

Андрей ПУЧКОВ

«КСТАТИ, ПОДУМАЙТЕ, НЕ МОЖЕТЕ ЛИ ПОМОЧЬ...»

Письма М. О. Гершензона и два философских трактата  
Алексея Фёдоровича Селивачёва (1912–1919 гг.)

Переписка между знаменитым московским культурологом Михаилом Осиповичем Гершензоном (1869–1925) и неприметным новочеркасским учителем Алексеем Фёдоровичем Селивачёвым (1887–1919) завязалась в конце 1912 года.

Поводом явилась прагматическая просьба Селивачёва о публикации его статьи, посвященной немецкому поэту-мистику и профессору-окультисту Георгу Фридриху Даумеру. Вероятно, чувствуя творческую близость со стилистикой историко-философского мышления Гершензона и будучи наслышан об его отзывчивости, молодой ученый, разузнав адрес, смело отправил письмо. Михаил Осипович сотрудничал во многих литературно-художественных и научных журналах и мог помочь провинциальному автору. Из писем видно, что Гершензон поучаствовал не только в судьбе публикаций Селивачёва, но и хлопотал о нем по университетским делам.

К времени знакомства Селивачёву шел 26-й год, Гершензону было 43. В 1919-м Михаилу Осиповичу исполнилось пятьдесят. Сохранилось тринадцать писем: эпистолярное общение закончилось со смертью Алексея Селивачёва в конце 1919-го на 33 году жизни — в Харькове, от пневмонии.

Как это бывает в научной среде, сохранившиеся письма Гершензона — человека многогранных интересов и потому предельно занятого — кратки, точны и откровенны: вопрос — ответ. Инициативу проявлял Селивачёв, Гершензон корректно реагировал. Исключение составляет письмо Михаила Осиповича от 19.02.1919 (письмо № 12) с пронзительной оценкой бытовых условий, в которые большевистскими выкрутасами была поставлена российская интеллигенция. В целом же письма носят бытовой характер, но даже если бы они не принадлежали перу Гершензона, их публикация — форма «сохранения исторического наследия».

Личная встреча Селивачёва с Гершензоном состоялась весной 1916-го, когда Алексей Федорович приехал в Москву сдавать государственные экзамены в Московский университет, чтобы получить диплом о высшем образовании и степень



Михаил Осипович Гершензон (1869–1925)

кандидата русской филологии: «жаль, что вы раньше не сообщили мне, я мог бы облегчить вам эту обузу: с М. Н. Сперанским я приятель, да и с другими тоже», — сокрушался Гершензон. Селивачёв, испросив разрешения, фотографировал Гершензона и его семейство, а в октябре выслал Михаилу Осиповичу снимки. Тому особенно по душе пришлось карточки, где сфотографированы дети — Серёжа и Наташа. «Как передать любовь моего отца и ту удивительную, никогда не встреченную в жизни мудрость, которая была в нем заключена и которая держала меня в своих крепких объятиях первые 17 лет моей жизни? Как передать звук его шагов, контуры его сутуловатой спины, неповторимую прелесть и значительность интонаций его голоса, для меня звучавшего непрекращаемой силой

закон, красоту его широкой мужской руки, огонь выпуклых черных глаз?..», — пишет Н. М. Гершензон-Чегодаева, именитый искусствовед (в частности, исследователь творчества Брейгеля и Рубенса)<sup>1</sup>. То же самое мог бы, пожалуй, написать и С. М. Гершензон (1905–1998), академик НАН Украины, отрекшийся от отца в конце 1930-х, от сына в войну и от себя в 1948-м, во времена лысенковщины<sup>2</sup>, и в семье Гершензонов–Чегодаевых бывший изгоем, не признававшим родни. «В раннем детстве, примерно до моих восьми лет, я почти совсем не контактировал с отцом и совсем не знал его. Он целыми днями сидел в своем кабинете, находившемся в мезонине нашего дома, и спускался оттуда только на завтрак, обед и ужин, которые съедались им и моей матерью в столовой, а я и моя сестра, моложе меня на два года, питались в другой комнате, называвшейся детской. Еще отец спускался из своего кабинета только на ночь, в спальню, где сто-

<sup>1</sup> Гершензон-Чегодаева Н. М. Первые шаги жизненного пути (воспоминания дочери Михаила Гершензона). — М., 2000. — С. 11.

<sup>2</sup> См.: Травин А. А. Тень отца // Химия и жизнь — XXI век. — 1998. — № 12. — С. 50–53; Дубинин Н. П. Генетика: страницы истории. — Кишинёв, 1990. — С. 265–267.

яли его и материнская кровати; но это происходило, когда мы с сестрой уже лежали в своих кроватках в детской», — сообщал Сергей Гершензон А. И. Московкину в 1997 г.<sup>1</sup>

Фотографии, сделанные Селивачёвым, в семье Гершензонов, скорее всего, не сохранились: «Фотографий моего отца у меня нет — все имевшиеся у меня довоенные фотографии погибли в Киеве, когда мы эвакуировались из-за приближения немецких войск» (С. Гершензон). Не сохранились негативы и в семейном архиве Селивачёвых: Алексей Федорович выслал их Гершензону, выполнив его просьбу (письмо № 7).

Едва ли приходится вести речь о тесном общении: дюжина писем за семь лет — не густо. Селивачёв был занят уроками, содержанием семьи, и научная работа могла вестись только урывками. А иных поводов обращаться к Гершензону и не было. У Гершензона же повод обратиться к харьковскому корреспонденту с просьбой возник лишь однажды (в письме № 12), но доподлинно неизвестно, откликнулся ли на нее Селивачёв. По всей вероятности, это случилось, иначе переписке пришел бы конец, и Гершензон не выслал бы Селивачёву «Тройственный образ совершенства» с авторской инскрипцией. К сожалению, письма Селивачёва Гершензону, хранящиеся в семейном архиве Гершензонов (у М. А. Чегодаевой), остались недоступными.

В письмах упомянуто несколько имен, краткие справки о которых помещены в наших примечаниях. Главными же «действующими лицами» переписки, кроме самих корреспондентов, следует признать немецких философов Г. Ф. Даумера (1800–1875) и лично знакомого Селивачёву апологета «атеистического



Алексей Федорович Селивачёв (1887–1919)

<sup>1</sup> <http://leo-mosk.narod.ru/works/GERSHENS.htm>. Когда М. О. Гершензон умирал, «Серёжа ни разу к нему не подошел», а когда умер, «Серёжу мама силком притащила» (*Гершензон-Чегодаева Н. М. Первые шаги... — С. 261*). «Когда в 1940 году умирала его мать, он вел себя точно также, не пожелав ни увидеться с ней, ни проститься» (*Чегодаева М. А. Сергей Михайлович Гершензон // Там же. — С. 274*).



*М. О. Гершензон с супругой М. Б. Гершензон (Гольденвейзер) и детьми Серёжей и Наташей*

мистицизма» и «языкового скептицизма» Фрица Маутнера (1849–1923). О первом Алексей Фёдорович написал статью, которую помог опубликовать Гершензон, от второго сохранилось два письма, публикуемые в *приложении 1*.

Если персона М. О. Гершензона не требует развернутой справки<sup>1</sup>, остальные трое в силу их неширокой известности широкой публике представлены должны быть.

Алексей Фёдорович Селивачёв (18.04.1887, Москва [?] — 25.11.1919, Харьков) — историк словесности, философ, психолог, религиозный мыслитель. После окончания классической гимназии учился в Лейпцигском и Мюнхенском университетах, аттестован историко-филологическим факультетом Московского университета на звание учителя гимназий и прогимназий (27.07.1910). В февра-

ле 1911 г. в Лейпцигском Русском академическом союзе выступил с докладом «Из современной русской лирики». В 1911–1919 гг. преподавал в гимназиях Дуббельна (в Латвии), Новочеркаска, Гродно, Вильны (1913–1915), Харькова (1916–1919). С 1916 г. писал магистерскую диссертацию под руководством харьковского профессора Н. Ф. Сумцова по русской филологии. Автор нескольких работ — в том числе и опубликованных — по проблематике, носившей несколько старомодное ныне наименование «история идей» (культурология). Среди них: «Египетские ночи» Брюсова<sup>2</sup> (рукопись не сохранилась),

<sup>1</sup> Библиография: *Берман Я. З.* М. О. Гершензон: Библиография. Одесса, 1928. (Труды Пушкинского дома АН СССР; вып. ЛII), перепечатана в 4-м томе «Избранного»: с 1893 по 1927 г. (М.; Иерусалим, 2000. — С. 534–570), с дополнениями позиций за 1928–1998 гг. (С. 576–583). Архивы: Российский государственный архив литературы и искусства, ф. 130; Российская государственная библиотека, ф. 746; Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, ф. 201.

<sup>2</sup> Напомним, что В. Я. Брюсов взялся дописать «Египетские ночи» Пушкина, за что

«О преподавании русской поэзии» (рукопись), «Георг Фридрих Даумер» (Вопросы философии и психологии. — 1917. — № 135), «Психология юдофильства» (Русская мысль. — 1917. — № 2. — С. 49–64)<sup>1</sup>, «Учение об условном бессмертии (кондиционализм)» (рукопись 1919 г., приложение 3). Близкий традициям зарождавшейся феноменологии, Селивачёв выступил с оригинальными научными констатациями, которые нередко опережали время: об изменяемой природе слова, мысли и познания; о характере и взаимосвязи текущей речи, лексике художественного и научного текста, в котором используются абстрактные понятия и термины; о разных аспектах прозелитизма. Вместе с тем в текстах Селивачёва очевидно влияние некоторых современников, в частности, живо цитируемого В. В. Розанова, П. А. Флоренского и Гершензона. У молодых и еще неведомых Михаила и Николая Бахтиных Селивачёв преподавал в Виленской Первой гимназии (в которой, кстати, учились П. А. Столыпин и Ф. Э. Дзержинский, конечно, в разное время) русскую словесность. Михаилу Бахтину в 1919-м была посвящена статья «Значение силлогизма» (см. приложение 2); тогда же напечатана и первая статья М. М. Бахтина «Искусство и ответственность» (День искусства (г. Невель). — 1919. — 13 сентября).



А. Ф. Селивачёв с детьми: Еленой и Романом  
Публикуется впервые

удостоился резкой эпиграммы Маяковского и изничтожающей филологической критики В. М. Жирмунского (в докладе «Баллады Брюсова и “Египетские ночи”» 22 апреля 1917 г. в историко-литературном кружке им. Пушкина при Петроградском университете; см.: В. Д. [Выгодский Д. И.]. В пушкинском кружке // Новая жизнь. — 1917. — № 6. — 25 апреля). Марина Цветаева возмущенно писала: «С годными или негодными средствами покушение, что его вызвало? Чуждый всей природой своей тайне, он (Брюсов) не чит и не чувствует ее незаконченности творения. Не довелось Пушкину — доведу (до конца) я. Жест варвара. Ибо в иных случаях довершать не меньше, если не более варварство, чем разрушать...» (Цветаева М. Из очерка «Герой труда» (Записи о Валерии Брюсове) // Цветаева М. Об искусстве. — М., 1991. — С. 126).

<sup>1</sup> Недавнее переиздание: Селивачёв А. Психология юдофильства. В. В. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra. — СПб, 1995. — Кн. II. — С. 223–239.



Михаил Осипович Гершензон с братом  
Абрамом Осиповичем Гершензоном

письма Ф. Маутнера 1910 г. (*приложение 1*) и две рукописи (*приложения 2 и 3*).

Георг Фридрих Даумер (Daumer, 1800–1875) — немецкий философ и поэт; поначалу противник христианства, затем перешел в католичество и стал приверженцем крайнего ультрамонтанства. Книги Даумера: «Philosophie, Religion und Alterthum» («Философия, религия и древний мир», 1833); «Züge zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte» («Черты новой философии религии и истории религии», 1835), «Entdeckung eines Complots wider Religion und Christenthum gemacht durch Eschenmayer's» («Открытие заговора против христианства и религии, сделанное Эшенмайером», 1837), «Die Stimme der Wahrheit in den religiösen und confessionellen Kämpfen der Gegenwart» («Голос правды в религиозной и конфессиональной борьбе наших дней», 1845), «Die Religion des neuen Welt alters: Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundlegung» («Религия нового времени: Попытка комбинаторно-афористического основоположения», 1850), «Meine Conversion» («Мое становление», 1859), «Das Geisterreich» («Царство духов», 1867), «Das Wunder» («Чудо», 1874). Основной

---

<sup>1</sup> С декабря 1918 г. В. И. Селивачёв — в Красной армии. Будучи командующим «группы Селивачёва», возглавил контрнаступление Южного фронта в августе 1919-го; оставил воспоминания, частично опубликованные в журнале «Красный архив» (1925 г.).

работой Даумера, этого последнего эпигона неоманихейства и неокатолицизма в Германии, является книга «Geheimnisse des christlichen Alterthums» («Тайны древнего христианства», 1847; рус. пер. — 1927). К. Маркс писал о ней: «Даумер в своей недавно появившейся книге утверждает, что христиане по-настоящему закалывали людей, и на своих священных трапезах причащались человеческим мясом и человеческой кровью. Сам Павел горячо ратует против допущения на трапезы людей, которые не совсем еще посвящены в тайны христианства... Человеческое жертвоприношение было святыней и существовало в действительности. Все эти вещи, как они изложены у Даумера, наносят христианству последний удар. Спрашивается: какое это имеет значение для нас? Все это дает нам уверенность, что старое общество близко к концу и что все сооружение обмана и предрассудков рушится»<sup>1</sup>. Современный французский исследователь Леон Поляков в книге «Histoire de l'antisemitisme. L'age de la foi» («История антисемитизма. Кн. 2. Эпоха знаний», рус. пер. — Иерусалим: Gesharim, 1997), судит Даумера менее категорично, нежели Маркс. Он отмечает, что Даумер сначала выступил как философ, но поиски и обширный круг



А. Ф. Селивачёв в рабочем кабинете  
(на подоконнике — издание пьесы  
И. С. Тургенева). Публикуется впервые

<sup>1</sup> Маркс К. О «Тайнах древнего христианства». Из речи, произнесенной в «Обществе рабочего просвещения» в Лондоне 30.11.1847 // Даумер Г. Тайны древнего христианства / Пер. с нем. — М., 1927. — С. 1.



*Анна Петровна Селивачёва (Солянка),  
супруга А. Ф. Селивачёва  
Публикуется впервые*

чтения увлекли его на заброшенную тропу, проложенную некогда арабскими мыслителями, упрекавшими христиан в «поедании своего Бога». Подвергавшийся яростным нападкам и провокациям во имя господствующей религии, он пришел к тому, что стал видеть в христианстве братство людоедов, а Иисус якобы был вождем этой подпольной секты; он не доверял Иуде, поскольку чувствовал, что тот за ним шпионил. Они столкнулись во время Тайной вечери, которую Даумер считал людоедской церемонией. Так, казалось Даумеру, был пролит свет на тайны христианства<sup>1</sup>.

С именем Даумера связана полумистическая история о некоем Каспаре Хаузере, загадочном семнадцатилетнем юноше, появившемся в Нюрнберге в 1828 г. По одной из версий, Каспар был сыном баденского герцога: младенца похитили и упрятали представители боковой ветви правящего рода, претендовавшей на баденский трон. Эта версия приобретала особую пикантность, оттого что престолонаследник приходился внуком Наполеону. Горожане объявили Каспара приемным ребенком, и забота о нем была поручена Даумеру, тогда преподавателю местной гимназии. К воспитанию «дикаря» был причастен также Иоганн Ансельм фон Фейербах, отец Л. Фейербаха<sup>2</sup>. Из писем Беттины фон Арним (Брентано), корреспондентки Гёте, Даумер составил поэтический сборник под заглавием «Bettina: Gedichte aus Goethes Briefwechsel mit einem Kinde» («Беттина: Стихотворения из переписки Гёте с ребенком», Нюрнберг, 1887). Иоганнес Брамс написал на стихи Даумера восемнадцать *Liebeslieder-Walzes* для четырех голосов и фортепианного дуэта (opus 52).

<sup>1</sup> [www.pedclub.ru/history/shoa/poliakov.htm](http://www.pedclub.ru/history/shoa/poliakov.htm). См. сохранившиеся тексты античных критиков христианства: *Спасский А. А.* Эллинизм и христианство. — Сергиев Посад, 1913; *Ранович А. Б.* Античные критики христианства. — М., 1935, и др.

<sup>2</sup> О романе Я. Вассермана «Каспар Гаузер» (1908 г.) Ст. Цвейг написал, что это книга о моменте открытия человеком его «я», противостоящего бесконечно многозначному «ты» мира, который всем грезится, но лишь в художнике становится реальностью.



И в статье «Георг Фридрих Даумер», и в статье «Психология юдофильства» Селивачёв характеризовал немецкого мыслителя как очень интересного, но крайне парадоксального. «Увлечение иудаизмом и попытка перехода в него представляет из себя всего лишь один фазис в истории развития религиозного миросозерцания Даумера, который от исключительного по своей резкости отрицательного отношения к христианству... перешел позже к признанию и горячей апологии христианства, перейдя одновременного из протестантизма в католицизм»<sup>1</sup>. В лице Даумера Селивачёв увидел первый «ясно выраженный мотив позитивного юдофильства» и постарался его исследовать, останавливаясь на попытке Даумера перейти в иудаизм. «Даумер сам говорит, что всегда чувствовал в себе пророческий и мессианистический дух, который именно и привлекал его в иудаизме. О мессианистической идее иудаизма он написал книгу, которая осталась ненапечатанной и рукопись которой пропала, вероятно, навсегда»<sup>2</sup>.

Фриц Маутнер (Mauthner, 1849–1923) — философ, критик теории языка, чешско-еврейский немецкоязычный романист. «Спокойный атеист» (В. Шубарт), автор афоризма: «Моя память слишком хороша, чтобы я мог считать себя самостоятельным мыслителем». Автор сатирических романов, а также книг «Die Sonntage der



*Алексей Фёдорович Селивачёв в рабочем кабинете. Публикуется впервые*

<sup>1</sup> Селивачёв А. Психология юдофильства. В. В. Розанов // Русская мысль. — 1917. — Кн. 2. — С. 46.

<sup>2</sup> Там же.

Baronin», «Der neue Ahasver», «Aturen-Briefe», «Der letzte Deutsche von Blatna», «Bekenntnisse einer Spirilistin», «Tote Symbole», «Der Geisterseher», частично переведенных на русский язык. Автор «Wörterbuch der Philosophie» (Lpz, 1910). На русском языке опубликована его работа «Атеизм в эпоху Великой французской революции» (Л.; М., 1924). Х. Л. Борхес считал Маутнера незаслуженно забытым.

Ф. Маутнер — один из предшественников Л. Витгенштейна по «критике языка» (*Sprachkritick*) наряду с Г. Герцом, К. Краусом и Г. Гофмансталем<sup>1</sup>. Роль идей Маутнера, в том числе и в творчестве Витгенштейна, была подробно проанализирована в зарубежных работах М. Крига и Г. Вейлера и новейших публикациях Е. С. Черепановой, Е. А. Давыденко и Майи Соболевой<sup>2</sup>. Так, Е. С. Черепанова (Екатеринбург) отмечала, что «критика языка» затевалась Маутнером как глобальная работа по изменению исходной познавательной позиции человека по отношению к миру во всех сферах знания — начиная с философии, кончая естественнонаучными дисциплинами, — с непременным выходом в сферу обыденной нравственности, с определением смысла жизни и в сферу практической политики, где должно было произойти свержение власти слова. Ключевой частью критики языка у Маутнера является концепция языковых миров, которая, по замыслу философа, должна объяснить многогранность представления человека о мире<sup>3</sup>.

В 1910-м г. Селивачёв, учившийся тогда в Германии, обратился к Ф. Маутнеру с восхищенным посланием и просил аудиенции. Нам не известно, принял ли Маутнер молодого русского студента, по всей видимости, нет: напряженная работа над «Философским словарем», выходявшим несколькими выпусками в 1910 г., понуждала его ограничивать круг визитеров. Во втором письме Селивачёву Маутнер перечисляет несколько статей о его «критике языка», правда, с весьма расплывчатыми указаниями на место издания. Идеи Маутнера привлекали Се-

---

<sup>1</sup> Его статьи по «критике языка» собраны в книге: *Mauthner F. Sprache und Leben.* — Salzburg; Wien, 1986. В библиотеке Селивачёва было издание (с карандашными пометками): *Mauthner F. Beiträge zu Einer Kritik der Sprache.* — 2 Aufl. — Stuttgart; Berlin, 1906. — Bd I—III. Это издание 29.08.2006 подарено М. Р. Селивачёвым автору данной публикации.

<sup>2</sup> *Krieg M. Mauthners Kritik der Sprache: Eine Revolution der Philosophie.* — München, 1914; *Weiler G. Mautner's Critique of Language.* — Cambridge (Mass.), 1970; *Черепанова Е. С. Австрийская критика языка: агностическая мистика Ф. Маутнера // Вестник Московского университета.* — Сер. 7. Философия. — 2001. — № 2. — С. 26–49; *Давыденко Е. А. Философия языка Фрица Маутнера и Людвиг Витгенштейна: Сравнительное биографическое исследование: Дис. ... канд. филос. наук.* — Нижневартовск, 2004. *Соболева М. Фритц Маутнер // Логос.* — 2005. — № 2 (47). — С. 83–100.

<sup>3</sup> [www.auditorium.ru](http://www.auditorium.ru).

ливачёва, и он написал первую тогда в России статью об этом мыслителе, отчасти пользуясь субъективным «методом медленного чтения» («искусством видеть сквозь пленительность формы видение художника»<sup>1</sup>), предложенным М. О. Гершензоном. Большой фрагмент рукописи сохранился в семейном архиве.

Самое удивительное в этих письмах, что они не несут той необходимой содержательной глубины, ради которой только и заслуживали бы публикации. Но это же обстоятельство — обратная сторона тех прагматических вопросов, которые позволяют глубже понять бытовую сторону деятельности и Гершензона, и Маутнера, и Селивачёва. Интерес к их философско-публицистическому наследию свидетельствует, что эти корреспонденты были такими учеными, труды коих заслуживают исследования в отличие от большинства тех, чьи сочинения — порой только блеклые сигналы их времени с претензией быть памятниками эпохи. Публикация писем Гершензона (и Маутнера) — следование мысли О. Мандельштама, что «будет под стеклом показан штык граненый»: вроде бы нечто обыденное, но оказывающееся исторически если не важным, то по крайней мере примечательным.

Публикация писем М. О. Гершензона (и Ф. Маутнера) и двух философских рукописей А. Ф. Селивачёва «Значение силлогизма» и «Учение об условном бессмертии (кондиционализм)» (1919 г.) стала возможной благодаря любезности доктора искусствоведения, профессора Михаила Романовича Селивачёва, внука Алексея Фёдоровича, которому публикатор рад возможности выразить горячую благодарность.

### № 1. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 7 дек[абря] 1912 г.

Арбат, Никольский пер. 13.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Вы хорошо сделали, что написали мне, но нехорошо, что не написали о себе — зачем Вы в Новочеркасске и что делаете. Насчет статьи Вашей охотно сделаю что смогу; но уговор — терпение! Сделайте так: перепишите статью начисто, для печати, четко, с одной стороны листа; на полях карандашом проставьте пагинацию черновой, которая (черновая) останется у Вас. Если придется посоветовать Вам вставку или что-нибудь подобное, я напишу Вам с указанием страницы черновой, и Вы сможете прислать поправки, которые я вклею. Только это одно и пришлите мне; не надо ни Даумера, ни немецкого реферата.

---

<sup>1</sup> Гершензон М. О. Видение поэта // Гершензон М. О. Избранное. — М.; Иерусалим, 2000. — Т. 4. — С. 306.

Затем дайте мне полномочие поместить Вашу статью либо в Рус[скую] М[ысль], либо в Logos, либо в «Современник», либо в Вопросы философии, — куда окажется удобнее. Терпение я сказал на тот случай, если напечатают не сразу, не в ближайших книжках. Впрочем, я Вас извещу. Прежде всего надо прочитать, посмотреть, как у Вас вышло. Напишите о себе.

Ваш М. Гершензон

№ 2. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

*В Новочеркасск,  
е[го] в[ысоко]б[лагородию] Алексею Федоровичу Селивачёву,  
Ратная ул., 14.*

Москва, 26 дек[абря] 1912 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Статью я получил, прочитал, не нахожу в ней никаких изъянов и посылаю [П. Б.] Струве<sup>1</sup>; он ответит либо мне, либо Вам. О гонораре я ему написал. Ужасно Вы категоричный человек; но денег за пересылку я с Вас все-таки не возьму. Благодарю за сведения о себе; дочка<sup>2</sup> — отличнейшее обстоятельство в жизни.

Ваш М. Гершензон

№ 3. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 4 февраля 1913 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Струве пишет мне: «Статью о Даумере я получил и считаю ее в принципе принятой — в ней требуются, между прочим, цензурные купюры».

Итак, рассудите сами. И, пожалуйста, напишите Струве: 1) или, что, узнав от меня об этом, Вы уполномочиваете его на урезки; 2) или, что Вы не согласны на урезки и просите его вернуть Вам рукопись (в этом случае приложите марку на обратную пересылку).

---

<sup>1</sup> В 1907–1920 гг. Пётр Бернгардович Струве (1870–1944) — российский политический деятель, экономист, философ (кстати, автор «Манифеста РСДРП» 1898 г.), «великий мастер ренегатства» (Ленин) — был фактическим руководителем журнала «Русская мысль» (см.: Франк С. А. Биография П. Б. Струве. — Нью-Йорк, 1956).

<sup>2</sup> Речь идет о первенце А. Ф. Селивачёва, Елене Алексеевне Селивачёвой (она умерла подростком в г. Хорол).

Советую 1-ое; Струве выбросит только самое необходимое, т[о] е[сть] minimum того, что выбросил бы теперь всякий редактор.

Адрес Струве: С.-Петербург, Петру Бернгардовичу Струве, Нюстадская, 6.  
Ваш М. Гершензон

№ 4. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 14 июня 1913 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Мне очень жаль, что с Вашей статьей случилась такая незадача. И, сколько я понимаю, вышло-то все из-за многоточий: Вы настаивали на них, а Струве не отвечал Вам, согласен ли он удовлетворить это Ваше требование. Как бы то ни было, теперь Вам надо подумать, куда бы отдать статью. Мне кажется, что Вы могли бы предложить ее либо «Современнику», либо «Северным Запискам», если только они еще выходят (я что-то не видел майской книжки). Если вздумаете обратиться в «Современник», то пишите в редакцию на имя Евгения Александровича Ляцкого<sup>1</sup>, который там — фактический редактор. За посвящение искренно благодарю Вас. Не сомневаюсь, что Ваша статья будет напечатана, но жаль, что столько времени потеряно даром<sup>2</sup>.

Преданный Вам М. Гершензон

№ 5. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 26 апреля 1916 г.

тел. 2-14-36

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Буду рад Вас видеть. Сговоритесь со мной по телефону, пишу Вам № моего. В этом письме, наконец, нашел ваш адрес и потому могу отвечать; я затерял ваш адрес, а в ваших последних двух письмах его не было, потому и не отвечал,

---

<sup>1</sup> Евгений Александрович Ляцкий (1868–1942) — литературовед, этнограф, литературный критик, публицист, прозаик, поэт. Зять акад. А. Н. Пыпина, наследник его архива. В 1901–1907 гг. работал старшим этнографом и хранителем библиотеки Русского музея (дослужился до статского советника), занимался Архивом Государственного совета. С 1902 г. сотрудник, а затем заведующий литературным отделом и ведущий критик в «Вестнике Европы». В 1909-м основал в Петербурге АО «Огни». В 1912–1913 гг. фактический редактор журнала «Современник». О нем: *Андреев Н. Е.* Е. А. Ляцкий (К его семидесятилетию) // Русская школа (Прага). — 1938. — № 2 (10).

<sup>2</sup> Статью о Г. Ф. Даумере в конце концов напечатал журнал «Вопросы философии и психологии» (1917, № 135).

за что прошу извинения. Так было и с письмом насчет фотографич[еской] съемки. Если у вас есть охота, приезжайте с аппаратом, будем сниматься в саду. — Жаль, что вы раньше не сообщили мне, я мог бы облегчить вам эту обузу<sup>1</sup>: с М. Н. Сперанским<sup>2</sup> я приятель, да и с другими тоже. На всякий случай имейте это в виду.

Ваш М. Гершензон

№ 6. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 21 октября 1916 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Благодарю Вас очень за снимки, которые я все получил; между ними есть весьма недурные. Я не благодарил Вас до сих пор, потому что не знал Вашего адреса, который Вы сообщили только в последнем письме. — Насчет статьи<sup>3</sup> я запросил в редакции; там отозвались о ней с большой похвалой и обещали непременно напечатать ее этой зимой. У них действительно переполненный запас, — рукописи ждут очереди часто более года.

Жму Вашу руку.

Ваш М. Гершензон

№ 7. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 8 ноября 1916 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

---

<sup>1</sup> Помета рукой А. Ф. Селивачёва: «сдачу государственных экзаменов».

<sup>2</sup> Михаил Несторович Сперанский (1863–1938) — историк славянских литератур и театра, этнограф, фольклорист. Член-корреспондент Императорской академии наук (1902), Императорского Московского археологического общества, академик Российской АН (1921–1934). Профессор Московского университета по кафедре древнерусской литературы. Организовал первое факсимильное издание «Слова о полку Игореве». Арестован по «делу славистов» — «Российской национальной партии» (1934).

<sup>3</sup> Помета рукой А. Ф. Селивачёва: «Психология юдофильства». Статья посвящена И. И. Юрьенсу «в память 1914–15 учебного года». «Психология юдофильства» — доклад, читанный Селивачёвым 19 февраля 1915 г. на 38-м очередном собрании северо-западного отдела Императорского Русского географического общества в Вильне под заглавием «Иудействующие нового времени». В «Русской мысли» опубликован с «незначительными изменениями». См.: *Юрьенс Ив.* Древнейшая Ливонская хроника // Записки Императорского Русского археологического общества. — СПб, 1904. — Т. V. — Вып. 2. — С. 1–17.

Разумеется, надо писать совершенно свободно и выражать свою мысль с резкой определенностью, отбросив всякие посторонние соображения, в особенности личные. Об этом и говорить не стоит; Ваш вопрос меня даже очень удивил. Библиографию сообщить Вам не смогу — не собрал. Ежели хотите, обратитесь к Александру Григорьевичу Фомину<sup>1</sup>, в Петроград, Кабинетская ул., 7. Он — молодой библиограф, очень добрый человек; он, наверное, не откажется выписать для Вас все нужное из карточек С. А. Венгерова<sup>2</sup>, у которого он секретарем. Философия моя — во всех моих книгах; я редко писал чисто-научное, историко-литературное, почти всегда замысел моей работы рождался из моих личных раздумий о жизни. Последний год или полтора я довольно много писал на общие темы: это фельетоны в «Биржевых Ведомостях». Они Вам, может быть, интересны. Главные были в №№ от 28 июня и 21 декабря 1915 г., 24 янв[аря], 26 марта, 7 мая, 28 июня 1916 г.

Кажется, я ответил на все Ваши вопросы. Благодарю Вас очень за карточки. Последняя, где только дети, лучше всех; я был бы очень благодарен, если бы Вы прислали мне негатив. Возможно, что я в скором времени приеду в Харьков, чтобы прочитать публичную лекцию («Мудрость Пушкина»<sup>3</sup>). Тогда увидимся.

Желаю Вам всего лучшего и жму Вашу руку.

Ваш М. Гершензон

#### № 8. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 16 декабря 1916 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Вы на меня наверное не рассердитесь, не обидитесь; пишу Вам, как мне

---

<sup>1</sup> Александр Григорьевич Фомин (1887–1939) — библиограф, книговед, литературовед. Преподавал историю, русскую литературу, библиографию, книговедение. О нем: *Берков П. Н.* А. Г. Фомин. — М., 1949.

<sup>2</sup> Семен Афанасьевич Венгеров (1855–1920) — историк литературы, библиограф. Составил «Критико-биографический словарь русских писателей и учёных: От начала русской образованности до наших дней» (в 6 т., 1886–1904), «Источники словаря русских писателей» (в 4 т., 1900–1917), «Русские книги» (в 3 т., 1897–1899), подготовил первое полное собрание сочинений Белинского. Организатор (1917) и первый директор Российской книжной палаты. О нем: *Поляков А. С.* Труды проф. С. А. Венгерова: Библиографический перечень. — М., 1916; *Фомин А. Г.* С. А. Венгеров как организатор и первый директор Российской книжной палаты. — Л., 1925.

<sup>3</sup> Как будет видно из следующего письма, лекция в Харькове не состоялась. См.: *Гершензон М. О.* Мудрость Пушкина // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX в. — М., 1990. — С. 207–243.

советуют и как сам понимаю. Ваше посвящение — мне честь; но именно в связи с содержанием *этой* статьи<sup>1</sup> оно неудобно, и лучше его снять. Вам, очевидно, такое соображение не приходило на мысль, но, я думаю, Вы признаете его верным. Я Вам глубоко благодарен за внимание; когда бы не те цитаты, я был бы только польщен. Сделайте же так ради меня; напишите в редакцию, чтобы сняли посвящение.

Как видно, одна моя открытка пропала, потому что я писал Вам, что получил все снимки. Меня очень интересует Ваша работа о Маутнере<sup>2</sup>, книгу которого я знаю только по отзывам; и вообще я рад, что Вы работаете и помимо учительства. Лекция моя в Киеве<sup>3</sup> и Харькове не знаю, состоится ли, так как «импресарио», предлагавший устроить ее, как-то запутался с военной службой<sup>4</sup>. Во всяком случае, она уже написана. Ежели Вам нужна будет моя помощь для статьи о Маутнере, т[о] е[сть] в отношении ее печатанья, — располагайте мною без стеснения; знаю, как трудно печататься, живя в провинции.

Жму Вашу руку и остаюсь

Ваш М. Гершензон

№ 9. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

*В Харьков,  
е[го] в[ысоко]б[лагородно] Алексею Федоровичу Селивачёву,  
Чернышевская ул., 39, кв. Цибиса*

---

<sup>1</sup> Речь идет о посвящении Гершензону статьи «Георг Фридрих Даумер», готовившейся к печати в № 135 «Вопросов философии и психологии».

<sup>2</sup> В семейном архиве Селивачёвых сохранилась рукопись исследования о Маутнере (л. 35–92), без начала и без заглавия.

<sup>3</sup> В Киеве М. О. Гершензон лекцию о Пушкине читал дважды: 27 и 29 марта 1917 г.

<sup>4</sup> С чтением «Мудрости Пушкина» со сцены у М. О. Гершензона почти всякий раз были нелады. «Вчера вечером я впервые читал публичную лекцию “Мудрость Пушкина”, — пишет Гершензон брату Абраму Осиповичу 17.01.1917 из Москвы в Одессу. — Когда состоялось дело с петербургским агентом, а лекция у меня была уже написана, об этом узнали и ко мне обратились из Союза Городов с предложением прочитать ее здесь в пользу их приютов и других благотворительных дел. Я согласился, выговорив себе 1/3 чистого сбора. Лекция была в зале Консерватории, где 800 мест. Зал был полон, несмотря на высокие цены — 5 руб. Я последние дни дома дважды прочитал наедине лекцию вслух... Хотелось бы прочитать эту лекцию в Одессе, и там есть агентша такая Иозефер, но я ее не знаю» (*Гершензон М. О. Избранное.* — Т. 4. — С. 487).



Москва, 21 декабря 1916 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Очень рад, что Вы так же просто отнеслись к моему письму, как оно было написано. Оказывается, что редакция и в первый раз сняла посвящение, и теперь вторично вычеркнула его в корректуре еще до моей справки, собственной властью, — на том основании, что в «Вопр[осах] филос[офии] и психологии» посвящений никогда не было до сих пор! Аргумент странный, но именно так мне объяснили. Значит, не будет никакого посвящения. — А мои мотивы я Вам когда-нибудь расскажу лично.

Желаю Вам приятно провести праздники и остаюсь

Ваш М. Гершензон

#### № 10. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 4 апреля 1917 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

О Вашей статье<sup>1</sup> я писал Вам: она вся в дребезгах, нет цельного взгляда с высоты, иные сопоставления остроумны. Насчет моих газетных статей не могу Вам помочь, да ведь это и неважно; я все свое — и гуще — говорил в книжках, и ежели Вы сумеете разглядеть их метафорическое содержание сквозь конкретное содержание, то это и все, что нужно.

Желаю Вам всего хорошего.

Ваш М. Гершензон<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Помета рукой Селивачёва: «О «Египетских ночах» Брюсова».

<sup>2</sup> Сохранилось письмо брату А. О. Гершензону в Одессу от того же числа. Гершензон читал «Мудрость Пушкина» в конце марта 1917 г. в Киеве, где жил у родственников Льва Шестова. Киевские лекции должны были состояться еще 7 и 9 марта, но из-за государственного переворота (отречение Николая II 2-го марта) дважды откладывались. Хотя «людям теперь не до философии и не до лекций», — «на первой лекции было еще прилично, человек 500, а вчера [29.03.1917], я думаю, и 300 не было. Мой агент потерпел убыток, так что я вместо условленных 700 руб. беру только 600. Успех был недурной, встречали хлопками и провожали тепло, в газетах даже сказано, что устроили овацию. Но мне все это безразлично, и аплодисменты, и пустая зала» (*Гершензон М. О. Избранное. — Т. 4. — С. 490*). Письмо Селивачёву написано через три дня по возвращении из Киева в Москву. «Нам [с Львом Шестовым] достали в Киеве билеты 1-го класса, в международном вагоне, и на вокзал мы приехали за два часа, — но мы с великими усилиями могли только пробраться в коридор вагона, и ехали 28 часов в коридоре, сидя вдвоем на маленьком чемодане, в ужасающей тесноте, безвыходно, не спав, не евши. Все было забито офицерами и солдатами, на крышах вагонов было 600–700 человек, — чистый ад. Чудо, что

№ 11. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

22 мая 1917 г.  
Судак, Таврич[еская] губ.,  
дача В. С. Гриневиц

Многоуважаемый Алексей Федорович,

С большим опозданием получил я письмо от редакторши издательства «Русского Библиофила» о том, что она напечатает Вашу статью «с искренним удовольствием»<sup>1</sup>. Я тогда сообщил Ваш адрес. Так что она уже будет сноситься с Вами непосредственно. А адрес ред[акции] Рус[ского] Библ[иофила] — Невский пр., 59. Приятно, что это устроено.

Жму Вашу руку

Ваш М. Гершензон

№ 12. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву

Москва, 19 февраля 1919 г.  
Арбат, Никольский пер., 13.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Очень приятно мне было получить Вашу открытку от 9<sup>го</sup> числа. Из нее вижу, по крайней мере, что Вы живы и здоровы; это главное, а теперь напишите мне о себе уже как следует, как Вы прожили это время и как живется Вам теперь. Что до меня, то я спасался уходом вдаль или вглубь: читал, думал, писал много тот год, написал книгу о Пушкине<sup>2</sup> и другую — о Тургеневе<sup>3</sup>; обе лежат в рукописи, ждут возможности печатанья. Да еще много занимался лингвистикой, санскри-

---

еже добрались сюда. Часть ночи даже не было света, — свеча догорела; и зловоние страшное... В Киеве еще зелени не было. Он показался мне теперь, несмотря на чудесное местоположение, препротивным городом, вроде Дерibasовской. Весь обстроился новыми безобразными и претенциозными домами, и я его не узнал — в помине не осталось прежней уюности, милой провинции Прорезной и подобных улиц. Жил я удобно, богатейший дом и много музыки. Это облегчало усталость» (*Гершензон М. О. Избранное.* — Т. 4. — С. 490–491).

<sup>1</sup> Вероятно, речь идет о статье «Египетские ночи» Брюсова.

<sup>2</sup> Впервые: Мысль и слово: Филос. ежегодник / Под ред. Г. Г. Шпета. — М., 1917. — С. 1–37 (в сокращении: Бюллетень литературы и жизни. — 1918. — № 1. — С. 16–25). В сборнике «пушкинских» статей Гершензона «Мудрость Пушкина» (М.: Т-во «Книгоизд-во писателей в Москве», 1919).

<sup>3</sup> *Гершензон М. О. Мечта и мысль И. С. Тургенева.* — М.: Т-во «Книгоизд-во писателей в Москве», 1919. — 169 с.

том особенно, и по этой части немного писал, разумеется, с психологической стороны («Дух и душа, биография двух слов», напечатано в сборнике «Слово о культуре»<sup>1</sup>). Еще год назад, в марте 1918, вышла моя книжка «Тройственный образ совершенства»<sup>2</sup>. Не знаю, попала ли она в Харьков, и видели ли Вы ее; если нет, я Вам пришло. Вот Вам отчет о моей работе; я буду рад узнать и о Вашей. Мы живем очень трудно, у нас настоящий голод, совсем без преувеличения

---

<sup>1</sup> Гершензон М. Дух и душа // Слово о культуре: Сб. критич. и филос. статей. — М., 1918. — С. 3–20. В статье изложена этимология и история двух родственных, происходящих из индоевропейского корня *dbu* или *dbeu*, что означает «быстрая подвижность», «веяние». См.: Гершензон М. О. Дух и душа: Биография двух слов // Гершензон М. О. Избранное. — Т. 4. — С. 239–253.

<sup>2</sup> Книга М. О. Гершензона «Тройственный образ совершенства» увидела свет в издательстве М. и С. Сабашниковых (М., 1918. — 100 с.). М. В. Сабашников вспоминал, что после смерти Н. В. Сперанского и В. Н. Львова центральное редакционное ядро составилось из Д. М. Петрушевского, М. Н. Сперанского, М. А. Мензбира, М. О. Гершензона, С. В. Бахрушина, М. А. Цявловского и самого Сабашникова. «В большое затруднение поверг меня тогда, не желая того, М. О. Гершензон, представив для издания свое новое сочинение “Тройственный образ совершенства”. Не меняя лица издательства, а заодно не изменяя самим себе, мы не могли принять этот чуждый нам трактат. Но как отказать старому, ценному сотруднику, испытанному товарищу? Притом здесь надо было действовать откровенно, честно, как любил выражаться Михаил Осипович. Нельзя было при наших отличных отношениях уклониться под каким-либо вымышленным или даже действительным, но случайным предлогом. Пришлось объясняться по существу, рискуя обидеть в высшей степени самолюбивого автора. Сговорились на том, что издание будет считаться “авторским”, выпущено будет силами и средствами издательства на общих основаниях, но без фирмы издательства. На этот раз затруднение удалось обойти к взаимному удовольствию. Но к взаимному огорчению, однако, этот случай дал почувствовать, что дороги наши начинают расходиться. Разница в идеологиях не мешала работать вместе, пока мы задавались целями чисто просветительными и гуманитарными. Но Михаилу Осиповичу казалось тесно в этих “академических” рамках. Его тянуло к публицистике с долей мистицизма. Я же его стеснял своим “позитивизмом”, — откровенно сказал он мне. Мы слишком сблизилась работой, чтобы допустить разрыв, но расхождение было неизбежно. Его неожиданное участие в сборнике “Смена веж” как бы предвещало это» (*Сабашников М. В. Воспоминания.* — М., 1988. — С. 409–410). Выходные данные книги: Типолитография Товарищества «И. Н. Кушнерев и К°», склад — Книгоиздательство Сабашниковых. В семейном архиве Селивачёва сохранился экземпляр с автографом: «Многоуважаемому Алексею Федоровичу Селивачёву с приветом от автора. 27 марта 1919 г.». Переиздание: Гершензон М. О. Избранное. — Т. 4. — С. 63–119.

в слове<sup>1</sup>. Не то что дорого, об этом и говорить нечего, — но ничего нет; если картофель —  $5\frac{1}{2}$ –6 р. фунт, то еще важнее, что можно разве в 2–3 месяца раз достать 10–15 фунтов его; так во всем. Все истощены и ослаблены до крайности. Кстати, подумайте, не можете ли помочь. Вероятно, из Харькова уже можно посылать сюда посылки; Вы бы оказали нам истинное добро, ежели бы прислали посылку с разрешенными продуктами: прежде всего, конфет каких-нибудь для детей, это главное, потом — сухих фруктов для варки, сушеных грибов, *кофе*, которого тоже не достать здесь ни за какие деньги, и всего сладкого, что возможно, потому что мы стосковались по сладкому (ведь и сахару нет, — один сахарин). Сегодня как раз объявлено, что на почте открыт прием денежных переводов на Украину; следовательно, смогу тотчас вернуть Вам все, что Вы истратите. И Вы не жалеите для меня денег, потому что все, что Вы пришлете, будет по-здешнему баснословно дешево. Пошлите посылку весом в  $9\frac{1}{2}$  фунтов, и дня через три — еще такую же весом. Это будет настоящее благодеяние, и наша благодарность Вам будет велика. И главное, напишите о себе.

Остаюсь преданный Вам М. Гершензон

№ 13. М. О. Гершензон — А. Ф. Селивачёву<sup>2</sup>

Москва, 25 мая 1919 г.

Многоуважаемый Алексей Федорович,

Простите, что пишу без конверта: здесь невозможно достать конвертов и бумаги. Я получил Вашу открытку с цветком и, еще раньше, Ваше большое письмо<sup>3</sup>. Очень возможно, что Вы правы, что мои писания философские слабее исторических; со стороны виднее, и сам я об этом судить не могу. Но я могу и должен делать то, чего требует от меня мой дух, и ежели он побуждает меня мыслить и писать о жизни, а не о прошлом, то я и не могу иначе, каков бы ни был объективный результат.

---

<sup>1</sup> Еще в письме брату в Одессу от 11.12.1917 Гершензон жаловался: «Живем впроголодь,  $\frac{1}{2}$  ф. хлеба на день; приходится рано ложиться спать, иначе от голода не уснешь. Тут несомненно самовнушение, — есть хочется несравненно больше, чем в сытые годы. Или, может быть, мы не знали, как много значит хлеб в нашем питании. С завистью слушаем от приезжих, что в Киеве хлеба едят сколько хочешь. И это, и общее положение, волнует, трудно заниматься» (*Гершензон М. О. Избранное.* — Т. 4. — С. 493–494).

<sup>2</sup> Это письмо — последнее, которое получил Селивачёв от Гершензона: 25 ноября 1919 г. Алексей Фёдорович скончался от воспаления легких.

<sup>3</sup> Помета рукой А. Ф. Селивачёва: «с замечаниями насчет “Тройственного образа со-вершенства”».

Представьте себе, до сих пор, несмотря на все расспросы, не могу до-  
браться до тех мест, где должны храниться Ваш диплом (если только он был от-  
печатан) и Ваше кандидатское сочинение. Теперь, насчет диплома, мне указа-  
ли, кажется, верно, куда обратиться с запросом, и я на этой неделе постараюсь  
справиться там.

Жму Вашу руку и остаюсь

весь Ваш М. Гершензон

## Приложение 1

### № 1. Фриц Маутнер — Алексею Селивачёву

Meersburg (Bodensee)

Glaserhäusle, den 7 Sept. [19]10

Hochgeehrter Herr!

Für Ihren Brief sage ich Ihnen meinen verbindlichsten Dank. Ich bin nicht so  
verwöhnt, das min nicht die lebhaftige Äusserung eines tiefen Eindrucks Freude mach-  
te. Meine Tochter hatte mir bereits von Ihrem Versuche mich in Berlin aufzusuchen,  
geschrieben.

Was nun Ihre freundliche Ansicht betrifft, mich hier in Meersburg zu besuchen,  
so wäre es töricht, anders des mit schlichter Offenheit zu antworten. Wenn Sie mir  
nur mündlich wiederholen wallten, was Sie mir geschrieben haben, so hätte ich dafür  
weder zeit noch Eitelkeit genug. Wünschen Sie aber einen Gedankenaustausch über  
einzelne Ideen meiner Sprachkritik, so wird mich Ihr Besuch freuen. Doch bin ich  
durch die Arbeit an meinem Wörterbuch der Philosophie übermäßig angestrengt und  
dazu augenblicklich sehr leidend. Ich müsste Sie also bitten, den Besuch nicht früher  
als am 17 September, also in etwa zehn Tagen zu machen und sich freundlichst mein-  
er sehr strengen zeiteinteilung anzupassen.

Mit den besten Grüssen

Ihr Fritz Mauthner

Меерсбург (Боденское озеро)

Glaserhäusle, 7 сентября 1910 г.

Милостивый государь!

Выражаю Вам мою самую горячую благодарность за Ваше письмо. Я не настолько  
избалован, чтобы столь теплый отзыв не доставил глубоко приятных радостных минут.  
Моя дочь, которую Вы должны были посетить, написала мне о Вашей попытке разыскать  
меня в Берлине.

Относительно же Вашего любезного желания навестить меня здесь, в Меерсбурге, то ответить Вам как-то иначе, нежели со всей искренностью, было бы в высшей степени неумно. Если Вы желаете устно повторить то, о чем Вы написали, то я не имел бы для этого ни времени, ни достаточного тщеславия. Если же Вы хотите обменяться мыслями об отдельных идеях моей критики языка, то Ваш визит меня обрадует. Тем не менее, я напряженно тружусь над моим философским словарем, и очень от этого в данный момент страдаю. Я должен был бы просить Вас, чтобы вы не приходили ранее 17 сентября, то есть примерно через 10 дней, и милостиво приравнивали к себе мой очень напряженный график.

С наилучшими приветами

Ваш Фриц Маутнер

## № 2. Фриц Маутнер — Алексею Селивачёву

Meersburg (Bodensee)

Glaserhäusle, den 11 Okt. [19]10

Hochgeehrter Herr!

Die unendliche Arbeit an meinem «Wörterbuch der Philosophie», von welchem erst 11 Lieferungen aschienen sind, nimmt meine ganze Zeit in Anspruch und belastet meine Nerven in gefährlicher Weise. Unter solchen Umständen finde ich nicht einmal die ruhige Stunde, aus dem Berg von Aufsätzen über meine Sprachkritik diejenigen herauszusuchen, die für Sie von Intresse sein könnten. Aus dem Gedächtnisse will ich nur citieren:

1. Gustav Landauer «Skepsis und Mÿstik»<sup>1</sup>, in welchem Buche er die Aufsätze über meine Sprachkritik gesammelt hat.
2. Professor Richard M. Meÿer<sup>2</sup> in der «Nation».
3. Mongré (Professor Hausdorf)<sup>3</sup> in «Neue deutsche Rundschau».

---

<sup>1</sup> Густав Ландауэр (1870–1919) — немецкий философ, публицист, общественный деятель. Некоторое время редактировал газету «Socialist», стал главным разработчиком основ так называемого «нищенского анархизма». Имеется в виду его книга: *Landauer G. Skepsis und Mÿstik: Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik.* — 1. Aufl.: 1903. — Wetzlar: Verlag Büchse der Pandora, 1978. Существуют другие труды Г. Ландауэра, посвященные Маутнеру: *Fritz Mauthner // Die Zukunft.* — Bd 29. — S. 296–305; *Mauthners Sprachkritik // Die Zukunft.* — 1901. — Bd 35. — S. 134–140; *Mauthners Sprachwissenschaft // Die Zukunft.* — 1901. — Bd 37. — S. 312–323; *Mauthners Werk // Die Zukunft.* — 1903. — Bd 42. — S. 455–464. См. также: *Landauer G. Erkenntnis Und Befreiung / Ausgew. Reden U. Aufsätze,* Hrsg. U. Mit E. Nachw. Vers. Von Ruth Link-Salinger (Hyman). — Frankfurt am Main, 1976.

<sup>2</sup> Ричард М. Мейер — историк литературы XVIII–XIX вв., автор «Die deutsche Literatur des XIX Jahrhunderts» (3 изд., 1906).

<sup>3</sup> Феликс Хаусдорф (псевд.: Поль Монгрё; 1868–1942) — немецкий математик, считаю-

4. Doktor Hans Lindau in «Nord und Süd»<sup>1</sup>.
  5. Doktor Pflaum in den preussischen Jahrbüchen.
  6. Karl Ientsch in den «Grenzboten».
- Alles vor 8 oder 9 Jahren erschienen.  
Meine Erschöpfung gestattet mir kein weiteres Wort.

Hochachtungsvoll  
Fritz Mauthner

Меерсбург (Боденское озеро)  
Glaserhäusle, 11 октября 1910 г.

Милостивый государь!

Бесконечный труд над моим «Философским словарем», который вышел в свет уже 11 выпусками, пожирает все мое время, и нервы мои напряжены до крайности. При таких обстоятельствах я даже не нахожу спокойного часа, чтобы выбрать из кипы статей о моей критике языка те, которые могли бы представлять для Вас интерес. Цитирую только по памяти:

1. Густав Ландауэр «Скепсис и музыка», в этой книге он собрал [свои] статьи о моей критике языка.

2. Профессор Рихард М. Мейер в «Нации».

3. Монгрё (профессор Хаусдорф) в «Новом немецком обозрении».

4. Д-р Ханс Линдау в «Севере и Юге».

5. Д-р Пфлаум в Прусском ежегоднике.

6. Карл Инч в «Пограничном курьере».

Все появлялись 8 или 9 лет назад.

Моя усталость не позволяет мне писать дальше.

С глубоким уважением  
Фриц Маутнер

---

щийся одним из основоположников современной топологии. Ввел понятие «пространство Хаусдорфа» (1914), топологического предела, «хаусдорфовой размерности» (1919), умственно обогатил теорию множеств, функциональный анализ, теорию топологических групп и теорию чисел.

<sup>1</sup> К этой позиции помета рукой Селивачёва: «mehrere?» [«некоторые?»]. Номера позиций 3–5 зачеркнуты получателем, позиции 2 и 6 подчеркнуты: вероятно, Селивачёв смог познакомиться с публикациями Ф. Хаусдорфа и Пфлаума.

## Приложение 2

### ЗНАЧЕНИЕ СИЛЛОГИЗМА

*Посвящается М. М. Бахтину*

Как известно, по вопросу о значении силлогизма существует два противоположных взгляда — традиционный, или аристотелевский, признающий за силлогизмом гносеологическое значение, и взгляд Д. С. Милля<sup>1</sup>, отрицающий такое значение на том основании, что истинность большей посылки силлогизма обуславливается истинностью вывода.

Вопрос до сих пор не является достаточно выясненным в сочинениях по логике; чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к наиболее употребительным в настоящее время пособиям на русском языке — учебнику московского профессора Г. И. Челпанова<sup>2</sup> (гл. 19-я) и «Логике как части теории познания» петроградского профессора А. И. Введенского<sup>3</sup> (гл. 11-я, § 12).

Оба автора, возражая Д. С. Миллю, пытаются доказать гносеологическую ценность силлогизма, но вместо доказательств дают почти голословные утверждения. У Введенского мы даже с изумлением встречаем такой пример, который можно было бы привести разве только в шутку; он говорит: «чтобы наглядно показать, как мало вывод подразумевается в большей посылке, взятой без соединения с меньшей, допустим, что у нас есть посылка «все люди смертны», а нас спрашивают: «смертен ли Джон Буль?», и мы не в состоянии дать никакого ответа, пока нам не прибавят к ней в виде меньшей посылки, что тот

---

<sup>1</sup> Милль Джон Стюарт (1806–1873) — английский философ, экономист, представитель ассоциативной психологии. В качестве методологической основы своей «ментальной химии» выдвигал тезис о несводимости свойств результата ассоциативного объединения к сумме свойств его составных частей. Полагал, что процесс ассоциации как реального объединения происходит на уровне мозговых, физиологических процессов, а сознание выступает лишь как эпифеномен. Селивачёв имеет в виду его труд «Система логики» (в 2 т., 1843, рус. пер. — 1914).

<sup>2</sup> Георгий Иванович Челпанов (1862–1936) — русский психолог и философ. Автор трудов по восприятию пространства и времени, по экспериментальной психологии. Явился создателем крупнейшего не только в России, но и за ее пределами Психологического института (1911 г.), ставшего историческим центром развития российской психологии. Селивачёв имеет в виду его «Введение в экспериментальную психологию» (М., 1915).

<sup>3</sup> Александр Иванович Введенский (1856–1925) — философ и психолог, крупнейший представитель русского неокантианства. Селивачёв имеет в виду его книгу «Логика как часть теории познания» в издании 1909 г. (СПб).



Джон Буль, о котором нас спрашивают, человек» (а не английский народ). Оба автора не сумели воспользоваться даже тем, что изложено по этому вопросу у [Х.] Зигварта<sup>1</sup> (т. I, § 55), хотя и последний не дает ему окончательного и ясно-го решения.

Для того, чтобы выяснить вопрос о значении силлогизма, его необходимо разбить на следующие три вопроса, от недостаточного различения которых и произошла господствующая у большинства авторов неясность в этом пункте: 1) имеет ли силлогистическая форма умозаключения место в реальном человеческом мышлении (вопрос этот принадлежит собственно не логике, а психологии мышления), 2) имеет ли силлогизм гносеологическое значение и 3) имеет ли силлогизм какое-либо значение кроме гносеологического?

На первый вопрос следует ответить утвердительно, ибо каждый может встретить сколько угодно случаев мышления силлогизмами и помимо сочинений по логике. Приведем первые попавшиеся примеры из области изящной литературы, подражающей обычной речи:

«Кто тает любовью воспаленную кровь, тот вовсе не стар (большая посылка), а я ощущаю и в сердце вмещаю прелестный сей жар (меньшая посылка)»; вывод: «нет, внучек, не мысли, старухой не числи меня ты никак» («Бешеная семья», опера И. А. Крылова 1786 г. Д[ействие] I, явл[ение] 7).

«Все те, кто страдает, кто молится и кто любит, — люди. Пария страдает, молится и любит. Пария — человек. Все те, кому разум говорит: это — добро, это — зло, люди. Пария познает добро и зло. Пария — человек. Все те, которые почитают предков, воздают уважение своим отцам, защищают своих жен и детей, — люди. Пария приносит жертвы душам предков, чтит своего отца, охраняет свою жену и своих детей. Пария — человек» (Тируваллува<sup>2</sup>, «Книга обязанностей», вступление. Цитировано по А. Жаколио «Парии человечества»<sup>3</sup>, гл. VIII).

---

<sup>1</sup> Христов Зигварт (1830–1904) — немецкий логик, близок к неокантианству. Широко известен «Логикой» (1873–1878), на которую и ссылается Селивачёв. Критерием истинности считал необходимость и общезначимость, для которых нет никакой опоры в объективном мире; основой необходимого мышления объявлял очевидность, которая постулируется ссылкой на веру. Наиболее подробно разработал учение о суждении.

<sup>2</sup> Тируваллува (Тируваллува, III в.) — автор тамилской поэмы «Курал», трактующей о добродетели, богатстве и наслаждении. Около него собирались ученики, поучавшиеся добродетельной жизни. Когда их число возросло, они упростили Тируваллуву дать наставление письменно, и он сочинил «Курал».

<sup>3</sup> Луи Жаколио (1837–1890) — французский писатель, колониальный чиновник, путешественник. Селивачёв цитирует его роман, недавно переизданный. См.: Жаколио А. Сочинения: В 4 т. — М., 1996. — Т. 3.

Переходя ко второму вопросу, следует рассмотреть сначала применение силлогизма в математике. Указывается на два случая такого применения, и первый — тот, когда большей посылкой является аксиома. Например, утверждение, что если  $a = b$  и  $a = c$ , то  $b = c$ , психологически не принимая формы силлогизма, с логической точки зрения может быть будто бы доказано только путем силлогизма, где большей посылкой является аксиома: «две величины, порознь равные третьей, равны между собою». На это следует возразить, что силлогизм, отсутствующий здесь психологически, совершенно излишен и с логической точки зрения, ибо аксиоматическое положение, хотя бы оно было выражено не в виде общего суждения, все же является аксиомой, не менее очевидной, чем аксиома, сформулированная в общем виде, и потому выводить силлогистическим путем частноформулированную аксиому из общемоформулированной не имеет логической цели. С этим согласуется и то обстоятельство, что на языке математических знаков общая аксиома «две величины... и т. д.» выражается таким же образом, как и частный ее случай, именно, через  $a = b$ ;  $a = c$ ;  $b = c$ . Большую убедительность имеет утверждение о применении силлогизма при выводах не из аксиомы, а из теоремы.

В геометрии мы встречаем видимость силлогистических выводов при применении положения, доказанного в предыдущей теореме, к доказательству новой. Но следует обратить внимание на то, что лицо, изучающее геометрию, будет пользоваться здесь силлогизмом тем в большей степени, чем менее оно сохраняет в сознании сущность предыдущей теоремы и чем более механически запоминает ее формулировку. Так как всякое геометрическое положение не только иллюстрируется чертежом, но и представляет собой не что иное, как рассмотрение геометрических отношений чертежа, то при доказывании новой теоремы мы просто усматриваем в новом чертеже уже выясненные нами ранее отношения, и чем лучше наше понимание геометрии, тем дальше будем мы от применения к ней силлогизма.

Подобным образом и в алгебре, если мы, например, зная формулу  $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ , заключаем, что  $(x + 5)^2 = x^2 + 10x + 25$ , то, во-первых, с психологической точки зрения совершаемая нами подстановка одних выражений вместо других не есть силлогистический вывод, а во-вторых, с логической точки зрения и здесь приходится повторить сказанное о геометрии, т[о] е[сть] что алгебраические отношения нами усматриваются, а оправдывать их силлогистическим путем будет только тот, кто, запомнив известную формулу, забывает, на основании какого усмотрения она получена; если так (а к такому взгляду, по-видимому, очень близки, например, [Ф. А.] Тренделенбург<sup>1</sup> в «Логических

<sup>1</sup> Фридрих Адольф Тренделенбург (1802–1872) — немецкий философ. Выступал против гегелевского учения о развитии, критикуя его за нигилизм к формальной логике.

исследованиях» и Зигварт в «Логике»), то следует признать, что в математике мы не встречаем настоящего необходимого применения силлогистического умозаключения.

Вне же области математики всякая большая посылка или является недостоверной, или же предполагает свой взгляд, в том числе в обоих случаях силлогизм не имеет гносеологического значения.

Насколько недостоверны в логическом отношении большие посылки, не заключающие в себе *implicite* вывода, видно из классического примера о смертности Кая: этот силлогизм был неубедителен не только для толстовского Ивана Ильича, не только для лиц, веривших в Агасфера, — но и для автора «Основ научной философии», приват-доцента Н. [А.] Рожкова<sup>1</sup>, который в 13-й главе («Энергетика и бессмертие») этой книжки высказывает веру в возможность достижения людьми телесного бессмертия.

Итак, поскольку Милль отрицал за силлогизмом гносеологическое значение, он был прав, но его ошибка заключалась в том, что он сделал отсюда вывод о бесполезности силлогизма вообще (а также отрицал наличие его в реальном мышлении). Противники этого воззрения Милля, смутно сознавая его ошибку, не поняли, однако, ее сущности, и вместо того, чтобы внести в его мнение необходимые поправки, стали совершенно отвергать его взгляд и возвращаться к старому учению о гносеологической ценности силлогизма, доказать которую они, однако, не могли, как мы видим это на примере Челпанова и Введенского. В чем же заключается значение силлогизма?

Если большая посылка должна быть общеобязательной и в то же время не заключать в себе своего вывода, то очевидно, что такого рода большие посылки не могут быть суждениями существования, но лишь выражениями человеческой воли, суждениями долженствования. И действительно, силлогизм как фактически применяется, так и имеет логическую (но не гносеологическую) ценность при приложении к частным случаям общих положений права, этики, эстетики и т. п. Например, законодатель устанавливает большую посылку: «всякий украшавший должен быть посажен в тюрьму»; судья устанавливает меньшую: «N. N. украд», и делает вывод: «N. N. должен быть посажен в тюрьму». В обыденной разговорной речи большая посылка силлогизма (как и вывод, который здесь принадлежит обыкновенно тому же лицу, что и большая посылка)

---

<sup>1</sup> Николай Александрович Рожков (1868–1927) — русский историк, деятель революционного движения. За диссертацию «Сельское хозяйство Московской Руси в XVI в.» по представлению В. О. Ключевского в 1899 г. получил Большую Уваровскую премию. Член ЦК РСДРП, марксист-меньшевик. В иркутской ссылке написал «Основы научной философии» (М., 1911), в которой, в частности, отрицательно расценил «Материализм и эмпириокритицизм» Вл. Ильина (Ленина) 1908 г.

также является почти всегда выражением воли, как это видно из вышеприведенных примеров: цель, как у крыловской бабушки Горбуры<sup>1</sup>, так и у поэта париев Тируваллувы — не увеличить сумму своего или чужого знания, но достигнуть возможности не называться старухой у первой и считаться человеком у второго, чтобы пользоваться любовью Постаана в одном и отнятыми у париев человеческими правами в другом случае.

Надо заметить еще следующее. При рассмотрении познавательного значения силлогизма принимают обыкновенно, что лицо, устанавливающее большую посылку, то же, что и делающее вывод; в таком случае, как это доказывали и мы, силлогизм не будет иметь гносеологического значения. Иначе как будто бы обстоит дело в тех случаях, когда кто-либо совершает силлогистический вывод из большей посылки, установленной другим, и принятой этим лицом на веру. Так, например, если я, прочтя в учебнике, что «все металлы проводят электричество», сделаю силлогистическое умозаключение, что из какого бы металла ни были сделаны мои ножницы, они проводят электричество, а потому удержусь от желания совать их в штепсель моей электрической лампы, — то такого рода вывод будет, правда, иметь для меня практическое значение, но с точки зрения познания, пока я сам не произвел соответствующего опыта, как большая посылка, так и мой вывод являются для меня лишь непроверенными гипотезами<sup>2</sup>, почему и в этом случае за силлогизмом может быть признано практическое, но не гносеологическое значение.

Алексей Селивачёв  
[1913–1915 гг.]

### Приложение 3

#### УЧЕНИЕ ОБ УСЛОВНОМ БЕССМЕРТИИ (КОНДИЦИОНАЛИЗМ<sup>3</sup>)

---

<sup>1</sup> Горбура — персонаж произведения И. А. Крылова «Почта духов, или Ученая, нравственная и критическая переписка арабского философа Маликульмулька с водяными, воздушными и подземными духами» (1789 г.).

<sup>2</sup> Ибо положение учебника принимается на веру. — *Прим. А. Ф. Селивачёва.*

<sup>3</sup> Кондиционализм (лат. *conditio* — условие, *condicionalis* — подчиненный известному условию, условный) — философское учение, заменяющее понятие причины понятием комплекса условий. Основатель — немецкий физиолог М. Ферворн (1863–1921). В медицине (общей этиологии) — направление, отрицающее объективную причинность возникновения болезней и подменяющее категорию причины понятием суммы равноценных по значению условий. И. П. Павлов полагал, что кондициональный образ мышления врача

Посвящается М. П. Мясоедовой<sup>1</sup>

В последних годах первого десятилетия XX-го века, в евангелических общинах Франции и французской Швейцарии возникло новое направление христианской догматики, именуемое себя кондиционализмом (учением об условном бессмертии), которое не успело еще дойти до сведения русского общества и быть отмеченным в журналах хотя бы специально богословских, — как зажженная в начале второго десятилетия Италией искра триполийской авантюры разгорелась в пожар балканских войн, приведших к мировой катастрофе 1914–1919 годов, и, естественно, русское общество, отрезанное от источников этого нового религиозного движения и отвлекаемое далеко в сторону от интереса к догматическим вопросам, до настоящего момента продолжает пребывать в совершенной неосведомленности относительно кондиционализма. А между тем, знакомство с этим учением может иметь немалый интерес не только с чисто богословской, но и с историко-культурной точки зрения; поэтому настоящая статья и ставит себе задачу дать понятие о сущности и значении кондиционализма, не претендуя, впрочем, на вполне исчерпывающее освещение занимающего нас вопроса как потому, что для нас было недоступно капитальное сочинение по кондиционализму: *Petavel-Olliff*, «Le probleme de l'immortalité», с содержанием которого нам пришлось ознакомиться лишь по изложению и выдержкам у *H. G. Emeric de Saint-Dalmas*, «L'immortalite biblique», Nice, 1909, так и потому, что нам осталась неизвестной дальнейшая судьба кондиционалистического движения за истекшее десятилетие. Несмотря на неизбежную, по таким условиям, неполноту нашей статьи, мы все же сочли нежелательным откладывать ее написание до неопределенного будущего.

---

не позволяет ему «четко устремиться на причину болезней». А. Ф. Селивачёв употребляет понятие кондиционализм в традиции учения об условном бессмертии — одном из направлений христианской догматики.

<sup>1</sup> Мария Петровна Мясоедова (1879–1962) — фрейлина Императорского двора, поэт и издатель, одна из первых капитанов Армии Спасения (1913–1923 гг.), преподаватель иностранных языков, проповедница баптистской общины «Дом Евангелия» в Ленинграде (до ареста в 1928 г.). В ранней юности отказалась от светской жизни, решив посвятить себя служению Богу и людям. Прошла восемь тюрем, Соловецкий лагерь, ссылку в Вологодскую губернию и в Сибирь, из которой не вернулась: последние 14 лет в доме инвалидов Красноярского края, в местечке Тупик, до последнего дня ухаживала за парализованными. См., напр.: *Мясоедова М. П.* Трудовые христианские братства Н. Н. Неплюева (Письмо к редактору) // Русский труд. — 1898. — № 3 (17 января). — С. 11–12; № 4 (24 января). — С. 7–9.

Первое впечатление, получаемое каждым, впервые знакомящимся с кондиционализмом, состоит в чувстве удивления и даже недоумения перед его кажущейся парадоксальностью. Действительно, в то время, как все привыкли думать, что по учению Христа и апостолов, изложенному в книгах Нового Завета, человеческие души по существу бессмертны, то есть после смерти своих земных тел будут продолжать свое существование без конца, каково бы ни было это существование, — наперекор этому общему мнению, кондиционалисты заявляют, что во всем Священном Писании утверждение безусловного бессмертия человеческой души встречается всего один лишь раз, и принадлежит... Дьяволу, сказавшему Еве с Адамом: «Не умрете» (Быт. 3 : 4); все же остальные тексты приписывают человеческой душе лишь способность к бессмертию, фактическое достижение которого обуславливается, с одной стороны, той победой, которую Христос одержал над смертью, с другой, — верою человека во Христа и нравственным характером его жизни, связанным с этой верою. Невыполнение второго условия влечет за собой тот результат, что душа, переживая тело на некоторое время, по прошествии этого времени подвергается полному уничтожению — второй и окончательной смерти.

\* \* \*

Для выяснения степени основательности учения кондиционалистов необходимо рассмотреть все относящиеся сюда новозаветные тексты. Наибольшее количество таких текстов даст нам Евангелие от Иоанна:

«Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел *жизнь вечную*» (3 : 16).

«Верующий в Сына имеет *жизнь вечную*, а не верующий в Сына *не увидит жизни*» (3 : 36).

«Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет *жизнь вечную*» (5 : 14).

«Но вы не хотите прийти ко мне, чтобы *иметь жизнь*» (5 : 40).

«Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел *жизнь вечную*» (6 : 40).

«Истинно говорю вам: верующий в Меня имеет *жизнь вечную*» (6 : 47).

«Хлеб, сходящий с небес, таков, что ядущий его *не умрет*... ядущий хлеб сей *будет жить вовек*... Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе *жизни*; ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет *жизнь вечную*» (6 : 50–54).

«Если не уверуете, что это Я, то *умрете* во грехах ваших» (8 : 24).

«Кто соблюдает слово Мое, тот *не вкусит смерти вовек*» (8 : 51).

«Я пришел для того, чтобы имели *жизнь*, и имели с избытком» (10 : 10).

«Я даю им *жизнь вечную*, и не погибнут вовек» (10 : 28).

«Я есмь воскресение и *жизнь*; верующий в Меня, если и умрет, оживет; и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек» (11 : 25–26).

«Любящий душу свою погубит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в *жизнь вечную*» (12 : 25).

«Заповедь Его есть *жизнь вечная*» (12 : 50).

«Да всему, что Ты дал Ему, даст Он *жизнь вечную*» (17 : 2).

«Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, *имели жизнь* во имя Его» (20 : 31).

Из этих текстов видно, что по Евангелию от Иоанна *вечная жизнь* является уделом не всех людей, но лишь тех, кто верует в Сына и в Пославшего Его, слушает и соблюдает слово Сына; не верующие же не увидят жизни, но умрут.

Но что, собственно, может значить это, столь часто встречающееся в наших текстах выражение «вечная жизнь»?

Кондиционалисты настаивают на том, что это выражение необходимо понимать в самом простом и прямом его смысле; «вечная жизнь» и значит *вечная жизнь*; между тем, ортодоксальное направление вынуждено понимать это выражение в переносном смысле, и вместо «вечная жизнь» читать «блаженная жизнь».

Однако при последнем понимании может представиться странным, к чему было автору Евангелия прибегать к такому неточному выражению и рисковать ввести своих читателей в заблуждение относительно истинного смысла своих слов? И если жизнь грешников в аду столь же вечна, как жизнь праведников в раю, то систематическое применение термина «вечная жизнь» лишь к последней едва ли объяснимо.

Во всяком случае, при сомнении относительно прямого или переносного значения какого-либо выражения, *onus probandi* [тяжесть проверки] лежит на сторонниках второго<sup>1</sup>. И ортодоксалисты, действительно, ссылаются на другие тексты, мешающие им понимать выражение «вечная жизнь» в прямом его значении. Но прежде чем мы приступим к рассмотрению текстов, должноствующих служить для опровержения кондиционализма, обратим внимание на то обстоятельство, что аналогичное употребление термина «вечная жизнь» мы встречаем не только в Евангелии от Иоанна, но и в остальном Новом Завете. Так, у *Матфея* юноша спрашивает Христа: «Что сделать мне доброго, чтобы иметь *жизнь вечную*?» (19 : 16), а у *Луки* искушающий Христа законник подобным же

---

<sup>1</sup> Интересно заметить, что секта «бессмертников», о которой рассказывает [А. С.] *Пругавин* в своей книге «Религиозные отщепенцы» [М., 1906], в своем применении принципа по возможности буквального понимания к вышеприведенным текстам, доходит до абсурдной крайности, считая, что, по учению Христа, истинно верующие не подвергнутся и телесной смерти, и объясняя случаи смерти членов своей секты тем, что они «не ус-toяли в вере». — *Прим. А. Ф. Селивачёва.*

образом задает ему вопрос: «Что мне делать, чтобы наследовать *жизнь вечную*?» (10 : 25). Людям, отказавшимся от земных благ, обещается «*вечная жизнь*» у *Матфея* (19 : 29) и *Марка* (10 : 30).

В «*Деяниях Апостолов*» говорится: «Видно, и язычникам дал Бог покаяние в *жизнь*» (11 : 18), и рассказывается, что уверовали те, которые были предуготовлены к *вечной жизни* (13 : 48). В Послании ап. *Иакова* упоминается «венец *жизни*, который обещал Господь любящим Его» (1 : 12), и говорится, что «обративший грешника спасает *душу от смерти*» (5 : 29). В Первом Послании ап. *Иоанна* мы встречаемся снова с обилием той же терминологии, которая так щедро рассыпана в Четвертом Евангелии: «Обетование же, которое Он обещал нам, есть *жизнь вечная*» (2 : 25). «Никакой человекоубийца не имеет *жизни вечной*» (3 : 15). «Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили *жизнь* через Него» (4 : 9). «Бог даровал нам *жизнь вечную*, и сия *жизнь* в Сыне Его. Имеющий Сына имеет *жизнь*; не имеющий Сына не имеет *жизни*. Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете *жизнь вечную*» (5 : 11–13). В Послании ап. *Иуды* советуется «ожидать милости от Господа нашего Иисуса Христа для *вечной жизни*» (1 : 21). В Посланиях ап. *Павла* о «вечной жизни» говорится столь же часто, как в Евангелии и Послании *Иоанна*: «*Вечная жизнь* предрекается людям, постоянным в добром деле» (Рим. 2 : 7). В том же Послании говорится: «Правдою одного всем человекам оправдание к *жизни*» (5 : 18); «Как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к *жизни вечной*» (5 : 21); «Если же мы умрем со Христом, то веруем, что и *жить будем* с Ним, зная, что Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает» (6 : 8); «Возмездие за грехи — смерть, а *даф* Божий — *жизнь вечная* во Христе Иисусе» (6 : 23). То же выражение встречаем мы и в других Посланиях ап. *Павла*: «Сеющий в духе от духа пожнет *жизнь вечную*» (Галл. 6 : 8); «Мы по упованию сделали наследниками *вечной жизни*» (Тит. 3 : 7).

Что же могут ортодоксалисты противопоставить всем этим текстам, говорящим в пользу кондиционализма?

Во-первых, те немногие тексты, где выражения «смерть» и «жизнь» имеют явно метафорический характер: «Предоставь *мертвым* погребать своих мертвецов» (Мф. 8 : 22 и Лк. 9 : 60); «И вас, *мертвых* по преступлению и грехам вашим...» (Кол. 2 : 13); или то место из Евангелия [от] *Иоанна* (17 : 3), которое может быть понято как толкование выражения «вечная жизнь» в метафорическом смысле: «Сия же есть *жизнь вечная*, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобой Иисуса Христа» (*Ayte de estin e aionios xoe, ina gignoskosi se kil*), хотя значение этого места, по-видимому, таково: «Сия вечная жизнь есть для того, чтобы знали etc.», а не: «Вечная жизнь есть то, чтобы знали etc.»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В современном каноническом тексте Нового Завета: «Сия же есть жизнь вечная, да



Но главным аргументом против кондиционализма являются те новозаветные тексты, где говорится о мучениях грешников в аду, и притом мучения эти характеризуются как вечные.

Рассмотрим эти тексты.

В Евангелии от Луки (16 : 19–30) приводится известный рассказ о богачах в адском пламени и нищем Лазаре на лоне Авраамовом, и о беседе богача с Авраамом. Но, не говоря уже о том, что рассказ этот представляет из себя только *притчу*, в нем отнюдь не утверждается, что адские мучения богача будут вечными, а потому этот текст и не может служить опровержением кондиционализма.

Подобным образом и в других текстах, где речь идет об аде, часто даже не намекается на бесконечную продолжительность адских мук: «Кто скажет: *безумный*, подлежит геенне огненной» (Мф. 5 : 22); «Сыны царствия извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8 : 12); «Пошлет Сын Человеческий ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13 : 41–42); «При кончине века изыдут Ангелы и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную. Там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13, 49–50).

Правда, у Марка (9 : 43–44 и 45–46) говорится про «геенну, огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает», но последний образ взят из пророка Исаии, где говорится об истреблении огнем сжигаемых трупов и червем — погребаемых: «И увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет» (66 : 24). Emeric de Saint-Dalmas указывает, что уже архиепископ [Р.] Уэтли, автор известной «Логики», где-то объясняет, что, поскольку роль червя и огня заключается в *уничтожении* тела, то там, где речь идет о душах, *червь* и *огонь* должны быть понимаемы как символы *уничтожения же* душ, а не терзания их. Emeric иллюстрирует свое понимание этого текста следующей картиной из его личных переживаний:

«Я имел случай видеть поразительное подобие ада во время чумы, поразившей Бомбей, при моем пребывании там в 1903-м году. Мы провели несколько месяцев в палатке около моря, откуда можно было видеть огонь, пожирающий без остановки, в течение целых лет, сотни тел, которые туда бросали ежедневно; от них скоро не оставалось ничего, кроме пепла; но дым поднимался постоянно ночью и днем» (op. cit., стр. 12).

Итак, как мы видели, по толкованию кондиционалистов, даже выражение «вечный огонь» (см. также Мф. 18 : 8–9 и 25 : 41) еще не равносильно понятию вечных мучений. Заметим в скобках, что в Послании ап. Иуды «вечным» почему-то именуется даже тот огонь, который истребил Содом и Гоморру (1 : 7).

---

знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Иоанн. 17 : 3).

Обратимся теперь к тем новозаветным текстам, где речь идет уже не только о вечном огне, но и о вечных муках. Таких мест всего лишь два. Первое — у Матфея (25 : 46): «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную». По замечанию Emeric de Saint-Dalmas (op. cit., стр. 29), подлинник гласит не «муку», но «наказание»; и действительно, по-гречески мы встречаем здесь выражение «eis kolasin aionoin».

Впрочем, кондиционалисты дают следующее, не лишнее остроумия объяснение выражению «вечные муки», если оно должно быть сохранено: «Что следовало бы думать о человеке, который стал бы утверждать, что преступник никогда не умрет, на том основании, что уголовный кодекс приговаривает его к вечной каторге?.. А разве законы Бога менее ясны, чем законы земного правительства? Разве требуется больше ума, чтобы понять Божьи глаголы, чем слова людей?» (op. cit., стр. 11).

Второй новозаветный текст, говорящий о вечных мучениях, находится в *Апокалипсисе* (20 : 10): «Диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться во веки веков». Но и об этом тексте можно высказать ряд соображений, значительно ослабляющих его антикондиционалистическое значение: во-первых, образы Апокалипсиса символичны, почему менее чем другие новозаветные тексты удобны для обоснования христианской догматики; во-вторых, речь здесь идет не о всех грешниках, но лишь о диаволе, звере и лжепророке; в-третьих, выражение «во веки веков» может быть понимаемо буквально, то есть как сотни столетий, а не бесконечное время; и наконец, в той же главе Апокалипсиса там, где речь идет уже о всех людях, из которых «судим был каждый по делам своим», говорится, что «кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (20 : 15). А значение выражения «озеро огненное» поясняется тут же (20 : 14): «Это — смерть вторая».

Как в Апокалипсисе огненное озеро является символом второй смерти, смерти души, подобно этому могут быть понимаемы и такие выражения, как в Евангелии от Иоанна (15 : 6): «Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и иссохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают»; и в Послании к Евреям (10 : 27), где упоминается «страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников». О том, что в геенне душа может быть умерщвлена, говорится у Матфея (10 : 28): «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне».

\* \* \*

Но если и признать, что кондиционализм представляется достаточно обоснованным со стороны новозаветных текстов, то не может ли в качестве возражения против него быть выдвинута странность того обстоятельства, что

до последнего времени о таком понимании этих текстов почему-то не было ничего слышно? И в частности, не дает ли это ортодоксалистам права смотреть на кондиционализм как не некое еретическое новшество?

Однако такое возражение легко было бы отпарировано современными кондиционалистами указанием на то, что их учение может представиться новшеством лишь потому, что аналогичное учение целого ряда отцов церкви подверглось почти полному забвению. Кондиционалисты указывают, что в течение двух первых веков их учение было в церкви господствующим, а позже хотя и уступило преобладание учению о природном бессмертии, но все же продолжало вплоть до конца IV века иметь видных сторонников. В эту эпоху кондиционализм представлен такими авторами (и произведениями неизвестных или мнимых авторов) как: Послание Варнавы, Климент Римский, Игнатий, Учение 12 апостолов, Пастырь Ермы, Поликарп, Юстин, Тациан, Феофил Антиохийский, Ириней Лионский, Климент Александрийский, Арновий Древний, Лактанций, Афанасий Великий, Немезий.

Так как цитаты, которые Emeric de Saint-Dalmas (op. cit., стр. 34–36) приводят из этих авторов, почему-то делаются им без точных ссылок, то, будучи лишены возможности проверить правильность всех этих цитат, мы предпочитаем воздержаться от их приведения, несмотря на их характерность, и за проверку относительно кондиционалистических воззрений упомянутых отцов церкви обратимся к другим пособиям, хотя и не уделяющим этому вопросу специального внимания, но зато не могущим подвергнуться по данному пункту подозрению в тенденциозности. Вот, что сообщает *Ernest Havel* в своей книге «Le christianisme et ses origines»: «Юстин верит, что души по природе смертны; что если они переживают тело, то лишь потому, что Бог желает сохранить им жизнь либо для награждения, либо для наказания; что Он их действительно сохраняет, одних в счастливом, других в мучительном состоянии, до дня Суда; с этого же момента души избранных делаются бессмертными, между тем как души отверженных наказываются, *насколько Бог находит нужным продлить их существование и их наказание* (курсив подлинника). Итак, Юстин не верит в вечные мучения. И известно, что не один отец церкви, даже из тех, которые носят прозвание святых, как *Климент Александрийский*, исповедует таким же образом мнения, которые позже были осуждены» (tome IV-me: Le nouveau testament, p. 416).

Несколько более подробные сведения о раннем кондиционализме нам дает *Harnack*<sup>1</sup> в «Lehrbuch der Dogmengeschichte», 1894, который, впрочем, не

---

<sup>1</sup> Адольф фон Гарнак (1851–1930) — немецкий протестантский теолог, историк, представитель т. наз. либеральной теологии. Учился в Дерптском, а затем в Лейпцигском университете, где стал приват-доцентом и экстраординарным профессором (1876). В 1879 г. возглавил кафедру церковной истории в Гисенском университете, затем переехал в Мар-

уделяет ему достаточного внимания, и странным образом усматривает в нем греческое (sic) влияние (о чем см. т. I, стр. 160–161, сноска 2, и стр. 503, сноска 2; т. II, стр. 57–58).

Из книги Гарнака мы узнаём, что *Климент Римский* в своем II-ом послании к Коринфянам, XX, 5, называет Христа «спасителем и виновником бессмертия»; что в «Учении 12 апостолов», IX, 10, говорится о «бессмертии, которым снабдил нас Бог через Иисуса»; Гарнак признает, что «у Юстина и других апологетов спасение (soteria) существенно состоит в уделении вечной жизни сотворенному в качестве смертного и вследствие греха подпавшему естественной судьбе смерти миру»; говорит, что «для Ириныя центр тяжести лежит во взгляде, что христианство есть реальное избавление, то есть что дарованное в христианстве высшее благо есть *обожествление человеческой природы посредством дара бессмертия* (курсив подлинника); искупление через Христа Ириной представляется себе так: бессмертие есть состояние, которое противоречит нашему теперешнему, да и вообще человеческому состоянию как таковому, ибо оно есть способ существования и качество Бога; человек как сотворенное существо лишь способен к бессмертию (sarah immortalitatis) благодаря божественной благодати он к нему предназначен, но эмпирически находится под властью смерти. Бессмертие не может быть достигнуто иначе, как если его Обладатель реально соединится с человеческой природой, чтобы обожествить ее per adoptionem [через приятие]. Божество должно сделаться тем, что мы, чтобы мы сделали тем, что Оно. Соответственно с этим, если только Христос — Спаситель, он Сам должен быть Богом, и центр тяжести падает на его рождение как

---

бург, с 1888 по 1928 был профессором Берлинского университета. С 1905 по 1921 г. занимал также пост директора Королевской библиотеки. Последователь А. Ричля, разделявший его концепцию развития раннего христианства. Рассматривал церковную историю как часть всемирной истории, считал, что к истории церкви применимы методы, используемые в исторической науке. Главные работы: «Сочинения мужей апостольских» («Patrum apostolicorum opera», 1876–1878, в соавторстве с О. фон Гебхардтом и Т. фон Цанном); «Тексты и исследование по истории раннехристианской литературы» («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur»), 45-томное собрание произведений раннехристианской литературы, к изданию которого приступил в 1882 г. совместно с Гебхардтом, а с 1907 продолжил в сотрудничестве с К. Шмидтом; «История первохристианской литературы до Евсевия» («Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius», 1893–1904); «Учебник истории догматов» («Lehrbuch der Dogmengeschichte», 1886–1889); «Сущность христианства» («Das Wesen des Christentums», 1900); «Миссия и распространение христианства в первые три столетия» («Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderte», 1902). На русском языке: «Из истории раннего христианства» (М., 1907).

человека: через свое рождение в качестве человека вечное Слово Божие дарует наследие жизни тем, которые в естественном рождении унаследовали смерть. Афанасий (De incarn. 54), по сообщению Гарнака, говорит о Христе, что он «принял человеческую немощь, чтобы мы унаследовали бессмертие». И сам Гарнак определяет христианство древней церкви как «религию, которая освобождает от смерти» (см. op. cit. I 146, 161, 502, 503, 516–518; II 44, 45, 57).

Этими немногими ссылками мы и ограничимся, так как в нашу задачу не входит рассмотрение древнего кондиционализма, что могло бы послужить темой для обширной специальной работы. Но и приведенных цитат достаточно, чтобы убедиться, что новейший кондиционализм может опереться на солидный авторитет забытого прошлого.

\* \* \*

Допустить, что кондиционализм имеет право на существование в качестве особого мнения по одному из многих пунктов христианского вероучения — еще не значит признать его за важное религиозное направление, на каковое значение он, однако, претендует. Перейдем теперь поэтому к рассмотрению основательности таковой претензии.

Хотя все содержание кондиционализма как будто исчерпывается единственным догматом об условном бессмертии, но принятие этого догмата бросает совершенно новый свет и на другие стороны христианского верования.

Прежде всего, оно делает гораздо более приемлемым учение о божественности Христа, ибо уже одно признание Его бессмертной сущности, в противоположность смертности человеческой природы, почти равносильно этому учению; признать же за Христом бессмертную сущность нетрудно для тех, которые готовы приписать ее всему человечеству.

Далее, кондиционализм делает, в сравнительной мере, достаточно понятной роль совершенного Христом искупления, как мы видели из приводимых у Гарнака рассуждений об этом св. Иринея; между тем, аналогичное учение ортодоксалистов, несмотря на все старания его комментаторов, расплывается в какой-то туман фраз, лишенных достаточно определенного содержания. Действительно, при сохранении веры в природное бессмертие человеческой души, воплощение, смерть и воскресение Христа теряют всю свою значительность, и, выдвигая на первый план не мистическое значение вочеловечения Спасителя, а его нравственную личность и проповедь, наша религия рискует превратиться в моральный кодекс, христианство — в «христовство». Последнее выражение мы заимствуем из «Логика как части теории познания» (1912) проф. [А. И.] Введенского, который на стр. 431–432 этой книги совершенно основательно считает воскресение Христа «вселенским событием», и в вере в это событие видит всю суть христианства, но почему это так, почтенный профессор объяснить

не может, что и неудивительно, ибо дисциплинированный ум Введенского не способен удовлетвориться фразами без строго определенного значения, и один лишь кондизионализм, с которым Введенский, очевидно, не знаком, в силах дать требуемое объяснение.

Делая христианство более приемлемым с логической стороны, кондизионализм оказывает ему не меньшую услугу и со стороны этической.

Не признающие кондизионализма христиане придерживаются либо учения о вечных адских муках, либо универсализма (учения о конечном общем спасении).

Хотя универсализм, впервые провозглашенный Оригеном, имел в первые века церковной истории целый ряд представителей среди богословов, но вследствие своего очевидного противоречия Священному Писанию он был отвергнут церковью, как ересь. В данном случае нас, однако, занимает вопрос не о догматической обоснованности, но лишь об этическом значении универсализма. И едва ли можно оспаривать, что убеждение в своем несомненном конечном спасении способно дать человеку лишний повод чрезмерно легко относиться к нравственной ответственности за свои проступки — вспомним хотя бы характерные в этом отношении легкомысленные слова, произнесенные на смертном одре, если не ошибаюсь, Генрихом Гейне: «Dieu me pardonnera, c'est son métier» («Бог меня простит, это Его ремесло»)<sup>1</sup>.

Ортодоксальное учение о вечных мучениях представляет из себя противоположную крайность, горшую первой. Было бы излишне доказывать, что, несмотря на все ухищрения защищающих его богословов<sup>2</sup>, оно очевидным обра-

---

<sup>1</sup> А. Ф. Селивачёв не ошибается: Гейне тяжело болел, но чувство юмора не покидало его. «Pouvez vous siffler?» («Можете ли вы свистеть?»), — спрашивает врач. «Hélas, non, pas même les pièces de monsieur Scribe» («Не могу даже освистывать пьесы господина Скриба»), — отвечает Гейне, обыгрывая французское *siffler* (свистать, освистывать). «Или он грозил принести обществу покровительства животных жалобу на жестокое обращение с ним неба. Или, за несколько дней до смерти, на вопрос посетителя, примирился ли он с небом, отвечает: “не беспокойтесь — Dieu me pardonnera, c'est son métier”» (*Вейнберз П. И. Жизнь Генриха Гейне: Биограф. очерк // Гейне Г. Полн. собр. соч.: В 5 т. — Изд. 2-е. — СПб, 1904. — Т. 1. — С. 102*). Последними словами Гейне было требование: «бумаги и карандаш!»

<sup>2</sup> Среди них совершенно особое положение занимает о. [Павел] *Флоренский*, который в главе «Геенна» своего «Опыта православной теодицеи» делает странную попытку обосновать возможность предположения, что в аду будут вечно томиться лишь греховные элементы душ грешников, а не эти души целиком — предположение, навеянное одиннадцатой песнью «Одиссеи», где говорится, что «Гераклова сила, один лишь призрак воздушный» мучилась в аду, в то время как «сам он» пребывал с небожителями, и являющееся, пожалуй, скорее ликвидацией учения о вечных муках, чем его сохранением, во

зом противоречит учению не только о благодати, но и о правосудии Божии. Что же касается до отрицательного влияния его на человеческую психику, то из многочисленных примеров такового ограничимся одним. Автору статьи рассказывал его сослуживец, преподаватель французского языка, что, когда он мальчиком учился в католической школе, то его наставники старались дать ему и его товарищам понятие о вечности адских мучений следующим образом. Представьте себе — говорили они — алмазный шар, величиною от Земли до Солнца. Один раз в тысячелетние маленькая птичка выпускается пролететь мимо этого шара и задеть его крылом. И вот, если бы мучающимся в аду грешникам сказали: «когда эта птичка в конце концов протрет крылом этот гигантский алмаз насквозь, — тогда вы будете избавлены от ваших мучений», — то грешники... обрадовались бы: они узнали бы, что, как ни невероятно долго будут длиться их муки, все же некогда наступит время их прекращения. Но увы, этого им не скажут, и, когда наступит то время, за которое птичка успела бы протереть алмаз насквозь, они будут столь же далеки от конца своих мучений, как и тогда, когда она вылетала в первый раз, ибо абсолютно никогда не прекратятся эти страшные муки: «Мы, почти дети, так и тряслись от страха, слушая это, — уверял меня мой коллега, — да и теперь, хотя я и перестал в это верить, нередко, когда я вспоминаю эти рассказы, меня охватывает прежний ужас». Оставаясь всецело на почве евангельских текстов, кондиционализм, с одной стороны, избегает квинтизирующего влияния универсализма, уча, что спасение и вечная жизнь достигаются лишь верой и добрыми делами, а с другой, — освобождая христианство от упреков в исключительно жестоком характере его эсхатологии, стоящим вдобавок в разительном противоречии с учением об искупительной жертве Христа. И потому неудивительно, что Emeric de Saint-Dalmas чувствует себя вправе, сопоставляя с буддизмом *свое* христианство, которое дарует освобождающее от страданий небытие лишь тем, которые сами избирают ведущий в небытие путь, а стремящимся к вечному блаженству дает возможность его достижения — гордо заявить, что «идеал, о котором грезят буддизм, не возвышается над глубинами христианского ада» (op. cit., с. 38).

Можно еще заметить, что благодаря кондиционализму принятие христианством Ветхого Завета в качестве догматического источника делается более приемлемым, поскольку, по крайней мере, в кондиционализме отпадает мнимое различие между Ветхим и Новым Заветами по вопросу о бессмертии души, для отыскания которого в первом христианском богословии приходилось делать немало натяжек.

---

всяком же случае слишком трудное для понимания, чтобы иметь многих последователей. — Прим. А. Ф. Селивачёва. — См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в 12 письмах. — М., 1914. — С. 255–256.

### ПРИМЕЧАНИЕ

Мы ничего не говорили про учение о телесном воскресении, ибо оно составлял догмат, общий ортодоксалистам с кондиционалистами, но имеющий у обоих довольно мало значения. Что же касается вопроса о взаимном отношении между двумя учениями — о воскресении мертвых и о загробной жизни, то как бы различны ни были их психологические предпосылки<sup>1</sup> и историческое происхождение<sup>2</sup>, с догматической точки зрения в настоящее время первое учение может быть лишь дополнительным ко второму, но не конкурирующим с ним. Действительно, если душа не продолжает существовать в промежутке между смертью и воскресением, то воскресший человек будет лишь физическим двойником прежнего, одаренным, благодаря мнимым воспоминаниям, иллюзией своего тождества с умершей личностью, но не самой этой личностью, которая поэтому ничего от воскресения не выигрывает. Смотреть же на разделенные, но впоследствии имеющие чудесным образом соединиться частицы умершего тела как на субстанцию — носительницу психической жизни — нельзя уже потому, что одни и те же материальные частицы легко могут оказаться носительницами психики различных индивидуумов. Но если воскресение мертвых, с одной стороны, должно предполагать загробную жизнь, то с другой стороны, оно очень мало обогащает учение об этой последней, ибо люди жаждут лишь сохранения своего психического «я», а должно ли это «я» непременно обладать тем или иным физическим организмом для нормального существования, или нет, является слишком частным вопросом, который поэтому, пожалуй, не должен быть даже относим к области религии, а к науке, конечно, и подавно. Иначе думал автор «Философии общего дела» Н. Фёдоров<sup>3</sup>, мечтавший и писавший о воскрешении всех умерших людей, и притом путем не чуда, но научного прогресса, и заслу-

---

<sup>1</sup> Оба учения основаны на аналогии между смертью и сном, но первое считает характерным для сна явлением *пробуждение*, а второе — *сновидения*; пробуждению соответствует воскресение, сновидениям — загробная жизнь. — Прим. А. Ф. Селивачёва.

<sup>2</sup> В христианство первое учение перешло из иудаизма, второе — из платонизма. — Прим. А. Ф. Селивачёва.

<sup>3</sup> Николай Федорович Фёдоров (1828–1903) — русский утопист. Служил учителем в провинции, в 1874–1898 гг. — библиотекарь Румянцевского музея. Учениками посмертно издан его трактат «Философия общего дела» (1906–1930 гг.; последнее изд.: В 2 т. М.: Аст, 2003). В идее преодоления смерти и всеобщего спасения соединились подспудные духовные течения в крестьянстве, связанные с сектантством, и наивная вера в спасающую силу техники (связь с идеями масонов об идеальном мироустроении по архитектурному чертежу, проекту; см.: Фёдоров Н. Ф. *Астрономия и архитектура* // *Весы*. — 1904. — № 2. — С. 56–60). До абсурдности ярый славянофил-почвенник (автор фантастической концепции самодержавия Московской Руси, в которой царь — «заместитель» Бога-Отца). «Космические» воззрения Фёдорова повлияли на идеи К. Э. Циолковского.



живающий упоминания лишь как интересное и яркое показание, что нет такого абсурдного верования, которое не могло бы иметь хоть некоторый успех<sup>1</sup>.

Убедившись, что кондиционализм, рассматриваемый с христианской точки зрения, обладает рядом преимуществ перед ортодоксализмом, перейдем к рассмотрению, насколько он является приемлемее последнего и с чисто философской точки зрения. Перенесение вопроса на почву философии тем более необходимо, что самое учение о бессмертии души, отсутствовавшее, по утверждению кондиционалистов в первоначальном христианстве, незаметно проникло в него из платонизма, и явилось, таким образом, бессознательной уступкой языческой философии. И если эта уступка может быть оправдана для своего времени, когда главное философское направление настаивало на субстанциальности и бессмертии души, то в настоящее время, когда никто из значительных представителей современной философии и психологии, кроме некоторых гербартианцев<sup>2</sup>, уже не утверждает этой субстанциальности, — чем, спрашивается, могло бы быть оправдано сохранение такого догмата, столь же мнимо христианского, как и мнимо философского?

Припомним определение субстанции, ведущее свое начало еще от Парменида. Субстанция есть то, что имеет бытие и его причину в самом себе; субстанция не имеет ни начала, ни конца во времени, ибо бытие не может ни возникнуть из небытия, ни перейти в небытие. Держась такого понимания термина «субстанция», рассмотрим, имеются ли какие либо основания для признания индивидуальной души субстанцией?

Самое существование индивидуальной души является психологическим фактом (хотя в психологии термин «я» употребительнее термина «душа»), ибо разнородные явления душевной жизни — ощущения, мысли, чувства и желания — не представляют из себя простой суммы, но объединяются вокруг некоторого центра, являющегося носителем этих душевных явлений и пребывающего при их изменении, что является особенно очевидным в процессе воспоминания. Но вопрос касается не существования этого центра, этого носителя, «я» или души, а того, существует ли это «я» лишь как известная сторона, как некоторое свойство душевных процессов, и лишь постольку, поскольку совершаются эти процессы, или же оно является истинной субстанцией, необходимо пребывающей сама по себе?

---

<sup>1</sup> Идеи Н. Ф. Фёдорова увлекали Вл. Соловьёва, Льва Толстого и Ф. М. Достоевского (замысел «Братьев Карамазовых»).

<sup>2</sup> См.: *Челтанов [Г. И.] Введение в философию.* — М., 1910. — С. 198. — *Прим. А. Ф. Селивачёва.*

Всякий раз, когда, с целью решить этот последний вопрос, мы, следуя древнему завету: *gnosti seayton* — познай самого себя, — пытаемся непосредственно уловить духовную субстанцию в потоке явлений нашего сознания, мы терпим неизбежную неудачу и бываем готовы испустить вместе с поэтом возглас отчаяния:

Где я? Где я?  
По себе я  
Возалкал!  
Я — на дне своих зеркал.  
Я — пред ликом чародея  
Ряд встающих двойников,  
Бег предлунных облаков.

(В. Иванов, «Кормчие звезды»)

Эта неуловимость духовной субстанции для сознания привела к отрицанию ее существования, в истории европейской философии впервые подробно обоснованному и формулированному [Д.] Юмом. Но аналогичный ход мыслей встречаем мы, например, уже в разговоре греческого царя Милинды с буддийским отшельником Нагасеной, который приводится в книге [Г.] *Ольденберга* «Будда» (стр. 201)<sup>1</sup>:

— Как зовут тебя, достопочтенный, как твое имя? — спросил его греческий царь.

— Я называюсь Нагасена, — отвечал святой. Но Нагасена — это только имя, название, простое слово — субъекта же здесь такого нет.

И тогда Милинда сказал достопочтенному Нагасене:

— Хорошо, пусть пятьсот греков и восемьдесят тысяч монахов слушают это. Нагасена говорит: субъекта здесь нет. Но если субъекта нет, то кто же дает вам платье и пищу, жилище и лекарство для больных, кто живет добросовестно, кто идет по пути святости, кто достигает Нирваны? Кто лжет? Кто пьет? Кто совершает пять смертных грехов? Если бы кто-нибудь убил тебя, Нагасена, кто совершил бы это убийство?

Нагасена так отвечал царю:

— Ты, великий царь, привык к высшим удобствам княжеской жизни. Когда ты идешь в полуденный час пешком по раскаленной земле, по горячему песку, когда ты ступаешь на острые камни, ноги твои болят, твое тело утомляется, дух твой раздражается. Пришел ли ты пешком или приехал на повозке? Если ты приехал на повозке, то объясни мне, что такое повозка? Ось не есть повозка, колесо не есть повозка, кузов или ярмо тоже не есть повозка. Нигде не нахожу

---

<sup>1</sup> См.: *Ольденберг Г.* Будда: Его жизнь, учение и община / Пер. с нем. А. Николаева. — М., 1900.

я повозки, нет никакой повозки, повозка есть простое слово. Пусть слышат это пятьсот греков и восемьдесят тысяч монахов.

Царь Милинда сказал: я приехал на повозке, а когда я просил его объяснить мне повозку, он не мог этого сделать. Повозка есть только простое слово, имя. Точно также относительно моих волос, моей кожи и костей, *относительно восприятий, представлений, познания*, употребляется имя, название, обозначение, выражение, слово «Нагасена», но субъекта, в строгом смысле этого слова, здесь нет.

Если за душевными явлениями нет «реального я», «трансцендентального субъекта», то прекращение душевных явлений равносильно уничтожению «феноменального я», эмпирического субъекта. Но можем ли мы мыслить такое полное прекращение психических процессов? Препятствий для этого, по-видимому, никаких не имеется. Ведь в каждый данный момент времени некоторое психическое состояние переходит из настоящего времени в прошлое, из бытия в небытие, а то обстоятельство, что на смену ему возникает новое психическое состояние, есть не более, как эмпирический факт, и мы не обладаем никакими данными для утверждения, что всякий исчезающий психический акт неизбежно заменяется новым. Правда, такое следствие вытекает из теории психического параллелизма; но сама эта теория не только отнюдь не является чем-либо доказанным, но и в качестве гипотезы имеет в себе много неудобного и противоречивого<sup>1</sup>.

Итак, с *психологической* точки зрения обосновать субстанциальность души не представляется возможным.

Напрашивается, однако, следующее обоснование ее с *гносеологической* точки зрения: если духовной субстанции нет, то откуда же имеем мы самое понятие о такой субстанции (упрощаем вопрос, хотя можно было бы поставить его относительно происхождения понятия субстанции вообще, т[ак] к[ак] материальная субстанция мыслится по образу духовной, а не наоборот, что впервые выяснено Лейбницем), понятие, которого не могли же мы взять из области явлений?

О том, как следует решать этот интересный и трудный вопрос<sup>2</sup>, мы не имеем ни возможности, ни надобности здесь распространяться. Но, во всяком слу-

---

<sup>1</sup> Общеизвестно изложенную критику теории психофизического параллелизма см. у [А.] Пфендера во «Введении в психологию» [М., 1909]), стр. 69–97; о том же глубокие и лаконические соображения на стр. 246–255 книги *Aars'a* (заглавие приведено ниже). — Прим. А. Ф. Селивачёва.

<sup>2</sup> На эту тему мы должны рекомендовать нашим читателям прекрасную, хотя и не пользующуюся, — может быть, вследствие трудности сжатой формы ее изложения, — известностью книгу: *Birch-Reichenqald-Aars*, «Zur psychologischen Analyse der Welt. Projectionphilosophie» [«К психологическому анализу мира: Проективная психология»], 1900, гл. XV. Die Seelen, и все остальные. — Прим. А. Ф. Селивачёва.

чае, если признать, что существование понятия духовной субстанции указывает на данность ее в нашем внутреннем опыте, то с равным правом следовало бы считать, что в том же опыте нам дано, например, чистое ничто, или будущее время, или чужие душевные явления, чего, однако, никто утверждать не станет. Иное дело, если бы кто-нибудь стал заключать от существования таких понятий, как ничто, будущее время, чужая душевная жизнь и духовная субстанция к их объективному существованию вне нашего опыта, но такое заключение утверждало бы лишь, что существует некоторая духовная субстанция (что в данном случае вовсе и не отрицается), а не то, что именно наша душа является таковой субстанцией.

Вышеприведенная попытка обосновать субстанциальность души не только не приводит к цели, но применение того же способа рассуждения, модифицированного указанным нами образом, говорит в пользу кондиционализма. Именно, если склоняться к признанию, что простые<sup>1</sup> представления, содержание которых не могло быть взято из опыта, соответствуют некоторой объективной действительности, то, поскольку мы имеем как представление бесконечной продолжительности нашей душевной жизни, так и представление ее прекращения, а оба эти представления являются с одной стороны простыми, с другой — не взятыми из опыта, — обоим им соответствует некоторая объективная реальность, а ведь это как раз то, что и утверждает кондиционализм.

С *метафизической* точки зрения, признание субстанциальности души приводит к необходимости признать и ее безначальность, так что отрицающие эту последнюю должны во имя последовательности отказаться и от признания первой. Безначальность же человеческой души для обычного сознания — чуждое представление, для христианина — ересь, а для психолога — ничем не доказуемое утверждение, попытка обосновать которое опровергается таким же точно путем, как и неуничтожаемость души (мы вовсе не обязаны принимать, вместе с теорией психофизического параллелизма, что каждое душевное явление должно иметь причину своего возникновения в непосредственно ему предшествующем состоянии того же субъекта).

Понятие субстанции есть высшее простое понятие, которым обладает человек; неудивительно поэтому, что для его гордости не так легко отказаться от

---

<sup>1</sup> Решая вопрос о простоте или сложности какого-либо понятия, не следует, разумеется, давать ввести себя в заблуждение его словесным выражением: так, например, понятие «Бога», хотя и выражается одним словом, — сложное (и потому умозаключать от его внеопытного происхождения к объективному существованию Бога неправильно), и наоборот, выражаемое несколькими словами понятие «чужой душевной жизни» — простое. — *Прим. А. Ф. Селивачёва.*

приятной иллюзии, что он сам — субстанция. Так, у поэта, тень от дыма страдает от сознания отсутствия у нее субстанциальности:

Мое несчастье несравнимо  
Ни с чем. О, подлинно ни с чьим:  
Другие — дым, я — тень от дыма,  
Я всем завидую, кто дым.

[К. Бальмонт, «Тень от дыма»]

Что и говорить, быть субстанцией было бы для человека очень приятно (быть богом было бы, впрочем, еще приятнее), но если он субстанциальностью, к несчастью, не обладает, то не лучше ли осознать это, чем упорствовать в заблуждении относительно собственной сущности?

Поскольку желание считать себя субстанцией вытекает у человека не из страха перед уничтожением (ибо кондиционализм дает надежду на бесконечное продление существования человеческой души и без признания ее субстанциальности), но из гордости, то эта гордость немедленно же влечет за собой и свое посрамление.

Действительно, если считать, что факт душевной жизни человека нуждается в принятии существования духовной субстанции как ее носителя, то отсюда следует, что и всякая психическая жизнь предполагает за собой духовную субстанцию, — то есть что души всех животных столь же субстанциальны, а значит — безначальны и неуничтожимы, как и душа человека. Ведущее свое начало от Аристотеля особое направление психологии, господствующее в христианской церкви, которое различает «душевную» и «духовную» субстанцию, и приписывает животным лишь первую, не выдерживает критики: совершенно очевидно, что та субстанция, которая необходима для высших душевных процессов, необходима и для низших, а та, которая достаточна для низших, достаточна и для высших; принятие особой субстанции не может обуславливаться степенью сложности или высоты однородных явлений, но лишь их разнородностью, каковая существует между физическими и психическими явлениями. Поэтому учение Декарта об автоматизме животных было для него единственным способом избежать признания бессмертия их души, поскольку он признавал таковое за человеком. Если же лишь очень немногие из сторонников субстанциальности человеческой души были склонны распространять эту субстанциальность и на души животных, то такая непоследовательность объясняется, кроме неприятности этого учения для человеческой гордости, опасностью в прежнее время такого учения как еретического, а позже — боязнью показаться смешным в глазах обычного сознания. И все-таки, несмотря на эти препятствия, некоторые лица не были в силах противиться логической последовательности. Так, [J. A.] Guer в «Histoire critique de l'ame des bêtes», Amst[er]dam, 1749, излагает несколько сочинений, более или менее определенно утверждающих

бессмертие души животных: [J. F.] *Boulier* «Essai philosophique sur l'ame des bêtes», Amst[er]dam, 1728, *Ditton* «La Résurrection de J. Christ avec un supplement sur la nature de l'ame» Paris, 1729 (на англ. языке), и, особенно, *Hildrop* «Pensées libres sur la création des brutes» Lond[on], 1742 (тоже на англ. языке), с содержанием каковой книги Guer ознакомился по изложению в «Bibliothèque Britannique» т. XXI, part 2, p. 213 слл.

Известный русский поэт и драматург XVIII века А. П. *Сумароков* в своей небольшой статье «Основание любомудрия» (Соч. ч. VI, второе издание, стр. 265), написанной в 1772 году, говорит следующее: «Что души наши бессмертны, в том я, как и в Божестве, так же ни мало не сомневаюсь. Метафизически говоря, (потому), что исчезание душ наших не сходственно с милосердием Вышнего, а физически (потому), что ни мертвое в живое, ни живое в мертвое преобразаться не может. По сему предложению и живности или души скота, птиц и рыб бессмертны? Я иначе и не думаю. Во священном писании сказано, что наши души вечны, но уменьшится ли к нам божие милосердие, когда души и воробья, и червяка бессмертны? Скажет невежа, что за них не умирал... (Христос). Но их праотцы и не согрешали».

Весьма характерное мировоззрение Сумарокова, изложенное в его статье, как мы видим, чрезвычайно последовательно в своем оптимизме, для которого христианство, как и следовало ожидать, остается и непонятым, и ненужным. Статья заключается следующими словами: «Вот система моего любомудрия, ко прославлению Создателя и ко утолению смертного страха, ибо я и по естеству бессмертием обнадежен».

Итак, в то время, как учение о природном бессмертии человеческой души, которого придерживаются ортодоксалисты, столь лестное, на первый взгляд, для человека, будучи последовательно развито, ставит его на один уровень с животными (а от признания их равными человеку в его бессмертии легко соскользнуть на противоположное утверждение равенства человека с животными в их смертности) — кондиционализм, на первый взгляд как будто бы наносящий удар человеческой природе, возвышает человека над другими живыми существами, обещая возможность индивидуального бессмертия только ему.

А. Селивачёв  
Харьков, 1919

Публикация, подготовка текста,  
комментарии и переводы А. А. Пучкова