелюбно содействовали осуществлению истинных целей своего назначения". Человек есть, конечно, естественное, природное существо, но вместе с тем он и "то, что мы делаем из себя в истории или позволяем из себя делать влиянием общезития, к которому мы призваны" [4, с. 41, 42, 4].

Считая, таким образом, человека общественным существом, Галич полагал также, что все люди от природы равны: "Раскрывшееся сознание моей жизни исторической вместе с тем подает мне и способы распознавать свое лицо с другими отдельными лицами. Я и самого себя, и всякого другого понимаю за особенное, определенное существо однородное, и приветствую в нем брата" [4, с. 40-41].

Однако тут возникает вопрос: человек, люди по самой их идее, по природе своей, по всемирным законам единства должны жить в гармонии, в единстве - но как они живут?

"Как же содержится нынешняя историческая жизнь человека вообще к упомянутому ее закону



(гармоничности З.К.)?" формулирует этот вопрос Галич. В риторической форме он отвечает на него в том смысле, что человека "продолжают ссорить... с общим порядком вещей человеческих" его "слепой, безумный" "произвол", "алчный, всепоглощающий эгоизм". "Самолюбивая чувственность не допускает людей и в общежитии до единодушия, какое здесь борение интересов и страстей! Натурально, сии стремления проистекают не из сущности человеческой... но из вожделения своевольной личности. Так-то и внешнее сообщество людей не соответствует коренному закону гармонии между частными членами и между целым гражданским телом". Резюмируя несколько более подробное рассмотрение этого вопроса, Галич приходит к выводу: "И так жизнь человеческая и сама по себе, и в своих отношениях рассматриваемая находится в таком состоянии, которое не соразмерно ее сущности, ее врожденным потребностям и стремлениям, следственно в состоянии, которому бы быть не надлежало" [4, с. 44, 61].

Нельзя не заметить, что своим объяснением расхождения наличного состояния общества и его идеала Галич включался в традицию русской просветительской мысли. В ее пределах подобные идеи еще до появления "Картины..." высказывали московские любомудры. Эта традиция вызревала в идеалистической ветви философии Просвещения и за пределами собственно шеллингианской традиции, как это имело место в философской системе Чаадаева, развивавшего в 1829-1831 годах идеи, очень близкие этим взглядам Галича. Но и более того. Объяснение общественных аномалий посредством ссылки на разрушающее и противостоящее самой идее общества, самой природе человека действие эгоизма, "себялюбия", взятого не в разумном, а в абсолютном смысле, мы находим и в философии истории деистическо-материалистической школы русского Просвещения [см.: 118, отдел I, гл. 2].

От этого объяснения происхождения общественных зол лежит прямая дорога к проблемам социально-политическим, то есть к выяснению вопроса: в чем же состоят неурядицы человеческой жизни эта "несоразмерность" "жизни человеческой" "ее сущности", как очень емко выразился наш автор.

Но Галич, в отличие от декабристов, в том числе и тех, кто, как, например, Е.Оболенский, теоретически исходили тоже из философии Шеллинга и именно той же фундаментальной для нее идеи единства, не пошел по этому пути, во всяком случае в "Картинае..." и известных нам сочинениях, быть может, высказавшись по этому поводу в сгоревших двух своих трудах.

Но в плане более общем, в плане философии истории, который нас сейчас интересует, обе идеи включены в рассмотрение проблемы возможности достижения гармонического общественного состояния: существует всемирный закон развития - закон совершенствования, и он относится, конечно же, и к развитию человека и общества. Принимая, что человек обладает способностью "совершенствования собственного своего бытия" Галич, как мы помним, утверждал, что "в организме человеческом жизнь на земле дает себе решительные порывы к свободе и тем достигает цели, к которой стремится чрез все степени исторического развития" [4, с. 59].

Итак, достижение гармонического состояния не только возможно, - оно необходимо, оно закономерно, оно определено всемирным законом совершенствования, как законом конечного приведения в единство идеи чего-либо и его состояния, единства сущности и существования, которое применительно к человеческому обществу и в настоящее время нарушено<sup>3</sup>.

Очень важно, что для Галича наступление состояния единства не является фаталистически предопределенным, наступающим автоматически. Эта возможность опосредуется практикой человека, она реализуется его

деятельностью. "Я знаю, что живу не иначе, как обнаруживая свою деятельность". Но "побуждением, силой, деятельностью" проникнуты и "тела небесные", а отличительная черта человека в том, что в нем "преобладает побуждение к зидательной деятельности"; "в практике мы действительно и существуем", в ней мы "выказываем" "свои силы", то есть "то, что мы есть и чем могли бы быть".

Это мы должны иметь в виду, когда читаем слова Галича о том, что "первоначальная заповедь" и "важнейшая задача" жизни - "перейти от одного данного стесненного положения (то есть "несоразмерного" своей "сущности" "состоянию" "жизни человеческой" - З.К.) к другому более свободному, более гармоническому". Осуществить такой переход - вполне в силах человечества; "человек" "задачу сию решить может"; и не только может, но и должен "свергнуть с себя иго тягостной зависимости, одолеть превратные отношения и... действуя своею первоначальной волей, дать и своему быту историческому такое свойство, какое требует его сущность" [4, с. 37, 40, 47, 37, 61].

Как же достичь этого желанного, гармонического состояния? На путях просвещения и нравственного самосовершенствования, отвечает Галич. "Но в нынешнее время жизни человек может удовлетворить сей задаче только в той мере, в какой каждое отдельное лицо, чисто и решительною волей соделывается во внутреннем своем быте все согласнее с самим собой и... приобретает упование постепенного шествия к цели, а с тем и внутренний мир в той... мере, в какой все люди стараются и в общественных сношениях водворять единодушие справедливостью и любовно крепиться в сем священном союзе соразмерным благоустройством жизни" [4, с. 62].

Этим и заканчивает Галич первую книгу "Картины..." (называющуюся "Человек в разуме общей природы"), дающую вместе с "Введением" некоторое представление о его философии истории, о содержании

той третьей книги, которая должна была называться "Ход человечества в истории" [4, с. 36] и которая была выделена в специальное сочинение и трагически погибла.

Из изложенного видно, что философия истории Галича столь же диалектична, как и другие стороны его философских воззрений. Эта диалектичность выявляется в том, что человек и человеческое общество включались в линию всемирной эволюции, то есть в том, что идея развития, историзм распространялись и на человечество, на его общественную жизнь. Она выявляется в том, что одна из фундаментальных диалектических идей - идея единства - получила историческую интерпретацию и на ее основе были сформулированы весьма существенные выводы относительно идеального состояния общества и неизбежности достижения им некоторого идеала; в том, что из синтеза этих идей извлекался вывод об историческом прогрессе, о специфике "истории человека" относительно "естественной истории" со включением в эту диалектическую концепцию моментов цели и практики.

Рассмотрение философии истории Галича поддело нас вплотную к его социально-политическим взглядам, то есть взглядам на современное ему общество и средства его преобразования.

Но прежде чем перейти к рассмотрению этого вопроса, хотелось бы, во-первых, сделать добавление об идеях философии истории, развитых другими представителями русского просветительского идеализма, и тем включить и историографию Галича в общий контекст истории идеалистической философии истории в России; во-вторых, таким образом мы обоснуем высказанную выше мысль о том, что с середины 20-х годов происходит перемещение центра тяжести интересов деятелей школы на эту проблематику, чему послужит также и характеристика его идей в области эстетики.

## б) другие представители традиции

Еще до появления "Картины человека" Галича, начиная с 20-х годов XIX века, в русской философии отчетливо обозначилась тенденция к выделению философии истории в самостоятельную отрасль философского знания - в теорию общих законов развития человеческого общества и к объяснению на основе этих законов особенностей русского исторического процесса.

Опираясь на шеллингианскую традицию, эти идеи развивали русский историк немецкого происхождения Г. Эверс, молодой М. Погодин<sup>4</sup>, И. Средний-Камашев, Н. Полевой, Н.И. Надеждин, К.Н. Лебедев, К. Зеленецкий<sup>5</sup>, московские любомудры - В. Одоевский, Д. Веневитинов, Н. Станкевич (взгляды трех последних охарактеризованы мной в книге [111], а Надеждина - в книге [114]).

Руководящими идеями для них всех были те же диалектические принципы философии духа, на которых, как мы видели, базировались и другие концепции школы. Это были идеи: развития, как необходимо-закономерного; единства; взаимной связи элементов сущего. При этом делалась прямая ссылка на философию Шеллинга как на теоретический источник этих построений.

"Природа есть незрелый разум, говорит Шеллинг, - записывал Погодин в своем дневнике еще 2 апреля 1824 года, - все творения образуют цепь, из коих в каждом следующем повторяются все предыдущие и вместе является новая степень. Человек есть венец всего творения. В нем огразилась вся природа. Что прекрасно можно применить к Истории; события должны составлять такую же цепь: в каждом следующем повторяются все предыдущие. Вот точка, с которой смотреть на Историю. Вот предмет для развития" [55, с. 279-280]. "Мир нравственный, - писал он в одном из афоризмов, - со всеми своими явлениями верно подчинен таким же

непреложным законам, как и мир физический" [169, с. 122].

Об объективных закономерностях истории пишет и Лебедев: "Необходимо должны быть законы исторической жизни, иначе частные явления без системы, без цели представят несвязанное совокупление подробностей, изучение которых не принесет никакой пользы уму..." [134, с. 19-20]. "Уроки истории, - писал Полевой, - заключаются не в частных событиях... но в общности, целостности истории, в созерцании народов и государств как необходимых явлений каждого периода, каждого века" [172, т. 1, с. XIX].

Обращаясь к принципу объективной исторической необходимости, все эти авторы видели его в Провидении [Погодин, 170, с. 117, 123; Средний-Камашев, 195, с. 246-248, 250; Полевой, 172, т. II, с. 141; Лебедев, 134, с. 10, 11, 18], хотя некоторые из них отмечали и роль географического фактора как одного из условий исторической жизни [Лебедев, 134, с. 36; Погодин, 169, с. 12-13; Средний-Камашев, 195, с. 14, 252-253].

Задаваясь вопросом о специфике исторического развития по сравнению с естественным, они находили ее в свободной воле человека, основанной на его сознании. Поэтому проблема отношения необходимости и свободы выдвигается на первый план их философско-исторических размышлений.

Для Погодина "свободная воля есть условие человеческого бытия, наше отличительное свойство". "Мы не слепые орудия высшей силы; действуем, как хотим" [170, с. 123]. Понять единство свободы и необходимости он отказывается. "Как же они могут существовать прежде? Как они не мешают одна другой? Вот таинство истории. Соединение, или лучше тождество, законов необходимости с законами свободы - такое же таинство, как соединение мысли со словом, как соединение души с телом" [170, с. 124]. Погодин допускает возможность

параллелизма "намерений и действий человеческих по законам свободы" и законов высших, законов необходимости.

Средний-Камашев усматривает связь свободы и необходимости в том, что сфера исторической свободы сама по себе обладает внутренней закономерностью последовательным развитием, аналогичным развитию человеческого индивида (младенчество, юность, зрелость).

Лебедев, признавая в человеке свободную волю, предпринимает значительно более интересную, чем Погодин и Камашев, попытку понять связь свободы и необходимости. Сознательные, свободные действия человека согласуются с законами необходимости благодаря тому, что первые по своей своей божественной природе направлены на совершенствование человека и человечества. "Стремление человечества к совершенству" Лебедев, подобно Галичу, принимает "за закон исторической жизни", а свободное и сознательное совершенствование является таким совпадением с необходимостью, которое "есть не фатализм" [134, с. 32-33].

Почти все упомянутые (и некоторые другие) авторы: принимают возрастную схему развития истории человечества по аналогии с возрастными периодами жизни индивида или Земли [Погодин, 169, с. 100; Средний-Камашев, 195, с. 252-256; Лебедев, 134, с. 14, 20, 35-48; Зеленецкий, 100, с. 55-61, 249-263].

Все эти соображения - о том, что история человечества подчинена закономерности, что в этой последней сочетаются необходимость и свобода, что человечество совершенствуется, проходя определенные возрасты, - резюмируются в идее развития рода человеческого. Человечество развивается подобно природе, и наука об истории человечества должна показать, что это развитие осуществляется.

Весьма обобщенно это резюме осуществил Г. Эверс в своих известных работах по истории России и рус-

ского права [214 и 218]. Работы эти проникнуты духом историзма, диалектики. Учитывая диалектический принцип взаимосвязи сущего и являя, что "все является в строгой взаимозависимости; одно происшествие естественно связывается с другим" [214, с. 95], Эверс рассматривал русское право в его развитии, в его поступательном ходе, совершенствовании, которое является конкретным осуществлением всеобщей исторической закономерности [214, с. 14]. Все в истории, думал Эверс, "проистекает из естественного хода развития человеческого рода" [214, с. 95-96] и пример России тому подтверждение: "Я намерен показать на основании истории России постепенный ход права, возникшего из так называемого патриархального состояния гражданского общества" [214, с. 14].

Очень важно также, что Эверс не ограничился тощими аналогиями насчет возрастов человека и этапов истории, но проследил стадиальность развития права в России по реальным этапам: "первоначально существует каждое семейство само по себе... Род объемлет собой многие семейства... из родов образуются племена" [214, с. 14, 95-96]. Высшим продуктом общественного развития Эверс считал государство.

В конкретном приложении к истории права Эверс, по существу, занялся проблемой, которая в плане философии истории в России этого времени стала одной из центральных - проблемой развития человечества в форме развития наций, проблемой роли отдельных народов в истории человеческого рода.

Нация своей историей развивает лишь одну из черт человечества, как совокупного индивида, полагал Погодин. "Многочисленные народы, жившие и действовавшие в продолжение тысячелетий, доставят в такую биографию (то есть в биографию "всего рода человеческого" - З.К.), может быть, по одной черте"; "Любопытно наблюдать, - писал он, - как Государства выходят на общую сцену, играют роли первоклассные и второклас-



сные, уступают место одно другому, возвращаясь в свои границы, занимаются внутренними делами и проч., - как центр политики переносится из страны в страну: то в Испанию, то Францию, то Германию, то Англию, то Швецию, то Россию... Какая чередается ими?"; народы в истории "служат друг другу как будто ступенями, корректурами и разно важны в истории рода человеческого... В часах много колес и пружин разной важности, но часы не могут хорошо идти, если бы испортилось хотя бы одно из них, самое маловажное". Однако Погодин не делает из этого вывода, что народы, в период когда они не играют всемирно-исторической роли, лишены развития, недостойны исторического рассмотрения. Историк в этом отношении корректирует в нем философа и для него - история каждого народа, вне зависимости от ее отношения к всемирно-историческому процессу, реальна и должна стать предметом изучения. Наряду с историей, изучающей "отвлеченное явление человеческой жизни" и, следовательно, рассматривающей народы лишь как моменты этой жизни, Погодин допускает историю, для которой "единицею есть один народ; или собрание народов в одной части света и т.д." Рассматриваемый с такой точки зрения "каждый народ, каждое государство пребывает на всех ступенях в свое время, так или иначе, раньше или позднее, крепче или слабее, медленнее или скорее. Частная История берет каждый народ с первой его ступени, и доводит до той, на коей он стоит теперь, показывая вместе и взаимное влияние народов". Рассматриваемые в один отрезок времени, народы являют собой картину различных состояний; так "времени, которое было в Европе, не было еще в Азии и Африке". Погодин подходит к проблеме соотносительной оценки наций; здесь он колеблется, иногда склоняясь к мысли, что народам, находящимся в то время (20-е годы XIX века) в состоянии варварства, "может быть... предназначено природою не выходить из своего состояния"

(запись датирована 1826 годом), они "может быть, балласт необходимый, если не что другое, - азот, нужный для бытия воздуха". Однако в этих же высказываниях указанное "может быть" противопоставляется противоположному: народы "Азии, Африки, Америки", которые "стоят теперь на нижних ступенях", "со временем, поднимаясь вверх... может быть, достигнут тех, на которых ныне стоят европейцы, кои будут тогда еще выше". Такая позиция - основная для Погодина в это время, потому, что согласуется с самим принятым им понятием нации как такой совокупности людей, посредством которой общий исторический закон проявляется по-особому.

Чем же определяется особое, в чем принцип спецификации народов? С одной стороны, в их внутренних зачатках, "жизненном начале", "первоначальном различии", очевидно, определенных провиденциально. С другой стороны, во внешних условиях существования наций; народ, нация есть, таким образом, воплощенное особенное исторического всеобщего. "Есть один закон, по коему образуется человечество, - но в каждом народе ход сего образования изменяется вследствие разных внешних обстоятельств, и дело частного историка показать, каким образом и по каким причинам происходит изменение, как отражается в частных явлениях общий закон. Он должен показать также и участие народа в общем образовании рода человеческого". Таким образом, конкретное рассмотрение исторического процесса требует от историка не только изучения человечества как совокупного индивида, развивающегося по определенным, необходимым и прогрессивным этапам, но и рассмотрения жизни и истории отдельных наций. Лишь такое всестороннее рассмотрение будет истинным [169, с. 1, 64, 52, 31, 6, 7, 151, 90, 7, 27, 63, 88, 62, 104, 31-32]<sup>6</sup>.

Лебедев в основном придерживается тех же идей, и нация у него, как и у Погодина, есть особенное развитие

общего, которое Лебедев видит в "психологическом развитии по пяти этапам, то есть в условиях "всеобщих, выведенных из свойств самого духа и без исключения принадлежащих всем народам". Особенное Лебедев, подобно Погодину, рассматривает двойственно; принципом особенного по содержанию является идея, дух народа, сознание нации, по форме - географические условия: "форма нации зависит от условий местности; существо нации - от духа народа". "Дух народа", определяющий самую суть национальности, обнаружился у народов уже во времена исторические, когда они выделялись из первобытного хаоса; с тех пор "все народы имеют свой дух, свой характер, и этот-то дух народа я называю национальностью... То неизменное начало жизни, в котором отражаются все условия жизни, то родимое пятно народа, которым запечатлен его рок для отличия от других; то свойство нации, которое относится к свойствам других наций, как одно понятие к другому; средоточие всех сил народа, которое в душе мы называли сознанием" - вот что такое национальность; "национальность есть сознание нации, национальность есть идея нации". Отношение нации к человечеству Лебедев рассматривал, исходя из концепции "семейственности". Согласно этой концепции, также восходящей к Шеллингу и немецкому романтизму, человечество проходит триадический путь развития: начав с первобытной и безразличной общности племен, оно затем распадается на частные народы; в свою очередь эти последние все более и более сближаются в семейственные круги, так что в каждой семье есть народы взрослые, воспитывающиеся, и юные, воспитываемые. Орбита семейственности все расширяется, вовлекая все большее число народов и достигая, наконец, всеобщности, состояния единства, но не первобытного, а обогащенного всем ходом развития. Изложив эту концепцию [134, с. 36, 65, 24-29], Г. Лебедев выводил "положение... системы семейственности", которое гласит: "В начале круг жизни ограничивается одним недели-

мым, потом фамилией, племенем, народом, государством, частью света" [134, с. 30]. "Все человечество, - формулирует он эту мысль в еще более общем виде, - на необозримом пространстве вселенной есть семейство братий, есть великое общество членов, сродственных между собой умом вообще, но различных возрастом, по различию чувствования. Все народы имеют один ум, одно знание, все согласны в абсолютном. Здесь центр: от сего центра текут миллионы направлений, иногда противоположных, иногда соседственных, но никогда не тождественных. Дальнейшее направление сводит все пути в другой, один центр, в общую точку, где сие различие уничтожается... но первая точка есть младенчество, возраст безразличия, хаотическое смешение всех элементов; вторая точка есть старость, возраст безразличия, слияние однородного, совершенного. Отправляясь от первого центра, человечество направляет свои пути: один народ так, другой иначе..." [134, с. 56].

К. Зеленецкий рассматривал нацию и ее деятельность как органический элемент человечества, который приобретает всемирно-историческое значение тогда, когда исполняет свою общечеловеческую функцию, хотя и до, и после исполнения этой функции обладает историей [100, с. 51-59].

Погодин, Полевой, Ястребцов и другие авторы в конце 20-х годов стремились применить эту теорию нации к проблеме специфики русского исторического процесса, которая волновала уже Любомудра Д. Веневитинова и которая займет одно из центральных мест в историографии Чаадаева и выходцев из кружка Любомудров основоположников славянофильства И. Киреевского и А. Хомякова.

Это краткое рассмотрение некоторых идей философии истории на русской почве показывает, что соответствующая концепция Галича была лишь одним из параллельных построений, аналогичных другим.

Имевшие общий теоретический корень - философию Шеллинга как в общих ее идеях (идея единства мира, диалектика единого и многого и диалектика вообще как теория развития), так и в тех применениях к области философии истории, которые сделал уже и сам Шеллинг, а также его единомышленники и последователи (как, например, Аст, "Введение в историю" которого Погодин перевел). Все эти построения содержали в себе одни и те же генеральные идеи, большинство из них мы видели и в работах Галича.

Следует, быть может, только подчеркнуть, что у Галича мы не находим важнейшей для философии истории вообще и для ассимиляции ее на русской почве идеи нации и ее приложения к проблеме специфики русского исторического процесса. Однако важно отметить, поскольку в нашей книге воззрения Галича рассматриваются в связи с судьбами всей этой школы русской философии, что в недрах последней идея нации и была развита и что, следовательно, именно эта школа ввела проблему нации и национального в русскую философскую мысль, начиная с середины 20-х годов. Не менее важно и то, что первоначальной просветительской постановке этого важнейшего комплекса проблем, который был особенно плодотворно развит на почве эстетики, не было и тени национализма, национальной ограниченности. Включаясь в общую концепцию единства мира, его гармоничности, поступательности развития человечества, идея нации была, по существу, интернационалистической. Нация рассматривалась как момент всеобщего - человечества - и по всем законам диалектики эти противоположности рассматривались в единстве - мы только что видели, как конкретно интерпретировали эту идею Погодин и Лебедев.

Говорю я это для того, чтобы рассеять широко распространенное мнение, будто заслуга первого рассмотрения проблемы нации и специфики национального развития, в том числе и русского, в русской по своим

истокам философии истории, принадлежало представителям той ветви изучаемой школы, которая была ветвью ее деградации, ее националистическим вырождением заслугой славянофильства. Основоположники его - И. Киреевский и А. Хомяков - вышли из недр этой школы, примыкая в середине 20-х годов к кружку московских шеллингианцев-любомудров. Выходцами они действительно были, но именно и буквально "выходцами", то есть мыслителями, вышедшими из числа тех, кто осваивал и разрабатывал идеи молодого, раннего Шеллинга. Славянофилы примкнули к позднему Шеллингу и придали своей философии истории националистическое направление. На этой основе уже много позже, в 40-50-х годах, они, как и эволюционировавший в ту же сторону М. Погодин, ставший "официальным идеологом", и развили свою теорию нации и специфики русского исторического процесса. В своем же первоначальном виде русская идеалистическая философия истории, как связанная с Шеллингом, так и развившаяся вне этой философской традиции (Чаадаев), не только была чужда этой ретроградной националистичности, но - как только еще в середине 30-х годов появились первые признаки формирования националистической философии истории сразу же выступила против нее.

Краткое рассмотрение идей этих представителей философии истории показывает нам, что если ранние представители школы либо вообще игнорировали эту проблематику (М.Г. Павлов), либо лишь в общей форме высказали некоторые (хотя и важнейшие) идеи, то другие деятели школы отчасти развивали те же идеи, что и Галич (идея исторической необходимости, ее единства со свободой человека, совершенствование человечества), отчасти же ставили вопросы, мимо которых Галич прошел.

## Глава шестая

### Эстетика

Роль Галича в развитии русской эстетической мысли была весьма значительна. И прежде всего она состояла в том, что в своем трактате "Опыт науки изящного" (Спб., 1825) он дал первое в России систематическое изложение романтической эстетики, представлявшей собой одну из ведущих форм мировой эстетической мысли начала XIX века.

В дальнейших же своих работах он подверг романтические идеи существенному дальнейшему развитию, двигаясь, подобно своему младшему современнику - московскому профессору Н.И. Надеждину, от эстетики романтизма к эстетике реализма [ср.: 114].

Как направление в эстетической мысли, романтизм стал известен в России еще в первом десятилетии века, а с начала 20-х годов появилось несколько работ, выдержанных в духе романтизма. Сюда относятся статьи П.А. Вяземского, московских любителей - В.Ф. Одоевского и Д.В. Веневитинова, а также работы, напечатанные в органе кружка - альманахе "Мнемозина". Одним из редакторов альманаха был декабрист В.К. Кюхельбекер, нечуждый романтическим тенденциям. Популяризации идей романтизма способствовал и близкий к декабристским кругам журналист О.Сомов.

Однако все эти авторы разрабатывали лишь отдельные идеи и стороны романтической эстетики. Галич же был первым, кто попытался изложить эстетику романтизма систематически, в специальном трактате.

Вопрос, который мы обсуждали при анализе других сторон воззрений петербургского философа - об оригинальности его сочинений, - встает и здесь. И решается

он таким же образом, как и применительно к большинству из них: Галич стоял на уровне мировой науки своего времени и, опираясь на философию молодого Шеллинга, широко использовал работы западных эстетиков конца XVIII - начала XIX века, о чем в соответствии со своими правилами подробно сообщал в своем "Опыте...". Но в то же время, исходя из мысли, что эстетика вообще-то возможна лишь на основаниях "общей системы человеческого ведения", то есть на основаниях философских, из мысли, что она есть "философия изящного" [8, с. V], объявлял о том, что обрабатывал эту область самостоятельно. В предисловии именно к этой книге он писал, что пользовался многими авторитетами, но лишь там, "где однородность (их мнений с авторскими - З.К.) давала им место в моих соображениях" [8, с. VII]<sup>1</sup>.

По своей форме трактат Галича примыкал к той традиции, которая включала в эстетику как науку и то, что можно было бы назвать общим искусствознанием, то есть не только учение об общих принципах, но и классификацию искусств, и характеристику его видов.

Эта традиция не была единственной. И до, и после Галича были эстетики, которые разделяли эту проблематику на две самостоятельные научные дисциплины или, во всяком случае, выделяли общие идеи эстетики в самостоятельное целое. Так поступал предшественник и учитель немецких романтиков Кант в "Критике способности суждения", основной своей работе по эстетике. Так поступал Шеллинг в "Системе трансцендентального идеализма". Так поступал в России 30-х годов профессор Московского университета Н.И.Надеждин, в целом державшийся романтического направления, выделяя проблемы истории и видов искусств в специальный курс, а общую теорию искусств - локализуя в курс эстетики [ср.: 114].

Но была и другая, не менее солидная традиция, к которой примыкал Гегель, третий том эстетики кото-



рого посвящен "Системе отдельных искусств" (Галич, работая над "Опытом...", не мог знать эстетики Гегеля, хотя и знал, как нам известно, его Логика Гегель, правда, читал курс эстетики с 1817 года и напряженно работал над ним в 20-е годы, но "напечатан курс был лишь после смерти Гегеля (1831) по записям учеников с использованием затем утерянных заметок самого философа). К ней примыкали и такие популярные в России западные эстетики (которых Галич упоминает среди прочих в качестве своих предшественников) как Аст, Бутервек, Бахман. Но самое интересное и прямо-таки загадочное состоит в том, что структура и даже названия частей "Опыта..." Галича весьма близки с делением "Философии искусства" Шеллинга, которая была составлена по курсам лекций, прочитанных Шеллингом трижды в 1802-1805 гг., но впервые издана лишь в 1859 году после смерти и автора, и Галича. В то же время записи этих лекций Шеллинга "получили широкое хождение в рукописных копиях" и "эти записи были известны и в России", хотя и несколько позже, деятелям, которых можно считать преемниками Галича по русской романтической эстетике [210, с. 5].

Известны ли были Галичу эти лекции Шеллинга по каким-либо записям или нет, мы сейчас установить не можем. Но его трактат состоит из двух частей, которые называются соответственно "Науки изящного часть общая..." (у Шеллинга - "Общая часть философии искусства") и "Науки изящного часть прикладная, или особенная..." (у Шеллинга - "Особенная часть философии искусства"). И то, и другое сочинение трактует в первой части о собственно эстетике, а вторая - об отдельных видах искусства.

В плане наших предшествующих исследований по истории русской эстетики и в анализе эстетических взглядов Галича нас интересует лишь первая часть его "Опыта", ибо именно здесь в основном заключены те его идеи, которые вошли в арсенал передовой отечественной

традиции в области науки эстетики, как таковой, и делают это сочинение эпохальным для истории этой науки в России<sup>2</sup>.

Переходя теперь к главному - выяснению основных общэстетических идей "Опыта...", мы прежде всего констатируем, что Галич, как и другие - западные и отечественные эстетики этого направления - выступал к. к. критик господствующей в предшествующие времена эстетики классицизма.

Сам же он примыкал к немецкой романтически-шеллингианской традиции, хотя вполне понимал, что и она родилась не на пустом месте, а имела свое предшествование, причем в число предшественников входили и эстетики, в известной мере тяготевшие к классицизму, но уже и преодолевшие его.

Галичу здесь свойственен метод историзма, понимание того, что наука эстетика, как и всякая наука, развивается от более простых к более глубоким и сложным формам, так что эстетика становилась наукой все более и более совершенной. Эстетика прошла стадию "простых чувственных наблюдений" (ее представляли Аристотель, Гораций, Батте, Хоум, Берк, то есть в основном античный и новый классицизм), "смысла и логических его соображений" (Баумгартен, Дидро, Кант, то есть эстетики отчасти, как в особенности Дидро, тяготевшие еще к классицизму, но ушедшие от него далеко вперед, в сторону реализма или, во всяком случае, систем, готовивших переход к реализму) и, наконец, достигла своей вершины в немецкой эстетике конца XVIII - начала XIX веков. И это не только высший этап современности, но и будущее науки эстетики ибо именно "романтическая пластика" "умеет давать явственные, определенные очертания предметам лучшего неземного мира" [8, с. 56]. Это направление в эстетике восходит, по мнению Галича, к Платону, затем было как бы предано забвению, но восстановлено трудами Винкельмана, Лессинга, Гердера и, наконец, непосредственными дея-

телями романтизма - Шлегелями [8, с. 8], хотя главным и непосредственным основоположником той эстетики, которой придерживается Галич, является Шеллинг.

Как представитель романтической эстетики Галич вполне разделяет свойственную ей противоречивость - сочетание религиозно-идеалистических философских основоположений и целого ряда собственно эстетических идей, знаменовавших собой движение этой науки вперед. Здесь не место рассуждать о том, как это оказалось возможным (мы хорошо помним, что и вообще и особенно применительно к классическому немецкому идеализму, такая противоречивость свойственна и общефилософской его платформе), но мы должны выяснить обе стороны этой противоречивости.

Нельзя, правда, не признать, что приверженность к религии, идеализму и иррационализму выявляется только в самых общих основоположениях эстетики Галича, но объективность требует, чтобы она была выявлена. Так он заявляет, что художник является орудием высшего духовного начала (существование которого тем самым признавалось), "частицей того великого, божественного духа, который все производит, все проникает и во всем действует" [8, с. 61-62]. Галичу, как и другим романтикам, была свойственна тенденция отделения искусства от злобы дня, идея "бескорыстия" эстетического чувства и действия, мысль о том, что "изящное" "не может служить никаким сторонним видам" и "имеет свою цель само в себе" [8, с. 20].

Но повторяю, что была некоторая общетеоретическая рама, или точнее говоря, то непосредственное воздействие объективного идеализма шеллингианского типа, который, как мы выяснили в предшествующих разделах, был свойственен воззрениям Галича в середине 20-х годов.

Эволюция Галича после "Опыта..." состояла в преодолении этих общефилософских основоположений в

процессе разработки собственноэстетической проблематики.

Центром тяготения концепции "Опыта..." является мысль о том, что как "философия изящного" эстетика должна выяснить его природу, способы его производства, методiku его постижения. Главной в его книге является "мысль об изящном, как о чувственно-совершенном проявлении значительной истины свободной деятельностью нравственных сил гения" [8, с. XII]. Поэтому задача "науки изящного" - "пояснить общие условия и законы, по коим изящное, существуя в роду прочих предметов окружающего нас мира, занимает место и между явлениями человеческого знания, то есть в порядке наших мыслей и чувствований..." [8, с. 1]. И действительно, мы увидим, что все основные идеи "Опыта..." тяготеют к этой проблематике - проблематике постижения изящного и его созидания, отношения изящного к действительности.

Как уже отмечалось, Галич, подобно другим романтикам, выступил с критикой эстетики классицизма и прежде всего основной ее концепции подражания. Но критиковал он ее не с целью "голого" отрицания, а с целью противопоставления ей некоей своей романтической концепции подражания.

Критикуя классицистов, Галич писал: "Если прекрасное не ограничивается только тем, что представляет нам видимая природа, если гений есть свободная и творческая сила и если, наконец, самая внутренняя жизнь человечества с его характерами, мыслями, чувствованиями, деяниями и приключениями, вообще с его историей представляет обширнейшее позорище нераскрытых идеалов, то последнюю целью или началом изящных искусств не может быть подражание природе" [8, с. 71-72].

Но эта критика дала ему толчок к обновленному и более диалектическому, углубленному пониманию связи искусства и природы, искусства и действительности, то

есть "изящного" в действительности и искусстве. Искусство, по его мнению, достигает "полного блеска" не само по себе, не в отрыве от природы, не на путях субъективистской изоляции (что провозглашали многие из немецких романтиков в фихтеанском духе), но лишь тогда, "когда природа встречается с искусством". Правда, по его мнению, искусству здесь принадлежит приоритет (тезис, который будет опровергать и отвергать Чернышевский в своей диссертации) и "сущность" искусства "состоит во владычестве духа над природой, преобразующего ее по своим видам и потребностям" [8, с. 73]. Но здесь пробивается диалектическая мысль, что в соотношении "природа-искусство" активность - на стороне искусства как формы действия, воплощения субъективности, здесь развит субъективный момент этого соотношения. И чрезвычайно показательно, что, описав эту диалектико-идеалистическую дугу, Галич как представитель романтической эстетики приходит к выводам, очень близким классицизму, но обогащенным этой диалектичностью. "Изящное", пишет он, как идеальное, "возвышается... над обыкновенною действительною природою; однако отнюдь не выходит из круга естественного. Ибо природу составляют не одни явления, но еще законы и самообразы, кои, будучи по себе только возможны, приводятся в действительное бытие воображением" [8, с. 26; ср.: с. 74, 66, 25-26, 27].

Эта идея активности индивида в процессе эстетического творчества подводила Галича к концепции идеала, художественного обобщения, художественного образа. Собственно, творчество художественное в том и состоит, чтобы воссоздать образы действительности, но не в том виде, в каком они и так существуют в "природе", а в том, в каком художник их "сработал" в своем духе, в сознании. Такой образец имел свое название или, точнее говоря, несколько синонимических названий, которые в дальнейшем развитии науки эстетики обособятся в большей мере, чем у Галича. Но четче всего этот ком-

плекс осознается под модусом "идеала" или "первообраза": "Сей соответственно идее составляемый образ вещи есть ее первообраз (самообраз), идеал, видение" [8, с. 25]. И тут, как и в концепции подражания, Галич близок к классицистам, перерабатывает классицизм. Он определяет идеальное не как некоторое потустороннее, чистосубъективное, самодовлеющее. Для него идеальное - это "образцовое, то есть такое, в котором устраняются случайные черты, временные и местные ограничения, а удерживается существенный характер целого ряда или класса" [8, с. 25]. Выделяя эту реалистическую линию в концепции идеала, мы умышленно игнорируем религиозную направленность многих разработок самого этого понятия, поскольку уже с самого начала сказали об этой общепhilософской основе всей его эстетической концепции. Мы стремимся выделить "рациональное зерно" этих построений.

Концепция идеала теснейшим образом связана со взглядом Галича и на проблему художественной идеи, в его взгляде на роль идеи в художественном творчестве, в художественном образе.

Категория идеи, по его мнению, имеет особое значение в той эстетической традиции, которая связана с линией Платон-Шлегель. Идея есть, по мнению Галича, некоторый принцип единства "целости органической", придающей целостность "многообразным, друг для друга существующим частям материи". Произведения искусства отличаются от произведений природы "очевидностью их значения или идеи, которая большей частью закрыта в природе, по крайней мере для чувств, и только отсвечивается в какой-либо черте красоты". Подобно русскому вождю классицизма А.Ф.Мерзлякову, Галич истолковывал идею как некий заранее имеющийся у художника план "воссозидания" определенных законов и существенных сторон природы в художественном произведении. В противоположность продуктам природы "произведения искусственные... везде пока-

зывают намерения, которыми определяется их понятие", и даже "идеал" художник составляет "соответственно идее" [8, с. 8, 23, 69-70, 61].

Концепция идеала-идеи замыкается, в конце концов, на понятиях художественного образа и создающего его художественного гения.

В концепции гения мы опять возвращаемся к исконной противоречивости, двойственности романтической эстетики. Здесь дело не обходится без соприкосновения человека с божеством: "гений художника... частица того божественного духа, который все производит, все проникает и во всем действует..." [8, с. 61-62]. Сказано весьма истово, даже экзальтированно! Но что с этим делать дальше? Как на этом строить эстетическую концепцию? Ведь религиозная декламация не дает материала для таких построений, если, разумеется, не желать уйти от эстетики в теологию. И так как Галич не хочет туда переходить, а озабочен построением эстетики как таковой, как науки, - он основывает свою концепцию гения на изложенных только что идеях, как бы ни сохранялась при этом религиозная терминология. "Прекрасное творение искусства, - пишет он, - происходит там, где свободный гений человека как нравственно-совершенная сила запечатлевает божественную, по себе значительную и вечную идею в самостоятельном, чувственно-совершенном органическом образе..." [8, с. 74-75].

Итак, природа ("божественная", конечно), идеал, идея и художественный образ, творимый "гением", как некоторое обобщение действительности, как "образцовое", устраняющее "случайные черты, временные и местные ограничения", как удержание "существенного характера целого рода или класса" - вот технология, вот механизм художественного творчества, вот квинтэссенция эстетической концепции Галича.

Квинтэссенция, по отнюдь не вся ее полнота. Он решает и еще несколько важнейших и злободневнейших для тех времен проблем этой науки.

Это прежде всего *проблема статуса эстетики*. Эстетика не есть критика вкуса, как считали классицисты (хотя и они в известном смысле признавали эстетику наукой и стремились ввести критику вкуса в научные рамки), некоторая субъективная неопределенность. Эстетика - это наука, основанная к тому же на другой науке - философии. "Наука изящного, - писал он, - нуждается в ясных и твердых началах" и не может быть основана на "случайных догадках темного чувства". "Наука изящного или вовсе невозможна, или же возможна только как философия изящного" [8, с. V], - так начинал он свой трактат и считал свой "Опыт..." изложением предмета в "форме строгой науки".

Но если эстетика - наука (наука об искусстве, о прекрасном в искусстве), то это вовсе не значит, что нет различия между наукой и искусством. Проблема этого соотношения уже тогда была, а затем все более становилась одной из центральных для эстетики. И не только романтики, но и Гегель решал ее в смысле подчеркивания специфики искусства по сравнению с наукой. То, что было сформулировано тогда Галичем, звучит современно еще и сейчас, и мы можем встретить в нашей научной, а особенно учебной литературе те же логические схемы при характеристике этого соотношения. Наука работает понятиями, абстракциями, искусство не может существовать и действовать в таких же формах. У него есть своя форма - образ, хотя, как мы видели, существует и художественная идея. "Идея духовно-правственных вещей, - рассуждал по этому поводу Галич, - есть достояние разума, который обрабатывает оную в мысленном представлении; идея же изящного принадлежит фантазии, которая заимствует представления свои от разума, облекает в форму, подлежащую созерцанию" [8, с. 22]. В этой специфической для искусства художественной идее "назидание ума и воли" есть сторона лишь "подозреваемая... скрытая, которая необходимо предполагается во всяком прекрасном предмете... но ко-



торая может являться не иначе, как под наружными покровами органического целого (то есть художественного образа - З.К.)" [8, с. 23].

И, наконец, еще об одной важнейшей идее, введением которой эстетика начала XIX века была обязана романтизму - *идея народности искусства*, его исторической, национальной определенности. Галич утверждал, что своеобразие форм красоты зависит от периода истории, который "напечатливает следы времени, народа..." на произведения художника. "Красота" различается "по историческому различию гения народов, времен, лиц или по духу их образования и... по различию населяемых ею областей" [8, с. 290]. Специальная глава "Опыта..." посвящена вопросу и даже называется "О различиях прекрасного, происходящих в истории от духа народного образования".

Таковы основные и наиболее общие идеи "Опыта" Галича. Как видим все они, действительно тяготеют к тому, что сам он считал главным в своей книге - выяснению природы и механизма создания "изящного", что неизбежно вовлекало в это средоточие и проблему отношения "изящного" к природе.

Пусть не посетует на нас читатель, что мы не изложили здесь содержания первой, общэстетической части "Опыта науки изящного" в том же порядке, как это делает сам автор. Теперь, когда мы издали это сочинение в легкодоступной современной антологии [см.: 8], нет особой необходимости в том, чтобы пересказывать содержание первой части "Опыта..." в последовательности элементов ее внутреннего членения. Мы стремились в этом изложении к другому - к тому, чтобы показать, насколько предвосхищал и выявлял Галич ту проблематику, которая станет генеральной в дальнейшем развитии эстетики вообще и в его отечестве. Пройдет каких-нибудь 5-6 лет и обо всем этом заговорит в своих статьях, диссертациях и лекциях в Московском универ-

ситете профессор Н.И. Надеждин. Надеждина будут слушать Белинский, Станкевич, К. Аксаков, Ю. Самарин, И. Гончаров, по всей вероятности, Герцен и Огарев. Эта же проблематика станет основной в середине 30-х годов и для Белинского, уже не как слушателя Надеждина, а как его помощника по изданию "Телескопа", а затем и как самостоятельного эстетика. Словом, мы можем сказать, что Галичу принадлежит заслуга первого в России систематического изложения комплекса важнейших эстетических идей, ставших центральными в развитии эстетической мысли второй половины 20-х - начала 40-х годов в ее различных, в их числе и противостоящих друг другу, направлениях.

Эту углубленность и серьезность сразу же почувствовала литературная общественность тех времен. Едва ли не беспрецедентной является широта откликов, какой получил "Опыт..." в тогдашней журналистике [164, 165, 173], да и в последующей литературе по эстетике.

При всей важности идей "Опыта..." важно подчеркнуть, что значение Галича не ограничилось выдвиганием и разработкой этого их комплекса, намеченной их трактовкой. Он эволюционировал, и так же, как и по другим отраслям философского знания, - и это вполне понятно, ибо речь идет о различных составных элементах единого мировоззрения - в сторону существенной радикализации идей, отрешения от идеалистическо-религиозных основ их комплекса.

В общем, эволюция эстетических идей Галича в последующие годы состояла в тенденции перерастания романтической эстетики как таковой в некоторую разновидность реалистической эстетики (явившейся подготовкой эстетики критического реализма). Теоретической основой этой эволюции явился тот самый антропологизм, который разлагал объективный идеализм воззрений Галича, о чем говорили в предшествующих разделах нашей книги.

Уже в "Опыте науки изящного" можно обнаружить эту антропологическую тенденцию. Но наиболее эффективно она развилась после того, как он создал "Картину человека", и под ее воздействием.

Теоретические результаты, достигнутые Галичем в "Картине человека", оказали существенное влияние на его эстетические идеи в статьях "Лексикона", который, правда, был издан в 40-х годах, когда в целом школа уже распалась, но который отражает результат его развития в 30-х годах. Здесь Галич, с одной стороны, остается на позициях романтической эстетики. Это видно по сперва осмеянной, а затем забытой и, кажется, совсем не используемой исследователями статье Галича "Роспись идеалам греческой классики", напечатанной на следующий год после издания "Картины...", где вполне в шеллингианско-романтической манере Галич заявлял: "внешнюю природу" в ее составных частях "творящая сила жизни воздвигает из первозданного эфира посредством возбуждения, движения и тяготения" [13, с. 35]. Здесь же воспроизводится концепция идеала, по которой "творящая фантазия" "образует... новые создания, воплощая свои идеалы в веществе, доставляемом природой" [13, с. 35]. Идеал, природа, творящая фантазия - таковы романтические категории, которыми оперирует Галич и в середине 30-х годов, как и в середине 20-х.

С другой стороны, те тенденции, которые делали значительным явлением в развитии русской эстетической мысли его "Опыт..." (а именно: идея единства сознательного и бессознательного в акте эстетического творчества, мысль об идее как основе художественного произведения и в то же время о специфике художественной идеи по сравнению с логической - непреднамеренность акта эстетического творчества - и др.), получают здесь обоснование посредством научных данных. Акты творчества, фантазии и другие психологические основы эстетического действия получают антропологическое объяснение.

Словом, романтическая эстетика Галича все более утрачивает иррационалистические и приобретает антропологические и реалистические черты. Это хорошо видно по двум тематически близким статьям "Лексикона", как бы маленьким трактатам "Артист" (тема, которая в "Опыте..." рассматривалась под наименованием "гений") и "Вдохновение".

Что должен изображать "артист" - "гений"? Должен ли он самовыражаться? Или выражать неземные идеи - уметь ставить явственные, определенные очертания "предметам лучшего неземного мира", как писал в "Опыте..." Галич, - постигать и воспроизводить в искусстве отрешенные от жизни идеалы и потенции? Ничуть не бывало! "Артист должен иметь способность, дивный дар, - писал Галич, - изображать совершенную и полную жизнь в равновесии духовной и чувственной ее стороны, в слиянии мысли ее и формы" [5, с. 35]. При этом от понятия "жизнь" (во всяком случае в этой и других непосредственных его интерпретациях в эстетическом аспекте, чего нельзя сказать о других аспектах, в каких оно употребляется в статьях "Лексикона") отсечены нити, связывающие его с религиозной трактовкой как жизни "божественной". И этим сразу всей конструкции придается реалистическая направленность.

В том же направлении видоизменяется и трактовка субъекта эстетического творчества. Субъект осмысливается теперь антропологически - как некое единство специфических, но естественных человеческих сил и способностей. "Разум и фантазия" артиста, считает Галич, "оживляемые и любовью, и глубоким чувством, должны тут в неразрывной связи обнаруживаться с такой силой, чтобы внутренняя жизнь, прямо человеческая, легко находила приличное свое выражение, занимательная мысль - соответственную одежду" [5, с. 35].

Способность к художественному творчеству понимается здесь вполне антропологически - как соединение некой особой способности - "самородного творчества... -

гениальности, которая ему (артисту - З.К.) врождена как "расположение", а также и "свободы" с такими прозаическими свойствами, как "трудолюбие", "напряжение", "познание" [5, с. 35].

При такой теоретической подготовке наполняются более реалистическим содержанием на первый взгляд лишь повторяемые положения "Опыта..." о единстве сознательного и бессознательного в акте эстетического творчества. Они становятся более реалистичными потому, что с бессознательного сняты все мистические покровы. Артист "творит почти по инстинкту, по какой-то необходимости, при которой исчезают всякие виды на внешние отношения... исчезает всякое одностороннее размышление, хотя все еще сохраняется трезвенность высшего рода и постоянное внимание к своему идеалу" [5, с. 35-36]. Эта диалектика бессознательного и сознательного, инстинкта и разума и дает основание специфически-эстетической непреднамеренности: "В этой-то редкой гармонии, сознающей и слепой, невольной деятельности, с какой артист исполняет на деле закон, не заботясь о нем, - представляет нам идеалы, не сознавая идеи в отдельности" [5, с. 36].

Антропологической перестройкой характеризуется и трактовка одной из центральных категорий романтической эстетики - категории "вдохновение".

На первый взгляд здесь все так же, как и прежде, в шеллингианско-романтической традиции. Художественное произведение, или, в терминологии Галича, "эстетическое изделие есть сомкнутое, самостоятельное, стройное целое, которое в чувственно совершенных или приятных формах отсвечивает особенным образом занимательную какую-либо идею" [5, с. 162]. Это "изделие" есть результат действия "вдохновения" - "акта", которым дух вселяется в плоть и который "есть состояние необычайного движения фантазии и внутреннего чувства" [5, с. 161]. Акт эстетического творчества, который непреднамерен, осуществляется "как бы шутя,

непринужденно" [5, с. 162] - (такова рецензия романтической идеи "игры"), и есть единство бессознательного, "слепой, безотчетной силы" и "сознания, которое постоянно указывает образующему художнику на главную его мысль" [5, с. 162].

Казалось бы, здесь воспроизведена романтическая концепция "Опыта...". Однако при более внимательном анализе и сопоставлениях мы видим, что те тенденции, которые мы отмечали в "Опыте...", пройдя через общепhilософскую обработку в "Картине...", существенно развились в "Лексиконе". Всем этим романтическим категориям и концепциям придан другой, антропологическо-натуралистический ракурс, и более того, Галич здесь, хотя и косвенно, как бы отмежевывается от былых романтических пристрастий и вновь возвращается к критике одностороннего иррационализма некоторых романтиков. Свое понимание "вдохновения" он противопоставлял пониманию его как "необузданной мечтательности", "восторга" [5, с. 161], а предмет этот, как мы только что видели, понят Галичем как "жизнь", а не как "предмет лучшего, неземного мира".

Само вдохновение Галич анализирует теперь вполне рационально, как некий психологический феномен, оно лишено чего-либо мистического и лишь мобилизует естественные силы человека - "богатство мыслей и чувствований", и те, у кого их нет от природы, "бесталанные" и "шаманы", ничего не произведут, как бы ни стремились они ввести себя в состояние вдохновения всякого рода искусственными средствами [5, с. 163]. В упоминании "шаманов", то есть экстатически действующих лиц, к тому же претендующих на богоизбранность и на непосредственный контакт с божественными силами, нельзя не видеть прямой полемики с мистико-романтической концепцией "гения".

Итак, эволюция Галича в области эстетики состояла в том, что на почве антропологизма усиливаются ее реалистические тенденции.

## Глава седьмая

### Социально-политическая позиция

Галич примечателен в истории школы диалектического идеализма также и тем, что он еще в раннюю пору ее развития связал школу с русским освободительным движением, радикализовал ее социально-политическую платформу. Лекции и работы Галича дают нам еще больше оснований, чем работы его предшественника - Д.М.Велланского и современника - М.Г.Павлова, говорить о школе как о просветительской.

В известной мере его социально-политические убеждения нам уже известны по рассмотрению его философии истории. Она носила явно антифеодальный характер: в ней содержалось и недовольство существующим положением общества, и призыв к преодолению его пороков, и типично просветительский план его исправления, и, наконец, абстрактный идеал будущего общественного устройства.

Мы, однако, располагаем и более конкретными материалами по поводу просветительских социально-политических убеждений Галича.

К их числу относятся прежде всего записи курса "нравоучительной философии", который Галич читал своим студентам. Самих этих записей пока разыскать не удалось, но мы пользуемся здесь услугами реакционных преобразователей университета, гонителей Галича, главным образом Рунича, которые затратили немало труда, чтобы выявить его "крамольные" идеи. Они тщательно выписали из конспекта курса Галича все то, что свидетельствовало о его вольнодумстве и, надо сказать, весьма преуспели в этом. Мы вполне можем выяснить интере-

сующий нас вопрос по тем выпискам из студенческих тетрадей, которые сделали для него клевреты Руничча.

Замечу также, что эти курсы Галича показывают нам и еще одну знаменательную сторону его историософских убеждений: в какой-то мере он попытается связать новые тенденции в философии истории, основанные на интерпретации шеллингианских идей, с традицией теории естественного права - этой теоретической основой свободолюбивых социально-политических программ не только просветителей начала века из числа представителей другой школы философии русского Просвещения - деистическо-просветительской, но и революционеров-декабристов.

Собственно говоря, эту мысль нужно было бы сформулировать иначе: хронологически Галич начал как сторонник и пропагандист теории естественного права и именно в силу этого мы можем утверждать, что в объяснении общественных явлений и в области социально-политической он был представителем Просвещения. Впоследствии же он связал эти идеи с шеллингианской философией истории, которая в этом отношении удерживала первоначальную позицию Галича, - она носила просветительский характер. Это было тем легче сделать, что, как известно, и сам молодой Шеллинг при всей своей оппозиции к философии Просвещения впитал традицию естественного права, и в ранней специальной работе "Neue Deduction des Naturrecht" (1796-1797) [222] и "Системе трансцендентального идеализма" [209]. Разрабатывал теорию естественного права и Фихте [224].

Галич, в сущности, сам заявлял, что примыкает к теории естественного права, что его "правоучительная философия", как официально назывался читаемый им курс, основана на теории естественного права и начинается там, где она оканчивается. "... правоучение, - говорил он своим слушателям, - должно следовать после права естественного" [22, л. 332].



Здесь уместно вспомнить одну деталь: когда Галич говорил это (как я уже замечал, тетради студентов относились по преимуществу к 1817-1818 гг.), курс естественного права его студентам читал А.П.Куницын - один из самых значительных представителей просветительской теории общества. Неудивительно, что Галич - соученик Куницына по педагогическому институту, вместе с ним его окончивший, вместе с ним отправившийся за границу и вместе вступивший на поприще преподавания в своей alma mater, - проповедовал те же самые идеи в этой области, что и автор "Права естественного".

В изложении Галича, как и Куницына, основы этой теории выглядели как свободолобивая, антиклерикальная концепция устроения общества на основе природы человека, его естественных побуждений, учитываемых и организуемых разумом. Ни Богу, ни царю, ни тем более помещику и чиновнику в этой концепции места не было.

Опирающееся на теорию естественного права нравouchение должно "показать способ и дорогу, по которой шествуя человек мог бы, повинаясь закону естественному, по одной доброй воле и без принуждения исполнять его повеления и тем самым утвердить и распространить свое благополучие" [22, л. 332].

Перед нами известная теоретическая схема: есть человек, есть естественный закон, который состоит в том, что человек ищет благополучия, и цель науки - показать, как при этом человек должен вести себя в обществе, чтобы достичь своей цели - благополучия. Здесь возникла концепция "разумного эгоизма", которую в России XIX века именовали обычно концепцией "себялюбия" (или "самолюбия"), отличающегося от эгоизма неразумного, пренебрегающего обязанностями человека по отношению к обществу, к другим его членам. "Самолюбие" есть, с одной стороны, утверждение прав и самодовления отдельной личности, "есть усилие

человека к тому, из чего ожидает он удовольствия или пользы для самого себя. Это можно также назвать и побуждением к благополучию". Но, с другой стороны, оно учитывает и интересы других людей - общества: "закон естественный (нравственный), практический, говорил Галич, есть предложение, выражающее нравственное обязательство, или есть правило, с которым соотносить свободные свои действия всяк человек обязывается".

Острие этой концепции было направлено и против эгоизма неразумного, против нарушения гармонии общественной жизни (что нам знакомо по "Картина...") и против абсолютизма, и против клерикализма.

Человек есть самодовлеющая единица, люди равны между собой. Они "однородны", они "братья". Никто не может, не нарушая естественный закон, подавить то, что требуется для удовлетворения "благополучия" личности. При построении теории общества и социально-политической теории надо исходить из некоего отдельно взятого индивида. "Человеку как чувственно-разумному существу ничего не можно законами предписывать, ниже запрещать, ничего по праву от него требовать, ниже обязать его к чему-нибудь такому, что несходственно с разумною природою его, или сущностью; в противном случае можно бы человека обязать к тому, что для него невозможно" [22, лл. 333, об., 236, 235, об.].

Перед нами подвергнутая Марксом критике [146, т. 12, с. 709] "робинзонада" (то есть методология, строящая теорию общества исходя из феномена отдельно существующего индивида, а не общества индивидов), введенная в русло антиабсолютизма, буржуазного эгалитаризма, который обосновывался с помощью неизменной спутницы теории естественного права, точнее говоря, ее составной части - теории "общественного договора": "в естественном состоянии нет никакой верховной власти", заявлял Галич.

Антиабсолютистская устремленность этих положений несомненна: монархизм вовсе не исконное состояние общества; монарх (его Галич, разумеется, не называл, но именно монарх и феодальная олигархия подразумевались, когда речь шла о "естественном законе" как противостоящем сословным "искусственным" законам, об отсутствии "принуждения" как общественной норме, о недопустимости "предписывания", "запрещений", "требований" и т.п.) не обладает правами, возвышающимися над естественными законами, predeterminedными естеством человека и природой отношений людей. Монарх и феодальная олигархия сами должны подчиняться этому закону.

Не менее острой была и антиклерикальность этих построений. Уже из приведенных положений было ясно, что ни в установлении законов общественной жизни, взаимоотношений людей, ни в учреждении власти эта концепция не оставляла места Богу и религии (церкви). Впрочем, Галич не ограничивался тем, что выдвигал перед своими слушателями предпосылки, из которых уже они сами могли сделать такой вывод. Он не устранился от того, чтобы сделать самому соответствующие выводы: "... откровение, - бесстрашно говорил он, - не может быть началом познания естественных нравственных законов, потому что законы естественные уже прежде откровения существовали... мы можем познать законы естественные природными силами и способностями, не прибегая к внушениям откровения". Более того, не только сами законы возникли без участия Бога и религии, не только познание их не нуждается в помощи богословия, но это последнее само нуждается для своего укрепления, для внедрения в сознание людей в помощи науки "нравоучения"; "сия наука, - говорил Галич, - весьма полезна и необходима... для богословия и наставникам и в религии народа; без нее богословие бесплодно, неосновательно и пагубно".

Рунич и его помощники, только что натренированные вскрытием ереси в преподавании и сочинениях Куницына (уже изгнанного к этому времени из университета за свою книгу по естественному праву и соответствующее преподавание своего предмета), а также верноподданнической редукцией теории естественного права на социально-политическое свободомыслие и антиклерикализм, лихо осуществленной пресловутым Магницким в Казанском университете, - сразу же поняли и политическую, и антиклерикальную суть пропаганды Галича.

Относительно второй из приведенных антиклерикальных тирад Галича, выписавший ее сотрудник Рунича, озабоченный и возмущенный тем, что с роли наставника и абсолютного авторитета богословие, вполне в вольтерьянском духе, переводилось на роль служанки разума, замечал: "Пагубное внушение, будто бы богословие может быть без нравственности (то есть само по себе, без участия науки "правоучения", не обладает убедительностью как нравственное учение - З.К.). Представлять божие слово как бы не заключающим в себе высочайшей возможной нравственной цели и силы к наилучшему исправлению поврежденного грехом человека, есть последнее святотатственное усилие новейшей философии".

Клевреты Рунича и он сам оказались достаточно проникательными в разгадке антибогословской сущности всей совокупности идей Галича, который подчинял богословие разуму вместо того, чтобы, наоборот, подчинить разум богословию, как того хотели православные клерикалы. Они вменяли Галичу в вину, что он "открыто проповедует систему, по которой в наше только время достигнутому высшему просвещению разуму (а не вере или хотя бы разуму, наставленному верой - З.К.) приписывается способность познавать вещи, как они действительно по себе суть".

Для нас в высшей степени интересно, что Рунич вполне понимал связь антитеологических идей Галича с философией Шеллинга, в чем иногда усматривали философский дилетантизм, невежество Рунича, но что теперь нам представляется вполне основательным решением вопроса о философских, теоретических корнях политического и религиозного свободомыслия Галича. Вполне резонно на основании выписок из записей лекций Галича, с частью которых только что мы ознакомились, Рунич заключал: "экстраординарный профессор Галич открыто проповедует шеллингову философию", а она, будучи порождением разума, исключает "сверхъестественное откровение". Ссылаясь все на те же тетради, Рунич ставил перед Галичем знаменитый вопрос: чем Галич может доказать, что в основании его чтений не лежит учение Шеллинга, "противное учению божественного откровения" [22, лл. 236, об., 336, 235, 236 примеч. 3, 161, 165, об.].

Разумеется, во всех этих обвинениях были преувеличения. Взгляды Галича (как и учение Шеллинга) отнюдь не были атеистическими и он вовсе не отрицал божества и его высшей роли в мироздании. Здесь, в сущности, шла распря между рационалистической (и потому имевшей ходы к религиозному свободомыслию) религиозностью деистического типа и русским официальным клерикализмом, таких ходов не имевшего.

Но в плане нашего теперешнего изложения мы должны констатировать, что несомненное религиозное и политическое вольномыслие Галича, просветительский характер его убеждений видны не только непосредственно из приведенных отрывков его лекций, но и из того реагирования, которое было вызвано этими лекциями у его обличителей - представителей русской официальной идеологии.

Есть и еще не менее, если не более, убедительный аргумент в пользу того же утверждения. Этот аргумент - отношение передовых, просветительско-декабристских

кругов к пропаганде Галича, та репутация, которую он приобрел в этих кругах.

В глазах своих современников молодой Галич Галич периода преподавания в лицее, педагогическом институте, Университете и Благородном пансионе - такой же просветитель, как Куницын и некоторые другие профессора этих учебных заведений. У него получают теоретическое образование и будущие передовые русские ученые, и будущие декабристы.

Спрашиваемые на следствии по поводу источника своих свободолюбивых идей, многие декабристы называли в числе своих учителей Галича. Так декабрист И.Г.Бурцов говорил на следствии, что "подобно многим гвардейским офицерам (это тоже очень важное показание - З.К.) в свободные от службы часы я посещал профессоров Германа, Галича, Куницына, преподававших лекции о политических науках" [62, с. 43; 155, с. 116, 128].

Выше мы видели, что работы Галича высоко и положительно оценил, считал "своими" и декабрист В.К.Кюхельбекер; одобрительно отозвалась о литературной деятельности Галича декабристской ориентации "Литературная газета"[33, с. 262; 58, с. 130].

Факт приобщенности Галича к просветительско-декабристскому кругу русской общественности констатирован многими советскими исследователями этого периода.

Так М.В.Нечкина, воспроизведя известное место из "Горя от ума" Грибоедова, вполне разделявшего мнение о "мятежности" молодой профессуры Педагогического Института, писала, что к этому направлению принадлежали "профессоры Педагогического института, упражняющиеся в расколах и безверьи" [154, с. 217-218]. А в своем итоговом исследовании "Движение декабристов" многократно высказывается о Галиче как воспитателе многих декабристов [155, с. 116, 128, 149, 150].

Таково же мнение и Б.С.Мейлаха: "Можно с полным основанием утверждать, - писал он, - что курсы лицейских профессоров представляют собой одно из проявлений преддекабристского национального подъема русской культуры и русской общественной мысли" [148, с. 61]. В еще большей мере эта характеристика относится к Галичу - профессору петербургского пединститута, университета и пансиона при нем.

Е.М.Косачевская напоминает, ссылаясь на Никитенко [156, с. 23-24], что «в лицее, как утверждает Никитенко, Галич вел с лицеистами "далеко не школьные беседы". Есть основание предполагать, - продолжает она, - что и в университетском пансионе и в своих лекциях он (Галич - З.К.) выходил за рамки дозволенного. Впоследствии пансионер старшего класса Соболевский вспоминал, что они "с добрым Галичем дурачили начальство» [130, с. 126-127]. На основании широкого и детального анализа Е.М.Косачевская приходит к выводу, что "лекции профессоров политических наук Педагогического института и позднее столичного университета, их печатные и рукописные руководства были предметом обсуждений и споров, давали работу мысли, служили основой для самостоятельных исследований", что Галич был одним из источников вольномыслия декабристов настолько, что "в трудах Балугьянского, Арсеньева, Куницына, Галича и др. черпали авторы декабристских организаций аргументацию и теоретическое обоснование отдельных программных положений...", используя помимо работ других профессоров также и "философские труды Галича". Галич, по мнению Е.Косачевской, был "тесным образом связан с передовыми кругами столицы (Бестужевым, Тургеневым, Ф. Глинкой, П. Вяземским и др.)" [130, с. 126-127, 181, 268, 187].

Уже много позже, как об этом напомнил В. Зверев, Магницкий, составив донес "о философской истории

мятежа" 14 декабря, отнес к числу его "виновников" также Велланского и Галича [96, с. 36].

Не следует думать при этом, что такую роль Галич играл вопреки своей ориентации на шеллингианскую философию и что философия Шеллинга не давала простора для свободолобивых политических построений.

Известно, что в числе декабристов были сторонники философии Шеллинга, и более того, что с помощью философии некоторые из них обосновывали социально-политические программы, хотя большинство ориентировалось на другие философские основания, критиковали идеализм вообще и шеллингианский в частности, в том числе и русских сторонников Шеллинга (например, Велланского). Так декабрист Е.П. Оболенский в соответствии с общим характером декабристской идеологии пытался использовать идеи Шеллинга для обоснования своих революционных установок. Он писал декабристу С.Кашкину: "Ты вместе с прочими бранишь меня за мои занятия, негдуя на пристрастие мое к Шеллингу". Говоря об этом своем пристрастии, Оболенский объяснял его так: "До сего времени науки меня не удовлетворяли: они представляли мне отдельные идеи, которые бродили у меня в голове без плана и без цели; система Шеллинга соединила сии разнородные идеи в одну и удовлетворила отчасти моим требованиям...". По-видимому, идею Шеллинга о единстве всего сущего Оболенский хотел использовать и для философского обоснования мысли о том, что в государстве, кроме законов, "должно быть выражение идеи любви, связующее всех в единую семью. Ее выражение есть церковь" [161, с. 242-243; 160, с. 231-280; 131, л. 34].

Известный интерес к Шеллингу и немецкому идеализму вообще питал и декабрист В.Кюхельбекер. Кюхельбекер показывал на следствии, что он "руководствовался в словесности и эстетике сначала правилами французской школы Лагарпа, Батте и прочих.



Но впоследствии оставил их и держался преимущественно немцев, особенно же Шеллинга, Шлегеля и Лессинга" [133, с. 192].

Интересовался "новейшей немецкой метафизикой" и декабрист И.Д. Якушкин [ср. 116, с. 52].

Неудивительно поэтому, что шеллингианские идеи Галича, ориентированные к тому же на просветительство в социально-политической области, оказывали формирующее воздействие на столь радикальное политическое течение, каким был декабризм, в чем нельзя не видеть еще одного веского аргумента в пользу тезиса о просветительской сущности и ориентации школы в целом. Эта ориентация молодого Галича не изменилась и в последующие годы, хотя к этому времени изменилось значение самого Просвещения и сильнее проявились и консервативные, подчас даже антидемократические его стороны.

Тем не менее свободомыслие более зрелого Галича, Галича периода "Картины...", несомненно. Мы выявили его в философии истории. Таковы в ней мотивы теории естественного права, свободная от теологии концепция "людскости", идея равенства людей, порицание и отвержение эгоизма как одного из существеннейших общественных зол. В "Картине...", хотя и в отвлеченной форме, Галич подверг критике не только эгоизм света, но и другие его пороки - лицемерие, ханжество, стяжательство чиновников и купцов. Он осуждал богатство, страсть к прибылям, к превращению денег в цель жизни, посвящая этой критике общественных зол значительную часть раздела о человеческих страстях. Не критикуя прямо крепостное право, Галич порицал рабство как состояние, развращающее и господина, и раба.

Можно добавить к этому еще и то, что просветительская струя совершенно очевидна и в упоминавшейся выше книге Герлаха, которую Галич лишь перевел, почему мы ее и не использовали для выявления взглядов Галича, но к которой Галич, по его

словом, сделал "некоторые дополнения". Несомненно, что Галич умышленно выбрал для перевода книгу, которая была ориентирована просветительски, была весьма созвучна тому, что он позже писал в "Картине...". Здесь, в книге Герлаха, мы видим и обличение эгоизма, разобщающего людей, и поиск противоядия эгоизму в сознании и в нравственности, хотя, может быть (по-видимому, за счет устремлений Герлаха), всем этим идеям придается слишком уж настоятельная, не свойственная "Картине..." религиозная направленность (единство людей в Боге) [2, с. 60, 68, 61, 71].

Итак, несомненно, что благодаря Галичу школа укрепляла свои просветительские позиции, усиливала антиклерикальную и антиабсолютистскую пропаганду.

В силу этого идеи Галича, так же, как идеи Павлова (судя по свидетельствам декабриста В.И.Штейнгеля) становились в начале 20-х годов, то есть уже в ранний период истории школы, теоретической основой более радикальных в социально-политическом отношении взглядов некоторых декабристов.

Не будем, однако, преувеличивать степень радикальности просветительства Галича. В самом деле, свой протест и свои планы на будущее он не доводил до протеста социального. Не видим мы у Галича и понимания того, что общество вообще и русское в частности разделено на социальные группы, угнетенных и угнетающих, - понимания, которое и в западной, и в русской общественной мысли того времени уже выявилось. Он не выступил: прямо с протестом против крепостного права и монархизма. Достижение идеального общественного устройства осуществляется, по его мнению, без участия народа и без развития его политической самостоятельности. Эта особенность просветительства Галича видна в ряде его выступлений. Так мы видели только что, как Галич воспроизводил известную схему Вольтера и других западных просветителей, которые, воюя с церковью

и даже с религией, признают за ней функцию обуздания народа.

В "Лексиконе", в статье "Бунт", Галич отрицал правомерность всякого "открытого, обдуманного восстания народной массы против правительства", против "монарха". Отнюдь не демократической следует считать его статью "Бедность", хотя и здесь Галич выдвигал такие просветительские и для того времени не столь уж тривиальные требования обучения народа грамоте, благотворительности и т.п. [5, с. 146, 147, 149-150]. Однако эти черты характерны для просветительства вообще. Что же касается Галича, то он в своей философии истории и социально-политических взглядах был более радикальным, чем другие деятели школы, благодаря чему и способствовал радикализации ее социально-политической платформы.

## Глава восьмая

### Диалектика

Сформировавшись как диалектическое, мировоззрение Галича оставалось диалектическим на всем протяжении его деятельности в области философии. Более того, эта диалектичность все углублялась и расширялась, захватывая все новые области применения и новые проблемы и достигая все большее напряжение, создавал диалектическое "поле" во всех его сочинениях.

Каковы были эти диалектические идеи Галича - мы видели в соответствующих разделах книги (особенно при характеристике его общефилософских идей). Здесь мы лишь более обобщенно изложим, какова была роль Галича в развитии диалектики на русской почве, в чем он продвинул вперед русскую диалектическую традицию.

Во-первых, он расширил сферу применения и разработки диалектических идей, которые в основном до него пребывали в сфере натурфилософии, за счет включения в нее методологии истории философии, эстетики и философии истории.

Во-вторых, Галич продвинулся вперед (в особенности по сравнению с занимавшимся этим вопросом Павловым) в выработку понимания диалектики как метода, как логики.

К проблеме метода Галич подходил, как мы видели, во многих своих сочинениях и с разных сторон. Еще в "Истории философских систем" он говорил о методе Фихте и Шеллинга, по существу (хотя и не употребляя термина), считая их метод диалектическим<sup>1</sup>. О "методе" и притом в связи с диалектикой (понимаемой, однако, скорее в антично-средневековом смысле) идет речь в [6,

с. 9-10]. Специальное рассмотрение проблемы "метода", и не только в позитивном, но и в полемическом плане, проведено, как мы видели, и в "Картине...".

Траектории этих концентрических кругов показывают нам, какими путями он шел к пониманию того, что существует диалектический метод, как логика постижения мира способом, отличным и более адекватным, нежели тот метод, которым пользовались науки - "опытный" метод, не говоря уж о методе схоластическом, который Галич вообще отвергал как чисто формальный.

Это был тот пункт в развитии гносеологической традиции, идущей от Канта, Фихте и Шеллинга, в котором логика и методология формально признавались не только не единственными, но и ограниченными (хотя и правомерными на своем месте, - мы специально подчеркнули это в одном из рассуждений Галича), тот пункт, где выявлялась необходимость выработки другой неформальной логики.

Термина "диалектическая логика" мы у Галича не находим, хотя он и обличает "формальную, школьную сторону ведения" [4, с. 212], как недостаточную. Но его концепция логики, по существу, содержала и даже в известной мере развивала идею диалектической логики как метода, как теории постижения единства мира, его противоречивости, его развиваемости.

Выработку этого метода, основанного на материалах великой традиции немецкого диалектического идеализма, на использовании ее как теоретической предпосылки, Галич осуществлял вполне самостоятельно, в чем, впрочем, нельзя усмотреть особенного достоинства, поскольку к этому времени - к концу 20-х - середине 30-х годов XIX века уже завершился цикл развития философии Гегеля и в ее составе диалектического метода, диалектической логики. Галич знал большую "Логику", во всяком случае упоминал ее еще в 1819 году и притом именно как работу, применяющую философию Шеллинга к области

логики. Между тем мы можем лишь предполагать, что он спорадически, в минимальном объеме использовал некоторые идеи диалектической логики Гегеля в трактовке отдельных категорий (о чем говорилось выше), но не находим следов ее использования на генеральном пути работы Галича над концепцией логики и методологии. И это - большой просчет Галича. Уж лучше было в данном случае проявить меньше самостоятельности и прямо в полной мере опереться на Гегеля, чем ощупью двигаться в сторону, к которой вела уже проторенная Гегелем широкая дорога.

Но продвинувшись по этому пути Галич не стал еще сознательным диалектиком. Для характеристики незавершенности его диалектической концепции показательно, что поняв в известной мере метод философствования Фихте и особенно Шеллинга как диалектический, он не именовал его так. Мы нигде не встречаем характеристики этого метода как диалектического, хотя термины "диалектика" и "метод" он порознь широко употребляет.

Галич не предлагал сам диалектического метода, диалектической логики, лишь приближаясь к пониманию того, что они должны быть статуированы и разработаны.

Перед нами типичная ситуация незавершенности становящейся концепции: налицо ее содержание, некоторые ее основные идеи, налицо и обобщенные, а не только эмпирические характеристики, налицо критика противостоящей концепции. Но нет еще терминологического завершения этого процесса выработки новой концепции. И это не только формальный недостаток, но и незавершенность, по существу, поскольку терминологическая оформленность означала бы осознание концепции и соответственное ее проведение через все составные части философии, вычленение ее для анализа как объект философского исследования. Но Галич не достигает этого самосознания.

## Глава девятая

### Историческое значение

Мы рассмотрели идеи Галича во всех областях тогдашней философии. Это рассмотрение убедило нас в том, что он был своеобразным мыслителем, который способствовал развитию в России философской мысли. Мы убедились при этом, что он работал в русле того направления русской мысли, которое называли школой русского просветительского (диалектического) идеализма.

Объективно Галич, как и все другие представители этой школы, создавал отечественные теоретические предпосылки формирования философии и эстетики, которая смогла преодолеть эти исторические ограниченности и двинуть русскую философскую мысль дальше, нежели на это была способна диалектико-идеалистическая по философскому существу и просветительская по социально-политической ориентации школа, к которой принадлежал Галич.

И поскольку обо всем этом мы, по существу, уже сказали, нам остается в заключение показать конкретно-исторически на кого и каким образом Галич оказал воздействие и как эта его историческая роль в истории русской мысли была оценена его современниками и последующей литературой.

Литература о Галиче весьма обильна, хотя и осталась на статейном, так сказать, уровне и затронула лишь часть материала, в котором записана работа его мысли. Как один из наставников Пушкина и как адресат нескольких его стихотворных посланий он включен в необъятную пушкиниану. Как одна из центральных фигур петербургского университетского "дела" 1821 года он

неизменно присутствует и в исторической литературе по этому поводу.

Однако для нашей книги нет никакой необходимости с какой бы то ни было степенью полноты обобщать всю эту литературу. В пушкиниане Галич очень редко рассматривается как философ и эстетик, а в литературе о событиях 1821 года авторы (впрочем, как и в пушкиниане) повторяют друг друга так, что учет нескольких исходных и наиболее аналитических работ вполне компенсирует неполноту используемых источников.

Литература о Галиче и в этом смысле резонанс на его работы и деятельность возникают с момента первого же выступления мыслителя.

Мы видели, каков был этот резонанс относительно его первых работ. Мы знаем, каков он был и относительно его преподавания, печатных работ и публичных чтений.

Приведенные выше материалы [см.: гл. 3, раздел Б.а., а также примеч. 11 к гл. 1, 10 и 12] достаточно определенно показывают, что отношение к воззрениям Галича со стороны основных общественных кругов поляризовалось и что в этой связи между официальной идеологией, с одной стороны, Просвещением и декабризмом - с другой, возникала конфронтация, хотя и представители Просвещения подвергали работы Галича критике.

Эта критика, обусловленная несогласием с философскими установками Галича, а также - позже - некоторой архаичностью его взглядов и языка, не была, однако, рассчитана на "уничтожение" как критика официальная и занимала промежуточную позицию между этой последней и теми, кто, следуя за Галичем, примыкая к школе, одобряли его идеи.

Критически-лояльное отношение к работам Галича со стороны академических кругов наиболее отчетливо выявляется в трех уже известных нам документах, из которых первый характеризует отношение к исходному,



второй - к середине 20-х г., а третий - к завершающему этапам деятельности Галича. Я имею в виду соответственно решение конференции педагогического института о диссертации Галича и преподавании им философии в этом учебном заведении (ср. примеч. 1 к гл. 1), дело о рекомендации к печати "Опыта науки изящного", данной Петербургским университетом [см. примеч. 10 к гл. 3] и мнение Академии наук о "Картине человека" [167].

Эти документы, хотя и содержали разные дозы критики и одобрения, но в общем, одинаково свидетельствовали об уважительном отношении академических кругов к Галичу, о признании его в качестве ученого, способного и к преподаванию, и к исследовательской работе.

Говоря об этой форме отношения современников к философской пропаганде Галича, мы должны, разумеется, отнести к нему и все то, что говорили и писали они о шеллингианстве вообще, ту критику шеллингианства, которую дали сторонники деистическо-материалистической школы философии русского Просвещения этого времени [см.: 118].

Другой формой отношения к идеям Галича было резкое их осуждение со стороны официальной идеологии за приверженность к философии объективного идеализма, диалектике (которую, разумеется, хулители Галича понимали не как таковую, а как особую динамичность, анти-ортодоксальную направленность), рационализму, к шеллингианской традиции.

Наиболее яркое проявление этого отношения к Галичу - история его отрешения от должности профессора философии Петербургского университета и упорное сопротивление официальных кругов всем многолетним попыткам опального профессора вернуться к преподавательской деятельности [см.: примеч. 18 к гл. 1].

Но наибольшее наше внимание привлекает к себе, естественно, отношение к работам Галича со стороны других деятелей школы, ибо оно выявляет принадлежность Галича к школе, а также показывает конкретно-исторически, как и на кого он, а через него и школа в целом, оказывали влияние.

Здесь мы прежде всего должны напомнить позицию основоположника школы - Д.М.Велланского, о которой я уже достаточно говорил в связи с характеристикой отзыва Велланского на одну из первых работ Галича.

В дальнейшем Галич включается в разработку доктрины школы и, как мы знаем, эта его деятельность вызывала симпатии и понимание со стороны целого ряда деятелей русской философской мысли 10-30-х годов.

Сюда относятся деятели московского кружка Любоумров, которые устами одного из своих лидеров В. Одоевского - и в своем органе "Мнемозине" заявляли в полемике с официозным журналистом Ф.В. Булгариным, что ориентируются на Шеллинга, Окена, Гегеля в зарубежной философии, Велланского и Галича - в отечественной [см.: "Мнемозина", ч. III. М., 1824, с. 179]. Сюда же относится и ряд декабристов.

Галич оказывал воздействие и на И. Давыдова, профессора Московского университета, в середине 20-х годов также примыкавшего к школе. Для эклектика Давыдова работы Галича были чрезвычайно полезны. Они давали ему легко реализуемую возможность ориентироваться в новых для России того времени веяниях в философии, с другой стороны - нести идеи школы в студенческие массы посредством слова и через компилятивные труды. В этой своей деятельности И.И. Давыдов неоднократно упоминал работы Галича. Так он ссылаясь на "Историю философских систем" почтенного профессора Галича" как автора, который "первым в Отечестве нашем познакомил нас" с Шеллингом [89, с. 4], примыкая к школе Шеллинга и

упомягая ряд немецких философов, он ссылался и на русских - Павлова, Велланского и "Опыт науки изящного" Галича [88, с. 45, 44, 46, ср. об отношении Давыдова к Галичу - 189, с. 31, 42 и др. по именному указателю].

Существенную роль сыграл Галич и его труд "Опыт науки изящного" в формировании русской романтической эстетики, о чем мы уже сказали в гл. 6 этой книги [см. также: примеч. 10 к гл. 3 и с. 30-31 настоящей книги].

Наконец, и молодой Герцен, отчасти примыкавший в студенческие годы к школе, попал в орбиту этого воздействия, о чем он прямо писал. В отечественной литературе было даже высказано мнение о том, что Галич оказал, хотя и опосредованно, через своих учеников - Никитенко и Фишера - воздействие на формирование мировоззрения молодого Н.Г.Чернышевского [185, с. 7, 13].

Все это показывает нам, каково было конкретное воздействие Галича на формирование и развитие школы, в том числе отчасти и тех ее членов, которые, как Герцен, очень скоро отошли от нее к более радикальным взглядам.

Литература о Галиче, созданная уже после его смерти и до сих пор создаваемая, стремится осознать значение Галича в развитии русской философской мысли и в целом она единодушна в констатации того, что ему принадлежит видная роль в том процессе, который протекал в 10-х - начале 40-х годов и был связан с ассимиляцией на русской почве философии Шеллинга, в развитии философских концепций, которые, исходя из этого теоретического источника, решали задачи, стоявшие перед различными философскими и окологлобусными науками в России тех лет.

Трудно найти историка русской философии, который отрицал бы принадлежность Галича к школе Шеллинга, и разногласия здесь носят частный характер,

касясь вопроса о степени отодоксальности этой приверженности Галича и о степени оригинальности его философских построений.

Что Галич примыкал к школе Шеллинга, это признано в литературе, начиная с работы автора, которого можно считать одновременно и современником (учеником) и едва ли не основоположником историографии Галича, во всяком случае первой специальной о нем работы, созданной уже после смерти Галича, А.Никитенко, хотя уже он высказывал соображения о том, что его учитель не был ортодоксальным шеллингианцем [156, с. 18, 58, 77-78].

Впрочем, еще ранее, хотя и менее обстоятельно и не всегда доказательно при характеристике слабостей, об этом писал Гогоцкий, который счел необходимым ввести статью о Галиче в свой "Философский лексикон" [79]. В целом Гогоцкий отнесся к идеям Галича в духе академической лояльно-критической традиции. Гогоцкий критически характеризует и "Историю философских систем". Ей "недостает изображения последовательного развития направлений философии" и свойственна "отсталость в языке и содержании". "Опыт науки изящного", "много теряет по сухости изложения и по недостатку исторических основ, которые оживили бы теорию и служили ей пояснением". Тем не менее, о первой Гогоцкий говорит, что она "заслуживает внимания по точному изложению источников", а о втором, что "Опыт..." - сочинение "едва ли не первое у нас в России в этом роде"<sup>1</sup>, отличается "основательностью взгляда". В целом же "ученые труды Галича", несмотря на то, что "в них мало заметно живой, самородной силы мысли и еще менее живости изложения", "бесспорно, отличаются основательным знанием избранной им науки". Именно в этой связи Гогоцкий заявляет, что "Галич даже под конец своей ученой деятельности оставался последователем Шеллинга" [79, с. 5-6], то есть был им на протяжении всей своей жизни.

С большей или меньшей долей критики и признания оригинальности работ Галича о его принадлежности к школе Шеллинга писали В. Чуйко [208, с. 336], А.И. Введенский [65, 24]<sup>2</sup>, И. Замотин [94, с. 112], Н.Н. Булич [61, с. 227], Э.Л. Радлов [177, с. 245-246]; П. Милюков [149, с. 256]; эти идеи Милюков высказывал и в более ранних изданиях этого и других своих трудов); Б. Яковенко [215, с. 216]. Писавший уже после октябрьской революции 1917 года Г. Шпет едва ли не наиболее резко выразил мысль о несамостоятельности и даже бесполезности деятельности Галича в области философии, но и Шпет признает всё же, что Галич действовал хотя и не в традиции самого Шеллинга, но шеллингианцев, и полемизировал с теми, кто "с легкой руки Никитенка у нас приписывает Галичу "самостоятельность" мысли, в частности по отношению к Шеллину, и в особенности по сравнению с Велланским" [212, с. 135, ср.: 133-137].

Я не буду подробнее характеризовать квалификации и интерпретации взглядов Галича, данной этими исследователями, и тем более полемизировать с ними, как, например, с наиболее крайним и скептическим Шпетом. Все необходимое по этому поводу я либо сказал в тексте прямо, либо с помощью характеристики идей Галича, что даст основания читателю самому согласиться или отвергнуть те или иные интерпретации его взглядов.

Хотелось бы сосредоточить внимание еще лишь на одной стороне дореволюционной литературы о Галиче, тем более, что я имею в виду характеристики Галича, развитые затем и в советской литературе. Галич рассматривается как крупнейший представитель, если не как основоположник в России вышедшей из философии науки психологии.

Выдающаяся роль Галича в этой области признается едва ли не единогласно как авторами, писавшими о

Галиче вообще, так и в особенности историками русской психологии.

Вслед за М. Филипповым [202], на которого ссылается А. Ельницкий [93], к этому мнению примыкает Э. Радлов [177, с. 246] и дореволюционный историк русской психологии М. Вержблович; "Самостоятельная научная разработка психологии в России" начинается, по его мнению, с "Картины человека" Галича [70, N 3, с. 117] и притом в традиции шеллингианства "значительно переработанного" [70, N 3, с. 124]. М. Вержблович подробно анализировал с этой точки зрения "Картину..." и по ходу анализа дал ряд обобщающих оценок. Галич, по мнению Вержбловича, "не может быть назван безусловным последователем Шеллинга. В его биологически-психологическом труде слишком заметно реалистическое стремление подробно изучить условия душевной деятельности и поставить ее в зависимость от телесных отправлениях" [70, N 3, с. 202]. Не будучи вполне самостоятельным, Галич "благодаря своему сильному критическому уму и разносторонности его... очень часто обнаруживает свою независимость от воззрений школы (Шеллинга - З.К.) и вносит здоровую реалистическую струю в область своего исследования" [70, N 3, с. 207].

Здесь поставлена еще одна проблема интерпретации воззрений Галича, которая так же и даже еще больше будет обсуждаться в литературе о Галиче, - проблема эволюции Галича от шеллингианского идеализма, свойственного раннему периоду его деятельности, к "более реалистическому" воззрению периода позднего, особенно его "Картины человека" и "Лексикона".

Как видим, и Филиппов, и Вержблович считают, что Галич такую эволюцию совершил, хотя на указанной странице своей работы о Галиче Радлов говорит, что Филиппов "переоценивает позитивные элементы в учении Галича, который никогда не порывал с немецким идеализмом" [177, с. 246].

К этому вопросу мы еще вернемся в связи с характеристикой советской историографии и, в частности, при ознакомлении с мнениями советских историков психологии.

Переходя теперь к советской историографии, мы констатируем, что она продолжает и развивает отмеченные традиции дореволюционной русской литературы. Анализируя идеи Галича по существу, советские исследователи более конкретно показывают существенную роль в развитии русской философии 10-30-х годов.

Мы рассмотрим специально две диссертационные работы о Галиче, а затем уже - по проблемам - и другую литературу.

Такое построение тем более целесообразно, что диссертации являются не только наиболее обстоятельными, систематическими, но и почти самыми ранними работами советских авторов о Галиче.

Я имею в виду диссертации Н.С. Гордиенко "Философские и логические взгляды А.И. Галича" [83] и А.Д. Колбина "Психологические воззрения А.И. Галича" [126].

Первая из этих работ носит остро полемический характер, направлена против дореволюционной историографии и утверждает, что в этой историографии воззрения Галича подверглись фальсификации в том смысле, что он объявлен там идеалистом, в то время как он уже очень рано, еще в конце 10-х годов, то есть, в сущности, уже в начале своего пути, перешел на позиции материализма.

Опираясь на архивные материалы, Н.С. Гордиенко ввел в оборот много интересного материала, но, как я уже говорил, борясь с фальсификацией мнимой, осуществил действительную.

Концепция Н.С. Гордиенко, предложенная в названной диссертации, автореферате к ней [82] и двух статьях [80 и 81], сводится в ее главных чертах к следующему.

Галич начал свой путь философа как идеалист шеллингианской ориентации, что видно по его диссертации и "Представлению". Однако, вопреки мнению дореволюционных исследователей, начиная с Никитенко, Галич уже в этих работах обнаруживает тенденцию к материализму [83, с. 21]. В дальнейшем же, и очень быстро, он вообще становится материалистом, и в отрицании этого Н.С. Гордиенко усматривает злонамеренную фальсификацию, одним из формальных оснований которой является игнорирование архивных документов - записей курсов лекций Галича, в которых, по его мнению, легко обнаруживается приверженность Галича к материалистической философии, "господствующей в философских воззрениях передового русского мыслителя" [83, с. 3]. Существенным звеном этой интерпретации является тезис о том, что "решающее влияние" на формирование зрелого, то есть материалистического, мировоззрения Галича "оказало" "знакомство с русской материалистической философией" [83, с. 26-27]. В результате этих процессов Галич "все дальше и дальше отходит от философской системы Шеллинга, все более и более эволюционирует в сторону материализма" [83, с. 27] и даже превращается в "выдающегося для своего времени философа-материалиста, просветителя" [83, с. 27].

Многочратно варьируя эти положения применительно к различным областям философии, в которых работал Галич, а также и высказывая их в общем виде, Н.С. Гордиенко стремится обосновать их с помощью ссылок как на неопубликованные записи курсов лекций Галича, так и на его опубликованные сочинения.

Здесь нет необходимости подробно полемизировать с Н.С. Гордиенко и показывать, что Галич, несмотря на все тенденции к преодолению шеллингианско-идеалистических основ своего мировоззрения, так и остался на всю жизнь философом-идеалистом, что все эти тенденции развивались у него в пределах этой философии, которую он проповедывал до конца жизни. Все, что я мог



сказать в доказательство этого, я уже сказал, характеризуя взгляды дореволюционных авторов на духовную эволюцию Галича.

Повторю только, что Н.С. Гордиенко для доказательства своей концепции превратно толкует высказывания Галича, находя материализм там, где его нет, приписывая Галичу сочинения, которые ему не принадлежат (сочинения Карпе по метафизике и Шульца по логике) и в которых также нет материализма, как нет его и в сочинениях самого Галича.

Добавлю также, что никаких следов воздействия на Галича в 10-е годы русских мыслителей мы не находим в его курсах и сочинениях и что Н.С. Гордиенко считает материалистами русских мыслителей, которые также не были материалистами, как и Галич.

Впрочем, в других отношениях и в особенности относительно характеристики просветительской ориентации Галича Н.С. Гордиенко совершенно прав и делает ряд новых констатаций и выводов.

В другом полемическом ключе написана диссертация и автореферат к ней А.Д. Колбина. Если Н.С. Гордиенко полемизирует с теми, кто считает Галича идеалистом, то А.Д. Колбин стремится опровергнуть тех авторов, кто, по его мнению, "улучшает" воззрения Галича, находя у него даже и не материализм, а лишь тенденции к преодолению шеллингианской абстрактности, произвольности, оторванности от естественнонаучного материала. Диссертант идет здесь в русле той критики, какой подверг в печати интерпретацию Б.Г. Ананьевым взглядов Галича Е. Чернаков. В рецензии на "Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков" Б.Г. Ананьева [48] Е. Чернаков [204] считает необходимым подвергнуть критике действительный идеализм Галича, а не вуалировать его, находя, впрочем, в воззрениях этого мыслителя материалистические тенденции.

А.Д. Колбин критикует также и интерпретацию взглядов Галича С.Л. Рубинштейном [186], идущую в том же направлении, что и интерпретация Б.Г. Ананьева.

А.Д. Колбин, как мне представляется, гораздо более историчен и доказателен, чем Н.С. Гордиенко. Галич, по его мнению, идеалист, но под влиянием естественнонаучного материала, который он широко использует, особенно в "Картине человека", он вступает в своих психологических концепциях в противоречие со своим философским идеализмом.

Вполне корректно говорит А.Д. Колбин и о связях Галича с русскими мыслителями более ранней поры, относя их воздействие не к раннему периоду духовного развития Галича, как это сделал Н.С. Гордиенко, а к концепциям "Картины...", где такое воздействие действительно прослеживается.

А.Д. Колбин отмечает умеренность политических взглядов Галича, отсутствие прямых антифеодалных, антикрепостнических выступлений и сосредоточение на критике "великосветского общества" [126, с. 5].

В соответствии с темой своей диссертации А.Д. Колбин уделяет главное внимание анализу психологических взглядов Галича, а именно его взглядов на психологию познавательных процессов (глава 2-ая) и психологию чувств (глава 3-я).

Уже само название этих глав показывает, как близка их тематика к философской проблематике, и выводы А.Д. Колбина вполне характеризуют его взгляд на философские воззрения Галича. Именно в этих главах обосновывает А.Д. Колбин фактическим материалом свои утверждения о том, что под воздействием естественнонаучного изучения психических и познавательных процессов Галич отходит и от шеллингианства, и даже от идеализма вообще, удерживая, впрочем, диалектическую традицию<sup>3</sup>.

Так А.Д. Колбин показывает, что Галич выступал за научное, а не спекулятивное изучение процессов душевной жизни, подчеркивал значение деятельности, практики в этих процессах, что в его работах заметна эволюционистская тенденция, что анализу телесных функций Галич предпосылает "Телесную семантику", что он придает исходное значение в познавательном процессе чувственности. Оставаясь идеалистом в решении онтологической проблемы и проблемы сущности души, Галич, по мнению А.Д. Колбина, решает психофизическую проблему на основе монизма, в полемике с дуализмом, подходя здесь к материалистическим взглядам. Галич занимался проблемой "вещественных условий" действий "мыслящей души" и на этом пути констатировал, что материальным органом их являются мозг и нервы, высказывал эволюционные идеи и в этой связи, в частности, идею совершенствования чувств [126, с. 55-56, 60, 62-67, 71-72].

А.Д. Колбин показывает, что Галич понимал познание как активную деятельность по освоению мира, отстаивал идею его познаваемости, борясь с агностицизмом и априоризмом [126, с. 69-71, 75, 81].

Уделив также много внимания просветительской морали Галича, А.Д. Колбин утверждает, что традиции психологических концепций Галича были удержаны и развиты Ушинским и Чернышевским.

Таковы были эти две наиболее подробные, но так и не увидевшие света, работы о Галиче.

Вся последующая литература (как и немногие предшествующие работы, главным образом посвященные истории русской психологии) вращается в кругу тех же проблем.

Традиционной для этой литературы становится точка зрения, по которой Галич был на протяжении всей своей жизни идеалистом, примыкая к традиции шеллингианства, и что все его продвижения к более реалистическому и даже материалистическому мировоззре-

нию осуществлялись в этих пределах, не выходя за них, не взрывая этих основ. Конкретизируя эту интерпретацию, большинство советских авторов примыкают к концепции, по которой эти тенденции в воззрениях Галича осуществляются на основе своеобразного антропологизма, коренящегося в идеалистической почве шеллингианства, но расцветающего в атмосфере естественнонаучных, подчас стихийно-материалистических устремлений.

Высказанная А.Д. Колбиным [126, с. 58] и еще ранее С.Л. Рубинштейном [186, с. 60] и, по существу, Б.Г. Ананьевым [48, с. 79] эта точка зрения нашла специальное подробное обоснование в серии работ У.Д. Розенфельда, которому принадлежит инициатива в изучении истории антропологической школы в России. У.Д. Розенфельд стремится показать, что Галич в "Картине..." "...начал впервые разработку идеалистического антропологизма как основы философского знания" [185, с. 6]. Мы помним, что автор считал Велланского предтечей Галича, который в разработке антропологической концепции в конфликт со своим шеллингианским идеализмом и приближаясь к стихийному материализму [185, с. 6]. Русская антропологическая школа, главой которой "был многострадальный Галич" [181, с. 48; 174, с. 41], по мнению У.Д. Розенфельда, "возникает в рамках русского шеллингианства, в рамках переработки философии Шеллинга на русской почве. Высоко оценивая философию Шеллинга, представители русской антропологической школы пытались создавать (и создавали!) собственные философские концепции... Галич не только обосновывал антропологический принцип в качестве методологического постулата, но, последовательно пользуясь им, создает развернутую философскую концепцию" [183, с. 41].

Об антропологизме, как завершающей стадии философского развития Галича, скрывающего в себе как объективно-идеалистическую основу, так и реалистичес-

кую, подчас и материалистические, связанные с естественнонаучными устремлениями, тенденции, писали также А. Галактионов и П. Никандров [75, с. 147; повторено в 76], З.А. Каменский [109, с. 161-162], причем эти авторы подчеркивают, что антропологизм Галича перерастает из общефилософской концепции в построение историософское.

Русский антропологизм в той его разновидности, к которой примыкал и которую разрабатывал Галич, существенно отличен от другой разновидности, связанной с деятельностью Чернышевского, хотя, как указывалось, в подготовке последнего первый сыграл известную роль.

Это отличие состоит в том, что если антропологизм Чернышевского (как и Фейербаха) родился на почве преодоления идеализма, как его антитеза, в частности как антитеза философии Шеллинга и Гегеля, то антропологизм Галича возник на основе принятия философии Шеллинга, как ее интерпретация, хотя эта интерпретация и была направлена к выходу за пределы идеализма, к освоению данных естествознания и просветительскому обоснованию философии истории и социально-политических идей.

Трактовка антропологизма Галича в советской литературе состояла в том, что Галич всю жизнь оставался объективным идеалистом, приверженцем философии Шеллинга в ее наиболее общих принципах, а его реалистические устремления осуществлялись в этих рамках, не выходя за них. Советские авторы признавали глубокую и неиссякаемую приверженность Галича к диалектическому способу мышления. Эту черту мировоззрения Галича признают, кажется, все, как бы не различались взгляды разных авторов на другие проблемы изучения Галича.

С.Л. Рубинштейн [186, с. 60] и Б.Г. Ананьев [48, с. 76], С.Д. Чесноков [205, с. 16] и Л.М. Веккер [66, с. 14], М.Ф. Нестурх [153, с. 637], М.Т. Иовчук [105, с. 42], У.Д. Розенфельд [183, с. 44-45], А. Галактионов и

П. Никандров [75, с. 148-149; повторено в 76], В.Е. Евграфов и З.В. Смирнова [92, с. 27], З.А. Каменский [108, с. 163], как, разумеется, и А.Д. Колбин [126] и Н.С. Гордиенко [83], - все эти авторы отмечали диалектическую природу воззрений Галича, а некоторые из этих авторов - также и его роль в развитии диалектики на русской почве.

А.Д. Колбин и Н.С. Гордиенко, Б.Г. Ананьев, У.Д. Розенфельд и др., А. Галактионов и П. Никандров, Е.М. Косачевская единогласны и в признании просветительского характера Галича.

Сравнительно меньше в советской литературе уделялось внимания взглядам Галича в области истории философии, особенно ее методологии (хотя этот вопрос затрагивают Н.С. Гордиенко [см.: 83; 81] и З.А. Каменский [см.: 110; 108 с. 37]). Зато подробно изучались взгляды Галича в области эстетики. А.Д. Колбин и Н.С. Гордиенко касаются эстетических идей Галича лишь мимоходом. З.А. Каменский - более специально [см.: 111; 108 и особенно подробно - 109]. А.Галактионов и П.Никандров [75; 76] представляют его эстетику как шеллингианско-романтическую.

Разностороннюю характеристику эстетической концепции Галича представил П.В. Соболев. Характеристика эта дана в контексте развития русской эстетической мысли начала XIX века в ее многочисленных ответвлениях и в аспекте анализа отдельных проблем эстетики. Высоко оценивая уровень и самобытность эстетики Галича, автор анализирует решение Галичем проблем предмета эстетической мысли [193, с. 24-25], ее методологии [193, с. 6, примеч., с. 49], прекрасного [193, с. 67, 84-87 - специальный параграф], сущности искусства [193, с. 120, 128-132], назначения художественного творчества [193, с. 172]. Эстетику Галича П.В. Соболев считает моментом в развитии русского шеллингианства, но моментом специфическим, выходящим отчасти за эти рамки, что образывало ряд

противоречий в построениях русского эстетика, порожденных его стремлением преодолеть шеллингианский "трансцендентализм" и абстрактность и ввести эстетику в рамки реального и опытного, соединить эстетику с просветительством [193, с. 24, 29, 85, 87, 130, 172]. Не в последнюю очередь эта тенденция эстетики Галича возникла ввиду того, что он не утрачивал традиции рационализма и просветительства, в которой он воспитывался на родине еще до того, как уехал усовершенствоваться в Германию [193, с. 84-85].

Отдельным проблемам эстетики Галича посвящены статьи и кандидатские диссертации Т.И. Рыковской и А.И. Коваленко [121, 122, 123]. "Одним из наилучших эстетиков первой половины XIX века" считает А.И. Галича критик А.Н. Архангельский [54].

Но едва ли не главная инициатива изучения идей Галича в советской литературе принадлежит историкам психологии.

Еще в довоенное время обратили внимание на эту проблему Б.Г. Ананьев [см.: 50] и Беркович [см.: 57]. Об их диссертациях сообщает Н.А. Рыбников [188]. Извлечением из диссертации явилась работа Б.Г. Ананьева [48], который потом вновь вернулся к этой теме [см.: 49]. Специальную статью о Галиче опубликовал еще в 1945 году Л.М. Веккер [66], тогда еще студент, работавший под руководством Б.Г. Ананьева. К 1946 году относится работа С.Л. Рубинштейна [186], к 1948 - работа А.А. Смирнова [192], к 1953 - диссертация Колбина [120].

Примыкая и здесь к дореволюционной историографии, в частности к работе Вержбловича, советские авторы чрезвычайно высоко оценивают роль Галича, в особенности его "Картину...", в истории отечественной психологии, характеризуя эту роль так же, как и роль в истории философского развития России.

Б.Г. Ананьев считает "Картину..." Галича "оригинальным по замыслу и богатым по содержанию"

трудом, резко отличающимся "от идеалистическо-богословского стандарта того времени. В разрешении психофизической проблемы он использует данные естествознания и по возможности основывает психологию на материале физиологии". Характеризуя в этом же духе решения Галичем и более частных вопросов психологии, Б.Г. Ананьев подчеркивает "мастерское применение диалектики" Галичем [50, с. 76], просветительский и гуманистический характер его взглядов на общественную жизнь, его патриотизм. В целом, по мнению Б.Г. Ананьева, "Галич первым попытался установить традиции русской психологии и обобщить наилучшие достижения русской философско-психологической мысли"; "Галич не был, конечно, материалистом, но он не имел ничего общего и с идеалистами мистико-спиритуалистического толка... В политическом отношении он не был революционером", хотя и "критиковал современное ему общество с либеральных позиций" [48, с. 74-76, 79].

Столь же высоко охарактеризовал воззрения Галича и С.Л. Рубинштейн. В духе Энгельса трактуя роль натурфилософии для первой половины XIX века, он подчеркнул, что "несколько особняком" даже и в числе "относительно-прогрессивных" шеллингианских работ первой половины XIX века "стоит крупный и, бесспорно, значительный труд Галича "Картина человека", который в общих своих философских работах выступал наряду с Велланским проводником шеллингианства в России" [186, с. 61].

С юношеской прямолинейностью оценивал труд Галича студент Л.М. Веккер, предвосхищая некоторые преувеличения Н.С. Гордиенко. Считая Галича "одним из основателей русской научной психологии", Л.М. Веккер характеризовал концепцию "Картины..." как "материалистическую в основном психологическую концепцию".



Таковы, по его мнению, взгляды Галича на отношение ощущения и сознания, на проблемы развития ощущений, истолкования ощущений как процесса, такова и его попытка преодоления "ограниченности сенсуализма и рационализма в понимании процесса познания".

В решении всех этих проблем Л.М. Веккер усматривает (как и в работах Велланского) "глубокую и интересную постановку ряда проблем, актуальных и для современной психологии и психологических основ теории познания" [66, с. 16, 18, 14].

Менее высоки оценки, данные А.А. Смирновым [192, с. 38-39] и М. Соколовым [194, с. 320], но из всех этих оценок видно, как значительна роль, которую советские историки отечественной психологии отводили в ее развитии Галичу<sup>4</sup>.

## Заключение

Как видно из проведенного обзора литературы об А.И. Галиче, особенно советской, она весьма бедна по содержанию и сосредоточена на выработке традиционных оценочных категорий: был ли Галич материалистом или идеалистом, метафизиком или диалектиком, реалистом (в эстетике) или романтиком, просветителем или ретроградом и т.п. Вообще говоря, такого рода констатации необходимы и для резюмирующего типологического осознания воззрений мыслителя, и для понимания его места и роли в развитии философской мысли в данной стране. Очень важно отметить при этом, что такого рода отнесения, как мы видели в гл. 4, были методологической нормой, выработанной историками философии тех времен, и Галичем в их числе, а не являются просто нашими методологическими требованиями. Так что наличие этих оценок в литературе о Галиче и в нашей книге не является некоторой данью догматизму историко-философской методологии советских времен. Беда этой литературы в другом, а именно в том, что все эти оценки, как правило, не опирались на детальный анализ самого содержания взглядов мыслителя. И потому они как бы повисали в воздухе, оказываясь некоторым догматическим штампом, а подчас и фальсификацией в угоду идеологическим предпочтениям одних оценок перед другими материализма перед идеализмом, диалектики перед метафизикой и т.п. Были, конечно, и исключения, каковыми являются, например, указанные диссертационные работы. Но они, во-первых, так и остались неопубликованными и строго говоря не могут считаться феноменом литературы в собственном смысле слова. Во-вторых, и они не были чужды, как мы видели на примере диссертации Н.С. Гордиченко,

тенденции к фальсификации в угоду все тем же идеологическим предпочтениям. Хотелось бы надеяться, что настоящая книга в какой-то мере скомпенсирует этот недостаток литературы о Галиче, поскольку в ней подобные оценочные характеристики не просто декларируются, но опираются на детальное изучение имманентного содержания всех сторон воззрений этого незаурядного русского мыслителя, причем читатель в полной мере включен в ход этого анализа.

Книгой об А.И. Галиче я заканчиваю свои исследования школы русского просветительского диалектического идеализма. В монографиях [111; 114; 117], книгах "Т.Н. Грановский" (М., 1988) и "А.И. Галич" (М., 1995) история этой школы прослежена от ее зарождения в самом начале XIX века до ее "своеобразного жизнеспособного распада" [111, с. 5] в 40-х годах. Вместе с монографией о другой школе философии русского Просвещения деистическо-материалистической [118] - эти монографии, дополненные также моими работами о П.Я. Чаадаеве, дают представление о главном содержании русской философской мысли первой половины XIX века. Для полноты картины истории философии в России этого времени не хватает книг о философских идеях декабристов (которые, впрочем, по своему собственнофилософскому содержанию не выходят за пределы двух указанных школ) и славянофилов. Автор давно подготовил и эти две монографии (и опубликовал несколько энциклопедических статей на эти сюжеты), хотя у него нет уверенности в том, что ему удастся в переработанном в соответствии с современными требованиями виде их издать.

Я могу закончить эту книгу, завершающую серию моих монографий по истории русской философии первой половины XIX века, известным изречением: "Мавр сделал свое дело, Мавр может уходить".

## Примечания

### От автора

<sup>1</sup> Этот сдвиг заметил молодой Герцен. С благодарностью говоря (еще в конце 1833 — начале 1834 гг.) о новаторской роли Велланского, Павлова и Галича в ознакомлении России с "германской философией", он как бы считает некоторой ограниченностью двух первых то, что "они наиболее знакомили нас с воззрениями натурфилософии на естествознание". И к этим словам сделал примечание: "исключая Галича" [78, т. 1, с. 320].

### Глава первая

<sup>1</sup> В. Хорошилов значится в списке первых студентов университета, перешедших из Главного педагогического института при его преобразовании в Университет [85, с. 4].

<sup>2</sup> Это жизнеописание под названием "Материалы для составления биографии Александра Ивановича Галича" хранится в РО ИРЛИ в бумагах А.В. Никитенко [46, лл. 1-63, об.]. Материал этот не подписан и о том, что их автором является Хорошилов, мы узнаем от А.В. Никитенко, который ошибочно называет Хорошилова семинарским товарищем Галича [156, с. 3].

<sup>3</sup> Из сопроводительных бумаг к документу [156, с. 3] видно, что поданный через министра народного просвещения П.В. Завадовского, этот документ был утвержден императором [33].

<sup>4</sup> При публикации инструкции в [162] автор ее вообще не указан, но это устанавливает, хоть и предположительно, В.В. Григорьев [85, примеч. 5]. На основании атрибуции Григорьева и Г. Шпет [212, с. 132, примеч. 137], а вслед за ним и Н. Гордиенко [83, с. 9-10] считают Лодия автором этой инструкции. Тот экземпляр инструкции, который был передан Завадовскому для императора, был подписан Н.Н. Новосельцевым, но это, разумеется, не подпись автора, но

лишь виза начальника для передачи по инстанции. О Лодии см.: [117, с. 153-156].

<sup>5</sup> Г. Шпет, характеризуя обучение Галича у Шульца, утверждает, что немецкий философ был "тонким" критиком Канта. В. Виндельбанд также считает критику Шульца "блестяще остроумной" [71, с. 166]. Одна из книг Шульца, переведенная на русский язык Ф. Сидонским под названием "Психическая антропология или опытное учение о жизни человека по ее духовной стороне" (вып. 1-2) была, по мнению Шпета, "прекрасной" [212, с. 137, 134].

<sup>6</sup> Н.С. Гордиенко утверждает, что Галич прямо из Геттингена вернулся в Петербург 20 ноября 1811 года [83, с. 17-18], что представляется датой несколько слишком ранней, так как переписка об экзаменовании Галича относится лишь к февралю 1812 года, а в ней речь идет о Галиче, как только что вернувшемся.

<sup>7</sup> Странно, как Никитенко, публикуя этот документ начала 1812 года, мог в той же книге, как я уже говорил, утверждать, что Галич вернулся в Петербург лишь в 1813 году [156, с. 16].

Есть известное противоречие и в документах о начале деятельности Галича в педагогическом институте. Два документа, на которые я уже сослался, говорят о том, что он был назначен на преподавательскую должность еще в 1811 году, а процедура, предусмотренная "Порядком испытания", предвляла замещение этих должностей экзаменами, пробными лекциями и защитой диссертации, чем Галич занимался в 1812-1813 годах. Однако потребность в новых кадрах была так велика, что, по-видимому, возвратившиеся из-за рубежа усовершенствовавшиеся там студенты назначались на преподавательские должности по меньшей мере до защиты, а в случае с Галичем - даже и до экзамена.

Так известно что вернувшиеся ранее Галича его товарищи по группе, проходившие за границей усовершенствование - Куницын, Карцов и Кайданов - были по специальному ходатайству попечителя Петербургского учебного округа С.С. Уварова перед министром просвещения А.К. Разумовским (сменившим в 1810 году на этом посту Н.Н. Новосельцева) назначены адъюнкт-профессорами в Царскосельский лицей до написания диссертаций [44, л. 289; 40, л. 290].

<sup>8</sup> "Являсь в Педагогический Институт, Алек(сандр) Иванович должен был представить на суд рассуждение, удостоверяющее о его смышленности, и тут он богато выполнил ожидания начальства и представил сочинение в виде письма к Любезному Агатону (жаль, что оно у меня затерялось, но, вероятно, хранится у его учеников)" [46, л. 9].

<sup>9</sup> Некоторые совпадения можно все-таки установить. Так, по описанию Никитенко, после вступления диссертация "излагает общие понятия о философии, ее происхождении, задаче, цели и важности вообще для образования человеческого, ее принадлежностях как науки, и различных ее методах" [156, с. 89]. Галич затрагивал в диссертации и проблемы истории философии, объясняя "разности философских учений и способ, каким они входят в историю" [156, с. 90], а "вторая половина... диссертации посвящена вся историческому обозрению философии от древнейших времен, начиная с индейцев, до позднейшего времени... Это обозрение, представляющее ход философии в сжатых частях, превратилось после в полную историю ее, которую Галич и издал в свет" [156, с. 18].

Эти гемы отчасти затронуты, судя по отзыву Велланского, и в рецензируемом им сочинении Галича, хотя в нем и нет обзора истории философии в столь глобальном масштабе. В целом же наличие отдельных совпадений в сочинениях одного и того же автора, написанных в пределах полутора лет, вполне естественно, хотя и совершенно недостаточно для доказательства того, что Велланский рецензировал то же сочинение, отрывки из которого публикует Никитенко.

<sup>10</sup> Во все это неясное дело дополнительную неясность вносит утверждение Н. Гордиенко о том, что между написанием Представления и диссертации прошло менее года [83, с. 20], хотя между первым и отзывом Велланского прошло, как мы видели, полутора года.

<sup>11</sup> Располагавший соответствующими документами (которые он в кавычках и цитирует) Никитенко так пишет об этих решениях "Конференции Педагогического института": она, "признав Галича вполне достойным занять кафедру философии", о диссертации его отзывалась, "что по множеству содержащихся в ней новых и либо ни-

кем, либо самым малым числом профессоров принятых умозрений, ее печатать не следует", и притом положила внушить Галичу, "чтобы он при преподавании в российских училищах философских наук отнюдь не вводил своей системы, а держался бы книг начальством введенных" [156, с. 17]. Хорошилов, изображая дело так же, пишет, что все это касалось "Письма к Агатону", и представлял мнения профессоров института еще более резко-отрицательными, выделяет лишь мнение Л.Г. Якоба (пожалуй, наиболее авторитетного из участников рассмотрения сочинения Галича). Якоб, "которому поручено было рассмотреть это рассуждение Галича, объяснив и оправдав все факты оногo, заключил, что рассуждение есть драгоценнейший подарок не только для Педагогического института, но и для всей нашей ученой публики" [46, л. 9].

12 Хорошилов сообщает эти сведения подробнее и с важными для нас деталями: "Предметы его преподавания по пед(агогическому) Институту, Лицею и на дому были следующие:

1. Логика по Шульцу (его р. оводителю).
2. Теоретическая философия (по Карпе и по собственному выбору).
3. Метафизика (в особенности слежение о безусловном).
4. Критика метафизики (переданная ученикам без преподавания).
5. Общая практическая философия.
6. Учение о добродетели или ИОИКА (этика - З.К.).
7. Начертание опытного душесловия или Опытная психология.
8. История философских систем (сперва по Теннеману, а потом издал и свою" [46, л. 10].

13 Особую ценность представляет использованное выше издание документов по истории Спб.университета, составленное И.Л. Маяковским и А.С. Николасвым под редакцией проф. С.В. Рождественского [147], где имеется специальный раздел, посвященный суду 1821 года. Поскольку сборник этот вышел из печати уже после революции, он, естественно, не использован в обильной дореволюционной и почти не использован в советской литературе, так как фундаментальных работ о Галиче в ней нет. Может быть, следует обратить внимание читателя на одно высказывание относительно этой истории, которое, кажется, игнорируют исследователи.

Это - своеобразная апология, которую относительно своего отца ведет П. Рунич, полемизируя с А. Никитенко. П. Рунич подчеркнул, что "главным двигателем профессорской истории" 1821 года был не Д. Рунич, а кн. А.Н. Голицын [187, с. 307]. Двигателем - вряд ли, но роли Голицына не надо, разумеется, преуменьшать!

<sup>14</sup> В другом месте своей книги Никитенко даже говорит, что по просьбе своих, по преимуществу молодых, почитателей Галич читал "у себя на дому курс шеллинговой философии" [156, с. 58].

В датировке этого курса нет единогласия. Никитенко пишет, что "в тридцатых годах" [156, с. 58], а Гордиенко утверждает, что "до 1828 года" [83, с. 42]. Возможно, что Гордиенко опирается на дневниковую запись Никитенко от 18 февраля 1828 года, где сказано, что он слушал "метафизическую лекцию у Галича" [157, т. 1, с. 72], но это не значит, что он не продолжил свои чтения и позже, поскольку опасения Никитенко, что "Галичу, вероятно, запретят чтения частных лекций" [157, т. 1, с. 78], видимо, отпали. "Донос" 1828 года на Галича по позднейшим воспоминаниям Никитенко последствий не имел [157, т. 1, с. 477; 156, с. 58].

<sup>15</sup> Н.Ф. Рождественский был студентом с 1819 года - см. биографическую справку о нем Майкова [145]. Сохранились выписки из студенческих записей Рождественским "философских уроков профессора Галича", сделанные каким-то чиновником для обвинения Галича в 1821 году [41, лл. 15 и 263]. Тут сообщается о 20-ти тетрадях Рождественского. Ни одной из них я не нашел в РГИА, хотя здесь и сохранились 10 студенческих тетрадей с записями различных курсов Галича. Об этом сообщает Никитенко [156, с. 3; 157, т. 2, с. 539].

<sup>16</sup> Тут в сообщениях Никитенко есть досадные неясности. В "Дневнике" он записывает: "Получил от (Н.Ф.) Рождественского некоторые материалы, то есть отрывки лекций, для биографии Галича. Из них для меня важны: его трактат о философии в виде "Письма к Агатону" и "Отрывок из истории человечества" [157, т. 2, с. 539]. Но "Письмо" не было лекцией, и в бумагах Никитенко как раз его и "Отрывка из истории человечества" нет, а отрывки лекций - копии бумаг, хранящихся в РГИА - сохранились. Остается неясным, получил ли Никитенко от Рождественского отрывки диссертации, которые и напечатал в приложении к своей книге, или же он напечатал



только эти последние, а имел в руках полный текст. Не проясняет дела и второе сообщение Никитенко. Он говорит, что получил от Рождественского "извлечения из некоторых чтений Галича и черновые отрывки собственных рукописей последнего" [156, с. 3]. Здесь как будто сказано, что он получил отрывки, но это противоречит сообщению "Дневника" о том, что он получил самое "Письмо к Агатону".

Во всяком случае, не только всего "Письма", но и рукописи тех его отрывков, которые напечатал Никитенко, не нашел ни Н. Гордиенко, заявивший, что диссертации Галича ему "нигде обнаружить не удалось" [83, с. 20], ни я, обследуя ленинградские архивы. Думаю, однако, что еще не все здесь обследовано и есть надежда если и не разыскать диссертацию, то обнаружить документы, излагающие ее содержание и анализирующие ее.

<sup>17</sup> Дату 1839-1840 годы указывает Никитенко [156, с. 61]. Хорошилов и вслед за ним Гордиенко утверждают, что пожар произошел в 1836 году [46, л. 13; 83, с. 282].

По сообщению Хорошилов от Галича после его смерти остались в его кабинете двадцать "записок", из них следующие оригинальные философского содержания (нумерация Хорошилова):

I. Черновая тетрадь "История человечества", разделенная на пять книг, с планом Гердера, с разделением на десять книг о разных предметах сей науки.

II. Законы истории...

VI. Дополнительные статьи к истории человечества, с 16-ю отдельными статьями о разных предметах.

VII. О трех формах, в каких сверхчувственное открывается нам в истории развития нашего рода с 9-ю отдельными статьями о разных предметах...

XII. О безусловной или абсолютной божественной жизни.

XIII. Метафизика природы (в чистой тетради)...

XV. Гений (в чистой тетради).

XVI. Продолжение философско-энциклопедического Лексикона от слова Гадание до Государства (тоже в чистой тетради).

XVII. Каталог для составления философско-энциклопедического Лексикона на все буквы (то есть словник всего издания - З.К.).

XVIII. Указания на источники по всем частям философских наук и истории (в черновой и несшитой тетради).

XIX. План Практической философии.

XX. План "Истории человечества" [46, л. 62-63].

Эти бесценные для изучения творчества Галича материалы чезли из обращения.

Намек на какой-то отрывок из "Философии истории человечества" можно усмотреть в "Отрывке из истории человечества", полученном Никитенко от Рождественского.

Историк Петербургского университета В.В. Григорьев сообщает несколько иные сведения об этих неопубликованных трудах Галича. Он говорит, что сгорели "приготовленные уже к изданию "История человечества" на 160 листах и "Трактат о бессмертии души" на 40 листах" [85, с. 17, примеч. 18]. Станным образом Григорьев ссылается при этом на дело Канцелярии Попечителя под N 151 за 1826 год [85, с. 17], хотя работы эти были написаны и сгорели в 30-х годах! Какую работу о бессмертии души имеет в виду здесь Григорьев - непонятно, ибо не только вышеуказанные авторы, но и сам Галич говорит как о сгоревших о тех же работах (с небольшими уточнениями), что и Никитенко - о "Науке общих прав" и "Истории человечества" [5, предисловие], а Хорошилов, говоря об этой трагедии, сообщает, что именно "об этих трудах он (то есть Галич - З.К.) упоминает в предисловии к философско-энциклопедическому лексикону" [46, л. 14].

18 Об этом свидетельствуют многие воспоминания и документы, среди которых особенно важно указать на переписку Галича со своим бывшим слушателем и будущим биографом А.В. Никитенко, отчасти протезировавшим Галичу, хотя и неудачно и, по-видимому, не очень настойчиво [18].

19 Подробно рассказывает о жене Галича Хорошилов.

20 Полемизируя с Никитенко [156], Радловым [177], Ельницким [93], Ю. Тыняновым [201, с. 26], Л. Гроссманом [86, с. 11], В. Вересаевым [69], то есть более чем грозной когортой весьма авторитетных авторов (впрочем, восходивших в своих мнениях к одному источнику - Никитенко), Н.С. Гордиенко вполне резонно пишет в своей диссертации, что не смог бы столь опустившийся человек сделать уже после пожара (то есть гибели всех своих работ и матери-

алов) то, что он сделал, судя по бумагам, которые после смерти нашел Хорошилов в его кабинете, то есть по бумагам, которые были составлены уже после пожара [83, с. 282-284].

Конечно, свидетельства Никитенко обладают достоверностью исторического факта и, по-видимому, для его утверждения у биографа Галича были свои основания. Но эти основания Никитенко, вероятно, оценил поверхностно, не проанализировал и не сопоставил с другими фактами, на которые обращает внимание Гордиенко. По-видимому, Галич и ослаб, и несколько опустился и, наверное, пил, но в то же время не переставал работать. Впрочем, аргументация Н.С. Гордиенко дискредитируется предположением, что эти бумаги были составлены еще до пожара, но находились во время пожара вне кабинета.

## Глава вторая

<sup>1</sup> Вряд ли эту характеристику современной философии следует относить и к Канту. Во-первых, кантианство не было в 1810 году столь уже новым учением, и о покойном Канте нельзя было сказать, что он "нынешний" философ; во-вторых и главных, хотя Лодий и посылал Галича учиться к критику Канта, хотя он и сам в целом критически относился к философии кенигсбергского мыслителя, он все же не избежал ее известного воздействия [118, с. 184, 333-334; 212, с. 137-138].

<sup>2</sup> Г. Шпет, стремящийся доказать несамостоятельность, философскую слабость Галича ("самостоятельным мыслителем он не был" и требования, предъявленные временем... не выполнял - [см.: 212, с. 137]) и в то же время считая идеи его "Представления" "очень интересными", неправоммерно утверждал, что они "остались без развития" [212, с. 136]. Они были развиты в совокупности сочинений Галича, которые были известны Шпету.

<sup>3</sup> Именно этой склонностью к тетраде мотивирует Г. Шпет свое мнение о близости Галича к Вагнеру, Вагнер подверг шеллингианство именно такой интерпретации [212, с. 136].

<sup>4</sup> Здесь нам необходимо совершить источниковедческий экскурс, коснувшись двух сторон документа, на котором мы базируемся в анализе этих идей Галича: общего характера документа и его отношения к идеям рецензента - Велланского.

Как я уже говорил, документ этот не похож на отзыв относительно диссертации Галича, если судить о ней по [12] и отрывкам, напечатанным Никитенко (в Приложении к [156]). Сочинение, которое рецензирует Велланский, в сущности, посвящено обоснованию концепции истории философии. Что это так, хорошо видно по структуре самой рецензии. Излагая содержание сочинения Галича, Велланский пишет о нем: "Во-первых, говорится о расположении умов к философии, о принадлежностях философа, об отношении философии к поэзии" [12, л. 1]. Что же касается истории философии, пишет далее Велланский, то она сосредоточена в "Старом свете", хотя и американцы (о других континентах и их народах в рецензии ничего не говорится) "имели также свою религию, этику и эстетику, следовательно, была у них и философия своего рода, которую счурпейцы не могли или не хотели узнать из тамошних преданий" [12, л. 2]. Подчеркнув затем тот факт, что источники древней философии Старого Света плохо известны, Галич говорит о ее наднациональном характере. Такова экспозиция сочинения, которое рецензирует Велланский, и из этой экспозиции видно, что оно было посвящено обоснованию концепции философского развития человечества - историко-философского процесса, а также и то обстоятельство, что здесь нет ничего, напоминающего отрывки из диссертации, печатаемой Никитенко.

Что же касается, во-вторых, дальнейшего изложения Велланским рецензируемого сочинения, то на каком-то этапе этого изложения (с самого начала листа 3-го, где дается разделение "душевной сферы человека" на три "отделения") начинает создаваться впечатление, что Велланский переходит от рецензирования сочинения Галича к изложению своих взглядов, настолько то, что он говорит, напоминает известные нам его собственные философские конструкции этого времени. Такое же впечатление создается и при чтении мест, где идет полемика против Вагнера [ср.: примеч. 3 и 5 к гл. 2]. Мы, однако, подойдем к этому документу как к изложению взглядов Галича, с чего, несомненно, документ начинается, имея в виду, что все эти сомнения нельзя будет рассеять до тех пор, пока не будет разыскано рецензируемое сочинение Галича.

<sup>5</sup> В связи с этой полемикой и упоминанием И.Я. Вагнера необходимо сделать еще одно критическое замечание в адрес Г. Шпета,

хотя нельзя не иметь в виду того, что цитируемый документ не был ему известен. Комментируя Представление Галича, Г. Шпет полагает, что оно обнаруживает в нем сторонника не столько Шеллинга, сколько Вагнера [212, с. 136], которого, как мы видим, Галич подвергал в эти годы критике, как философа, извращающего Шеллинга.

Впрочем, позиция самого Галича неясна, поскольку Вагнера нельзя считать представителем мистической тенденции шеллингианства. Напротив, по характеристике Ибервего-Гейнце, "Вагнер держится пантеизма, находящегося в системе тождества, в противоположность новоплатоновству и мистицизму в позднейших сочинениях Шеллинга" [104, с. 303-304]. Не исключено, однако, что мистицизмом Галичу представлялась именно пантеистическая тенденция в сочинениях Вагнера, а может быть, и то, что Вагнер "пытался соединить математику с философией", что для него "понятые математические положения должны согласовываться с формами мышления и языка. Мышление есть счет" [104, с. 305].

Следующее поколение представителей этой школы в русской философии - московские любомудры (в частности Д.В. Веневитинов) - отнесутся к этим идеям и к сочинениям Вагнера с большим интересом (ср.: 111, с. 69).

### Глава третья

<sup>1</sup> Составленный мной список читатель найдет в [25]. Из этого списка видно, что записи студентов Архангельского, Успенского, Вертоградова, Семеновского и Андреевского охватывают логику и метафизику (здесь везде записи курса логики предшествуют по нумерации записи курса метафизики, а в целом записи эти представляют единую тетрадь); записи студентов Соловьева, Веселовского, Илларионовского и Первянского содержат только курс логики, а записи студента Смирнова - только курс метафизики.

Таким образом, мы располагаем 9-ю записями курса логики и 6-ю метафизики. Они относятся к 1817-1818 гг., хотя, как мы знаем, в распоряжении следственной комиссии по "делу" 1821 года были и более поздние курсы, как, например, 20 тетрадей студента Рождественского, поступившего в университет в 1819 г. Записей по нравственной философии и истории философии я не нашел, хотя в записке "О философии, преподаваемой в Санкт-Петербургском

Университете проф. Галичем" сказано, что записи по нравственной философии были отобраны у студента Рождественского и Андреевского, но кроме них, "ни один не представил своих тетрадей" по этому предмету [25, л. 456] и добавлялось, что сам Галич передал ректору тетради, "по которым он преподавал лекции в Благородном университетском пансионе, а не в самом университете" [25, л. 456]. Названных тетрадей Рождественского и Андреевского я также не нашел, но выписки из них [22, л. 331, об. - 357 об.], как и из тетрадей по истории философии [22, л. 351, об. - 357], находятся в нашем распоряжении, и мы процитируем их первые в надлежащем месте.

О тетрадях по психологии мне ничего не известно.

<sup>2</sup> См. по этому поводу [207, с. 51; 206, с. 193 и сл.; 128, с. 410 и сл.]. Автор настойчиво называет Фесслера Фишерюм [202, с. 150].

<sup>3</sup> Для сведения тех, кто заинтересуется этим изданием, сообщу, что его нет ни в Российской государственной библиотеке в Москве, ни в библиотеке Московского университета, ни в Российской публичной библиотеке в Петербурге, ни в университетской библиотеке в Петербурге. Ее удалось получить только в петербургской библиотеке РАН.

<sup>4</sup> Издание 1818 года я не обнаружил и буду в дальнейшем именовать книгу 1824 года книгой 1818-1824 гг.

<sup>5</sup> Поэтому неточен был рецензент "Гелескопа" (вероятно, его издатель - Н. Надеждин [см.: 143], игнорировавший тот факт, что первые двенадцать страниц этой маленькой книжки являются теоретическим введением к логике, сохраняющим важнейшие ее шеллингианские идеи. Вивисекция, которой Галич подверг книгу Клейна 1824 года, была скорее всего следствием стремления сосредоточиться на самой науке логики в узком смысле слова, а может быть, и вполне основательным опасением за свою судьбу - опального профессора, поплатившегося за свою приверженность к учению Шеллинга, но никак не выражением его отношения к шеллингианству (которое он продолжал пропагандировать и в эти годы, читая, как мы знаем, у себя на дому лекции по философии).

Менее специальную, но зато более сочувственную оценку вызвала эта работа со стороны "Литературной газеты", издававшейся А. Дельвигом и А. Пушкиным. Газета эта, по общему признанию специалистов (с разными нюансами такую оценку направлению этой

газеты дают "Литературная энциклопедия" - [142], второе и третье издание БСЭ - [139, с. 231; 140, с. 51]; "Краткая литературная энциклопедия" [141, с. 25], держалась декабристской ориентации в трудных условиях начала николаевского царствования. В краткой рецензии, написанной, по предположению Е.М. Блиновой [58, с. 130], известным журналистом О. Сомовым, "Литературная газета" положительно оценивала работу Галича как полезную, а заодно пользовалась случаем, чтобы вообще оценить положительно деятельность опального профессора: "Должно отдать справедливость г. Галичу: вообще труды его по части наук умозрительных отличаются соблюдением... двух важных условий - ясности и удобопонятности" [143, с. 262].

<sup>6</sup> Сообщу также, как и о книге Клейна, интересующимся читателям, что издания 1810 года нет в Российской государственной библиотеке в Москве, и я пользовался экземпляром Российской Публичной библиотеки в Петербурге. Издания 1802 и 1822 года есть в Российской государственной библиотеке.

<sup>7</sup> Интересно отметить, что сменивший Галича в университете Я.В. Толмачев читал метафизику по тому же самому руководству Карпе, что и Галич [85, с. 49], а Н.Ф. Рождественский - логику по Баулейстеру [85, с. 49].

<sup>8</sup> Этим словом, которое с тем же значением употреблял Велланский, Галич переводил, как мы видели из вышеприведенных параллельных мест, немецкое слово *Verstand*, впоследствии и в наше время переводимое словом "Рассудок".

<sup>9</sup> Эта книга Галича пользовалась популярностью не только в те времена, когда Галич ее напечатал, но и позже. Поэт А.В. Кольцов сообщал, что эту книгу "разхваливали" "наши бурсаки" [56, т. IX, с. 524] и что он сам по их рекомендации читал (хотя и плохо понимая) ее.

<sup>10</sup> Когда Галич возбудил ходатайство о напечатании "Опыта...", ее цензор (Бирюков), видимо, осведомленный о сравнительно недавней "истории" 1821 года, порекомендовал департаменту просвещения заручиться санкциями учреждений для того, чтобы снять с себя ответственность за возможные неприятности в связи с публикацией книги опального профессора, впервые после отстранения от преподавания пожелавшего выступить в печати. В связи с этим возникло дело "О представлении в Российскую Академию сочинения Галича о Эстетике прежде напечатания" [34]. Галич, заметив, что книга его

"заклучает в себе только философию изящного" и есть "книга по началам своим и по всему ходу чисто философская", просит компетентного ее рассмотрения не в академии, как это предполагалось, а в университете [19, с. 2]. Эта просьба была удовлетворена, и вот что сообщил о рассмотрении книги в университете его ректор Е. Зябловский, П.А. Шириному-Шихматову (директору канцелярии Министерства Народного Просвещения, будущему министру). Книга Галича была рассмотрена в Правственно-политическом и Словесном отделениях, которые "отозвались", что "книга сия заслуживает названия систематической, заключающей в себе не часть, но целую науку. Начала в ней тверды, связь в мыслях соблюдена; последние изложены кратко и ясно для всех, знакомых с предметом сочинения" [34, л. 10]; книга содержит "много нового и важного", хотя и есть недостатки в слоге [34, л. 10-10 об.] всегдашний упрек Галичу!

От себя же ректор, знавший Галича еще студентом, а затем и в качестве начинающего преподавателя, не побоялся заметить: "со своей стороны я могу рекомендовать г-на Галича как человека, известного мне по особенным своим дарованиям и знаниям" [34, л. 10 об.]. Усилия университета были увенчаны успехом. Резолюция гласила: "дать знать г-ну Галичу, что может приступить к печатанию книги своей. 1 окт. 1825" [34, л. 10].

Не обошлось, однако, без иронии и насмешек при обсуждении в печати и "Картины...". Как бы оправдывая справедливость вещей слов Велланского о совмещении в работах Галича "высокого с низким, важного с мало значащим", серьезного - со "смешным", орган "барона Брамбеуса" в довольно обширной рецензии на "Картину..." приводил, удерживая лишь негативную сторону этого известного противоречия сочинений Галича, действительно курьезные, неуклюжие словозлияния Галича. Но большего рецензент в этом труде не увидел... [см.: 119, с. 20-36]. Как я уже заметил, этой односторонностью Брамбеуса был чрезвычайно недоволен В.К. Кюхельбекер.

<sup>11</sup> Галич учитывал здесь идущую от Гегеля традицию: придать "Душесловию" с "помощью гегелевской философии" "форму строгой науки, а также и противоположную тенденцию - стремление очистить "науку о душе, а с тем и философию вообще от всех



покровов метафизических очистить от всяких умозрений", связывая эту тенденцию с работами Бенске [4, с. 33].

<sup>12</sup> Я полагаю, что "Лексикон" был недооценен и современниками Галича, и исследователями. Это относится даже и к тем его современникам, которые в общем высоко оценили его роль в истории русской общественной мысли и к мнению которых мы относимся с чрезвычайным пиететом - к Белинскому и Герцену.

Так Белинский писал о "Лексиконе": "все, что она (эта книга Галича - З.К.) говорит, известно всем и каждому" и говорит она дурным языком, с "высокопарным красноречием" [56, т. 9, с. 603]. Того же иронического тона держится и Герцен, который относительно рецензии Белинского, не зная, кто ее автор, писал А.А. Краевскому 10 апреля 1846 года: "Я чуть не умер со смеху от разбора Галичева словаря - кто этот почтенный критик?" [78, т. 22, с. 254].

Несколько мягче - поскольку это выступление было связано с общей оценкой значения Галича высказался "Современник". Анонимная рецензия заявляла, что "г. Галич, вместе с г. Велланским первые внесли в наше отечество начала новейшей германской философии", но "Лексикон", по мнению рецензента, "представляет что-то неопределенное и странное" и оставляет желать лучшего в последующих томах [135, с. 220-221].

<sup>13</sup> Следует напомнить, что русские последователи Шеллинга различали вслед за своими немецкими учителями два органа интеллектуальной деятельности - рассудок и разум (у Пашлова *Verstand* и *Vernunft*). Такой терминологии придерживается здесь и Галич. Однако иногда рассудок и разум отождествлялись как синонимы для характеристики нижней интеллектуальной способности, а высшую именовали "умом". Галич переводил название одной из критик Канта так: "Критика чистого ума" [3, кн. 2, с. 338] и говорил о "системе чистого ума" [3, с. 323, ср. 312].

<sup>14</sup> Здесь Галич четко отличает "разум" от "рассудка" и "смысла".

#### Глава четвертая

<sup>1</sup> Во всяком случае исследователь проблемы распространения учения Галича в России А.И. Володин в своей книге [73] не отмечает более ранних упоминаний имени Гегеля в русской литературе.

<sup>2</sup> Исследователь Дж. Бруно А.Х. Горфункель заметил, что Галич, излагая идеи Бруно, особенно подчеркивал его мысли "о единстве, вечности и несотворенности вселенной" [84, с. 93].

<sup>3</sup> В качестве возможного их общего источника добавлю к тому, что сказано в [118], еще работу И. Буле [216]. Буле, профессорствовавший в Москве (1805-1811), считал, что "история философии" есть "прагматическое изложение важнейших попыток" выдающихся мыслителей постичь предмет философии [53, с. 377].

<sup>4</sup> Напомню здесь, что при жизни Гегеля его "Лекции по истории философии" не издавались и что в их основу "был положен... краткий очерк истории философии, написанный в Гейдельберге, то есть не ранее 1816 года" [77, т. IX, с. VI]. Добавим к этому, что вступительная речь к гейдельбергскому курсу была произнесена в конце октября этого года и курс читался, следовательно, в 1816-1817 учебном году, хотя, как известно, курс истории философии Гегель читал еще в 1805-1806 году [см.: 163, с. 265]. Что же касается полного курса, которому было предпослано детальное изложение самой концепции истории философии, то он впервые был прочитан в 1816-1817 гг. [77, т. XI, с. 519] и не мог, конечно, служить Галичу источником, каковым были работы догегелевских авторов, перечисленных им самим и печатавших свои работы в конце XVIII - начале XIX вв.

<sup>5</sup> Не могу пройти здесь мимо статьи одного из деятелей русской философии того времени, которого нельзя отнести к школе, хотя одно время он находился в контакте с ее разветвлением - кружком Станкевича [см.: 52, с. 108; ср. в кн.: 111, гл. 4, примеч. 37]. Он скорее был ее критиком. Об этом деятеле я писал в [118, с. 51]. Я имею в виду В. Андросова и его статью [51].

Подобно деятелям школы - и в этом смысле в шеллингианской традиции - Андросов понимал, что "несмотря... на... разнообразие (философских - З.К.) систем, все они могут быть приведены к двум главным: идеалистической и материализму, все прочие суть ветви этих двух, начальных, касающихся корнями первого возраста ума человеческого" [51, с. 99]. Идеализм возник еще в древние времена и развивался вплоть до современности. Андросов ссылается на Шеллинга, на Стефенса и, что особенно для нас важно, на "Пролюзию к медицине" Велланского (не называя его имени). Это суждение современника школы, даже не входящего в нее, свидетель-

ствует о том, что и такого рода писатели понимали, что Велланский принадлежит школе Шеллинга Андросов, однако, критически говорит об этом направлении немецкой философии, так как оно, по его мнению, предлагает свои гипотезы без достаточных доказательств. Но для нас важнее то обстоятельство, что в русскую журналистику, даже критическую по отношению к школе, проникали ее установки, ее идеи, ее понимание классификации философских учений - разделение на материализм и идеализм. Под этим влиянием уже в 20-30-х годах русская историко-философская наука приобретала методологическую зрелость.

<sup>6</sup> Это тот самый К. Зедергольм, который не выдержал конкурса с Надеждиным при замещении университетской кафедры теории изящных искусств и археологии в Московском университете. Некоторые сведения об этом забытом докторе философии и магистре вольных наук Кенигсбергского университета можно найти в [174, с. 7; 217; 103].

<sup>7</sup> Между появлением рецензии Среднего-Камашева [196] и второй книгой [101] Зедергольма были работы этих двух авторов, специально рассматривающие проблемы методологии истории философии, хотя и не в шеллингианской традиции. Представляется целесообразным сказать и о них, чтобы нарисовать картину совершенно неизученного состояния этой историко-философской дисциплины в 30-х - начале 40-х гг. в России и поскольку обе, по существу, в известной мере воспроизводят идеи Галича, то есть показывают воздействие историко-философской концепции последнего.

Арх. Гавриил не был, по-видимому, затронут шеллингианскими тенденциями, но его роднит со Средним-Камашевым религиозная устремленность в интерпретации проблем истории философии.

Впрочем, эта устремленность была достаточно удалена от непосредственного содержания рассматриваемых проблем и в целом само рассмотрение методологии истории философии носит у Гавриила, так сказать, деловой характер (напоминая в этом отношении Лодия и Галича), причем Гавриил специально выделял проблемы метода, даже методики изложения и изучения истории философии, употребляя к тому же применительно к этим целям и термин "методы".

Главное значение работы Гавриила и состоит в том, что он, дав определение предмета истории философии как науки и некоторых общих закономерностей ее развития, говорил об этих методах, которые он одновременно считал и методами "преподавания" и методами "исторического исследования о философии" [74, с. 9-10].

Отличая науку истории философии от истории философских систем, как целое от части, он определял первую как науку, "излагающую достопримечательные умозрения о естестве существ и правильно определяющая как заслуги философов, так и равно и их заблуждения и недостаток" [74, с. 3]. Это весьма поверхностное определение, усматривающее предмет философии в совершенно неспецифическом для нее "умозрении о естестве существ", в дальнейшем весьма плодотворно уточнялось. Различая "внутреннее и непосредственное вещество", то есть содержание истории философии от "внешнего", Гавриил считал, что это содержание сводится, во-первых, к "изысканию коренных начал природы и свободы", а потому история философии и должна следить за "беспрестанным стремлением ума к изысканию" этих начал; во-вторых, хотя и не совсем ясно, утверждалось, что история философии следит за прогрессом этих умозрений. Неясность здесь состояла в том, что по формуле внутреннее содержание истории философии определялось как "постепенное раскрытие и образование философского ума как орудия философии" [74, с. 4]; но не выяснялось, идет ли речь о чисто формальном развитии самой познавательной способности человека или же о развитии "изыскания коренных начал природы и свободы", как установленного ранее предмета умозрений философов. Для дальнейшего развития методологии историко-философского исследования имела значение трактовка Гавриилом понятия внешнего содержания истории философии (где он шел отчасти за Лодием и Галичем). Это внешнее содержание - "причины, события и обстоятельства, имевшие влияние на раскрытие философского ума и на свойство его произведений" [74, с. 4], куда входили личность философа и "внешние причины" - "дух времени", "степень образованности" и т.п. Плодотворность этого направления мысли Гавриила состояла в том, что выводило рассмотрение истории философии из тупика имманентизма на простор исследования ее широких связей с гражданской историей.

Наконец, говоря об общих чертах истории философии как науки, Гавриил стремился отчленить ее не только от других наук, подчеркивая ее специфику ("она имеет бытие самостоятельное и определенный вид"), но и от религии [74, с. 7].

Но едва ли не наибольшее внимание Гавриила привлекает чрезвычайно важная проблема "Общих правил метода, каким должно руководствоваться в исторических исследованиях о философии", которыми является также и "Метод преподавания науки". Эти правила состоят "в тех условиях, по которым материалы этой науки должны быть изысканы, собраны, обработаны и приведены в единую стройную учную совокупность". Таково было едва ли не первое в русской литературе определение того, что такое метод историко-философского исследования.

Эта "общая" методология включает в себя, кроме того, что сказано в приведенном определении, еще и то, что в современном словоупотреблении называется историзмом (в сдвиге из его определений): необходима "тщательность" изучения, стремление к "изучению подлинного их ("положений философских" - З.К.) смысла" так, чтобы "читатель истории философии мог поставить себя на ту же точку зрения, на которой стоял философ-самомыслитель, и оценить достоинство трудов без всякой несправедливости" [74, с. 8-10].

Кроме этой "общей" методологии Гавриил развил еще и "особенную" - "особенные положения, которые должно наблюдать историку философии" [74, с. 10], и он формулирует восемь "особенных правил" этой методологии.

Первые четыре правила обязывают историка философии рассматривать философские системы по их зависимости от познавательных способностей человека, каковых Гавриил усматривает в человеке три - чувственность, разум и волю. Он здесь очень нечеток, все время смешивает интерпретацию этих способностей самими исследуемыми мыслителями и исследующего их историка философии. Рациональное содержание этих методов сводится к требованиям, чтобы исследователь не придерживался при написании истории философии "односторонней какой-либо системы", как это делают, например, Тидеман, Риттер или Теннеман, но был бы "беспристрастным" судьей философских систем, которые суть "сенсуализм, идеализм, скептицизм и мистицизм" и которые

"проистекают из одностороннего раскрытия способностей души в известных отношениях, и, взятые порознь, не составляют полной философской системы". Но как же самому историку философии найти точку зрения для отправления своей функции беспристрастного судьи? Совершенно очевидно, что ложность постановки этого "проклятого" вопроса методологии историко-философского исследования обрекает Гавриила на метания и противоречия. С одной стороны, он полагает, что такую "беспристрастность" можно обрести с помощью "законов эклектизма", в силу которых историк философии "будет смотреть беспристрастно на все системы, упоминая о всех недостатках". Но чтобы видеть "недостатки", надо иметь ориентир, точку зрения, а такую позицию Гавриил осудил, требуя "беспристрастности". Но он тут же, в той же фразе, которую я только что прервал в цитировании, противоречит себе и идет по пути осужденных - предлагает судить системы "по тем законам, кои ему известны из сознания". Но законы эти по-разному понимаются в разных философских системах, и судить о них таким образом - значит утратить "эклектическую" беспристрастность [74, с. 12, 15, 17].

Впрочем, сам Гавриил, не найдя выхода из противоречия при формулировании "особых правил" методологии, наипрекраснейшим образом находит свой ориентир для суждений о системах - христианство.

Что касается остальных четырех правил, то они требуют, чтобы системы излагались в порядке хронологии их возникновения, которая "есть порядок раскрытия наших способностей" (например, по этому принципу выходит, что так как "чувственность предшествует разуму, сенсуализм предшествует идеализму"), но при этом еще и вскрывалась "связь, зависимость и взаимное влияние" философских систем. Далее утверждалось, что философия начинается в Греции, а не на Востоке, где была развита мифология, в то время как греки "занялись исследованием истины... независимо от влияния религии, поэзии и политики".

Вот что можно извлечь из восьми правил метода историко-философского исследования, намеченных Гавриилом [74, с. 18, 20, 22].

Далее он рассматривал вопросы "достоинства" (то есть значения) истории философии, ее периодизации и историографии.

Относительно "достоинства" истории философии Гавриил говорил вполне тривиальные вещи: она показывает, в чем польза философии, извлекает уроки из заблуждений, правил и образцов, "совершенствует наши душевные силы". Ничего значительного нет и в периодизации истории философии на древнюю, средневековую и новую, разве лишь то, что архимандрит Гавриил усматривал прогресс философии нового времени в освобождении философии "от своих оков", наложенных на нее в средние века богословием [74, с. 24, 26-27].

Проследивая "судьбы истории философии" как науки, Гавриил замечал, что ее не существовало в древности, где дело сводилось к простому изложению мнений. Второй период истории философии связан с появлением "критического духа", с установлением "правил, коим должно руководствоваться при составлении истории философии". Этот период связан с деятельностью Бейля, Томазия и Лейбница, который "начертал идеал, по которому должна быть образована история философии". Третий период связан с систематизирующими работами Бруккера - "отца истории философии", который, однако, представив историю философии с колоссальной полнотой, был недостаточно строг в отделении истории философии от истории религии, мифологии и других смежных областей, почему он и не "проникал в глубину" и не соблюдал "точность плана". Отдавая должное Теннemannу, Гавриил упрекает его в пристрастии к кантианству, лишающему его необходимой для историка философии объективности [74, с. 34, 35, 38].

Наконец Гавриил давал систематизированную библиографию, где упоминались труды и русских авторов - Галича и Ф. Надежина, а также и Гегеля, но не как автора курса истории философии, уже к тому времени напечатанного, а как философа, пропущенного Галичем (что, как мы знаем, неверно), но упомянутого Ф. Надежиным.

Что касается этого последнего, работа которого вышла в том же году, что и рассмотренная книга Гавриила, то здесь следует отметить несколько идей, выдвинутых автором не только "по Рейнгольдту", но и в соответствии с уже распространенными в то время методологическими идеями.

Прежде всего давалось определение предмета науки истории философии, основанное на определении предмета самой философии и идее поступательного постижения человечеством этого предмета в ряду хронологически выступавших философских систем. Эти две идеи были соединены в следующем определении (весьма близком к определению, содержащемуся и в "Истории философских систем" Галича): "История философии есть научно-прагматическое изображение постепенного образования философии или систематическое изложение важнейших попыток ума осуществить идеи науки о началах и законах вселенной и ее вечной вине" [152, с. 1].

Заключенное здесь определение предмета философии, как и в определении Гавриила, было слишком широким и включало в себя уже с самого начала элемент геологический.

Далее, важно отметить идею единства философского развития человечества. Единство разнообразных философских систем определено, по мнению Надежина, самим единством предмета философии, и "все... мнения и системы суть не что иное, как: различные формы, в которых особенность мыслителей облекла одну и ту же идею; все относится к одному предмету, имеют в виду одну цель... все стоит в тесной связи между собой и представляют... постепенность и последовательность развития мыслей..." [152, с. 1].

Надежин также ставил важный вопрос, который рассматривал и Галич - вопрос о материале, включаемом в историю философии. Хотя здесь еще не выявились различные формы историко-философского исследования, но фактически имелась в виду та, которую и предложил называть логико-теоретической [см.: 113, гл. 4], и потому вполне можно понять тех методологов, которые, подобно Надежину, считали, что в состав истории философии входят только оригинальные системы самостоятельных мыслителей, а из неоригинальных включаются лишь те, "которые заключают в себе семя важных умозрений или дали уму новое направление" [152, с. 2].

Наконец, ставилась та же "проклятая" дилемма "беспристрастия" и принципиальности, теоретической осмысленности историко-философского исследования. С одной стороны, Надежин считал необходимым "беспристрастие": "должно излагать и обсуживать систему философа с его точки зрения, по началам"; но, с другой стороны, оценка системы осуществляется по отношению к



"идеи философии", "приближение или удаление" к которой и "означает достоинство ее в ряду других систем" [152, с. 2]. Тем самым на место пресловутого "беспристрастия" ставилось теоретическое убеждение историка философии - его понимание "идеи философии".

Надежин дал периодизацию истории философии, рассуждал о пользе и значении истории философии, и привел библиографию истории философии, едва ли не впервые в русской литературе включив в нее лекции Гегеля по истории философии.

Следует еще отметить, что в "Заключении" к своей книге автор посвятил одну страницу русской философии, упомянув среди других отечественных мыслителей Галича и Велланского.

Относительно Ф. Надежина автора этой книги - возникло одно биографо-библиографическое недоразумение, которое хотелось бы рассеять. Некоторые историки русской философии приписывают авторство этой книги Федору Михайловичу Надеждину, которому посвящена небольшая заметка в Русском биографическом словаре [том "Нааке-Накенский Николай Николаевич старший". Спб., 1914. С. 35] и в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона [тт. XX, Спб., 1897. С. 434]. Этот протоиерей, окончивший в 1837 году Санкт-Петербургскую духовную академию и умерший в 1876 году, за всю свою жизнь, как это видно из библиографии к статье в Словаре, не написал ни одной книги, хотя, по словам автора этой статьи, "Надеждину принадлежит много проповедей, напечатанных во "Владимирских Епархиальных Ведомостях" и который с сентября 1837 года преподавал во Владимирской духовной семинарии. Уже эти биографические данные заставляют усомниться в самой возможности авторства Ф.М. Надеждина: не мог студент академии еще до ее окончания написать книгу, требующую больших специальных знаний. Цензурное разрешение печатания было дано 15 мая 1837 года, и, следовательно, книга писалась в 1836, а может быть и в 1835 году, когда Ф.М. Надежин был еще совсем неоперившимся студентом. Но главное опровержение этой версии состоит в том, что на титульном листе книги "Очерк истории философии по Рейнгальдту" выставлена фамилия автора Ф. (употреблена буква "фита") Надежин, а не Надеждин. Автор этой книги - Федор Сергеевич (этого отчества нет на титульном листе, но оно указано в карточке

каталога РГБ) Надежин - напечатал также еще и книгу "Опыт науки философии" (Спб., 1845). Он умер в 1866 году, то есть на 10 лет ранее Ф.М. Надеждина Ф.М.; (дата смерти также указана в каталожной карточке, дата рождения не устанавливается). Виновником этой путаницы является анонимный автор статьи о Ф.М. Надеждине в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, приписавший авторство обеих книг Ф.М. Надеждину. Об истинном авторе в Словаре не нашлось места для хотя бы короткой справки.

<sup>8</sup> Библиографические источники фиксируют четыре отклика на эту книгу Зедергольма, причем один из них перепечатывался трижды, а другой был двухчастным.

Нельзя сказать, чтобы пресса сумела оценить значение труда Зедергольма с достаточно широкой точки зрения оценки состояния и перспектив развития историко-философских исследований и их методологии в России. Она указывала главным образом на зависимость Зедергольма от иностранных источников и авторитетов, особенно от Гегеля. Рецензенты не оценили по достоинству того обстоятельства, что введение методологических идей и принципов в обиход тогдашней русской науки об истории философии имело большее значение для ее развития в России. Такова критика книги Зедергольма О. Новицким, автором наиболее подробного отзыва, составленного киевским профессором в связи с обсуждением вопроса о присуждении Зедергольму Демидовской премии. О. Новицкий, позже выступивший как представитель религиозной обработки гегелевской традиции в методологии историко-философского исследования, сосредоточил свое внимание именно на том, чтобы указать источники, из которых Зедергольм заимствовал свои идеи и считал, что вторая часть книги Зедергольма лучше потому, что при ее составлении "он усердно почерпнул из лучшего источника (из Гегеля - *З.К.*), чем прежде" [158, с. 362]. Хотя первая часть рецензии Новицкого и была посвящена методологическому введению, но, к сожалению, сами методологические проблемы остались вне внимания рецензента.

Трижды была напечатана рецензия В.П. Боткина (впервые в [60]), где не указано, что это статья Боткина). Хотя статья Боткина уже специально посвящена введению, главные идеи этого раздела книги также не рассмотрены, а критика касается эклектичности со-

чинения Зедергольма - соединения "Гегеля и Штала", "теологии и философии, результатов новейшей философии и схоластических предубеждений". Это произошло, по мнению Боткина, вследствие того, что Зедергольм не отделил философии от религии, не понял автономии философии. Л. Волкова в статье о В. Боткине [72, с. 186] усматривает в этой критике идеи единства философии и религии, выступление против славянофильства. Но вряд ли это так. Прямых ссылок на славянофилов в рецензии Боткина нет, а сама идея, которую он критикует, не есть собственно славянофильская, но общая для сторонников религиозной философии вообще.

Наконец, огромная анонимная статья-рецензия, помещенная в "Сыне Отечества" [106] посвящена, по преимуществу, восточной философии, а также резкой критике философии Гегеля. Отмечу в заключение к этой справке, что в [64] я не нашел рецензии на книгу Зедергольма, которая указана в [106, с. 328].

#### Глава пятая

<sup>1</sup> Впрочем, Велланский высказал эти идеи позже, чем Галич, - в "Основном начертании", то есть в 1836 году, хотя в какой-то мере отдельные мысли о человеке как члене общества мы находим и в его более раннем "Биологическом исследовании" (1812 г.).

<sup>2</sup> Таким же образом интерпретирует взгляды Галича на человека и Б.Г. Ананьев, анализируя его психологические взгляды: личность, пишет Б. Ананьев, Галич понимал "как существо общественное и историческое" [48, с. 76].

<sup>3</sup> Для характеристики проницательности Галича замечу, что он требовал гармонии не только между людьми, но и между людьми, с одной стороны, и "Вселенной". "Мирозданием", природой - с другой, то есть закон гармоничности был у него поистине универсальным, включающим ставшую теперь столь злободневной экологическую сторону проблемы гармонической жизни человечества [4, с. 42, 60 и др.], почему он может считаться одним из ранних представителей русского космизма.

<sup>4</sup> Погодин записывал в свой Дневник афоризмы, начиная с 1823 года, и издал их отдельной книгой [169]. В этой же книге опубликована его вступительная лекция в Московском университете [170].

<sup>5</sup> О том, что эта группа русских авторов приложила шеллинговские идеи к истории человечества, едва ли не впервые сказал и подверг эти идеи анализу П.Н.Милюков. Милюков с полным основанием писал, что "до сих пор не было сделано попытки показать, что... исторические идеи тридцатых годов находятся в тесной и неразрывной связи с тем же самым мировоззрением, из которого вытекли новая эстетика и новая философия"; "имя нового мировоззрения... есть шеллингизм" [149, с. 254-255].

Следует, однако, пожалеть, что ни Галича, ни Веневитинова и Одоевского, ни Надеждина Милюков в этой связи всерьез не изучал (хотя и упоминал их как шеллингистов), а Эверса даже и не упоминает. Этим он обеднил картину разницы философии истории в России в 20-30-х гг. XIX века.

<sup>6</sup> Верноподданническая оценка Погодиным России как особо отмеченной перстом провидения относится к более позднему периоду его деятельности - к концу 30-х - началу 40-х годов, когда он стал представителем "официальной народности" и панславизма [см., например: 171].

## Глава шестая

<sup>1</sup> Проблему отношения эстетики Галича к эстетике Шеллинга обсуждают П.В. Соболев [см.: 119] и Т.И. Рыковская. Т.И. Рыковская считает, что "в философско-эстетических взглядах Галича наблюдается глубокое расхождение с теорией Шеллинга, начиная с рассмотрения проблемы познания окружающего мира и искусства в целом. Различен также подход во взглядах на предмет и задачи эстетики, на принцип подражания в искусстве, на понимание формы и идеалы в искусстве, на процесс художественного творчества" (Рыковская Т.И. Эстетика А.И. Галича, 1982. Автореф. канд. дисс., с. 8). На различия в понимании предмета и метода эстетики указывает А.И. Коваленко [121, с. 44].

Что касается оценок эстетического учения Галича в современных ему откликах и более поздней литературе, то отчасти я сказал об этом в гл. 1, 3, и в примеч. 10 к гл. 3.

<sup>2</sup> Это, разумеется, несколько не означает, что учение Галича о видах искусств не представляет интереса. Наоборот, этот интерес очень велик для своей области и это объясняет почему в последнее

время у нас появляются специальные работы именно на эту тему [см.: 122 и 123]. Автор этих работ А.И. Коваленко показывает, что морфологическая тематика в России была впервые систематически рассмотрена Л. Якобом. Якоб и Галич "впервые в истории русской эстетической мысли подняли и разобрали эту проблематику" [122, с. 67-68], хотя о видах искусств писали и другие русские авторы конца XVIII - начала XIX веков. Тематике классификации видов искусств посвящена 3-я глава указ. выше канд. дисс. Т.И. Рыковской.

### Глава восьмая

<sup>1</sup> В приложенном к "Истории философских систем" "Опыте философского словаря" Галич определял понятие метода по старинке. Вот эта дефиниция: "Метод вообще способ делать что-либо или изображать по правилам. Если он касается познания истины, ее основательности и распространения, то называется методом науки и бывает аналитический и синтетический... математический... физический... нравоучительный, систематический... догматический... скептический...".

В многочисл. много интересного, но о диалектическом методе, (хотя бы по смыслу!) нет и речи. Намек на него, может быть, содержится в дефиниции систематического метода: "имеющий целью изображать части идеального целого в надлежащем порядке и связывать их друг с другом" [3, кн. 2, с. 323-324].

### Глава десятая

<sup>1</sup> Эту оценку почти буквально, хотя, вероятно, и независимо от Гогоцкого дает И.Замотин: в "Опыте", по его мнению, "были впервые изложены главные пункты романтической эстетики (разумеется, в России - З.К.)" [94, с. 11].

<sup>2</sup> Этот автор дает странную формулу: "...Галич еще не может быть назван шеллингианцем в строгом смысле...", как будто позже такие "строгие", то есть ортодоксальные, шеллингианцы были! [65, с. 24].

<sup>3</sup> Нельзя не заметить при этом, что А.Д.Колбин чрезвычайно неудачно, в духе догматических традиций, формулирует эти свои

идеи. Так он пишет, что "не отказываясь открыто от объективного идеализма", Галич "скрыто протаскивает материализм" [126, с. 51].

<sup>4</sup> Я, как уже отмечалось, не ставлю себе задачи включать в этот краткий историографический обзор все работы советских авторов, в которых упоминается имя Галича. Большинство же работ, где он упоминается вскользь, тем не менее характеризуют его как значительного представителя русской мысли. Сошлюсь для примера на А.В.Шестакова, который относит Галича к числу "ученых первой величины" [211, с. 329]; Г.Васецкого и С.Микулинского, которые называют Галича одним из "лучших профессоров Петербургского университета" [63, с. 13]; В.Орлов и С.Хмельницкий пишут о Галиче как о "выдающемся русском философе-шеллингианце" [166, с. 39, примеч. 2], который "впервые ознакомил с мыслями немецкого философа (то есть Шеллинга - З.К.) будущего декабриста В.К.Кюхельбекера" [166, с. 332]. Такого рода высказываний и беглых оценок можно найти бесконечное множество в литературе по истории, особенно истории духовной культуры России первой половины XIX века.

## Библиография

Ссылки в тексте делаются на эту библиографию по следующему порядку. Первая цифра ссылки означает порядковый номер источника в этой библиографии, вторая и следующие, если ссылки делаются на несколько страниц - страницы этого источника. Если ссылка дается на архивный источник, то указывается лист ("л"). В случае, если издание, на которое делается ссылка, многотомное или многочастное, ссылка состоит из трех цифр и вторая, с соответствующим указанием, означает номер тома или части.

Если какая-нибудь работа напечатана в сборнике, то она выделена и представлена в библиографии на имя ее автора и с названием, под которым она напечатана, а не на название сборника, который указывается как местонахождение данной работы.

Если включенная в библиографию работа печаталась несколько раз, то указание "перепечатана" означает, что использование работы в тексте осуществлено по первоисточнику, а другие издания приводятся для облегчения их поиска читателем, которому первоисточники могут оказаться недоступными по своей редкости. Если же использование в тексте ведется по перепечатке, то слова "перепечатано" в библиографии отсутствуют. Так в особенности происходит с работами тех авторов, сочинения которых собраны в специальных изданиях, как, например, собрания сочинений Герцена, Белинского, Чернышевского. Все сведения о первой публикации используемых таким образом работ читатель найдет в комментариях к собраниям сочинений.

Если работа подписана псевдонимом, который расшифрован, то работа дается на действительную фамилию автора, заключенную в скобки, а псевдоним указывается после этой фамилии.

Работы, авторы которых неизвестны и которые никак не подписаны, приводятся по названию статьи.

О рецензиях сообщается в скобках после полного описания работы.

Комментарий, необходимый при сообщении о какой-либо работе, дается либо в подстрочных примечаниях к библиографии, либо в специальных примечаниях к главам книги, о чем сообщается в подстрочных примечаниях.

В указаниях на архивные источники приняты следующие сокращения.

ОР ИРЛИ - Отдел рукописей Института русской литературы РАН (Пушкинский дом в Петербурге).

РГИА - Российский Государственный исторический архив (Петербург).

ОР ГПБ - Отдел рукописей Российской Публичной библиотеки в Петербурге.

ГАРФ - Государственный Архив Российской Федерации (Москва).

## Сочинения

1. Всеобщее право (Теория всеобщего права).<sup>1</sup>
2. Герлаха наука нравов или философические наставления в добродетели. Спб., 1833.
3. История философских систем по иностранным руководствам составленная. Кн. 1-2. Спб., 1818-1819.
4. Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. Спб., 1834.
5. Лексикон философских предметов. Т. 1. Спб., 1845.
6. Логика, выбранная из Клейна А. Галичем. Спб., 1831.<sup>2</sup>
7. Обзорение философии во всех ее отношениях (диссертация, 1812; другое название - "Письмо к Агатону").<sup>3</sup>
8. Опыт науки изящного. Спб., 1825. Перепечатано в книге "Русские эстетические трактаты первой трети XIX века". Т. 2. М., 1971.
9. Опыт философского словаря // Приложение к кн. История философских систем. Кн. 2. Спб., 1819.
10. Отрывки из диссертации // Приложение к [156].
11. Отрывки из устных уроков (по эстетике) // Гавриил, арх. История русской философии. Казань, 1840.
12. Представление Галича в конференцию педагогического института по поводу предстоящего ему экзамена из философии с изложением способа преподавания этой науки, февраля 23-го, 1812 года. ОР ИРЛИ, архив А.В. Никитенко, 19582/СХХХII63.  
- Напечатан под заголовком: Представление экстраординарного профессора философии Галича о способе преподавания сей науки, 1812, в Приложении к [156].

---

1 См. об этом сочинении на с. 18 данной книги.

2 См. примечание NN 3 и 4 к 3 главе данной книги.

3 См. с. 15-16 данной книги.



13. Роспись идеалам греческой пластики // Летопись факультетов за 1835 год, изданная в двух книгах А.Галичем и В.Плаксиным. Кн. 1. Спб., 1835.
14. Теория красноречия для всех родов прозаических сочинений. Спб., 1830.
15. Черты умозрительной философии. Спб., 1829.
16. Философия истории человечества (История человечества).<sup>4</sup>
17. Краевскому А.А., 1843.// ОР ПБ, фонд N 391 (А.А. Краевского), N 262.
18. Никитенко А.В. Шесть писем. 1832-1837 гг. // ОР ИРЛИ. Архив Никитенко 18478/СХХII 52.
19. Ширинскому-Шахматову 18 июля 1825 г. // РГИА, фонд N 735, оп. 1, ед. хр. 90.

### *Документы*

20. Вопросные пункты и ответы на них профессоров Германа, Раупаха, Галича, Арсеньева. - Напечатаны в [187].
21. Всеподданнейшая докладная Записка А.Н. Голицына от 16 января 1822 года по делу о вредном учении, обнаруженном в преподавании некоторых профессоров С-Петербургского Университета. - Напечатаны в [199].
22. Выписки мест из уроков профессора Галича о философских науках, Дело о вредном учении, обнаруженном в преподавании некоторых профессоров С-Петербургского Университета // РГИА, фонд N 732, оп. 1, ед. хр. 382, л. 15 и сл.
23. Донесение Д. Рунича Министру от 6 октября 1821 года о мерах, принятых им по университету, с представлением тетрадей и выписок из них. - Напечатано в [199].
24. Донесение проф. Галича ректору университета М.А.Балугьянскому от 24 сент. 1821 г. с представлением тетрадей лекций. - Напечатано в 199.
25. Записи студентами курсов лекций А.И.Галича // РГИА, фонд N 732, оп. 1.

Логика: *Андреевский*, ед. хр. 384, л. 1-105, об.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> См. об этом сочинении с. 18 данной книги.

<sup>5</sup> В статье Н.И.Стяжкина [197, с.146-147] есть ссылка на "Рукопись: Логика, читанная адъюнкт-профессором А.И.Галичем в предварительном курсе воспитанникам педагогического института (1818)" со ссылкой на ЦГИА в Ленинграде (ны

- Архангельский*, ед. хр. 385, л. 1-83.
- Вертоградов*, ед. хр. 392, л. 1-103, об.
- Веселовский*, ед. хр. 391, л. 1-139.
- Иллюминарский*, ед. хр. 407, л. 1-28 (с двумя датами: 1817 марта 5 дня и 1817).
- Перванский*, ед. хр. 422, л. 1-77, об. (марта 2. 1817 - 7 февраля 1818).
- Семеновский*, ед. хр. 425, л. 1-35.
- Соловьев*, ед. хр. 430, л. 1-47 (с тремя датами: 1817, 1817 мая 30 и после каникул 1817).
- Успенский*, ед. хр. 435, л. 1-64, об.
- Метафизика:** *Андреевский*, ед. хр. 384, л. 106-182, об.  
*Архангельский*, ед. хр. 358, л. 84-167.  
*Вертоградов*, ед. хр. 392, л. 104-125, об.  
*Семеновский*, ед. хр. 425, л. 36-104, об. (1818).  
*Смирнов*, ед. хр. 427, л. 1-97 (начато 10 февр. 1818).  
*Успенский*, ед. хр. 435, л. 65-81 (начато 19 марта 1818).
26. История философии профессора Галича, выписки из тетрадей студентов // РГИА, фонд N 732, оп. 1, ед. хр. 382, л. 351, об. - 357.
27. Копия Предписания Д. Рунича ректору С.-Петербургского Университета от 19 сентября 1821 года о приостановлении лекций профессоров и постановление Конференции Университета по этому поводу. - Напечатано в [147].
28. Мемория с журнала Чрезвычайного Общего собрания Слб. Университета от 4 ноября 1821 года, в котором происходил допрос проф. Галича и адъюнкта Арсеньева. - Напечатано в [147].
29. Метафизика. Философские лекции проф. Лодия // РГИА, фонд N 732, оп. 1, ед. хр. 382, лл. 367-388.
30. Мнение И.И. Мартынова по делу о профессорах Германе, Раупахе, Галиче, Шарлеруа, Делянове и адъюнкте Арсеньеве. - Напечатано в [199].
31. Назимов М.А. Показания // ГАРФ, фонд N 48, д. 386. Перепечатано: Восстание декабристов. Документы. Т. XV. М., 1979.

---

не РГИА), фонд 732, ед. хр. 384, лл. 391-392. Однако при моем обследовании этой единицы хранения были обнаружены только листы 1-105 (логика в записи Андреевского) и 106-182 (метафизика в записи того же студента). Названных Н.И.Стяжкиным листов нет; он не указывает фамилии записывавшего.

32. Правоучительная философия профессора Галича, выписки из тетрадей студентов // РГИА, фс.д N 732, оп. 1, ед. хр. 382, лл. 331 об. - 388 об.
33. Об отравлении 12 студентов Педагогического Института в чужие края для совершенствования в науках; второе название - О командировании студентов за границу для продолжения образования, о ходе их занятий и тяжелом материальном положении // РГИА, фонд N 733, оп. 20, ед. хр. 61, ср. там же, фонд N 732, оп. 1, ед. хр. 240.
34. О представлении в Российскую Академию сочинения Галича о Эстетике прежде напечатания (5 июля - 7 августа 1825) // РГИА, фонд N 735, оп. 1, ед. хр. 90).
35. Порядок испытания Студентов, образовавшихся в чужих краях, к поступлению на высшие ученые степени, включено в 33, лл. 277-295.
36. Предписание Д. Рунича Конференции Университета от 22 сент. 1821 года об истребовании от профессоров Германа, Раупаха, Галича и адъюнкта Арсеньева их собственноручных тетрадей. - Напечатано в [147].
37. Предписание Министра Д. Руничу от 29 окт. 1821 года с препровождением вопросов пунктов для предъявления их проф. Герману, Раупаху, Галичу и адъюнкту Арсеньеву. - Напечатано в [147].
38. Представление Д. Рунича Министру от 7 сент. 1821 года о приостановлении лекций проф. Спб. Университета Германа, Раупаха, Галича и адъюнкта Арсеньева "по открывшемуся вредному и опасному образу мыслей их". - Напечатано в [147].
39. Представление попечителя Спб. учебного округа Министру Народного Просвещения от 28 ноября 1836 года об увольнении Галича от службы. - Напечатано в [147].
40. Разумовский А.К. Письмо Уварову С.С. 17 августа 1811 // РГИА, фонд N 733, оп. 20, ед. хр. 61, лл. 289-290.
41. Рождественский Н.Ф. Философские уроки профессора Галича // РГИА, фонд N 732, оп. 1, ед. хр. 382б.
42. Рунич Д. Краткая записка об общем собрании императорского С-Петербургского Университета 3,4 и числа 7 ноября сего 1821 г. - Напечатано в [199].
43. Статья журнала Главного Правления Училищ от 17 сентября 1821 года по вопросу о приостановлении лекций проф.

---

6 Н.Рождественский сообщает о существовании 20 тетрадей записей лекций Галича (лл. 15 и 263). Сами тетради мной не обнаружены.

Германа, Раупаха, Галича, адъюнкта Арсеньева. - Напечатано в [147].

44. Уваров С.С. Письмо А.К. Разумовскому 13 августа 1811 // РГИА, фонд N 733, оп. 20, ед. хр. 61, лл. 269-290.
45. Философия. Лекции профессора Галича. Дело о вредном учении, обнаруженном в преподавании некоторых профессоров Петербургского Университета // РГИА, фонд. N 732, оп. 1, ед. хр. 382, л. 323 и сл.<sup>7</sup>
46. Хорошилов В. Материалы для составления биографии А.И. Галича // РО ИРЛИ. Архив А.В. Никитенко, 1958/ССХХII, 63, N 4.

### Литература

47. А.И. Галич, бывший профессор Спб. Университета. А. Никитенко // Вестн. Европы, 1869. Ч. 3. Библиогр. листок (рец).
48. *Ананьев Б.Г.* Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. М., 1947.
49. *Ананьев Б.Г.* Психологическая школа Ленинградского Университета // Вестник ЛГУ. N 5. Экономика. Философия. Право. Вып. 1. Л., 1959.
50. *Ананьев Б.Г.* Формирование научной психологии в СССР. Л., 1939. Т. 1-2. (диссертация).
51. *Андросов В.* "В. Анд." О начале идеализма // Моск. вестн. 1829. Ч. IV.
52. *Андросов В.* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Iа. Спб., 1890.
53. *Арзаглыянц Ц.* История философии // Филос. энцикл. Т. 2. М., 1962.
54. *Архангельский А.Н.* Трагедия русской идиллии // Вопр. филос. 1988. N 9.
55. *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. Т. 1. М., 1888.
56. *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. IX. М., 1955.
57. *Беркович.* Очерки по истории психологии в России в XVIII и первой половине XIX вв. Чкалов, 1939. (дис.)

---

<sup>7</sup> Это вторая группа выписок из тетрадей студентов и в этом смысле - параллель к [22]. Сюда входят [26],[32] и некоторые другие материалы.

58. *Блинова Е.М.* "Литературная газета" А.А. Дельвига и А.С. Пушкина 1830-1831. М., 1965.
59. *Бороздин И.Н.* Университеты в России в первой половине XIX в. История России в XIX веке. Ч. 1-2. 1907-1908.
60. *Боткин В.П., Зедергольм К.* История древней философии (рец.) // Отеч. зап. 1842. №3; перепеч. в его кн.: Сочинения. Т. II. Спб., 1891 и в журн.: Пантеон литературы. 1891, сент.
61. *Булич Н.Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. Т. 2. Спб., 1905.
62. *Бурцов И.Г.* Показания на следствии по делу декабристов // Восстание декабристов. Т. IV. М., 1927.
63. *Васецкий Г.С., Микулинский С.Р.* Основные черты развития естествознания в России в первой половине XIX века // Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. М. 1959.
64. Введение в историю философии К.Зедергольма // Библиотека для чтения. 1842. Т. 52. (рец.).<sup>8</sup>
65. *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. М., 1898.
66. *Веккер Л.М.* Идея сенсорного развития в психологических концепциях Д. Велланского и А. Галича // Научная конференция психологического отделения философского факультета. Л., 1945.
67. *Велланский Д.М.* Обзорные содержания философического естествознания, начертанного из сочинений Окена. Спб., 1815.
68. *Велланский Д.М.* Обзорные философии во всех ее отношениях Александра Галича (отзыв на дисс. Галича, данный 30 августа 1813 года). - Оригинал в [12], отрывки в [156].
69. *Вересаев В.* Спутник Пушкина. М., 1937.
70. *Берзблович М.* Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. 1895. №3-4.
71. *Виндельбанд В.* История новой философии. Т. 2. Спб., 1908.
72. *Волкова Л., Боткин В.* // Филос. энциклопедия. Т. 1. М., 1960.
73. *Валодин А.И.* Гегель и русская социалистическая мысль. М., 1973.
74. *Гавриш, арх. (В.В. Воскресенский).* История философии. Т. 1. Казань, 1837 (второе изд. - 1839).
75. *Галактионов А., Никандров П.* История русской философии. М., 1961.
76. *Галактионов А., Никандров П.* Русская философия XI-XIX вв. М., 1970.

---

<sup>8</sup> См. примеч. 8 к гл. 4.

77. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 1-14. М., 1930-1958.
78. Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. 1954-1964.
79. Гогоцкий С. Философский лексикон. Т. 2. Киев, 1861.
80. Гордиенко Н.С. Галич как историк философии (к 140-летию "Истории философских систем") // Труды ленингр. санитарно-гигиенич. ин-та. Т. 45 А. Уч. зап. каф. марксизма-ленинизма. Л., 1959.
81. Гордиенко Н.С. Лекции А.И. Галича по логике, метафизике и нравоучительной философии // Вопр. философии. 1958. N 5.
82. Гордиенко Н.С. Философские и логические взгляды А.И. Галича. Л., 1956 (автореф. канд. дис.).
83. Гордиенко Н.С. Философские и логические взгляды А.И. Галича. Л., 1956 (канд. дис.)
84. Горфункель А.Х. Джордано Бруно в России // Вестн. истории мировой культуры. 1959. N 5.
85. Григорьев В.В. Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. Спб., 1870.
86. Гроссман Л. Пушкин. М., 1939.
87. Грот Я. Пушкин, его лицейские товарищи и наставники. Спб., 1887.
88. Давыдов И.И. Вступительная статья о возможности философии Окак науки. М., 1826.
89. Давыдов И.И. Начальные основания логики. М., 1821.
90. Давыдов И.И. Речь о занятиях Общества любителей российской словесности // Моск. телеграф. 1830. N 1.
91. Дело о Санкт-Петербургском Университете в 1821 году. М., 1866.
92. Евграфов В.Е., Смирнова З.В. Исторические предпосылки и особенности развития философской и социологической мысли народов СССР в период разложения и начала кризиса феодально-крепостнического строя // История философии в СССР. Т. 2. М., 1968.
93. Ельницкий А. Галич // Русский биографический словарь. Том "Гааг - Гербель". 1914.
94. Замотин И.И. Романтизм 20-х годов XIX-го столетия в русской литературе. Варшава, 1903.
95. Замотин И.И. Романтический идеализм. Спб., 1908.
096. Зверев В.М. Декабристы и философские искания в России первой четверти XIX в. (некоторые аспекты изучения) // Декабристы и русская культура. Л., 1976.
97. Зверев В.М. Петр Дмитриевич Лодий // Бюл. студ. науч. о-ва Ленингр. ун-та. Вып. 2. Л., 1959.

98. *Зверев В.М.* Петр Лодий в истории русской логико-философской мысли. Л., 1964 (автореф. канд. дис.).
99. *Зверев В.М.* Философия в России до и после суда над профессорами Петербургского университета // Вестн. ЛГУ. N 5. Экономика. Философия. Право. Вып. 1. Л., 1969.
100. [Зеленецкий]. Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. М., 1836.
101. *Зедергольм К.* Введение в историю философии // *Зедергольм К.* История древней философии. Ч. 1. М., 1841.
102. *Зедергольм К.* О возможностях и условиях философии религии. М., 1829.
103. *Зедергольм К.* Русский биографический словарь. Том "Жабокритский-Зябловский". Пг., 1916.
104. *Ибервег Ф.* История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890.
105. *Иовчук М.Т.* А.И. Герцен и его предшественники // *Васецкий Г.С., Иовчук М.Т.* Очерки по истории русского материализма XVIII-XIX вв. М., 1942.
106. История древней философии К. Зедергольма (рец.) // *Сын Отечества.* 1842. N 4.
107. История философских систем..., изданная А. Галичем (рец.) // *Сын Отечества.* 1818. Ч. 49. N 11.
108. *Каменский З.А.* А.И. Галич // *История философии в СССР.* Т. 2. 1968.
109. *Каменский З.А.* А.И. Галич // *Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.* Т. 2. М., 1974.
110. *Каменский З.А.* Гегелевская традиция в русской идеалистической литературе XIX в. по методологии истории философии // *Гегель и философия в России.* М., 1974.
111. *Каменский З.А.* Московский кружок Любомудров. М., 1980.
112. *Каменский З.А.* Кант в России // *Философия Канта и современность.* М., 1974.
113. *Каменский З.А.* История философии как наука. М., 1992.
114. *Каменский З.А.* Н.И. Надеждин. М., 1984.
115. *Каменский З.А.* О некоторых способах исследования философской школы // *Проблемы методологии историко-философского исследования.* Вып. 1. М., 1974.
116. *Каменский З.А.* Освещение зарубежной философии в русско-просветительской литературе первой четверти XIX в. // *Вестн. истории мировой культуры.* 1961. N 6.
117. *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980.
118. *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.

119. Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания, для всех образованных сословий начертанный А. Галичем (рец.) // Библиотека для чтения. 1834. Т. 2. Разд. IV. Лит. смесь.
120. *Кобеко Д.* Императорский царскосельский лицей. Наставники и питомцы. 1811-1843. Спб., 1911.
121. *Коваленко А.И.* Предмет и метод эстетики в эстетической концепции А.И. Галича // Философско-методологические проблемы социального познания. М., 1981.
122. *Коваленко А.И.* Проблемы видов искусства в эстетике Л. Якоба и А. Галича // Проблема социальной природы искусства в истории русской эстетики. М., 1982.
123. *Коваленко А.И.* Проблемы классификации видов искусств в эстетике А.И. Галича: Автореф. канд. дис. М., 1986.
124. *Козьмин Н.К. Н.И. Надеждин.* Спб., 1913.
125. *Калбин А.Д.* Психологические воззрения А.И. Галича. (авторсф. канд. дис.). Ростов н/Д., 1953.
126. *Калбин А.Д.* Психологические воззрения А.И. Галича. (канд. дис.). Ростов н/Д., 1953.
127. *Колубовский Я.Н.* Философия у русских [Приложение к 104].
128. *Колупанов Н.* Биография А.И. Кошелева. Т. 1. М., 1899.
129. *Кольцов А.В.* Письмо к "приятелю" // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. Т. 9. М., 1955.
130. *Косачевская Е.М. М.А. Балутьянский и Петербургский университет первой четверти XIX века.* Л., 1971.
131. *Кронеберг И.Я.* Материалы для истории эстетики // Брюшюрки. № 6. Харьков, 1831.; переспеч.: Минска. Ч. 1. Харьков, 1835; Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. М., 1974.
132. *Кюхельбекер В.К.* Дневник. Л., 1929.
133. *Кюхельбекер В.К.* Показания // Восстание декабристов. Материалы. Т. 2. М.;Л., 1926.
134. *Лебедев К.Н.* История. Ч. 1. Введение. М., 1834.
135. Лексикон философских терминов, составленный Александром Галичем. Т. IV. (рец.) // Современник. 1846. Т. X-XI.
136. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч.
137. Летопись факультетов на 1835 год, изданная в двух книгах А. Галичем и В. Плаксиным (кн. 1), (рец.) // Библиотека для чтения. 1835. Т. XIII. Разд. VI.
138. Летопись факультетов на 1835 год, изданная в двух книгах А. Галичем и В. Плаксиным (кн. 2), (рец.) // Библиотека для чтения. 1836. Т. XVI. Разд. VI.
139. Литературная газета // Бол. Сов. Энцикл. Т. 25. М., 1954.
140. Литературная газета // Бол. Сов. Энцикл. Т. 14. М., 1973.



141. Литературная газета // Краткая лит. энцикл. Т. 4. 1967.
142. Литературная газета // Лит. энцикл. Т. VI. М., 1932.
143. Логика, выбранная из Клейна А. Галичем. (рец.) // Телескоп. 1831. Ч. 5. 20; под тем же названием рец. в Лит. газ. 1831. Т. III. N 32.
144. *Лодий П.* Инструкция Галичу для заграничной командировки // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Т. I. Спб., 1875 и [85].
145. *Майков П.* Рождественский И.Ф. // Русский биографический словарь. Том "Рейтерн-Рольцберг" Спб., 1913.
146. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2.
147. *Маяковский И.Л., Николаев А.С.* Петербургский Университет в первое столетие его деятельности, 1819-1919. Т. I. 1819-1835. Пг., 1919.
148. *Мейлах Б.* Пушкин и его эпоха. М., 1958.
149. *Милуков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. Спб., 1913.
150. *Надеждин Н.И.* Для г. Шевырева // Телескоп. 1836. Ч. XXXII. N 3.
151. [Надеждин Н.] Логика, выбранная из Клейна А. Галичем, 1831; Система логики, сочнение Ф.Бахмана, 1831 (рец.) // Телескоп. 1831. Ч. V. N 20.
152. *Надеждин Ф.* Очерк истории философии по КЛ. Рейнгольду. Спб., 1837.
153. *Нестурх М.Ф.* Антропология // Бол. Сов. Энцикл. Т. 2. М., 1950.
154. *Нечкина М.В. А.С.* Грибоедов и декабристы. М., 1947.
155. *Нечкина М.В.* Движение декабристов. Т. 1. М., 1955.
156. *Никитенко А.В.* А.И. Галич, бывший профессор С-Петербургского Университета. Спб., 1869; также // Журн. Министерства Народного Просвещения. 1869. N 1.
157. *Никитенко А.В.* Дневники. Т. I-III. М., 1955-1956.
158. *Новицкий О.* Разбор сочинения К. Зедергольма под заглавием "История древней философии" // Одиннадцатое присуждение учрежденных П.Н. Демидовым наград. Спб., 1842.
159. Обзорение истории философии. Соч. Ф. Аста. Пер. с нем. Спб., 1831. (рец.) // Московский телеграф. 1831. Ч. 38. N 8.
160. *Обаленский Е.П.* Воспоминания // Общественное движение в России в первую половину XIX века. Т. I. Спб., 1905.
161. *Обаленский Е.П.* Письмо к С.Н. Кашкину 7 октября 1825 г. // Декабристы. Неизданные материалы и статьи. М., 1925.
162. Об отправлении студентов Петербургского педагогического института в чужие края // Сборник постановлений по

- Министерству Народного Просвещения. Т. I. (1802-1825). Спб., 1875.
163. *Овсянников М.Ф.* Философия Гегеля. М., 1959.
  164. Опыт науки изящного, начертанный А. Галичем // Отечественные записки. 1826. Ч. XXVI. N 73 (рец.) // Перепечатано в Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. М., 1974.
  165. Опыт науки изящного, начертанный А. Галичем (рец.) // Северная пчела. 1826. N 32. 16 марта
  166. *Орлов В., Хмельницкий С.* Комментарии // *Кюхельбекер В.К.* Дневник. М., 1929.
  167. Отчет императорской Спб. Академии наук о четвертом присуждении учрежденных камергером П.Н. Демидовым премий за 1834 год // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1835. Ч. VII.
  168. *Плисов М.Г.* Историческая записка о деле С-Петербургского университета // Чтения Московского Общества Истории и Древностей российских. 1862. Кн. 3; там же. 1866. Кн. 3; то же в [199]. Ч. II.
  169. *Погодин М.П.* Исторические афоризмы. М., 1836; частично опубликовались в "Московском Вестнике". 1827. Кн. VI.
  170. *Погодин М.П.* О всеобщей истории. М., 1834.
  171. *Погодин М.П.* Письмо к Государю Цесаревичу Великому князю Александру Николаевичу. 1838 // Сочинения. Т. IV. М., 1874.
  172. *Полевой Н.А.* История русского народа. Т. 1-2. М., 1829-1830.
  173. *Полевой Н.А.* Опыт науки изящного, начертанный А. Галичем. Спб., 1825. "Московский телеграф", 1826, N 6-8 и 10 (рец.) // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. 1974.
  174. *Попов Н. Н.И. Надеждин* // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1880. N 1. Ч. CCVII.
  175. *Пушкин А.С.* Послание к Галичу, К студентам; К Галичу; Второе послание к цензору // *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 1, 1949.
  176. П-ъ С-еъ. Об истории философских систем г-на Галича (письмо к редактору) // Вестник Европы. 1818. Ч. 102. N 24.
  177. *Радлов Э.Л. А.И. Галич.* // Сочинения А.С. Пушкина. Т. 1. Спб., 1907.
  178. *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920.
  179. Рассмотрение книги "Опыт науки изящного, начертанный А.И. Галичем (рец.)" // Сын Отечества. 1826. Ч. CVI-CVIII.
  180. *Рождественский С.* Исторический обзор деятельности Министерства Народного Просвещения. 1802-1902. Спб., 1902.

181. *Розенфельд У.Д.* Н.Г. Чернышевский. Минск, 1972.
182. *Розенфельд У.Д.* О русских источниках антропологизма Н.Г. Чернышевского // Вопросы философии и психологии. Л., 1965.
183. *Розенфельд У.Д.* О русской антропологической школе первой половины XIX века // Гродненский гос. пед. ин-т им. Я. Купалы. Науч. сессия ин-та (история, политэкономия, философия). Материалы докладов и сообщений. Гродно, 1967.
184. *Розенфельд У.Д.* Философская мысль в Петербургском университете // Вестник ЛГУ, N 17. Сер. философии, экономики и права. Вып. 3. Л., 1965.
185. *Розенфельд У.Д.* Философская мысль в Петербургском университете (20-50 годы XIX века). Л., 1965 (канд. дис.).
186. *Рубинштейн С.Л.* История развития психологии в СССР // Основы общей психологии. М., 1946. Гл. II.
187. *Рунич П.* Возражение г. Никитенко // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1869. Ч. 42, апрель.
188. *Рыбников Н.А.* Историкография советской психологии // Сов. педагогика. 1943. N 1.
189. *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Ч. 1. М., 1913.
190. *Селезнев И.* Исторический очерк Императорского бывшего Царскосельского, ныне Александровского лицея. Спб., 1861.
191. *Сенковский О.И.* Собрание сочинений. Т. 2. Спб., 1858.
192. *Смирнов А.А.* Психология запоминания. М.-Л., 1948.
193. *Соболев П.В.* Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Л., 1972. Те же материалы представлены автором в статьях: Проблема прекрасного в русской эстетике преддекабристской поры // Филос. науки. 1966. N 1; Философская эстетика и художественная мысль // Русская литература. 1971. N 2; У истоков эстетической науки в России // Филос. науки. 1973. N 2.
194. *Соклов М. Галич* // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960.
195. *Средний-Камашев И.П.* Взгляд на историю как науку // Вестн. Европы. 1829. N 4.
196. *Средний-Камашев И.П.* О возможностях и условиях философии религии К. Зедергольма. М., 1829 (рец.) // Моск. телеграф. 1829. N 4.
197. *Стяжкин Н.И.* Трактровка формальной логики немецкими диалектиками-идеалистами И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегелем, Ф.В.Й. Шеллингом и их учениками // Филос. науки. 1991. N 1.
198. *Стяжкин Н.И., Силаков В.В.* Краткий очерк истории общей и математической логики в России. М., 1962.

199. *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и Просвещению. Т. I. Спб., 1889.
200. "Теория красноречия... извлеченная из немецкого Библ. Словаря наук А. Галичем" (рец.) // Моск. Телеграф. 1831. Ч. 38. N 5.
201. *Тынянов Ю.* Кюхля. М., 1955.
202. *Филиппов М.М.* Эстетические и антропологические взгляды Галича // Русское богатство. 1894. N 4.
203. *Фомиш И.И.* Введение в историю. М., 1905.
204. *Чернаков Е.* К истории русской психологии // Большевик. 1948. N 12.
205. *Чесноков Д.И.* Мироззрение Герцена. М., 1948.
206. *Чистович И.А.* История С-Петербургской Духовной Академии. Спб., 1857.
207. *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Спб., 1894.
208. *Чуйко В.* Русская философия // Кирхнер Ф. История философии. Спб., 1895.
209. *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936.
210. *Шеллинг Ф.* Философия искусства. М., 1966.
211. *Шестаков А.В.* Культура России первой половины XIX в. // История СССР. М., 1941.
212. *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922.
213. *Шульце Г.* Психологическая антропология или опытное учение о жизни человека по ее духовной стороне. Спб., 1834-1836. Вып. 1-2.
214. *Эверс Г.* Древнейшее русское право в историческом его раскрытии. Спб., 1835 (нем. изд. - 1826).
215. *Яковенко Б.* О положении и задачах философии в России // Северные записки. 1915, янв.
216. *Buhle J.G.G.* Lehrbuch der Geschicyte Philosophie... Тl. 1-8. 1796-1804.
217. *Chronik der Evangelischen, Gemein den in Moskau, Zusammengestellt von A.W.Fechner.* Moskau, 1876. Bd. II. S. 488-492.
218. *Ewers G.* Geschichte der Russen. Dorpater, 1816.
219. *Karpil Francisci Samuelis, Caes Reg. Philosophiac in Universitate Viennesi Professoris Institutione Dogmaticar perpetua Kantiane Disciplinae Ratione Habita; Connisterticis, Metaphysicam completens; 1804 Connis secund, Logicam; переиздано Mosguae ex officina N.S.Vsevolgsky, 1815.*
220. *Klein G.M.* Anschauungs-und Denklehre, Bamberg und Wurzburg, 1818; zweite Auflage, Bamberg, 1824.

221. *Klein G.M.* Verstandeslehre, Bamberg, 1810<sup>9</sup>, 2 te 1818<sup>10</sup>, 3 te 1824.
222. *Schelling F.* Samtliche werke, erste Abteilung. Bd. 1. Stuttgart-Augsburg, 1856.
223. *Schulze G.E.* Grundsätze der Allgemeinen Logik. Helmstadt, 1802; 2 te Aufl. Helmstadt, 1810; 3 te Aufl. Göttingen, 1817; 4 te Aufl., Göttingen, 1822.
224. *Fichte I.G.* Grundlage des Naturrechts nach Principen der Wissenschaftslehre // Fichte I.G., Samtliche Werke. B., 1845, Bd. 3.

---

<sup>9</sup> См. примеч. 29.

<sup>10</sup> См. примеч. 30.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аксаков К.С. 142  
Анаксагор 86  
Ананьев Б.Г. 173, 174, 176-180, 207  
Андреевский 39, 193, 194  
Андросов В. 198-199  
Ансильон Ж. 101  
Аристотель 134  
Арсеньев А.В. 155  
Архангельский А.Н. 39, 46, 47, 179, 193  
Аст Ф. 101, 129, 133
- Бакунин М.И. 113  
Балутьянский М.А. 38, 42, 155  
Батт Ш. 134, 156  
Баумгартен Л. 134  
Баумейстер Ф. 46, 195  
Бахман К. 93, 133  
Бейль П. 203  
Белинский В.Г. 113, 142, 197  
Бенке Ф. 197  
Берк Э. 134  
Беркович 179  
Бестужев А.А. 155  
Бирюков 195  
Блинова Е.М. 195  
Боше Ш. 48  
Боткин В.П. 206, 207  
Бруккер И. 203  
Бруно Д. 87, 88, 90, 198  
Булгарин Ф.В. 166  
Буде И. 197
- Булич Н.Н. 169  
Бурцов И.Г. 154  
Бутсрвек Ф. 12, 133  
Бэкон Ф. 88  
Бюффон Ж. 48
- Вагнер И.Я. 32, 191-193  
Васецкий Г.С. 210  
Введенский А.И. 169  
Вебер 58  
Веккер Л.М. 177, 179-181  
Велланский Д.М. 7, 8, 15, 16, 18, 20, 21, 24, 26, 28-33, 35, 36, 49, 54, 59, 62, 66, 69, 71, 72, 76, 77, 79, 80, 84, 110, 112, 147, 156, 166, 167, 169, 176, 180, 181, 184, 186, 191, 192, 195-199, 205, 207  
Вендт А. 110  
Всневитинов Д.В. 85, 97-99, 101, 109, 113, 121, 128, 131, 193, 208  
Вересаев Б.В. 190  
Вержблович М. 170, 179  
Вертоградов 39, 41-45, 49, 193  
Веселовский 40, 193  
Виנדельбанд В. 185  
Винкельман И. 134  
Волкова Л. 207  
Володин А.И. 197  
Вольтер Ф. 98, 158  
Вяземский П.А. 131, 155

Гавриил (Воскресенский В.Н.)

103, 110, 199-204

Галактионов А.А. 177, 178

Гарве Х. 93

Гассенди П. 88

Гегель Г.В.Ф. 24, 89, 96, 102,

104, 108, 110, 132, 133,

140, 161, 162, 166, 177,

196-198, 203, 205-207

Гез (Гесс) Г. 93

Гейрот Ф.Ф. 16

Гельвеций К. 87

Гельдерлин 24

Гераклит 90

Гердер И. 48, 134, 189

Герлах 53, 113, 157, 158

Герман К.Ф. 16, 55, 154

Герцен А.И. 142, 167, 184,

197

Гершель 48

Глинка Ф.Н. 155

Говоров (Галин) А.И. 11

Гогоцкий С. 168, 209

Голицын 188

Гольбах П. 87

Гончаров И.А. 142

Горацій 134

Гордиенко Н.С. 13, 23, 38,

39, 41, 46, 76, 171-174,

178, 180, 182, 184-186,

188-191

Горфункель А.Х. 198

Грановский Т.Н. 5, 84, 183

Греч Н.И. 22

Грибоедов А.С. 154

Григорьев В.В. 184, 189, 190

Громан И. 93

Гроссман Л.П. 190

Грот Я. 16

Гуто 12

Давыдов И.И. 166, 167

Дельвиг А.А. 194

Демскрит 86

Дидро Д. 134

Евграфов В.Е. 178

Ельницкий А. 170, 190

Завадовский П.В. 184

Замотин И.И. 169, 209

Зверев В.М. 24, 155

Зедергольм К. 85, 98, 103-

105, 107-110, 199, 206,

207

Зеленецкий К. 121, 123, 128

Зябловский Е. 196

Ибервего-Гейнц 193

Иллюминарский 193

Иовчук М.Т. 177

Кайданов Я.К. 16, 185

Каменский Э.А. 177, 178

Кант И. 12, 13, 16, 24, 25, 40,

41, 48, 51, 79, 88, 90, 132,

134, 161, 185, 191, 197

Карпе Ф. 38-42, 45-49, 173,

187, 195

Карцов 185

Кашкин С. 156

Киреевский И.В. 128, 130

Клейн Г. 42, 53, 58, 194, 195

Коваленко А.И. 179, 208, 209

Колбин А.Д. 171, 173-176,

178, 179, 209

Кольцов А.В. 195

Косачевская Е.М. 155, 178

Краевский А.А. 197

Кронеберг И. 56, 61

Крузиус Х. 87

Кузанский Н. 90

Куницын А.И. 17, 149, 152,

154, 155, 185

Кюхельбекер В.К. 21, 22, 55,

56, 131, 154, 156, 196, 210

Лагарп Ф. 156

Ламберт И. 48  
Ламеттри Ж. 87  
Лебедев К.Н. 121-123, 126,  
127, 129  
Левкипп 86  
Лейбниц Г. 203  
Ленин В.И. 12  
Лессинг И. 134, 157  
Лодий П.Д. 12, 16, 17, 24, 25,  
28, 92, 184, 185, 191, 199,  
200  
Локк Д. 87  
Любовский П. 59

Магницкий М.Л. 152, 155  
Майков П. 188  
Марбах 110  
Марк К. 74, 150  
Мачковский И.Л. 187  
Мейлах Б.С. 155  
Мерзляков А.Ф. 138  
Микулинский С.Р. 210  
Милжков П.Н. 169, 208  
Мирабо (Гольбах) П. 87  
Мор Т. 87

Надеждин Н.И. 5, 73, 79, 80,  
85, 100-103, 113, 115, 121,  
131, 132, 142, 194, 199,  
208  
Надеждин Ф.М. 205, 206  
Надежин Ф.С. 103, 108, 109,  
203-206  
Нестурх М.Ф. 177  
Нечкина М.В. 154  
Никандров П.Ф. 177, 178  
Никигено А.В. 7, 11, 13, 15-  
18, 22, 29, 55, 61, 155,  
167-169, 172, 184-186,  
188-192  
Никифоров (Галич) А.И. 11  
Николаев А.С. 187  
Новицкий О. 104, 206  
Новосельцев Н.Н. 184, 185

Ньютон И. 88

Оболенский Е.П. 118, 156  
Огарев Н.П. 142  
Одоевский В.Ф. 22, 85, 97,  
113, 121, 131, 166, 208  
Окен Л. 166  
Орлай И.С. 16  
Орлов В. 210

Павлов М.Г. 7, 8, 24, 26, 28,  
30, 31, 33, 35, 36, 46, 49-  
52, 59, 62, 66, 69-72, 76-  
80, 102, 110, 112, 130, 147,  
158, 160, 167, 184, 197  
Перьянский 193  
Плаксин 40  
Платон 61, 90, 134, 138  
Погодин М.П. 121-126, 128-  
130, 207, 208  
Пелевой Н.А. 56, 61, 121,  
122, 128  
Прокл 90  
Пушкин А.С. 6, 16, 163, 194

Радлов Э.Л. 54, 169, 170, 190  
Разумовский А.К. 185  
Рейнгольдт К. 93, 203, 205  
Ритгер 201  
Рождественский П.Ф. 18,  
187-190, 193-195  
Розенфельд У.Д. 176-178  
Рубинштейн С.Л. 174, 176,  
177, 179, 180  
Рунич П. 17, 37, 46, 147, 148  
152, 153, 188  
Рыбников П.А. 179  
Рыковская Т.И. 179, 208,  
209

Самарин Ю.Ф. 142  
Семеновский 193  
Сенковский О.И. 20, 21  
Сидорский Ф. 185



- Смирнов А.А. 40, 179, 181, 193  
Смирнова З.В. 178  
Соболев П.В. 178, 208  
Соболевский С.И. 155  
Соколов М. 181  
Соловьев 193  
Сомов О. 131, 195  
Сохер И. 86  
Сперанский М.М. 40  
Спинола Б. 87, 88  
Средний-Камашев И. 85, 98-103, 108, 109, 121-123, 199  
Станкенич Н.В. 113, 121, 142, 198  
Стефенс Х. 198  
Стойкович А.И. 92
- Таннер 58  
Телезио Б. 87  
Теннeman В. 110, 187, 201, 203  
Тилеман Д. 201  
Толмачев Я.В. 46, 195  
Томазий Х. 203  
Тургенев И.И. 155  
Тынянов Ю.Н. 190
- Уваров С.С. 185  
Успенский 193  
Ушинский К.Д. 175
- Фейербах Л. 110, 177  
Феофилакт 41  
Фесслер И. 40, 194  
Филиппов М. 170  
Фихте И. 13, 88, 91, 148, 160-162  
Фишер 167, 194
- Хмельницкий С. 210  
Хомяков А.С. 128, 130  
Хэри, фон 40-41
- Хорошилов В. 11-13, 15, 18, 19, 41, 46, 55, 184, 187, 189-191  
Хоум Г. 134
- Чаадаев П.Я. 117, 128, 130, 183  
Чарнаков Е. 173  
Чернышевский Н.Г. 137, 167, 175, 177  
Чесноков С.Д. 177  
Чуйко В. 169
- Шад И. 24, 59  
Шеллинг Ф. 5-7, 13, 17, 23, 24, 26, 28, 32, 33, 36, 40, 54, 56, 59, 61, 66, 69, 76, 88-91, 98, 100, 102, 103, 105, 109, 118, 121, 127, 129, 130, 132, 133, 135, 148, 153, 156, 157, 160-162, 166-170, 172, 176, 177, 193, 194, 197-199, 208, 210  
Шестаков А.В. 209  
Ширинский-Шихматов П.А. 196  
Шлегель Ф. 135, 138, 157  
Шпет Г.Г. 23, 54, 169, 184, 185, 191-193  
Шталь Г. 207  
Штейнгель В.И. 158  
Шульц (Энезидем) Г.Э. 12, 25, 41, 43, 45, 173, 185, 187
- Эверс Г. 121, 123, 124, 208  
Энгельс Ф. 180
- Якоб Л.Г. 16, 55, 187, 209  
Яковенко Б.В. 169  
Якушкин И.Д. 157  
Яновский П. 16  
Ястребцов И.М. 128

Научное издание

# **КАМЕНСКИЙ Захар Абрамович**

**А. И. ГАЛИЧ**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

**В авторской редакции**  
Художник *В.К. Кузнецов*  
Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР №620831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.04.95.  
Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 7,18. Уч.-изд.л. 12,26. Тираж 500 экз. Заказ № 009.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор *И.А. Лаврентьева*  
Компьютерная верстка *Е.Н. Платковская*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14