

**Министерство образования и науки
Российской Федерации
ГОУ ВПО «Тамбовский государственный технический
университет»**

Г. Л. Терехова

**ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ
(с хрестоматийным приложением)**

Учебно-методическое пособие

Предназначено для студентов всех специальностей
дневной и заочной формы обучения



Тамбов
2014

Аннотация

Цель учебно-методического пособия – познакомить студентов с основными проблемами философии, понятиями, показать их в историческом развитии. К каждому из разделов в качестве вспомогательного материала приложены тексты известных отечественных философов, в которых рассмотрены основные проблемы философии. Студенты должны научиться работать с теоретическим материалом, внимательно исследовать тексты и подробно отвечать на контрольные вопросы, изложенные в конце каждого раздела.

Подобная работа должна привести к развитию самостоятельного мышления, что так необходимо для поднятия научно-творческого потенциала студенческой молодежи.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебно-методическое пособие «Проблемы философии» состоит из пяти разделов, тематика которых соответствует основным темам учебного курса философии: 1) философия, ее смысл и назначение; 2) онтология; 3) гносеология; 4) философия истории; 5) философская антропология.

Темы «Онтология» и «Гносеология» являются базисом философской науки и предметом рассмотрения уже первых философов античности, таких как Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит и других.

Как мы знаем, *тема бытия* волновала людей во все времена. Она решается уже на уровне того исторического типа мировоззрения, который называется мифологией. Религиозные тексты начинаются с проблемы бытия, современная наука создает модели, в рамках которых пытается осмыслить тот мир, в котором мы живем. Спецификой философии является рациональное осмысление вселенной и человека, вследствие этого она перерабатывает весь познавательный опыт человечества и строит свои модели бытия.

Мы уже заметили, что онтология тесно связана с *проблемой познания*, то есть гносеологией. Как мы можем получать истинные знания о мире и человеке, каковы методы познания, каковы человеческие возможности в получении истинного знания? Эти вопросы для большинства людей планеты остаются сегодня не до конца решенными. Иначе перестали бы существовать такие области знания, как биология, физика, химия, философия и другие. В первую очередь, они направлены на получение достоверного знания. Только философия, в отличие от других наук, изучает всеобщие закономерности бытия, а также затрагивает вопросы нравственного порядка и ставит перед исследователем проблему выбора истинных ценностей в процессе познавательного акта. Здесь и проявляется *основная миссия философии*, которая рассматривается нами в разделе «Философия, ее смысл и назначение».

Предметом *философии истории* является историческое измерение человеческого бытия, а также возможность его познания и осознания. В этой области философского знания исследуется определенный аспект или сегмент исторической жизни людей, а также всемирная история как целостное образование. В предмет философии истории входит также осмысление природы исторического познания, поэтому она обладает еще и критической направленностью.

Еще один раздел данной работы – *философская антропология*. Она поставлена уже первыми философами Индии, Китая, Древней Греции. Вопросы происхождения человека, его способностей, структуры сознания, смысла существования поднимались во всех философских школах. Человек является сложным объектом для изучения, так как он представляет собой синтез природного, социального и духовного. Поэтому в истории философской мысли мы с Вами находим противоречивые точки зрения на все проблемы, связанные с человеком.

В данном учебно-методическом пособии представлены фрагменты трудов известных русских философов, дана небольшая справка о каждом философе, его взглядах, основной направленности мышления, подготавливая студента к восприятию текста. Отдельным приложением предлагается презентация портретов известных философов с краткой информацией о них, а также двумя дополнительными статьями современных русских мыслителей о М. Ломоносове и К. Леонтьеве.

Составитель учебно-методического пособия стремилась к тому, чтобы представленные фрагменты философских произведений отображали отношение русских философов различных направлений к вышеизложенным темам. Знакомство студентов с работами самих классиков философии дает возможность проследить ход человеческой мысли в истории, расширить свой кругозор, заметить ошибки в социальных, политических и нравственных взглядах, которые уже привели к социальным, политическим, духовным и

нравственным катаклизмам, и, что важнее всего, найти для себя духовную опору на страницах книг нравственно ориентированных мыслителей.

Пособие предназначено для аспирантов и студентов вузов, изучающих философию, а также для всех, задающих и решающих серьезные и глубинные вопросы общественного и личного бытия.

Учебное пособие с хрестоматийным приложением в какой-то мере решает проблему непосредственного ознакомления студента с классическими философскими текстами. Составитель надеется, что представленный материал будет интересен и вызовет множество вопросов со стороны студенческой аудитории. Он может быть использован для практических занятий, написания статей, докладов.

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ СМЫСЛ, НАЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИИ

Философия – одна из форм человеческого знания. Она возникла как рациональное объяснение мира, в отличие от уже существовавшего мифологического мирозерцания. В каком-то смысле можно сказать, что она выделилась из мифологии, отбросив большую часть языческого наследия и на первый план поставив поиск первоначала всего сущего. Такова была древнегреческая философия (VII – II вв. до Р. Х.), достигшая в лице Платона и Аристотеля своего расцвета. Именно она впервые поставила основные философские проблемы, такие как бытие, познание человека, его нравственность, смысл его жизни, место во вселенной, государство и основные формы правления (лучшие и худшие) и другие.

На протяжении всей истории существования человечества философия складывалась как устойчивая форма общественного сознания, рассматривающая мировоззренческие вопросы. Она есть *теоретическое ядро мировоззрения*, вокруг которого образовались обобщенные обыденные взгляды житейской мудрости. Свойственная людям любознательность постепенно переросла в интеллектуальную потребность расширения и углубления знаний о мире.

Мировоззрение является такой совокупностью взглядов на мир, которая сложилась у человека или общественной группы в силу различных причин: житейских, политических, социально-экономических, психологических и др. Оно есть общее понимание человеком окружающего мира и своего места в нем, его отношение к окружающей действительности и самому себе. Мировоззрение является сложным духовным явлением и включает в себя: *убеждения, идеалы, цели, мотивы поведения, интересы, ценностные ориентации, принципы познания, нравственные нормы, эстетические воззрения* и др. Все эти элементы мировоззрения в своей совокупности

определяют духовный облик и жизненную позицию отдельных личностей, социальных групп, классов, наций и общества в целом.

Поскольку философия – теоретическое ядро мировоззрения, то ей присущи мировоззренческие функции. Они способствуют формированию целостности картины мира, представлений об его устройстве, месте человека в нем, принципов взаимодействия с окружающим миром.

Одна из наиболее значимых мировоззренческих функций философии – *гуманистическая* функция. Она дает философии возможность решать такие проблемы, как сущность и назначение человека, его место в мире, смысл жизни и смерти человека, открывая, таким образом, для каждой личности возможность мировоззренческого выбора.

Следующей мировоззренческой функцией философии является *аксиологическая* функция. Смысл человеческого существования, так или иначе, заключается в поиске истины, следовательно, в определении значимых целей и сущностей. Аксиологическая функция философии и дает возможность оценивать явления и вещи окружающего мира, а также внутренние духовные, скрытые от многих глаз, процессы с точки зрения различных ценностей – этических, социальных, идеологических и др. Высшие духовные ценности помогают человеку устоять в тяжелых жизненных испытаниях, понять их смысл, принять их. Их необходимость обоснована и в религии и в философии. Религия призывает человека к сердечному знанию, связанному с Божественным Откровением, которое выше человеческого рационального знания. Опираясь на высшее знание, человек определяет главные ценности своей жизни.

Культурно-воспитательную функцию также можно отнести к мировоззренческим функциям философии. Изучение философских систем, исследование опыта их применения в человеческой практике способствует формированию у человека определенных позиций, ориентированных на поиск Истины, Добра, Красоты. Данная функция философии способна

приводить человека к осознанию истинных ценностей и идеалов, прививать их человеку и обществу, способствовать укреплению морали, помочь человеку адаптироваться в окружающем мире и найти смысл жизни. Естественным образом она связана с аксиологической функцией философии.

Роль *социальной функции* заключается в том, чтобы объяснить причины возникновения общества, смысл процессов, происходящих в нем, его структуру, элементы, движущие силы. При помощи социальной функции философия старается вскрыть глубинный смысл противоречий в обществе, указать пути их преодоления, совершенствования общества. К ее компетенции относится и формирование представлений о социальном (общественном) идеале.

Важна роль философии в культуре. Здесь она выполняет *критическую функцию*, выражающуюся в принципе «подвергай все сомнению». Этот принцип позволяет говорить об ограниченности человеческого знания, а, следовательно, некоторых выводов в истории науки; он также дает возможность искать новые направления в исследовании (выполняя тем самым и методологическую функцию), вскрывать противоречия в человеческом знании. Конечно, в рамках этой функции мы должны стремиться к получению истинного знания, что является конечным итогом всех функций философии.

Онтологическая функция (одна из фундаментальных в философии) подразумевает способность философии ставить такие проблемы как возникновение вселенной, земли, человека. Онтологическая проблема являлась одной из основных проблем, поставленных еще в древнегреческой философии. С темы бытия начинаются религиозные тексты. Святые отцы прошлого посвятили немало строк этой теме.

Гносеологическая функция – также одна из основополагающих функций философии – имеет целью правильное и достоверное познание окружающей действительности (то есть механизм познания).

Методологическая функция заключается в том, что философия вырабатывает основные методы познания окружающей действительности, которые позднее могут применяться и в частных науках. Примерами таких методов являются диалектический метод, анализ, синтез и др.

Эвристическая функция состоит в содействии приросту научных знаний, в том числе в создании предпосылок для научных открытий, формировании гипотез и теорий.

Прогностическая функция заключается в том, чтобы предугадывать основные тенденции развития общества, человека, природы на основании имеющихся философских знаний об окружающем мире и человеке, а также достижениях познания.

Философское осмысление мира, бытия, человека – важная и необходимая составляющая духовной жизни общества и человека.

Базой философии является особый тип мышления: он обеспечивает тот настрой ума и души человека, который лежит в основе так называемого «философского отношения к жизни». «Философское отношение к жизни» – это не непосредственное, дающееся практически каждодневно-жизненными потребностями отношение, а отношение через осмысление имеющихся форм культуры (мораль, религию, искусство, науку); это позиция некоторой отстраненности от повседневной жизни, возможность посмотреть на мир и на себя в этом свете с точки зрения вечности.

О роли и значении философии размышляли мыслители всех времен. В силу социальных, культурных, политических и других причин, они предлагали нам разные ответы. Только в одном их мнения сходятся – в необходимости философии, понимаемой как стремление к истине.

Древнегреческие мыслители под философией имели в виду любовь к мудрости. Один из первых греческих философов, Гераклит, утверждал, что мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к голосу природы, поступать согласно с ней.

Достаточно развернутое исследование того, чем занимается философия, предпринял ученик Платона Аристотель. В своем главном труде «Метафизика» он отождествляет философскую науку с мудростью. Аристотель утверждает, что есть некоторая наука, которая рассматривает сущее как таковое и то, что ему присуще само по себе. Эта наука отличается от частных наук и не тождественна им, так как ни одна из частных наук не исследует общую природу сущего, но все они выделяют себе какую-либо часть его.

Родоначальники новоевропейской философии Фрэнсис Бэкон и Рене Декарт полагали, что ядром философии является учение о методе, с помощью которого достигается истинное и полезное знание. Для Декарта слово *философия* обозначает занятие мудростью, а под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек. Но вполне мудр в действительности один Бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего. Люди же могут быть названы более или менее мудрыми сообразно тому, как много или как мало они знают истин о важнейших предметах.

Величайший из философов И. Кант отличал философию в ее школьном понимании (как систему философских знаний) от подлинного философствования, которое стремится уяснить отношение познания и действия к существенным целям человеческого разума.

Необычайно высоко оценивали значимость философии последователи Канта – Иоахим Фихте и Георг Гегель. Для них философия выступала средоточием всей человеческой культуры.

Философия для Гегеля начинается с ее определения как учения о Боге. Для него философия и религия имеют своим предметом истину и именно *истину* в высшем смысле этого слова – в том смысле, что бог, и только он *один*, есть истина. И религия, и философия далее занимаются областью конечного мира, *природою* и *человеческим духом*, в их отношении друг к другу и к богу, как их истине.

С конца XIX в. вслед за философами-неокантианцами многие стали понимать философию как теоретическое мировоззрение, подразумевая под ним систематическое размышление, в котором человек пытается понять мир и самого себя. В свете кризисных событий, охвативших Европу после первой мировой войны, философы-экзистенциалисты (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер и др.) поставили в центр философии фундаментальные проблемы существования человека в истории, обществе, мире.

Русская философская мысль представлена самыми различными направлениями, ориентациями и школами, в ней при решении философских проблем доминировали творчески деятельный характер, ярко выраженная моральная установка, постоянная обращенность к историческим судьбам России, к вопросу о месте русского народа в семье европейских народов. Русские мыслители считали, что философия должна стремиться к истине посредством стремления к цельности бытия внутреннего и внешнего.

По мнению известного русского мыслителя И. Ильина значение философии состоит в том, что в ней осуществляется наиболее полное и непосредственное приобщение к подлинной духовной реальности (статья о Шлейермахере). Все остальное в жизни и духовной культуре содержит опыт приобщения к высшей реальности только в частичной, затемненной, искаженной форме и поэтому неизбежно предполагает «просветление», углубление до философского опыта.

Известный славянофил И. Киреевский считает, что философия занимает особое место, она есть общий итог и основание всех наук, проводник мысли между ними и верою. По его мнению, она сопрягается с высшими вопросами веры, и, одновременно, прикасается развитию наук и внешней образованности.

Бердяев Н. также выделяет философию как особую сферу духовной культуры, но которая отличается от науки и религии и находится в сложных взаимоотношениях с ними. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, она есть творческий порыв к смыслу бытия.

В разделе «Философия, ее смысл и назначение» читателю представлены следующие мыслители:

Киреевский Иван Васильевич

Соловьев Владимир Сергеевич

Булгаков Сергей Николаевич

Бердяев Николай Александрович

Шпет Густав Густавович

КИРЕЕВСКИЙ ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ

(1806-1856)

Киреевский Иван Васильевич – русский философ, публицист; родился в родовитой дворянской семье, в которой европейская образованность его родителей сочеталась с особым почитанием русского народного быта и фольклора. Его отчим А. А. Елагин высоко ценил труды Канта и Шеллинга; именно он внушил своему пасынку интерес к немецкой философии. Иван и его брат Петр (1808-1856), ставший известным собирателем русских народных песен и стихов, древних текстов, получили превосходное домашнее образование: их учителями были профессора Московского университета.

В 1822 году Киреевский с семьей матери переехал в Москву. Здесь он посещал публичные лекции по философии Шеллинга и его ученика – профессора Павлова, а также стал членом кружка молодых ученых (Шевырев, Погодин), поэтов и писателей (Д. В. Веневитинов, князь Ф. Одоевский и др.). Это культурное окружение повлияло на него благотворно, но литературных и философских произведений в этот период жизни он не писал.

В тридцатые годы Киреевский посетил Берлин, Дрезден, Мюнхен. В Берлине он встречался с Гегелем и его учениками, присутствовал на их лекциях. В Мюнхене он встречался с Шеллингом, Океном и также бывал на их лекциях. Вернувшись в Россию, Киреевский начал издавать журнал «Европеец», который был запрещен после выхода в свет второго номера.

Некоторые мысли о западноевропейской философии и культуре Киреевский излагает уже в статье 1839 г. «О старом и новом». Он пишет, что «классический мир древнего язычества, не доставившийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится». Начало рационализма, как считает Киреевский, вобрало в себя западное христианство – католическая церковь. Поэтому и характер образованности европейской

отличается перевесом рациональности. Положительно оценивая «все отдельные выгоды рациональности» (удобства «жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма»), русский мыслитель считает рациональность «началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским», ведущим к «нравственной апатии», к недостатку убеждений, всеобщему эгоизму.

Рационализм в виде «логического начала» проник в католицизм, породив схоластическую философию. Эта философия «силою разумных доводов» подчинила разум вере, тем самым формализуя саму веру, логически противопоставляя веру разуму. Таким образом, рационализм становится врагом разума: «... по причине рациональности своей западная церковь является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его». Рациональность католицизма породила и рациональность протестантизма. Отсюда мыслителем выводится антирелигиозность европейского просвещения.

В 1845 году Иван Киреевский стал одним из редакторов «Москвитянина», но вскоре был вынужден отказаться от этой работы, так как не получил официального разрешения на редакторство. В 1852 году славянофилы начали издавать журнал «Московский сборник», запрещенный вскоре же после издания первой книги как «проповедующей абсурдные и вредные идеи». Главной причиной для запрета послужила статья Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», которая представляла собой философские идеи его первой славянофильской статьи. Сам автор был отдан под гласный надзор полиции.

В 1856 году в «Русской беседе» посмертно и одновременно с некрологом, написанным А. С. Хомяковым, был опубликован неоконченный труд Киреевского «**О необходимости и возможности новых начал**» для философии». Работа представляет собой продолжение идей, изложенных в статье 1839 г. «О старом и новом». По мнению Киреевского, господство

рациональной философии в Европе продолжается. «Это рациональное мышление, которое в новейшей философии Германии получило свое окончательное сознание и выражение, связывает все явления современного европейского просвещения в один общий смысл и дает им один общий характер».

Киреевский отмечает, что не только западная философия, но и богословие опирается на абстрактный рационализм, доказательство истины при помощи логического связывания понятий, а в старой России – стремление к истине посредством стремления к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. «Главное отличие православного мышления в том, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня, стремится самый источник разума, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою».

О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ

Статья первая

Недавно еще стремление к философии было господствующим в Европе. Даже политические вопросы занимали второе место, подчиняясь решению философских систем и от них заимствуя свой окончательный смысл и свою внутреннюю значительность. Но в последнее время интерес к философии видимо ослаб, а с 48-го года отношения между ею и политикой совершенно переменялись: все внимание людей мыслящих поглощается теперь вопросами политическими; сочинений философских почти не выходит, философские системы занимают немногих, — и по справедливости. Для отвлеченного, систематического мышления нет места в тесноте громадных общественных событий, проникнутых всемирною

значительностью и сменяющихся одно другим с быстротою театральных декораций.

К тому же само философское развитие в Европе достигло той степени зрелости, когда появление новой системы уже не может так сильно и так видимо волновать умы, как прежде оно волновало их, поражая противоположность новых выводов с прежними понятиями. То направление к рациональному самомышлению, которое началось на Западе около времен Реформации и которого первыми представителями в философии были Бэкон и Декарт, постоянно возрастая и распространяясь в продолжение трех с половиной столетий, то раздробляясь на множество отдельных систем, то совокупляясь в их крупные итоги, и переходя таким образом все ступени своего возможного восхождения, достигло наконец последнего всевещающего вывода, далее которого ум европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления. Ибо когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти далее того воззрения, где все бытие мира является ему прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум самосознанием всемирного бытия? Очевидно, что здесь конечная цель, которую только может предположить себе отвлеченный разум, отделенный от других познавательных сил, – цель, к которой он шел в продолжение веков, до которой он достиг в наше время и выше которой ему искать уже нечего.

Лишившись возможности идти вперед, философия может только распространяться в ширину... По этой причине видим мы, что современные мыслители Запада, как бы ни были различны мнения каждого, почти все стоят на одинаковой высоте основных начал. Последователи Гегеля говорят языком более школьным, не читавшие его говорят языком более человеческим; но почти все, даже и не слышавшие его имени, выражают то главное убеждение, которое служит основанием и является последним выводом его системы. Это убеждение, так сказать, в воздухе современной образованности. Потому, если мы видим, что мало выходит философских

книг, мало спорят о философских вопросах; если мы замечаем, что интерес к философским системам ослабел; то из этого не следует еще заключать, чтобы ослабел интерес к самому мышлению философскому. Напротив, оно более, чем когда-нибудь, проникло во все другие области разума. Каждое явление в общественной жизни и каждое открытие в науках ложится в ум человека далее пределов своей видимой сферы и, связываясь с вопросами общечеловеческими, принимает рационально-философское значение. Сама всемирность событий общественных помогает такому направлению ума. Интерес протынул к школьному построению систем; но тем с большим усилием стремится каждый образованный человек протянуть руководительную нить своей отвлеченной мысли сквозь все лабиринты общественной жизни, сквозь все чудеса новых открытий в науках и всю бесконечность их возможных последствий. Возникновение новых систем философских кончилось, но господство рациональной философии продолжается.

Это рациональное мышление, которое в новейшей философии Германии получило свое окончательное сознание и выражение, связывает все явления современного европейского просвещения в один общий смысл и дает им один общий характер. Каждое движение жизни проникнуто тем же духом, каждое явление ума наводит на те же философские убеждения. Несогласие этих рационально-философских убеждений с учениями веры внушили некоторым западным Христианам желание противопоставить им другие философские воззрения, основанные на вере. Но самые блестящие усилия западно-Христианских мыслителей послужили только к тому, чтобы еще более доказать прочное господство рационализма. Ибо противники философии, стараясь опровергнуть ее выводы, не могут однако же оторваться от того основания, из которого произошла философия ходом естественного развития и из которого только насильем могут быть вынуждены другие последствия. По этой причине многие благочестивые люди на Западе, пораженные этим неудержимым стремлением мысли к

неверию, желая спасти веру, совсем отвергают всякую философию, как нечто несовместимое с религией, и осуждают разум вообще, как нечто противное вере. Но эти благочестивые люди на Западе не замечают, что таким гонением разума они еще более самих философов вредят убеждениям религиозным. Ибо что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая не совместна с разумом?

Между тем кажется, что верующему человеку на Западе почти не остается другого средства спасти веру, как сохранять ее слепоту и сберечь боязливо от соприкосновения с разумом. Это несчастное, но необходимое последствие внутреннего раздвоения самой веры. Ибо где учение веры хотя сколько-нибудь уклонилось от своей основной чистоты, там это уклонение, развиваясь мало-помалу, не может не явиться противоречием вере. Недостаток цельности и внутреннего единства в вере принуждает искать единства в отвлеченном мышлении. Человеческий разум, получив одинаковые права с Божественным Откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собою.

Но говоря о раздвоении веры и об отвлеченно-рациональном основании религии, я разумею не одно протестантское исповедание, где авторитет предания заменяется авторитетом личного разумения. В Латинстве не менее Протестантства видим мы отвлеченный разум в самой основе вероучения, несмотря на то, что в борьбе с Протестантством Латинство отвергает рационализм, опираясь на одно предание. Ибо только в противоречии протестантизму поставляет Латинство церковное предание выше человеческого разума; но в отношении к Церкви Вселенской Рим в делах веры дает преимущество отвлеченному силлогизму перед святым преданием, хранящим общее сознание всего Христианского мира в живой и неразрывной цельности. Это предпочтение силлогизма преданию было даже единственным условием отдельного и самостоятельного возникновения Рима. Ибо как могла бы Римская Церковь оторваться иначе от Церкви Вселенской. Она отпала от нее только потому, что хотела ввести в веру

новые догматы, неизвестные церковному преданию и порожденные случайным выводом логики западных народов. Отсюда произошло то первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развивалась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется Гегельянцами.

Но направление западных философий было различно, смотря по тем исповеданиям, из которых они возникали: ибо каждое особое исповедание непременно предполагает особое отношение разума к вере. Особое отношение разума к вере определяет особый характер того мышления, которое из него рождается. Заботясь более о наружном единстве и о внешнем владычестве над умами, чем о внутренней истине, Рим сохранил для своей иерархии монополию разумения и не мог действовать иначе, если не хотел распасться на множество противоречащих толков. Народ не должен был мыслить, не должен был понимать Богослужения, не должен был даже читать Божественного Писания. Он мог только слушать, не понимая, и слушаться, не рассуждая; он почитался бессознательной массой, на которой стояло здание Церкви и которая должна была оставаться бессознательною, чтобы Церковь стояла. Потому почти всякое самобытное мышление, искренно и естественно возникавшее внутри Римской Церкви, по необходимости обращалось в оппозицию против нее. Почти все замечательные мыслители отвергались ею и преследовались. Каждое движение ума, несогласное с ее условными понятиями, было ересью; ибо ее понятия, заклеенные авторитетом иерархии, официально проникали во все области разума и жизни.

Реформация, напротив того, способствовала развитию просвещения народов, которых она спасла от умственного угнетения Рима, « — самого невыносимого из всех угнетений. В этом заключается главная заслуга реформации, возвратившей человеку его человеческое достоинство и завоевавшей ему право быть существом разумным. Однако же в этой разум-

ности не было силы, которая бы постоянно поднимала ее выше естественной обыкновенности. Оторванные от сочувствия с единою истинною Церковью, которая от них заслонялась Римом, протестантские народы не видели вокруг себя ничего Божественного, кроме буквы Писания и своего внутреннего убеждения, и в радости освобождения от умственной неволи они просмотрели в обожаемой букве Писания ту истину, что Господь принес на землю не одно учение, но вместе основал и Церковь, которой обещал непрерывное существование до конца веков, и что учение Свое утвердил Он в Своей Церкви, а не вне ее. Между собою и первыми веками Христианства Протестанты не видали ничего, кроме лжи и заблуждения; они думали, что, вопреки обетованию Спасителя, врата адавы одолели Церковь, что Церковь Божья умирала до них, и что им предоставлено было воскресить ее собою, опираясь на Священном Писании. Но Священное Писание, не проникнутое единомышленным разумением, принимало особый смысл по личным понятиям каждого. По этой причине, и чтобы удовлетворить всем личным сознаниям, надобно было найти не только личное основание истины в разуме человека вообще, но непременно в той части его разума, которая доступна всякой отдельной личности. Потому философия, возбужденная протестантизмом, преимущественно должна была ограничиваться областью разума логического, равно принадлежащего каждому человеку, каковы бы ни были его внутренняя высота и устройство. Совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, необходимая для сознания цельной истины, не могли быть достоянием всех. Только разум отношений, разум отрицательный, логический, мог признаваться за общий авторитет; только он мог требовать безусловного признания своих выводов от каждой особенной личности.

По этой причине видим мы, что философия рациональная развивалась почти исключительно в землях протестантских. Ибо то, что называлось философией Французской, есть собственно Английская философия, перенесенная во Францию во времена ослабления веры. Хотя Декарт был

француз и хотя в половине XVII века почти все мыслящие люди во Франции держались его системы, но, несмотря на то, уже в начале XVIII она исчезла сама собой из общего убеждения — так мало она была согласна с особенным характером народного мышления. Изменение, которое хотел в ней произвести Мальбранш, имело еще менее прочности. Между тем для Германского мышления Декарт сделался родоначальником всей философии.

В народах Германского происхождения, носивших, также вследствие своей исторической особенности, внутри себя постоянное чувство разделения жизни внешней от внутренней, возникло стремление вывести из самих законов разума законы для внешнего бытия. Наконец, обе философии соединились в одно умственное воззрение, основанное на тождестве разума и бытия и развивавшее из этого тождества ту форму мышления, которая обнимала все другие философии, как отдельные ступени бесконечной лестницы, ведущей к одной цели.

Но, происходя из совокупности западноевропейской образованности и вмещающая в себе общий результат ее умственной жизни, новейшая философия, как и вся новейшая образованность Европы, в последнем процветании своем совершенно отделилась от своего корня. Ее выводы не имеют ничего общего с ее прошедшим. Она относится к нему, не как довершающая, но как разрушающая сила. Совершенно независимо от своего прошедшего, она является теперь, как самобытно новое начало, и рождает новую эпоху для умственной и общественной жизни Запада. Определить настоящий характер ее влияния на Европейскую образованность еще весьма трудно, ибо ее особенное влияние только начинает обозначаться; конечные плоды его еще таятся в будущем.

Однако же недавность господства этой новой системы над прежними философскими убеждениями Европы не дает нам права думать, чтобы основные положения этой последней системы и ее диалектический процесс мышления были исключительно принадлежностью нашего времени, общей жизни человечества. Новейшая философия не так нова, как полагают

обыкновенно. Она новость для новой истории, но для человеческого разума вообще она вещь бывалая, и потому будущие последствия ее господства над умами более или менее уже обозначились в прошедшем. И тот же дух мышления господствовал в образованном мире за несколько сот лет до Рождества Христова.

Основные убеждения Аристотеля не те, которые ему приписывал его средневековые толкователи, но те, которые выходят из его сочинений, — совершенно тождественны с убеждениями Гегеля. А тот способ диалектического мышления, который обычно почитают за исключительную особенность и за своеобразное открытие Гегеля, составлял, еще прежде Аристотеля, явную принадлежность Элеатов, так что, читая Платона Парменида, кажется, будто в словах ученика Гераклитова мы слышим самого Берлинского профессора, рассуждающего о диалектике, как о главном назначении философии и ее настоящей задаче, видящего в ней чудотворную силу, которая превращает каждую определенную мысль в противоположную и из нее рождает опять новое определение, и полагающего отвлеченные понятия о бытии, небытии и возникновении в начало мыслительного процесса, обнимающего все бытие и знание. Потому разница нового философа от древних заключается не в основной точке зрения, до которой возвысился разум, не в особенном способе мышления, им изобретенном, но единственно в dokonченной полноте систематического развития и в этом богатстве умственных приобретений, которое любознательность человека могла собрать ему в течение своих двух тысячелетних исканий. Разум стоит на той же ступени, — не выше, и видит ту же последнюю истину, не далее; только горизонт вокруг яснее обозначился.

Кажется, ум западного человека имеет особое сродство с Аристотелем. И самое начало западноевропейской образованности заложено было сочувствие к его мышлению. Но схоластики пользовались его системой только для того, чтобы утверждать на ней другую истину, не из нее непосредственно выведенную, но принятую ими из предания. Когда же с возрождением наук

упал безграничный авторитет Аристотеля, то, казалось, сочувствие с ним утратилось навсегда. Освобождение от него праздновалось по Европе с каким-то восторгом, как великое и спасительное событие для ума человеческого. Гегель шел по другой дороге, и вне системы Аристотеля; но однако же сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине. Он построил другую систему, но так, как бы ее построил сам Аристотель, если бы воскрес в наше время и если бы, не переменяя уровня, на котором стоял разум человеческий в его время, он только подвел к своей точке зрения вопросы современной образованности. Ученики Гегеля, подставляя свою терминологию, вместо Аристотелевской, узнают в его системе хотя не полное, но верное отражение системы их учителя. Голос нового мира отозвался прежним отголоском мира прошедшего.

Древняя Греческая философия также не прямо из Греческих верований, по их влияниям, и подле них, возникла из внутреннего разногласия. Внутреннее разногласие веры принуждало к отвлеченной разумности. Отвлеченная разумность и живая, пестрая осязательность противоречащих учений веры, противопоставляясь друг другу в сущности, могли мириться внутри сознания Грека только в созерцании изящного и может быть еще в скрытом значении мистерий. Потому Греческое изящное стоит между осязательностью Греческой мифологии и отвлеченною разумностью ее философии. Прекрасное для Грека сделалось средоточием всей умственной жизни. Развитие смысла изящного составляет, можно сказать, всю сущность Греческой образованности, внутренней и внешней. Но в самой натуре этого изящного лежали пределы его процветания; один из его элементов уничтожался возрастанием другого. По мере развития разумности ослаблялась вера мифологическая, с которой вместе увядала Греческая красота. Ибо прекрасное так же, как истинное, когда не опирается на существенное, улетучивается в отвлеченность. Возрастая на развалинах верований, философия подкопала их и вместе сломила живую пружину развития Греческой образованности. Быв сначала ее выражением, в конце

своего возрастания философия явилась противоречием прежней Греческой образованности и, хотя носила еще наружные признаки мифологии, но имела отдельную от нее самобытность. Она зародилась и возматала в понятиях Греческих; но, созревши, сделалась достоянием всего человечества, как отдельный плод разума, округлившийся, и созревший, и оторвавшийся от своего естественного корня.

Так с конечным развитием Греческой образованности окончилось, можно сказать, владычество языческих верований над просвещением человечества; не потому, чтобы не оставалось еще верующих язычников, но потому, что передовая мысль образованности была уже вне языческой веры, обращая мифологию в аллегория. Только недоразвитая и, следовательно, бессильная мысль могла оставаться языческой; развиваясь, она подпадала власти философии.

С этой отрицательной стороны Греческая философия является в жизни человечества, как полезная воспитательница ума, освободившая его от ложных учений язычества и своим разумным руководством приведшая его в то безразличное состояние, в котором он сделался способным к принятию высшей истины. Философия приготовила поле для Христианского посева.

Но характер господствующей философии, как мы видели, зависит от характера господствующей веры. Где она и не происходит от нее непосредственно, где даже является ее противоречием, философия все-таки рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры. Тот же смысл, которым человек понимал Божественное, служит ему и разумению мысли вообще.

Под влиянием Римского исповедания, этот смысл был логическая рассудочность, которая однако же действовала только отрывочно, не имея возможности собраться в свою отдельную цельность, ибо полнота м деятельности разрушалась вмешательством внешнего авторитета.

Под влиянием исповеданий протестантских, эта рассудочность достигла полного развития в своей отдаленности и, сознавая себя в этой

полноте своего развития, как нечто высшее, назвала себя разумом (der Vernunft), в противоположность прежней своей отрывчатой деятельности, для которой оставила свое название рассудка (der Verstand).

Но для нас, воспитанных вне Римского и Протестантского влияния, ни тот, ни другой способ мышления не могут быть вполне удовлетворительны. Хотя мы и подчиняемся образованности Запада, ибо не имеем еще своей, но только до тех пор можем подчиняться ей, покуда не сознаем ее односторонности.

В Церкви Православной отношение между разумом и верою совершенно отлично от Церкви Римской и от Протестантских исповеданий. Это отличие заключается между прочим в том, что в Православной Церкви Божественное Откровение и человеческое мышление не смешиваются, пределы между Божественным и человеческим не преступаются ни наукою, ни учением Церкви. Как бы ни стремилось верующее мышление согласить разум с верою, но оно никогда не примет никакого догмата Откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет Откровенного догмата. Границы стоят твердо и нерушимо. Никакой Патриарх, никакое собрание епископов, никакое глубокомысленное соображение ученого, никакая власть, никакой порыв так называемого общего мнения какого бы ни было времени не могут прибавить нового догмата, ни изменив прежний, ни приписать его толкованию власть Божественного Откровения и выдать таким образом изъяснение человеческого разума за Святое учение Церкви, или вмешать авторитет вечных и незыблемых истин Откровения в область наук, подлежащих развитию, изменямости, ошибкам и личной совести каждого. Всякое распространение Церковного учения далее пределов Церковного предания само собою выходит из сферы Церковного авторитета и является, как частное мнение, более или менее уважительное, но уже подлежащее суду разума. И чье бы ни было новое мнение, не признанное прежними веками, хотя бы мнение целого народа, хотя бы большей части всех Христиан какого-нибудь времени, но

если бы оно захотело выдать себя за догмат Церкви, то этим притязанием оно исключило бы себя из Церкви. Ибо Церковь Православная не ограничивает своего самосознания каким-нибудь временем, сколько бы это время ни почитало себя разумнее прежних, но вся совокупность Христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы.

Такая неприкосновенность пределов Божественного Откровения, поручаясь за чистоту и твердость веры в Православной Церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой — ограждает разум от неправильного вмешательства Церковного авторитета. Так что для православного Христианина всегда будет равно непонятно и то, как можно жечь Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии, и то, как можно отвергать достоверность Апостольского послания за несогласие истин, в нем выраженных, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени.

Но чем яснее обозначены и чем тверже стоят границы Божественного Откровения, тем сильнее потребность верующего мышления согласить понятие разума с учением веры. Ибо истина одна, и стремление к сознанию этого единства есть постоянный закон и основное побуждение разумной деятельности.

Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к Божественной истине. Для православно-мыслящего учение Церкви не пустое зеркало, которое каждой личности отражает ее очертания; не Прокрустова постель, которая уродует живые личности по одной условной мерке; но высший идеал, к которому только может стремиться верующий разум, конечный край высшей мысли, руководительная звезда, которая горит на высоте неба и, отражаясь в сердце, освещает разуму его путь к истине.

Но, чтобы согласить разум с верою, для православно-мыслящего недостаточно устраивать разумные понятия сообразно положениям веры, избирать соответственные, исключать противные и таким образом очищать разум от всего противоречащего вере. Если бы в такой отрицательной деятельности заключались отношения православного мышления к вере, то и результаты этого отношения были бы такие же, как на Западе...

Но в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня, стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою.

Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единый орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушение отдельного эстетического смысла, независимо от развития других понятий, он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже, чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешимую руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума.

И для разумения истины в этом собрании всех душевных сил, разум не будет приводить мысль, ему предстоящую, последовательно и отдельно на суд каждой из своих отдельных способностей, стараясь согласить все их приговоры в одно общее значение. Но в цельном мышлении, при каждом

движении души, все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук.

Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего, и одно достойное постигать высшую истину, такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека: смиряя его рассудочное самомнение, оно не стесняет свободы естественных законов его разума, напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере. Тогда па всякое мышление, исходящее из высшего источника разумения, он смотрит, как на неполное, и потому неверное знание, которое не может служить выражением высшей истины, хотя может быть полезным на своем подчиненном месте, и даже иногда быть необходимою ступенью для другого знания, стоящего на ступени еще низшей.

Потому свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно-мыслящего. Православно-верующий может заразиться неверием, и то только при недостатке внешней самобытной образованности, но не может, как мыслящий других исповеданий, естественным развитием разума прийти к неверию. Ибо его коренные понятия о вере и разуме предохраняют его от этого несчастья. Вера для него не слепое понятие, которое только потому в состоянии веры, что не развито естественным разумом, и которое разум должен возвысить на степень знания, разложив его на составные части и показав таким образом, что в нем нет ничего особенного, чего б и без Божественного Откровения нельзя было найти в сознании естественного разума; она также не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть; но авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума. Для нее развитие разума естественного служит только ступенями, и, превышая обыкновенное состояние ума, она тем самым вразумляет его, что он отклонился от своей первоестественной цельности и этим вразумлением

побуждает к возвращению на степень высшей деятельности. Ибо православно-верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления.

При таком убеждении, вся цепь основных начал естественного разума, могущих служить исходными точками для всех возможных систем мышления, является ниже разума верующего, как в бытии внешней природы вся цепь различных органических существ является ниже человека, способного при всех степенях развития к внутреннему Богоосознанию и молитве.

Находясь на этой высшей степени мышления, православно-верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из нижних степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием. Таков закон человеческого ума вообще.

Печатается по: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. М., 1856.

Контрольные вопросы:

- 1. Почему, на ваш взгляд, после французской революции 1848 года, вопросы философского характера перестают быть господствующими в Европе?*
- 2. Как относится И. Киреевский к крайнему рационализму европейской философии?*
- 3. Что Вы знаете о введении Римской Церковью новых догматов в христианскую веру? Как относится к этому Киреевский?*
- 4. К каким положительным и негативным выводам, на взгляд Киреевского, приходит рациональное протестантское мировоззрение?*

СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ

(1853-1900)

Соловьёв Владимир Сергеевич – русский философ, богослов, поэт, публицист, литературный критик; почётный академик Императорской Академии наук по Разряду изящной словесности. Стоял у истоков русского «духовного возрождения» начала XX века. Оказал влияние на религиозную философию Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Н. и Е. Н. Трубецких, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, а также на творчество поэтов-символистов — А. Белого, А. Блока и др.

Родился в Москве 16 января 1853 года в семье русского историка Сергея Михайловича Соловьёва. Мать философа Поликсена Владимировна принадлежала к Украинско-Польской семье, среди предков которой был известный украинский философ Г. С. Сковорода. Отец Владимира Соловьёва отличался строгостью нрава. В семье всё было подчинено строгим правилам. Как отмечал А. Ф. Лосев, «обстановка ранних лет Владимира Соловьёва сложилась весьма благоприятно для его последующего духовного развития. В 1869 поступил в Московском университете на естественное отделение, через два года перейдя на историко-филологическое. Изучал труды А.С. Хомякова, Шеллинга и Гегеля, Канта, Фихте. В двадцать один год написал свою первую крупную работу "Кризис западной философии", в которой выступил против позитивизма и разделения "спекулятивного" (рационалистического) и "эмпирического" знаний. В 1880 году защитил докторскую диссертацию.

28 марта 1881 г. прочитал лекцию, в которой призывал помиловать убийц Александра II. Прочтение той лекции, текст которой не сохранился, считают причиной его ухода из университета. Хотя дело осталось без серьёзных последствий.

В 1880-х гг. Вл. Соловьевым написано много произведений чисто богословского характера. В последние годы своей жизни и особенно с 1895 года он возвращается к философии.

Семьи Соловьев не имел; жил большей частью в имениях своих друзей или за границей. К концу 1890-х годов здоровье его стало заметно ухудшаться. Летом 1900 года Соловьев приехал в Москву, чтобы сдать в печать свой перевод Платона. Уже 15 июля, в день своих именин, почувствовал себя очень плохо. В тот же день он попросил своего друга Давыдова отвезти его в подмосковное имение Узкое, принадлежавшее тогда князю Петру Николаевичу Трубецкому. В имение Соловьев приехал уже тяжело больным. Врачи помочь уже ничем не смогли. В. С. Соловьев после двухнедельной болезни скончался в Узком в кабинете П. Н. Трубецкого 31 июля (13 августа по новому стилю) 1900 года. Похоронен он был на Новодевичьем кладбище, вблизи могилы своего отца.

Первым своим увлечением в философии Соловьев называет Б. Спинозу с его пантеистическим пониманием мира, вторым – А. Шопенгауэра. Главные же философские симпатии, которые русский мыслитель пронес через всю жизнь, принадлежали Ф. Шеллингу с его идеей абсолютного, безусловного начала всякого бытия и мышления. Значительным было также влияние славянофилов (идеи соборности и «цельного знания») и учителя П.Д. Юркевича, увлеченного метафизикой сердца как средоточия духовной жизни человека.

Часто Соловьева называют основоположником нового религиозного сознания. Его ставят в один ряд с Аврелием Августином, Ф. Шеллингом, сопоставляют с А. Шопенгауэром, Ф. Ницше. Он и в самом деле не вписывался в какое-то одно течение или направление, синтезируя самые разнородные тенденции мировой философии.

Несмотря на то, что Соловьев поставил прекрасную цель – выявить подлинную гуманную сущность христианской православной философии, он решил ее реформировать и ввести вечное содержание христианства в

новую, «соответствующую» ему форму, «форму свободно-разумного мышления». Положительным моментом его размышлений является мысль о том, что философский анализ должен включать в себя и то, что содержит вера.

Соловьев попытался создать целостную мировоззренческую систему, которая на основе христианства воедино связала бы запросы религиозной и социальной жизни человека. Причем, в отличие от некоторых своих предшественников и последователей, под христианством он подразумевал не какую-то одну из его конфессий, а их объединение, и его учение характеризуется межконфессиональностью.

Центральной идеей философии Соловьева является Идея Всеединства. Онтологической основой его выступает божественная Троица (Отец, Сын и Дух Святой) в ее связи со всеми божественными творениями и, главное, с человеком. Основным принцип всеединства «Все едино в Боге». Всеединство – это, прежде всего, единство творца и творения.

Основным делом жизни Соловьева стало создание христианской православной философии, раскрывающей богатство и жизненную силу основных догматов христианства. Он указал на огромное значение этих догматов как философских основ естествознания и как руководство нравственной жизни личности.

В своем труде **«Философские начала цельного знания»** Соловьев представляет одну из попыток идеально-реалистической религиозной философии создать цельное мировоззрение, состоящее из синтеза науки, философии и религии. Истинная философия, на его взгляд, не может существовать без теологии и положительной науки.

В работе **«Исторические дела философии»** Соловьев задается вопросом о смысле и назначении философии. Для ответа на этот вопрос философ обращается к истории и приходит к выводу о том, что философия прошлого освобождала человеческую личность от внешнего насилия и

давала ей внутреннее содержание. Она развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества.

Сущность философии составляет процесс одновременно созидательный и разрушительный: он разрушает ложные представления и дает возможность определить новое истинное содержание. Вместе с тем, по мнению философа, сущность философии составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальной природой.

ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Всеединство

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии так же, как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию, ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а, наконец, и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо извращается в ту же свободную теософию; и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; различие

будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне, прежде всего, должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным званием.

Слово «философия», как известно, не имеет одного точно определенною значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах. Прежде всего, мы встречаемся с двумя главными, равно друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому – философия есть только теория, есть дело только школы; по второму – она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится исключительно к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства,— имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, – для философии школы – от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных пред-
рассудков; для философии, соответствующей второму понятию, – для философии жизни – требуется, кроме того, особенное направление воли, т. е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующею и управляющею силой этой жизни.

Спрашивается, какая из этих двух философий есть истинная? И та, и другая имеют одинаковое притязание на познание истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно: для одной оно имеет только отвлеченно-теоретическое значение, для другой – живое, существенное. Если для разрешения нашего вопроса мы обратимся к этимологии слова «философия», то получим ответ в пользу живой философии. Очевидно, название «любомудрие», то есть любовь к мудрости (таков смысл греческого слова), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, слово «философия» означает стремление к духовной цельности человеческого существа – в таком смысле оно первоначально и употреблялось. Но, разумеется, этот этимологический аргумент сам по себе не имеет важности, так как слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение, независимое от его этимологии. Так, например, слово «химия», значащее этимологически «черноземная» или же «египетская» (от слова «хем» — черная земля, как собственное имя — Египет), в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом. Но относительно философии должно заметить, что и теперь большинством людей она понимается соответственно своему первоначальному значению. Общий смысл и его выражение – разговорный язык и доселе видят в философии более чем отвлеченную науку, в философе — более чем ученого. В разговорном языке можно назвать философом человека не только малоученого, но и совсем необразованного, если только он обладает особенным умственным и нравственным настроением. Таким образом, не только этимология, но и общее употребление придает этому слову значение, совершенно не соответствующее школьной философии, но весьма близкое к тому, что мы называли философией жизни, что, конечно, составляет уже большое *praejudicium* в пользу этой последней. Но решающего значения это обстоятельство все-таки не имеет: ходячее понятие о философии может не

отвечать требованиям более развитого мышления. Итак, чтобы разрешить вопрос по существу, нам должно рассмотреть внутренние начала обеих философий и лишь из собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключение в пользу той или другой. <...>

Свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой.<...>

По общему определению, предмет цельного знания есть истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало. Отсюда уже вытекает разделение всей философской системы цельного знания на три органические части. Ибо раз в предмете философии даны два элемента, именно абсолютное первоначало и происходящая из него вторичная действительность, то эти два элемента могут быть мыслимы только в трех отношениях. Во-первых, в непосредственном единстве, во-вторых, в противоположении и, в-третьих, в актуальном различенном единстве или синтезе. Таким образом, мы получаем три философские науки: первая рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях, в которых другое, конечное существование заключается только потенциально – момент непосредственного единства; вторая рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность – момент распада, и, наконец, третья имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве. Это тройственное деление философии, вытекающая из самой ее природы, имеет очень древнее происхождение и в той или другой форме встречается во всех законченных и сколько-нибудь глубоких системах, ибо каждая отдельная система, будучи на самом деле только односторонним

проявлением того или другого момента в философском знании, стремится при этом со своей ограниченной точки зрения представлять целую философию.

Я удерживаю для трех составных частей свободной теософии старые Названия: *логика, метафизика и этика*; для отличия же их от соответствующих частей других философских систем буду употреблять термины: *органическая логика, органическая метафизика и органическая этика*. <...>

Диалектика есть один из трех основных философских методов; два других суть *анализ* и *синтез*. Так как я употребляю эти термины в несколько ином значении, чем какое им обыкновенно приписывается, то я должен дать, здесь их общее определение. Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе мышление было бы творчеством из ничего), но заключаться только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переводе этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в идеальный организм.

Под анализом я разумею такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к первым общим началам.

Под синтезом я разумею такое мышление, которое, исходя из двух различных сфер конкретного бытия через определение их внутренних отношений приводит к их высшему единству.

Из этих трех диалектика есть по преимуществу метод органической логики, анализ – органической метафизики, а синтез – органической этики.

Печатается по: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1988.

Контрольные вопросы:

- 1. Без чего невозможна, по мнению Вл. Соловьева, истинная философия?*
- 2. Какие два основных определения философии дает Вл. Соловьев?*
- 3. Что философ имеет в виду под словом «истинная философия»?*
- 4. Что представляют собой три составные части свободной теософии, на взгляд философа? Согласны ли Вы с такой точкой зрения о структуре и месте философии в этой структуре?*

ИСТОРИЧЕСКИЕ ДЕЛА ФИЛОСОФИИ

Философия существует в человечестве более двух с половиной тысячелетий. Спрашивается: что сделала она для человечества за это долгое время? Что сделала философия в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании, – это известно всем, занимавшимся философией. Но ведь философия не для них же одних существует. Ведь другие науки, хотя также имеют свои чисто теоретические задачи, доступные только тем, кто их изучает, однако они не ограничиваются этими задачами, они хотя разрабатываются и изучаются теоретически немногими, но практическое значение имеют для всех; коренясь в школе, явные плоды приносят для жизни. Мы знаем, что науки естественные существуют не для одних физиков, химиков и физиологов, а также и для всего человечества; мы знаем явную пользу, которую они ему приносят, улучшая его материальный быт, умножая удобства внешней жизни, облегчая физические страдания людей. Мы знаем также, что и юридические, и исторические науки существуют не для юристов и историков только, а и для всех граждан, содействуя прогрессу общественных и политических отношений между людьми. Но, может быть, философия ближе к искусству, чем к науке, может быть, она, как и чистое искусство, рождена не для житейского волнения, не для корысти, не для битв? Но ведь и

искусство не остается в кругу художников и эстетиков, а стремится доставлять свои наслаждения и тому множеству людей, которые не имеют никакого понятия ни о теории, ни о технике искусства. Так неужели одна философия составляет исключение и существует только для тех, кто сам ею занимается, для авторов философских исследований или хотя бы только для читателей Канта или Гегеля? Если так, то занятие философией является как дело, может быть, и интересное, но непохвальное, потому что эгоистичное. Если же нет, если и философия имеет в виду не отвлеченный интерес одиноких умов, а жизненный интерес всего человечества, то нужно прямо ответить на этот вопрос: что же делает философия для человечества, какие блага ему дает, от каких зол его избавляет.

Чтобы не разрешать этого вопроса наобум, обратимся к истории, потому что если философия вообще способна приносить живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такие плоды в столь долгое время своего существования.

Начинаю с Востока и именно с Индии не потому только, что в Индии мы имеем наиболее типичную и определенную форму восточной культуры, главное потому, что из всех народов Востока только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательной философией. Ибо хотя у китайцев мудрец Лао-тзе и проповедовал весьма глубокомысленное учение Тао, но китайская самобытность этого учения подвергается основательным сомнениям (и именно предполагают, что Лао-тзе развил свое учение под индийским же влиянием), а что касается до несомненно китайских национальных доктрин Конфуция и Мен-цзе, то они имеют очень мало философского значения.

В Индии первоначально, более чем в какой-либо другой стране Востока, человеческая личность была поглощена внешней средой; это была по преимуществу страна всякого рабства, неравенства и внешнего обособления. Не четыре, как обыкновенно принимают, а более тысячи каст разделяли население неодолимыми преградами. Понятия о человечности, т.е.

о значении человека как человека, не было совсем, потому что человек низшей касты в глазах дважды рожденного представителя касты высшей был хуже нечистого животного, хуже падали; и вся судьба человека исключительно зависела и заранее предопределялась случайным фактом рождения его в той или другой касте. Религия носила характер грубого материализма: человек рабствовал перед природными богами, как перед подавлявшими его силами, от которых зависела его материальная жизнь. В древних гимнах Риг-Веды главным предметом желаний и молитв арийца являются: хорошая жатва, побольше коров и удачный грабеж.

И вот в этой-то стране рабства и разделения несколько уединенных мыслителей провозглашают новое, неслыханное слово: *все есть одно*; все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого.

Все есть одно — это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушилось всякое неравенство и обособление. Ибо если все есть одно, если при виде каждого живого существа я должен сказать себе: это ты сам (*tat twan asi*), то куда денется разделение каст, какая будет разница между брамином и чандалом. Если все есть видоизменение единой сущности, и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда буду рабствовать? Так велико и страшно для существующего жизненно" строя было это новое слово, что книги, в которых оно было впервые ясно высказано, получили название *Upanishat*, что значит *secretum legendum*. Но недолго слово всеединства оставалось сокровенною тайною, скоро он сделалось общим достоянием, приняв форму религии — буддизма. Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, буддизм был, наоборот, философией, превратившейся в религию. В буддизме начало всеединства ясно определяется как начало человечности. Все есть одно, если мировая

сущность во всем одна и та же, то человеку незачем искать ее в Бrame или Вишну, она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она у себя, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо. Вся внешняя природа есть только покров, обманчивая маска, в которой она является, и только в пробужденном самосознании человеческого духа спадает этот покров, снимается: маска. Потому нравственная личность человека выше природы и природных богов: человеку Будде, как своему учителю и владыке, поклоняются не только Агни и Индра, но и сам верховный бог Брама. Буддизм – и это его мировое значение – впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии, и общественном быте, это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. «Я больше тебя, – говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, – я больше тебя, потому что я могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к те привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет. Независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне да и не жалею о том, что ты отнимешь». Так здесь человеческая лично находит свою свободу и безусловность в отречении от внешнего природного бытия. Для сознания, выросшего на почве первобытного натурализма, исходившего из религии грубо материалистической, все существующее; являлось лишь в форме слепого внешнего факта, во всем данном ему оно видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый материальный процесс жизни, – и потому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, когда этот процесс стал в тягость сознанию, то оно, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, естественно думало, что отрекается от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения,

нанялась свободой чисто отрицательной, безо всякого содержания. Оставив внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к Нирване. Далее этого отрицания не пошло индийское сознание. Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, Индийское сознание надолго истощило свои силы. За великим пробуждением буддизма, поднявшим не только всю Индию, но и охватившим всю восточную Азию от Цейлона до Японии, за этим могучим пробуждением последовал для Востока долгий духовный сон.

Двинуть далее дело философии и вместе с тем дело человечества выпало естественным образом на долю того народа, который уже в самой природе своего национального духа заключал то начало, к которому индийское сознание пришло только в конце своего развития — начало человечности. Индийское сознание сначала было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждых диких сил внешней природы; греческое национальное сознание отправлялось от богов уже идеализированных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой религии боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою философией, вполне самобытное развитие которой начинается с софистов; потому что и предшествующую, предварительную эпоху, греческая философия находилась под господствующим влиянием восточных учений, следуя которым философское сознание искало себе содержания вне себя и за верховные начала жизни принимало стихии и формы внешнего мира, и только в софистах это сознание решительно приходит в себя. Сущность софистики – это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас доказывает, что такого

бытия совсем не существует, что если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого познания, а если бы оно имело таковое, то не могли бы его выразить, другими словами: человек только в себе может найти истину, что и было прямо высказано другим софистом Протагором, утверждавшим, что человек есть мера всех вещей – существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. Из этого не исключаются и боги, утрачивающие, таким образом, всякое самостоятельное значение. Тогда как представители прежней философии, как, например, Ксенофан, с жаром и увлечением полемизирует против национальной мифологии, софисты уничтожают ее своим полным равнодушием. «Относительно богов, – говорит тот же Протагор, мне неизвестно, существуют они или нет, – узнать это мешает многое как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни». Невозмутимо-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии.

Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляют существенную аналогию с буддизмом: и там, и здесь отрицаются всякое внешнее бытие и боги; и софистика Греции, и буддизм Индии являются в этом смысле нигилизмом; вместе с тем и там, и здесь верховное значение признается за человеческою личностью — и буддизм, и софистика имеют выдающийся характер гуманизма. Но велика и разница. Тогда как индийский гимнософист усиленно и напряженно боролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной сил и истощенный погружался в Нирвану, софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа над внешними силами давалась легче, и хотя они после этой победы так же, как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и выступали в жизнь, не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже

отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темной массой людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика – это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способности овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство ее над другими будет для них господством внешней чужой силы, будет тиранией. Так здесь освобождение личности только субъективное. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством идеи. Это требование объективной идеи для освобожденной личности мы находим у Сократа – центрального образа не только греческой философии, но и всего античного мира.

Сократ был величайшим софистом и величайшим противником софистики. Он был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете – ни в богах природной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободной личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку

оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого.

Это идеальное начало, долженствующее наполнить человеческую личность. Сократ только утверждал (что оно *есть*), ученик же его Платон указал и определил его сущность (*что* оно есть). Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному он противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное – не Нирвану буддистов, не простое единство элеатов, а гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку, как носителю идей; теперь он уже имеет на что опереться против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от нее. В свете платонического мирозерцания человеку открываются два порядка бытия – физическое материальное бытие недолжное или дурное, И идеальный мир истинно сущего, мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической. Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся под ним миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его. И от человека платонизм требует, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, вырвался из окон материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих

миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и душа его не получает действительного удовлетворения.

Эта двойственность, остающаяся непримиренною в платонизме, примиряется в христианстве в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек одинаково причастный и небу, и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем.

Христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма, но гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловеческой личности показывается здесь (в христианстве) как живая действительность, здесь истинно-сущее не созерцается только умом, на само действует, и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный человек. Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа, как его индивидуальный процесс, могло совершиться в остальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс, долгий и сложный и порою болезненный. Оставленная Христом на земле христианская истина явилась в среде смешанной и разнородной, в том хаосе внутреннем и внешнем, который представлялся тогдашним миром; и этим хаосом она должна была овладеть, уподобить его себе и воплотиться в нем. Понятно, что это не могло совершиться в короткий срок. Большинство тогдашнего исторического человечества было свободно; она явилась для этих людей как высшая сила, которая овладела ими, но которою они не овладели. И вот

христианская идея, еще не уподобивши себе фактическую действительность, сама явилась в форме акта, еще не одухотворивши внешний мир, она сама явилась как внешняя сила с вещественной организацией (в католической церкви). Истина облеклась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения. Являясь сама как внешняя сила и внешнее утверждение, церковь не могла внутренне осилить, идеализировать и одухотворить, существующих фактических отношений в человеческом обществе, и она оставила их рядом с собою, довольствуясь их наружною покорностью.

Итак, с одной стороны, человек, освобожденный христианством от рабства немощным и скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти; с другой стороны, мирские отношения продолжали основываться на случайности и насилии, получая только высшую санкцию от церкви. Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и вместе с тем оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и вместе с тем восстановить нарушенные непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия; началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозною реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества.

Философия *мистическая* провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством — и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным, и пало значение церковной власти; подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу.

Философия *рационалистическая* провозгласила права человеческого Шума, и рушился основанный на неразумном родовом начале гражданский строй; за грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией; недаром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума.

Заявив столь громко и внушительно свои права во внешнем мире, человеческий разум сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи. Не это развитие философского рационализма от Декарта до Гегеля, не побеждая разумное человеческое начало, тем самым сослужило великую службу христианской истине. Принцип истинного христианства есть *богочеловечество*, т. е. внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком, внутреннее рождение божества в человеке: в силу этого божественное содержание должно быть усвоено человеком от себя, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо полнейшее развитие той разумной силы, посредством которой человек может от себя усваивать то, что дает ему Бог и природа. Развитию именно этой силы, развитию человека как свободно-разумной личности, и служила рациональная философия.

Но человек не есть только разумно-свободная личность, он есть, также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души – это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека в вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловно и вечное значение за

человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным – христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия – христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким образом, когда вскоре после шумного заявления прав разума французской революцией, в той же Франции, один мыслитель (Фурье) в тишине своего кабинета, с немалою энергией и увлечением, провозгласил восстановление прав материи, и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, – эта философия, сама того не зная, служила и христианской; истине, восстанавливая один из ее необходимых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом.

Восстановление прав материи было законным актом в освободительном процессе философии, ибо только признание материи в ее истинном значении освобождает от фактического рабства материи, от невольного материализма. До тех пор, пока человек не признает материальной природы в себе и вне себя за нечто свое, пока он не сроднится с нею и не полюбит ее, он не свободен от нее, она тяготеет над ним, как нечто чуждое, неведомое) и невольное.

С этой стороны развитие натурализма и материализма, где человек именно полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное – развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа.

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества. В мире древнем, где

человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под фирмою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила её владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, потом в его материальном элементе.

И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достоинства. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление ко все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов, – эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, – абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, – он уже этим самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания.

Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальною природой, так что на вопрос: что

делает философия? – мы имеем право ответить: она делает человека вполне человеком. А так как в истинно человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа, – Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующий *другого* для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, – то, следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то, и другое в форму свободной человечности.

Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он за делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным. <...>

Печатается по: Соловьев В. С. Исторические дела философии
// Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118-125.

Контрольные вопросы:

- 1. В чем, по мнению Соловьева, мировое значение буддистской философии и религии?*
- 2. Почему Соловьев определяет софистику как безусловную самоуверенность человеческой личности?*
- 3. Каково отличие индийских, греческих и христианских философских идей, указанных в статье философа «Исторические дела философии»?*
- 4. На чем основывается освободительная деятельность философии?*

БУЛГАКОВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ

(1871-1944)

Булгаков Сергей Николаевич — русский философ, теолог, священник Православной Церкви. Родился в Орловской губернии в семье сельского священника. Учился в духовном училище и в Орловской духовной семинарии (до 1888), затем в Елецкой классической гимназии. В юности увлекался марксизмом, встречался с К. Каутским, А. Бебелем, В. Адлером, Г. Плехановым. В 1894 закончил юридический факультет Московского университета. В 1901 году защитил в Московском университете диссертацию на степень магистра и поступил на службу профессором Киевского политехнического института. В этом же году был избран депутатом II Государственной Думы (как беспартийный «христианский социалист»). В последующие годы Булгаков участвует во множестве начинаний, знаменующих собой религиозно-философское возрождение в журнале «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборнике «Вопросы религии», «О Владимире Соловьёве» и др.

В период раннего творчества Булгаков стоял на позиции критико-идеалистического философского движения. Большинство сторонников последнего опирались на критическую философию Канта. Сознательная «кантология» является, по его убеждению, незаменимой подготовительной школой для критического пересмотра познавательных средств и категорий, составляющих догматическое достояние эмпирической науки.

Пройдя длинный путь «от марксизма к идеализму» Булгаков с большой искренностью воспроизвёл перед читателями и слушателями все моменты своих философских исканий. В обширной своей диссертации: «Капитализм и земледелие» он задался целью показать на истории аграрной эволюции всеобщую приложимость марксовского закона концентрации производства, но пришёл к выводам прямо противоположным. Экономическая схема Маркса оказалась не соответствующей исторической действительности, а

связанная с нею позитивная теория общественного прогресса — не способной питать неискоренимую веру человека в историческое оправдание добра.

После безуспешных попыток использовать в интересах марксизма гносеологические заветы Канта, Булгаков остановился на мысли, что прочное обоснование руководящих начал личной и общественной жизни возможно только путём выработки безусловных мерил в вопросах блага, истины и красоты.

Наибольшим сочувствием Булгакова пользуется тот тип философского идеализма, который приводит нравственную проблему в органическую связь с коренными вопросами метафизики. Бытие не может обосновать долженствования; идеал не может вытекать из действительности. С нравственной точки зрения, борющиеся из-за житейских благ партии вполне равноценны, поскольку ими руководит не религиозный энтузиазм, не искание безусловного и непреходящего смысла жизни, а обыденное себялюбие. Эвдаимонистический идеал прогресса, приводит, по мнению Булгакова, к противонравственным выводам.

Современная философская система обязана, по его убеждению, усвоить и переработать все конечные выводы современной положительной науки, выяснить свою связь с реальными задачами времени и установить к ним определённое принципиальное отношение, начертав, таким образом, и общую программу практической политики. Булгаков признавал экономический прогресс необходимым условием духовного преуспевания, но предостерегал от склонности заменять прогресс общечеловеческий и общекультурный одним лишь прогрессом экономическим.

Неспособность удовлетвориться нарастанием внешних материальных благ и примириться с укоренившимися формами общественной неправды, стремление к общечеловеческим идеалам, ненасытную потребность сознательной и действенной религиозной веры Булгаков признаёт самыми характерными и самыми счастливыми особенностями русского духа. Это

всё крепнущее убеждение его раскрывается во всех его публичных лекциях и в статье: «Карлейль и Толстой» («Новый Путь», 1904).

В монографиях «Философия хозяйства» (1912) и главным образом «Свет Невечерний» (1917) он намечает основы собственного учения, идущего в русле софиологии Владимира Соловьёва и Флоренского, однако вобравшего и заметное влияние позднего Шеллинга, а также ряд собственных идей, питаемых интуициями православной религиозности. В этих работах заметен процесс постепенного возврата к церковно-православному мирозерцанию, который завершается уже в революционные годы принятием священства (1918). В труде «Свет Невечерний» Булгаков показывает различие между философией и религией, определяет смысл религиозной философии. Он считает, что она не знает более центральной проблемы, нежели о смысле «Божественного Ничто». Поэтому он тщательно анализирует разные представления о божественном ничто, начиная с Платона и Плотина, учения отцов восточной Церкви и западных философов Эуригена, Н. Кузанского, Якова Беме и др. По мнению автора, основной чертой религиозного сознания является вера. Соборное провозглашение истин веры вытекает не из большинства голосов, но из некоторого жизненного единения в Истине, вдохновения и приобщения к Ней.

В последующем Булгаков начинает играть видную роль также и в церковных кругах, активно участвуя в работе Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви (1917-18). Восприняв отрицательно Октябрьский переворот, отец Сергей быстро откликнулся на него диалогами «На пиру богов», написанными в стиле и духе «Трёх разговоров» Владимира Соловьёва.

СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ

Коренное различие между философией и религией заключается и том, что первая есть порождение деятельности человеческого разума, своими силами ищущего истину, она имманентна и человечесна и в то же время она воодушевлена стремлением перерасти свою имманентность и свою человечность, приобщившись к бытию сверхприродному, сверх-человечному, трансцендентному, божественному; философия жаждет истины, которая есть главный и единственный стимул философствования. Философская идея Бога (какова бы она ни была) есть во всяком случае вывод, порождение системы и *esprit de Systeme*[147], существует лишь как момент системы, ее часть. Философски Бог непременно определяется и доказывается на основании системы, ее строения, ее развития. "Доказательства" бытия Божия, каковы бы они ни были, все от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств; в философии же, для которой Бог задан как вывод или порождение системы, идея о Нем приводится в связь со всеми идеями учения, существует лишь этой связью. И логическое место Божества в системе определяется общим характером данного философского учения: сравните с этой точки зрения хотя бы систему Аристотеля с его учением о божественной первопричине — перводвигателе, с не менее религиозной по общему своему устремлению системой Спинозы, или сравните Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля в их учениях о Боге.

Для философии Бог есть проблема, как и все для нее есть и должно быть проблемой. В своем принципиальном проблематизме она свободна от данности Бога, от какого бы то ни было чисто религиозного опыта; она исследует, сомневается, вопрошает: *dubito, cogito, deduco!* Разумеется, философия неизбежно стремится при этом к абсолютному, к всеединству, или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов и она имеет своей единственной и универсальной проблемой — Бога, и только

Бога, она тоже есть богословие, точнее — богоискание, богоисследование, богомышление. Философия, насколько она себя достойна, проникнута *amor Dei intellectualis*"[148], особым благочестием мышления. Но для философии существует лишь отвлеченное абсолютное, только постулат конкретного Бога религии, и своими силами, без прыжка над пропастью, философия не может перешагнуть от "бога интеллектуального" и "интеллектуальной любви к нему" к личной любви к живому Богу. *Amor intellectuales* ведь в том и осуществляется, что предмет его становится проблемой для мысли; это есть пафос исследования. Проблематичность — такова природа всякого объекта философии; любовь выражается здесь в философском сомнении и рефлексии, в вопросительном знаке, поставленном над данным понятием и превращающем его в проблему. Самодостоверным основанием для философии, относительно которого она уже не имеет возможности сомневаться и далее проблематизировать, следовательно, уже принципиально не проблематичным, а догматичным (ибо догматичность и есть философская антитеза проблематичности), является, бесспорно, мышление: *cogito — ergo sum*[149], говорит о себе философия. Мышление в его самодостоверности есть предмет веры для философии, мышление для нее достовернее Бога и достовернее мира, ибо и Бог, и бытие взвешиваются, удостоверяются и поверяются мышлением. Мышление есть Абсолютное в философии, тот свет, в котором логически возникает и мир, и Бог.

В этом своем проблематизме философия по существу своему есть неутолимая и всегда распаляемая "любовь к Софии"; найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование. Предмет ее стремления находится за пределами ее обладания, есть "*ewige Aufgabe*"[150] (Г. Коген). И это, прежде всего, потому, что Истина вовсе не есть та теоретическая истина, которой ищет философия. Истина в божественном своем бытии есть и "Путь и Живот"[151]. Как жизнь, она есть неизреченная и не разложимая ее полнота. Истина, как высшая действительность, есть тем самым и Добро и Красота в неразрывном триединстве Жизни. Бог есть Истина, но нельзя,

однако, сказать, что истина есть Бог (Гегель); Бог есть Добро, но неверно, что добро есть Бог (Кант); Бог есть Красота, но несправедливо, что красота есть Бог (Шиллер, Гете). Истина как предмет теоретической спекуляции не есть уже живая истина, это есть лишь один ее аспект, "отвлеченный" о неразложимого единства. Сама Истина трансцендентна философии, которая знает лишь ее отблеск, ее аспект — истинность, как вечное искание Истины. Нахождение, живое приобщение к Истине явилось бы тем самым и преодолением философии, ибо сама философия проистекает из той расщепленности бытия, его неистинности, при котором мышление оказывается обособленной областью духа, — "отвлеченным".

Если же философии реально доступна не истина, а лишь истинность, теоретическая причастность сверхтеоретической Истине, этим устанавливается не только происхождение ее из греховной расщепленности бытия, но и реальная связь с этой Истиной, которая открывается в философии и говорит философствующему разуму на языке, ему доступном. В основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, "умное видение" идей, как это навсегда возведено о философии Платоном. Основные мотивы философствования, темы философских систем не выдумываются, но осознаются интуитивно, имеют сверх-философское происхождение, которое определенно указывает дорогу за философию. По своей интуитивной основе философия сближается с искусством, интуитивная природа которого не вызывает оспаривания, философия есть искусство понятий. Философствование есть рефлексия разума на осознанные, в качестве истинных, его узрения, играющие роль исходных аксиом, а вместе и объектов рефлексии, критического исследования, анализа, доказательства. Основные идеи философии не измышляются, но рождаются в сознании, как семена, как зародыши будущих философских систем. Дневное сознание философа оплодотворяется ночными грезами сновидца. Философии тоже не чуждо своеобразное логическое мифотворчество, и в основе действительно оригинальных, творческих философских систем всегда лежит — *horribile*

dectu [152] — философский миф. Мифотворческий характер философии открытое выражение находит у Платона, который с соблазнительным для философов безразличием и как будто с преднамеренной беспорядочностью от вершин диалектического исследования переходит к мифу и даже самые основные свои идеи нередко выражает мифом, предоставляя комментаторам решать вопрос, как следует относиться к такого рода изложению, серьезно ли Платон говорит или шутит. Такая манера применяется им во всех почти важнейших диалогах зрелого периода (исключение составляют, кажется, только "Парменид", "Филеб" и "Софист"); напряженнейшая философская спекуляция у него сменяется мифом, отнюдь не занимающим случайное место в качестве литературного орнамента, но играющим определенную роль в развитии мысли, — иногда в форме мифа высказываются самые основные утверждения, имеющие значение необходимого аргумента. (Напомним учение об Эросе в "Пире", о сотворении мира в "Тимее" и "Политике", о небесном происхождении души в "Федре", о загробной жизни в ряде эсхатологических мифов в "Государстве", "Горгии" и др., о бессмертии в "Федоне".) Эта парадоксальная черта Платона составляет настоящий "скандал в философии", с которым каждый справляется по-своему, причем чаще всего мифы отметаются с брезгливой или снисходительной гримасой. Между тем нельзя понять и принять Платона иначе, как смотря прямо в лицо этому факту. Дело в том, что у Платона соединены неразрывно, прикрыты одним куполом чистое философствование и догматическое богословие: Платон все время остается одновременно — и в этом-то и состоит парадоксальность его философского образа — мифологом и философом, догматиком и критицистом, между тем как те, которые держатся за тогу основателя Академии, пугливо или брезгливо отмахиваются от всего "мифического".

На основании сказанного о философии и мифологии легко дать общий ответ на вопрос: кто же был Платон и как понимать его двойственность? Он был философствующим богословом, т. е. догматиком, мифологом, для

которого излагаемые им мифы представляли различной ценности, точности и бесспорности богословские истины. Платон относился к излагаемым им мифам совершенно серьезно и с верою, вот что надо констатировать со всею откровенностью. Но по поводу истин, возвещаемых в этих мифах, и в связи с ними Платон еще и философствовал, и эти-то куски его του διαλέγεσθαι и составили ту сокровищницу платонизма, которую все более научается ценить и наше время. Поэтому у Платона совершенно отсутствует система и esprit de Systeme, и потому же он отец свободной философской диалектики. Платон не систематичен, но тематичен и диалектичен, отсюда проистекает и фрагментарность его философствования, ибо каждый его диалог, при всем своем художественном совершенстве и музыкальной форме, для системы философии есть только фрагмент, этюд, статья, не более, без потребности в закруглении, в сведении концов с концами в единой целостной системе, к которой у Платона не намечается даже попытки и вкуса. Платон — философский essay-ист, который не хочет системы, — любит философствование и не любит философии. Необыкновенно поучительно его сопоставить по типу философского творчества с Аристотелем. Хотя невозможно не видеть религиозного мотива философии и у последнего, однако Аристотель совсем не является богословом, догматиком и мифологом. Аристотель — философ по преимуществу, Philosophus, как называли его в средние века, между тем как на "божественном" Платоне всегда лежал ореол чего-то вещего, таинственного, мистического. Если философствование Аристотеля и приводит его к учению о Боге, то это лишь вследствие логики его философствования, а не какой-либо мифотворческой предвзятости. Учение о Боге у Аристотеля есть по преимуществу вывод из его философии. В нем нет ни одной черты, логически не оправданной, так или иначе не доказанной. Рядом с мифотворцем Платоном Аристотель есть представитель чистой философии, с ее стремлением к системе, архитектурной законченности, имманентной непрерывности рационального мышления. И Бог у Аристотеля есть только философская

идея, постулат Божества, "доказательство бытия Божия", вне всякого личного к Нему отношения.

И самое учение Платона об идеях как основе познания может быть понято как учение о мифической структуре мысли, миф, касание трансцендентного, "умного бытия", предшествует логически, дает основу для отвлеченного рационального познания. Все знание у Платона, таким образом, мифологизируется, подчиняется мифотворчеству, которому доступно ведение трансцендентных идей. Истолкование учения Платона об идеях в смысле мифотворчества проливает свет на самую центральную и темную проблему платонизма, которая так остро поставилась в современном исследовании (Наторп, Н. Гартман и вообще Марбургская школа[154]): следует ли идеи Платона понимать в трансцендентально-критическом смысле, как формальные условия познания и его предельные грани (кантовские идеи), или же в трансцендентно-метафизическом смысле? Что такое платоновский "анамнезис"[155]? Разумеется ли здесь формально-логическое *a priori*, проявляющееся в каждом отдельном акте познания, или же это есть действительное припоминание о мифотворческом ведении, причем второстепенное значение для разрешения этого вопроса имеет вопрос, когда произошла встреча с трансцендентным: в этой ли жизни или за ее пределами?

Если сказанное об интуитивных корнях философии справедливо, постольку можно и должно говорить и о религиозных корнях философии, а также и об естественной и неустранимой связи философии с религией. Однако и при этом сродстве остается коренное различие между философией и религией. Последняя основывается на откровении трансцендентного, на переживании Божества. Это переживание качественно иное, нежели в философии, ибо оно существует не в виде теоретических постижений, но в своей конкретности, как жизненное восприятие, опыт, и выражением этого опыта являются догматы. Откровения же философии суть для нее лишь темы и проблемы, ранее критического исследования, не имеющие никакой

философской значимости. Религиозная значимость догмата не зависит от проверки: он дан в своей достоверности. Религиозную достоверность не может заменить никакое философствование, которое может доказывать только мыслимость, возможность, даже логическую необходимость Божества, но не дает самого переживания, как никакая теория солнца не заменит мне его луча, подействовавшего на мое зрение и осязание. Философия и религия поэтому никогда не могут заменять одна другую или рассматриваться как последовательные ступени одного и того же процесса. Здесь мы снова сталкиваемся с своеобразным и представляющим огромный принципиальный интерес учением Гегеля о взаимоотношении философии и религии.

Отличительной особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же. Человеческое сознание в объективном мышлении не только перерастает себя, но вполне себя трансцендирует, становится не человеческим, а абсолютным. Всякая напряженность имманентного и трансцендентного, познающего и познаваемого, человека и божества, "снимается", преодолевается божественным монизмом, свободным от обособления мира и человека: логика — это "Бог всяческая во всех". Очевидно, что философия, таким образом понятая, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, богосознанием. Это даже не есть и религия, ибо религия предполагает напряженный дуализм имманентного и трансцендентного, соответствует ущербленному, богоищущему и как бы богооставленному бытию. Нет, это сверхрелигия, то, что находится по ту сторону религии, когда религия упразднится. Интеллектуалистически истолковывая религию, Гегель берет ее лишь как вид мышления, как плохое,

недостаточное философствование, и в этом качестве, конечно, отводит ей низшее место за то, что она сознает истину лишь в виде "представления", т. е. дуалистического противопоставления субъекта и объекта, человека и божества. Панлогистический идеализм договаривает здесь до конца основную мысль субъективного идеализма: именно *esse-percipi*. У Юма она имела субъективно-человеческое значение — "быть для человека", у Беркли получила истолкование как действие Божества в человеческом сознании; у Гегеля она была транспонирована уже на язык божественного бытия: мышление мышления — само абсолютное, единое в бытии и сознании. Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытывать это блаженство богосознания и богобытия, переживая его Логику? Если сам он его действительно переживал, это есть, конечно, в высшей степени важный факт религиозной психологии, точнее, интересный религиозный психологизм. Одно из двух: или теоретическому мышлению в такой степени присущ аромат вечности, касание мира божественного, что его служитель чрез мышление подлинно осязал этот мир в его непосредственности (чего мы, говоря откровенно, не допускаем), или же, наоборот, мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослеплению и самогипнозу, типичное состояние философической "прелести". Гегелевский логический пантеизм проистекает из основной особенности его мировоззрения, его крайнего интеллектуализма, благодаря чему ему и было суждено сказать последнее слово рационализма в форме идеалистической спекуляции. Так как мысль, мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытие вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверх мышления, представляет собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм, то бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается понятием бытия, а Бог мыслью о Боге. Вооруженный "диалектическим методом", в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все

связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все прошлое, настоящее и будущее, природа живая и мертвая. В действительности мы знаем, что эта философская дедукция земли и неба совершается посредством фактических позаимствований у эмпирического бытия, которое отнюдь не соглашается быть только понятием. При всей ценности и плодотворности отдельных построений и замечаний Гегеля, его система может служить примером совершенного упразднения религии.

Для Гегеля философская достоверность выше религиозной, точнее, она составляет высшую ее ступень, находясь с нею в одной плоскости. Это мнение у Гегеля проистекает из общего его убеждения, что возможна абсолютная система, которая была бы не философией, а уже самой Софией, и именно за таковую почитал он свою собственную систему. Трагедия философствования в ней преодолена, рыцарь обрел свою Прекрасную Даму (если только по ошибке не принял за нее дородную Дульцинею), разум достиг преобразования и исцеления от своих антиномий. Для Гегеля его система — это Царствие Божие, пришедшее в силу, и эта сила в мышлении, — это церковь в логической славе своей. В таком убеждении сполна обнаруживается люциферическая болезнь этого типа философии, и гегельянство есть в некотором роде предел для этого направления. В современном немецком идеализме эти же мотивы звучат скрыто и нерешительно, хотя неокантианский имманентизм, тоже устраняющий трагедию мысли, постольку есть робкое повторение Гегеля. Вообще "философия" в отвлеченном, а потому и притязающем на абсолютность понимания — рационалистический имманентизм в отрыве от цельности религиозного духа, есть специфически германское порождение, корни свои имеющее в протестантизме.

В действительности же, в противность Гегелю, религиозная достоверность существенно иная, чем философская, поскольку вера отлична от дискурсивного мышления, а мифологема от философемы. Поэтому даже

неправильно ставить вопрос о том, которая из них выше или ниже, — они не сравнимы или же сравнимы лишь как разные виды достоверности. Конечно, для философии религия должна казаться ниже ее, как не-философия, но эта, так сказать, профессиональная оценка ничего не изменяет в иерархическом положении религии, которая имеет дело со всем человеком, а не с одной только его стороной, и есть жизненное отношение к божественному миру, а не одно только мышление о нем. Однако едва ли не существеннее различия является сродство и связь между философией и религией. Возвращаясь к нашей исходной проблеме — возможна ли религиозная философия и как она возможна, — мы должны настойчиво указать, что если действительно в основе философствования лежит некое "умное ведение", непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и потому невозможна иррелигиозная, "независимая", "чистая" философия. Последняя измышлена в наши дни людьми, которые хотя и "занимаются философией", изощряясь в философской технике, оттачивая формальное орудие мысли, но сами чужды философской тревоги или философского эроса и потому заменяет основные вопросы философского мирозерцания ("метафизики") философской методологией и гносеологией. Как бы ни были сами по себе эти вопросы почтенны и важны, но, конечно, они одни еще не образуют философа. Насколько же при этом от вопросов технических восходят к общим и принципиальным, то и они подпадают тому же закону — религиозной окачественности философии, хотя не всегда легко ее разглядеть. Лишь при исследовании "научных" вопросов философии, т. е. того, что лежит еще за пределами самого философствования, может казаться, что философствование автономно и независимо от всякой внефилософской окачественности; в основе же всегда окажется метафизическая предпосылка, представляющая собой лишь выражение интуитивного мироощущения. Таковы и гносеология и

гносеологизирующая философия, это излюбленное детище современности, таково, в частности, и учение Канта, признанного "философа протестантизма". Если иметь в виду эту аксиоматическую или мифическую основу философствования, то философию можно назвать критической или идеологической мифологией, и излагать историю философии надо не как историю саморазвития понятия (по Гегелю), но как историю религиозного самосознания, поскольку оно отражается в критической идеологии.

Этими общими соображениями дается ответ и на более частный вопрос, именно: возможна ли религиозная философия определенного типа, напр, христианская (или даже частнее: православная, католическая, протестантская философия). Вопрос этот без всякого затруднения разрешается в утвердительном смысле. Ибо если вообще философия, сколь бы ни казалась она критичной, в основе своей мифична или догматична, то не может быть никаких оснований принципиально отклонять и определенную религиозно-догматическую философию, и все возражения основаны на предрассудке о мнимой "чистоте" и "независимости" философии от предпосылок внефилософского характера, составляющих, однако, истинные темы или мотивы философских систем. Разумеется, то или иное построение может быть удачно или неудачно, это вопрос факта, но плохая система христианской философии вовсе не свидетельствует о том, что и не может быть хорошей или что христианская философия вообще невозможна.

Главное опасение, которое рождается при этом у принципиальных ее противников, состоит в том, что здесь подвергается опасности, страдает свобода философского исследования и, так сказать, философская искренность, убивается, таким образом, главный нерв философии, создается предвзятость, заранее обесценивающая философскую работу. Однако достаточно ли считаются утверждающие это с фактом всеобщей интуитивной обоснованности, а следовательно, в этом смысле и неизбежной предвзятости философских систем? И не находятся ли они сами при этом в известном догматическом предубеждении? Ведь философствует-то человек в

онтологической его полноте, а не фантастический "трансцендентальный субъект", который есть только регулятивная идея, разрез сознания, методологическая фикция, хотя, может быть, и плодотворная. И философы всегда на определенную тему, и только сознательная или бессознательная вражда к христианству заставляет исключать из числа возможных тем философствования христианские догматы. Но для философии эти догматы становятся именно только темами, мотивами, заданиями, проблемами, а в ней они должны стать выводом, конечным результатом философствования. С догматом, который сразу дан в принудительной законченности, нечего делать философскому мышлению, он его связывает; он должен быть с полной философской искренностью превращен в проблему философии, в предмет ее исследования.

С христианской философией упорно и настойчиво смешивают христианскую "апологетику" или догматику. Первая совершенно лишена философского эроса и quasi-философскими средствами стремится к достижению вовсе не философской, но религиозно-практической цели, почему она не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу; догматическое же богословие вовсе не есть философское исследование догматов, даже если оно и пользуется в своем изложении философией, но есть лишь их инвентаризация. Если для философии догмат представляет *terminus ad quem*[176], то для догматики он есть *terminus a quo*[177]. Философия, как уже было указано, есть искусство понятий, которое имеет и своих художников, и в этом искусстве призванному ее служителю невозможно художественно лгать, что было бы неизбежно при пред-намеренном, нефилософском догматизме в философствовании, — это было бы, прежде всего, проявлением дурного вкуса, эстетическим грехом. Охотно допускают, что христианский художник может быть искренен в своих художественных исканиях не менее, чем художник, не избирающий тем религиозных, почему же затрудняются допустить это же и относительно художника понятий, т. е. религиозного философа?

Отсюда следует, что и религиозная философия требует свободы исследования, а, следовательно, и теоретического сомнения совершенно в такой же степени, как и всякая иная философия; на ее стороне имеется при этом даже преимущество остроты критического зрения, потому что она сознает свою религиозную обусловленность и знает ее опасные стороны. Свобода есть нерв философствования. Догмат веры потому не оказывает давления на свободу философского исследования, что его религиозная значимость лежит в иной плоскости и не ставится под вопрос философским сомнением. При философской разработке имеет значение не что, а как, не тема, которая дана, но исполнение, которое задано. Свобода философского творчества выражается и в том, что возможны различные философские системы на одну и ту же тему, возможны (и фактически существуют) разные системы христианской философии, и это нисколько не подрывает ее принципиального значения. Ибо единой, абсолютной философской системы, которая вмещала бы абсолютную истину, вообще не существует. Если философии доступна только истинность, а не сама Истина, открывающаяся человеку в символах религии, то и путь ее есть постоянное постигание, без окончательного постижения, — "ewige Aufgabe". Средства философии подлежат историческому развитию, они изменчивы, поэтому и оказываются возможны разные гносеологические и метафизические подходы к одним и тем же темам. В догматической обусловленности философии видят угрозу ее свободе потому, что совершенно ложно понимают, в каком смысле и как даны догматы философу; именно считается, что они навязаны извне, насильственно предписаны кем-то, власть к тому имеющим или ее присвоившим. Между тем восприятие догмата тоже есть дело свободы, внутреннего самоопределения человека, его самотворчества. Поэтому догмат оплодотворяет, но не насилует, ибо это есть вера человека, его любовь, его чувство жизни, он сам в свободном своем самоопределении. Поэтому свобода философии не есть пустота и безмотивность, творчество из ничего или из гегелева бытия, которое есть и ничто, из отвлеченности, ни от чего не

отвлекаемой, ничем не оплодотворяемой. Свобода философии заключается в ее особом нуги, искании, постижении. То, что человек ведает как религиозный догмат, он хочет познать и как философскую, теоретическую истину, подобно тому как скульптор ищет того же самого в мраморном изваянии. Дело философии делается всерьез, неленостным разумом, и только при условии интеллектуальной честности — искреннего искания и добросовестного сомнения: нельзя же ведь обмануть самого себя и свой собственный разум. Христианская философия есть философствование христиан, которые стремятся философски осознать свое религиозное бытие, подобно тому, как и всякая философия есть философия кого-нибудь и о чем-нибудь, а "философия вообще" есть призрак и предрассудок, гегелевский фантом[178]. Поэтому свобода философствования определяет не содержание, но качество философствования, его тонос. Философствование, как и всякое творчество, требует от человека отваги: он должен оставить берег и пуститься в безвестное плаванье, результат не обеспечен, он может не вернуться на берег, потеряться, а то и погибнуть в волнах. Но лишь такое путешествие сулит какие-либо открытия. Свобода философствования, как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство. Религии в философии ценна сотрудница (*ancilla*), но бесполезна раба. Ведь религиозная вера и мифотворчество не может же быть упразднено в своей области какой-либо философемой, и религия существует с большим достоинством вне всякой философии, нежели с несвободной, а потому и неискренней философией, которая как будто хочет показать своей "апологетикой", что сама религия нуждается в апологии, задача апологетики, возомнившей себя религиозной философией, есть поэтому вообще ложная задача, одинаково недостойная и религии, и философии, ибо в ней соединяется отсутствие религиозной веры и свободного философского духа. Конечно, и религиозная философия может иметь "апологетическое" употребление, точнее, она является могучим средством религиозного просвещения, но лишь тогда, когда не ставит этого

своей непосредственной практической целью. Истинная философия есть все-таки "пища богов", и всякий утилитаризм, хотя бы и самый возвышенный, противоречит ее свободе и достоинству.

Итак, только при полной искренности, достижимой лишь при полной свободе, и становится возможной религиозная философия. И лишь такая философия имеет ценность для религии.

Публикуется по книге: С.Н.Булгаков. «Свет невечерний: Созерцания и умозрения». М.: Республика, 1994.

Контрольные вопросы:

- 1. В чем заключается, по мнению С. Булгакова, коренное различие между философией и религией?*
- 2. Что такое булгаковский «принципиальный проблематизм» философии?*
- 3. В чем, по мысли философа, заключается отличие философии от религии?*
- 4. Существует ли единая, абсолютная философская система, которая вмещала бы абсолютную истину? Как этот вопрос раскрыт в работе С. Булгакова «Свет невечерний»? Какова Ваша точка зрения?*

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(1874 – 1948)

Бердяев Николай Александрович — русский религиозный философ XX века. Он принадлежал к знатному военно-дворянскому роду. Учился в Киевском кадетском корпусе (1884-1894) и Киевском университете (1894-1898) на естественном, затем на юридическом факультетах. С 1894 примкнул к марксистским кружкам, в 1898 за участие в них исключен из университета, арестован и выслан на три года в Вологду. В 1901-1902 гг. Бердяев проделал эволюцию, характерную для идейной жизни России тех лет и получившую название «движение от марксизма к идеализму».

С 1904 Николай Александрович жил в Петербурге, руководил журналом «Новый путь» и «Вопросы жизни». Он сблизился с кругом Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, В. В. Розанова и др., где возникло течение, названное «новым религиозным состоянием». В них выразились, по его самооценке, «тенденции религиозного Анархизма».

Революционные годы — время интенсивной творческой и общественной деятельности Бердяева. Царский режим России он считал разложившимся и революцию оправданной; однако реальность победившей революции оттолкнула его, и в начале 1919 года он написал книгу «Философия неравенства» (издана 1923), в которой отвергал демократию и социализм как «принудительную добродетель и принудительное братство». Позднее он вернулся к признанию социалистической идеи, но всегда был противником большевистского тоталитаризма и видел свой долг в духовном противостоянии ему.

Бердяев проводил у себя дома еженедельные литературно-философские собрания, организовал Вольную академию духовной культуры, участвовал во многих начинаниях культурной жизни Серебряного века, принимая участие в деятельности Религиозно-философского общества в Москве.

Дважды его арестовывали и осенью 1922 года выслали в Германию в составе большой группы деятелей русской науки и культуры. В 1924 он переехал во Францию, где, поселившись в Клараме под Парижем, становится редактором основанного им журнала «Путь» (1925-40), важнейшего философского органа российской эмиграции.

С небольшой книги о смысле современной эпохи «Новое средневековье» (1924) началась широкая европейская известность Бердяева. Постепенно наметилась его особая роль мыслителя-посредника между русской и западной культурами. Он знакомится с ведущими западными мыслителями, устраивает межконфессиональные встречи католиков, протестантов и православных (1926-28), регулярные собеседования с католическими философами (1-я половина 1930-х гг.), участвует в культурно-философских «декадах Понтины», философских собраниях и конгрессах.

За последующие годы до своей высылки из СССР в 1922 Бердяев написал множество статей и несколько книг, из которых впоследствии, по его словам, по-настоящему ценил лишь две — «Смысл творчества» и «Смысл истории».

Философия Бердяева — это философия личности, персонализм. В работе «Опыт эсхатологической метафизики» философ говорит: моя философия есть философия духа. Дух же для меня есть свобода, творческий акт, личность, общение любви. Я утверждаю примат свободы над бытием. Бытие вторично, есть уже детерминация, необходимость, есть уже объект. Может быть, некоторые мысли Дунса Скота, более всего Я. Беме и Канта, отчасти Мен де Бирана и, конечно, Достоевского как метафизика я считаю предшествовавшими своей мысли, своей философии свободы.

Главная проблема философии Бердяева — смысл существования человека и в связи с ним смысл бытия в целом. Ее решение, по мнению писателя, может быть только антропоцентрическим — философия “познает бытие из человека и через человека”, смысл бытия обнаруживается в смысле собственного существования. Осмысленное

существование - это существование в истине, достижимое человеком на путях спасения (бегства от мира) или творчества (активного переустройства мира культурой, социальной политикой).

Работа Бердяева «Самопознание» носит экзистенциально-персоналистический характер, что было присуще многим направлениям русской философской мысли. Его взгляды находятся в русле четко обозначившейся в западноевропейской философии устремленности к постижению внутреннего духовного опыта человека. В предисловии к ней философ пишет: «Дело идет о самопознании, о потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу... В познании о себе самом человек приобщается к тайнам, неведомым в отношении к другим. Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине все происшедшее с миром произошло со мной. И настоящее осмысливание заключается в том, чтобы понять все происшедшее с миром как происшедшее со мной. И тут я сталкиваюсь с основным противоречием моей противоречивой натуры. С одной стороны, я переживаю все события моей эпохи, всю судьбу мира как события, происходящие со мной, как собственную судьбу, с другой стороны, я мучительно переживаю чуждость мира, далекость всего, мою неслиянность ни с чем. Если бы я писал дневник, то, вероятно, постоянно записывал в него слова: «Мне было это чуждо, я ни с чем не чувствовал слияния, опять, опять тоска по иному, по трансцендентному». Все мое существование стояло под знаком тоски по трансцендентному». Философия, на его взгляд, дает возможность «отрешиться от невыразимой тоски обыденной жизни». Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски жизни, от ее уродства.

Своеобразие моего философского типа, прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу». Слова автора лучше всего характеризуют его работу.

САМОПОЗНАНИЕ

В книге, написанной мной о себе, не будет выдумки, но будет философское познание и осмысливание меня самого и моей жизни. Это философское познание и осмысливание не есть память о бывшем, это есть творческий акт, совершаемый в мгновении настоящего. Ценность этого акта определяется тем, насколько он возвышается над временем, приобщается ко времени экзистенциальному, то есть к вечности. Победа над смертоносным временем всегда была основным мотивом моей жизни. Книга эта откровенно и сознательно эгоцентрическая. Но эгоцентризм, в котором всегда есть что-то отталкивающее, для меня искупается тем, что я самого себя и свою жизненную судьбу делаю предметом философского познания. Я не хочу обнажать души, не хочу выбрасывать во вне сырьем своей души. Эта книга по замыслу своему философская, посвященная философской проблематике. Дело идет о самопознании, о потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу. Так называемая экзистенциальная философия, новизна которой мне представляется преувеличенной, понимает философию как познание человеческого существования и познание мира через человеческое существование. Но наиболее экзистенциально собственное существование. В познании о себе самом человек приобщается к тайнам, неведомым в отношении к другим.

Я не принадлежу к людям, обращенным к прошлому, я обращен к будущему. И прошлое имеет для меня значение как чреватое будущим. Мне не свойственно состояние печали, характерное для людей, обращенных к прошлому. Мне свойственно состояние тоски, что совсем иное означает, чем печаль. Я человек более драматический, чем лирический, и это должно отпечатлеться на моей автобиографии. Думая о своей жизни, я прихожу к тому заключению, что моя жизнь не была жизнью метафизика в обычном смысле слова. Она была слишком полна страстей и драматических событий, личных и социальных. Я искал истины, но жизнь моя не была мудрой, в ней

не господствовал разум, в ней было слишком много иррационального и нецелесообразного.

Всю жизнь меня сопровождала тоска. Это, впрочем, зависело от периодов жизни, иногда она достигала большой остроты и напряженности, иногда ослаблялась. Нужно делать различие между тоской и страхом, и скукой. Тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, вместе с тем она означает неслиянность с трансцендентным, бездну между мной и трансцендентным. Тоска по трансцендентному, по иному, чем этот мир, по переходящему за границы этого мира. Это говорит об одиночестве перед лицом трансцендентного. Это есть до последней остроты доведенный конфликт между моей жизнью в этом мире и трансцендентным. <...>

Тоска, в сущности, всегда есть тоска по вечности, невозможность примириться с временем. В обращенности к будущему есть не только надежда, но и тоска. Будущее всегда в конце концов приносит смерть и это не может не вызывать тоски. Будущее враждебно вечности, как и прошлое. Но ничто не интересно, кроме вечности. Я часто испытывал жгучую тоску в чудный лунный вечер в прекрасном саду, в солнечный день в поле, полном колосьев, во встрече с прекрасным образом женщины, в зарождении любви. Эта счастливая обстановка вызывала чувство контраста с тьмой, уродством, тлением, которыми полна жизнь. У меня всегда бы ни настоящая болезнь времени. Я всегда предвидел в воображении конец и не хотел приспособляться к процессу, который ведет к концу, отсюда моё нетерпение. Есть особая тоска, связанная с переживанием любви. Меня всегда удивляли люди, которые видели в этом напряженном подъеме лишь радость и счастье. Эросу глубоко присущ элемент тоски. И эта тоска связана

с отношением времени и вечности. Время есть тоска, неутоленность, смертоносность. <...>

Философия освобождена от тоски и скуки «жизни». Я стал философом..., чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной «жизни». Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски «жизни от ее уродства. Я противопоставлял «бытию» «творчество». <...>

Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце. В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить. У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу. <...>

Мое мышление интуитивное и афористическое. В нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать. И мне кажется это ненужным. <...> Моя философская мысль была борьбой за освобождение, и я всегда верил освобождающий характер философского познания... Философия была для меня также борьбой с конечностью во имя бесконечности. <...> Я всегда был экзистенциальным философом, и за это на меня нападали. Думаю также, что русская философия в наиболее своеобразных своих течениях всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования.

Впрочем, все почти признавали, что капиталистический строй осужден и рухнет, но хотели, чтобы дух не был угашен. Ответы марксистов на критику философски были очень слабы. Но за ними чувствовалась сила, организованный, волевой напор. По сравнению с этим историческое христианство не имеет витальной силы, которая у него была в прошлом. Это

вполне совпадает с моими мыслями о духовном кризисе мира. Но трудно сделать понятными мои мысли, слишком элементарна среда, которая сейчас имеет силу. Я опять остро почувствовал, до какой степени я одиночка. Я не могу выступать и от организованных религиозных конфессий. Я обращен к векам грядущим, когда элементарные и неотвратимые социальные процессы закончатся. Основное противоречие моей жизни всегда вновь себя обнаруживает. Я активен, способен к идейной борьбе и в то же время тоскую ужасно и мечтаю об ином, о совсем ином мире.

Печатается по: Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990.

Контрольные вопросы:

- 1. От чего освобождена философия, по мнению Н. Бердяева?*
- 2. В чем заключается своеобразие типа философствования Н. Бердяева?*
- 3. К какому типу философствования склонялась русская философия в наиболее «своеобразных своих течениях»? Как считаете Вы, и что думает по этому вопросу Бердяев?*

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДНОГО ДУХА

Я хотел бы, чтобы верно было понято то, что я хочу выразить в этой книге. Я сознаю, что чего-то самого главного я не умею объяснить и сокровенных мыслей моих не умею развить. Очень трудно найти форму для выражения главной идеи своей жизни. Все, что я пишу в этой книге, связано с мучительной проблематикой духа. По складу своего темперамента я облакаю разом в утверждающую и прикровенную форму свои мучительные вопрошания. Я вопрошаю и ставлю проблемы в форме утверждений. Но мышление мое во внутреннем существе своем проблематическое, не скептическое, а проблематическое. В решении этих проблем духа или этой единой проблемы отношения между человеком и Богом не может быть помощи извне. Никакой старец, самый духовный, не мог бы тут помочь. Вся

проблема в том и заключается, что я должен сам раскрыть то, что Бог сокрыл от меня. Бог ждет от меня акта свободы, свободного творчества. Моя свобода и мое творчество есть мое послушание сокровенной воле Божьей. Бог иного и большего от человека ждет, чем обычно думают, когда говорят о воле Божьей. Быть может, следовало бы заняться не отвлеченной метафизикой Бога, а конкретной психологией Бога. Вероятно, Бог истекает кровью, видя, как внешне формально и рабски люди понимают Его волю и исполняют ее. Воля Божья должна быть до конца исполнена. Но откуда берется уверенность, что нет воли Божьей, чтобы человек был свободным творцом? Бог, вероятно, любит и тех, которые с ним борются, любит, напр., Ницше.

Книга моя не богословская и не по богословскому методу написана. Она и не школьно-философская. Она принадлежит к философии пророческой в отличие от философии научной, если употреблять терминологию, предлагаемую Ясперсом[1]. Я сознательно избегал школьного языка. Это - свободно теософическая книга, книга, написанная в духе свободной религиозной философии, свободного религиозного гнозиса. В ней сознательно нарушаются границы философского, богословского и мистического познания, которые особенно любит устанавливать западная мысль в своих школьно преобладающих формах, как в школе академической философии, так и в школе католической и протестантской. Я признаю себя христианским теософом в том старом смысле, в каком могут быть названы христианскими теософами Климент Александрийский, Ориген, Св. Григорий Нисский, кардинал Николай Кузанский, Я. Беме, Сен-Мартен, Фр. Баадер, Вл. Соловьев. Все силы моего духа, все силы моего сознания направлены к целостному проникновению в мучающие меня проблемы. И цель моя не столько в систематическом решении этих проблем, сколько в обостренной их постановке перед христианским сознанием. Ни одного слова этой книги не следует понимать, как направленного против святости Церкви. Я могу очень ошибаться, но воля моя не направлена на создание какой-либо ереси или к протесту. создающему раскол. Я сознаю себя вращающимся в сфере

проблематического в христианстве и потому допускающего разнообразные мнения и требующего творческих усилий мысли.

Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения.

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищённая сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самой возможностью философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности, философия подвергается нападению сверху и снизу, ей враждебна религия, и ей враждебна наука. Она совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Философ совсем не производит впечатления человека, исполняющего «социальный заказ». В трех стадиях Огюста Конта философии отведено среднее, переходное место от религии к науке. Правда, Огюст Конт сам был философ и проповедовал позитивную, т. е. «научную», философию. Но эта научная философия обозначает выход из философской стадии в умственном развитии человечества и переход к стадии научной. Сиантизм [сциентизм] отвергает первородность и самостоятельность философского познания, он окончательно ее подчиняет науке. Точка зрения Конта гораздо более вкоренилась в общее сознание, чем это кажется, если иметь в виду контизм или позитивизм в узком смысле этого слова. Наименование «философа» было очень популярно в эпоху французской просветительной философии XVIII века, но она вульгаризировала это наименование и не дала ни одного великого философа. Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор, так как, вопреки О. Кошу, религия есть вечная функция человеческого духа. Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа. Столкновение философии и науки

трагично. Острота столкновения философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии, свою познавательную зону. Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли философов, нередко преследовали их и даже сжигали. Так было не только в христианском мире. Известна борьба арабских магометанских теологов против философии. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принуждённый уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги Спиноза свидетельствуют о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей религии. Философам приходилось защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине. Источник мучений и преследований лежит не в самой природе религии, в ее социальной объективации. Потом это станет ясно. Основа религии есть откровение. Откровение само по себе не сталкивается с познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я. Может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религии? Фактически да, и это столкновение моя статья трагическим для философа, ибо философ может быть верующим и признавать откровение. Но так бывает потому, что религия есть сложившееся социальное явление, в котором откровение Бога, т. е. чистый и первичный религиозный феномен, перемешивается с коллективной человеческой реакцией на это откровение, с человеческим использованием его разнообразных интересов. Поэтому религия может быть социологически истолковываема. Откровение в чистом и первичном виде не есть познание и познавательных элементов в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Не только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное. И теология не есть индивидуальная, а социально организованная, коллективная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной

коллективности вытекает пафос ортодоксии. Тут и происходит столкновение между философией и теологией, между мыслью индивидуальной и мыслью коллективной. Познание не есть откровение. Но откровение может иметь огромное значение для познания. Откровенно для философского познания есть опыт и факт. Трансцендентность откровения есть имманентная данность для философии. Философское познание – духовно-опытное. Интуиция философа есть опыт. Теология всегда включает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом, и это особенно нужно сказать про теологию христианскую. Вся теология учителей церкви заключала в себе огромную дозу философии. Восточная патристика была проникнута платонизмом и без категорий греческой философии не в силах была бы выработать христианской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмом и без категорий аристотелевской философии не могла бы выработать даже католического учения об евхаристии (субстанции и акциденции) Лабертоньер не без основания говорит, что в средневековой схоластике не философия была служанкой теологии, а теология была служанкой философии, известного, конечно, рода философии. Это верно про Фому Аквината, у которого теология была целиком подчинена аристотелевской философии. Так создается очень сложное отношение между философией и теологией. Против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Философия страдает от себя же, от догматизирования некоторых элементов философии и философии известного рода. Совершенно так же мешали свободному развитию науки quasi-научные элементы Библии, библейская астрономия, геология, биология, история, наука детства человечества, а не религиозное откровение Библии в чистом виде. Религиозное откровение может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается, но не устраняется, так как остаются

религиозные притязания самой философии, так как познание ставит себе религиозные цели.

Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения. Таковы были индусские философы, Сократ, Платон, стоики, Плотин, Спиноза, Фихте, Гегель, Вл. Соловьёв. Плотин был враждебен религии, которая учит спасению через посредника.

Философская мудрость была для него делом непосредственного спасения. Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт. Гегель в крайней форме выразил понимание философии, как высшей стадии по сравнению с религией. Философия постоянно боролась против народных религиозных верований, против мифологических элементов в религии, против традиции. Сократ пал жертвой этой борьбы. Философия начинает с борьбы против мифа, но кончается она тем, что приходит к мифу, как увенчанию философского познания. Так было у Платона, у которого познание через понятие переходит в познание через миф. Миф лежит и в основании немецкого идеализма, его можно открыть у Гегеля. Греческая философия хотела поставить жизнь человека в зависимость от разума, а не от судьбы.

Религиозное сознание грека ставило жизнь человека в зависимость от судьбы. Греческая философия поставила ее в зависимость от разума. И это деяние греческой философии имело всемирно-историческое значение. Оно положило основание европейскому гуманизму. Никогда настоящий философ не откажется от того, чтобы ставить и решать вопросы, которыми занята и религия, которые теология считает своей монополией. В философии есть профетический элемент, и не случайно предлагают делить философию на научную и профетическую. Именно профетическая философия сталкивается с религией и теологией. Научная философия могла бы быть нейтральна. Настоящий признанный философ хочет не только познания мира, но и изменения, и улучшения, перерождения мира. Иначе и быть не может, если

философия есть, прежде всего, учение о смысле человеческого существования, о человеческой судьбе.

Печатается по: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.

Контрольные вопросы:

- 1. Почему для многих философов, по мнению Бердяева, философия была делом спасения?*
- 2. Что такое профетическая и научная философия? Какое определение дает им мыслитель?*
- 3. Почему истинная философия должна быть связана с вопросом о смысле жизни?*

ШПЕТГУСТАВГУСТАВОВИЧ

(1879-1937)

Шпет Густав Густавович – русский философ и искусствовед. Учился на физико-математическом (с которого исключен за участие в революционной деятельности) и историко-философском (на который восстановился по выходе из тюрьмы) факультетах Киевского университета. В 1910-1913 посещал лекции Гуссерля в Геттингене. Работал в библиотеках Берлина, Парижа и Эдинбурга. К 1918 году – профессор Московского университета (отстранен от преподавания в 1921). В 1919-1920 участвовал в работе Московского лингвистического кружка (Р.Я. Якобсон и др.), а также открыл кабинет этнической психологии. В Российской Академии художественных наук (с 1923) возглавлял философское отделение, с 1927 – вице-президент Академии. После закрытия Академии в 1929 г. занялся переводами для издательства «Academia». Ему, в частности, принадлежит перевод «Феноменологии духа» Гегеля. В 1935 арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослан в Енисейск, затем в Томск, где был арестован вторично и по приговору тройки НКВД расстрелян. В 1956 году Г. Шпет реабилитирован.

Сегодня известны основные сочинения Шпета: «Явление и смысл» (1914); «Сознание и его собственник» (1916); «История как проблема логики. Критические и методологические исследования» (ч. 1, 1916); «Герменевтика и ее проблемы» (1918, не опубликована); «Философское мировоззрение Герцена» (1921); (1922); «Эстетические фрагменты» (1922-1923); «Театр как искусство» (1922); «Введение в этническую психологию» (1927) и др.

Жизнь и смерть Г. Шпета были скрыты столь густой завесой, что дали основание В. Зеньковскому написать такую фразу: «После 1927 г. Шпет, по-видимому, ничего не печатал, и самая судьба его остается неизвестной». Но и в 1989 году в предисловии к первому изданию сочинений Густава Шпета Е. Пастернак писала: «К сожалению, в его родной стране

уровень исследования творчества философа находится почти на нулевой отметке». И сразу надо сказать, что знаменитая книга Шпета 1922 года «Очерк развития русской философии» — практически первая история философии в послереволюционный период. По сути, это анализ духовного и исторического развития России, где философия лишь показатель развития России, индекс взрослости национальной культуры как таковой. То есть появление философии, сама возможность философии — это проверка того, превратилась ли культура из этнографического материала в самостоятельный субъект

Исследователи считают Шпета ведущим представителем феноменологии в России. Однако работа «Явление и смысл» представляет собой начало «герменевтического поворота» в его воззрениях.

Философия в своем развитии, считает Шпет, проходит три ступени: мудрости, метафизики и строгой науки (последняя - цель его построений). В ней заложены две формы развития: отрицательная («меоническая») философия (линия Канта), идентифицирующая себя как «научную философию», и положительная философия (линия Платона, Лейбница, Вольфа), ориентированная на знание основ бытия самого сознания.

Все выразимо дискурсивно, и только то, что может быть рационально уяснено, есть предмет философии как точной науки. Границы возможного дискурса есть одновременно и границы философского рассуждения. Игнорирование этого приводит лишь к формам отрицательной философии: эмпиризму, критицизму, скептицизму, догматизму («скептицизму с изнанки» - по Ш.).

Основой общего философского знания может являться только жизненное (обыденное) знание, еще не ограниченное рамками рассудочного членения (как знание дотеоретическое). Интерпретация, раскрывая все возможности в движении смысла, превращает философию в философию культуры (как философию возможностей).

В работе «Мудрость или разум?» Г. Шпет различает философию как мудрость, или житейское знание, и чистую философию. Философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях. Единая по замыслу, она и в путях своих единообразна. Философия как чистое знание не противопоставляет себя в своем исключительном положении другим наукам, потому что она сама — наука; точно так же, как часть, — а не как противоречие, — она занимает свое определенное место в целом философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и «метафизика», и «жизнь». Высшее знание дает «основная философия», т.е. философия как точное знание, а не мораль, проповедь или мировоззрение. В этом ключе русская философия рассматривается им по преимуществу как философствование. Оригинальным в ней Шпет находит лишь введение темы России славянофилами.

МУДРОСТЬ ИЛИ РАЗУМ?

Следует тщательно различать между *философией как чистым знанием и научной философией*. Научная философия определяется отрицательно, в исключительную противоположность философии ненаучной, под которой понимается философия «метафизическая», ненастоящая, *псевдофилософия*. На первый взгляд может показаться, что такое определение задач философии диктуется научной скромностью, но при ближайшем рассмотрении нетрудно заметить, что на самом деле мы здесь встречаемся с своеобразным типом самомнения. За притворным самоограничением научной философии можно открыть большие претензии: в своем желании быть «научной» она принимает за норму приемы и методы какой-либо частной области научного знания и, таким образом, провинциальными средствами собирается решить мировые вопросы. По самому своему заданию научная философия оказывается несостоятельной, — одно из двух: или она бесцельно удваивает научные решения вопросов, или она выходит за границы отдельных наук и

берется решать научными средствами вопросы, которые научному решению не подлежат. Фактически она идет этим последним путем. Взяв за образец научного познания какую-нибудь специальную науку, она тотчас выходит за ее границы и в ее терминах пытается разрешить сперва проблемы других наук, а затем и те проблемы, которые эти науки не берутся решать, и силу ли эмпирической ограниченности нашего знания, или в силу принципиальной для них недоступности этих проблем. Безразлично, дальше, какая наука выбирается за образец, научная философия неизбежно выполняет то дело, значение которого она отрицает, — она сама становится философией ненастоящей, «метафизической», псевдофилософией. Названием *псевдофилософии* я обозначаю: 1, позитивистические фантазии о «синтезе» всего знания по типу какой-либо специальной науки, 2, мифологические и в узком смысле метафизические фантазии, облеченные в наукообразные формы, также по преимущественному образцу какой-либо специальной науки, 3, теологические фантазии, облакающие верования и произвольно прокламированные догматы в наукообразную форму, 4, всякого рода гностические фантазии; — между всеми — общее: придать своим фантазиям наукообразную форму и именовать ее философией. Поскольку все эти «фантазии» выходят за сферу строгих пределов науки, они в широком смысле могут быть названы *метафизикой*. Последняя, как свободное индивидуальное творчество, может быть выражением истинно философского переживания и в этом смысле не подлежит, разумеется, никаким ограничениям, пока она не претендует на «научность». Следовательно, псевдофилософия есть метафизика в широком смысле, претендующая быть точной наукой. И только в том редком случае, когда термин «метафизика» намеренно и произвольно употребляется в качестве синонима философии как чистой науки, метафизика не подходит под это определение. Таким образом, механизм, динамизм, биологизм (эволюционизм), субъективизм (психологизм, гносеологизм), историзм и тому подобные направления научной философии принципиально не отличаются от метафизических

учений, например, материализма, спиритуализма, монизма, с их привативными подвидами: механистическим, эволюционным, историческим материализмом, динамическим, интеллектуалистическим, волюнтаристическим и подобным спиритуализмом, идеалистическим, реалистическим, энергетическим и подобным монизмом и пр., и пр. Эта многочисленность направлений научной философии лишает ее единства оснований, и мы можем говорить здесь, самое большее, только о единстве ее типа. При многообразии объяснительных направлений она оказывается дробной, привативной; каждое направление в ней относится отрицательно к другим направлениям; это — философия по преимуществу нетерпимая.

Философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях. Единая по замыслу, она и в путях своих единообразна. Она может показаться претенциозной, когда она объявляет предметом своего изучения *все*, но строгость ее метода и высокие требования, предъявляемые ею к выполнению своих задач, точно и надежно обурочивают ее границы. Ее задачи определяются ее предметом, отличным от предметов других видов и типов, как научного, так и ненаучного познания. Ее самоограничение — искренно и недвусмысленно; она эмпирически ограничена мерою наших человеческих сил, и в этом же смысле безгранична, как безграничен в идее их рост или как безгранично в идее прозрение гения; принципиально она ограничена тем, что не может брать на себя решение задач, не подлежащих решению по ее строгим методам, но и в том смысле она — безгранична, как безгранично содержание ее собственного предмета. Философия как чистое знание не противопоставляет себя в своем исключительном положении другим наукам, потому что она сама — наука; точно так же, как часть, — а не как противоречие, — она занимает свое определенное место в целом философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и «метафизика», и «жизнь». «Мудрость», с одной стороны, и псевдофилософия, с другой стороны, суть житейские соблазны для философии как знания, но строго соблюдая свой собственный путь, она

занимает по отношению к ним определенное положение. В истории можно констатировать не один случай, что она поддавалась этим соблазнам, и тогда она оказывалась смешной, пытаясь применить свою строгость там, где последней не должно быть места. Но, разумеется, не слепым отрицанием псевдофилософии или мудрости философия как знание может укрепить свое место, а только положительным уяснением собственного содержания и отношения к целому и другим частям «философии» в широком житейском смысле слова.

В движении мысли человечества ни одна наука не обошлась без странных и таинственных попутчиков-незнакомцев: искателей эликсиров жизни, магов и чародеев, наконец, просто уличных фокусников и колдунов. Непреклонно и последовательно науки освобождают свое общество от компании темных проходимцев. У философии есть свои алхимии, астрологии и магии; черным налетом налегли они на нее; философия как знание имеет прямой обязанностью очистить себя от этой копоты и показать прямо и честно свои истинные цели и намерения. В наши дни пересмотра научных путей и методов приходится иногда слышать сожаления о том, что напрасно наука в свое время отбросила как негодную ту или иную «алхимическую» проблему, так как теперь при строгом отношении науки к своим обязанностям та же проблема вновь возникает перед нами... Но науке торопиться некуда, — по крайней мере, той науке, которая не состоит в услужении и на посылках у современного престижитатора — техники, вершащей сейчас судьбы науки и человеческой мысли!... Заброшенные были проблемы, говорят, теперь поднимаются вновь... Значит, поднимаются все-таки! А если из этого требуется извлечь мораль, то она — только в том, что очищение науки не должно идти путем голого отрицания, что оно должно стать еще строже и осмотрительнее. Философия как знание имеет, поэтому, перед собою громадные построительные задачи, но и не меньшие исторические и критические. Исходным пунктом ее должно быть точное указание своих целей и тех средств, которыми она располагает для их осуществления, а

равным образом и своего состава, т. е. тех органов, которые должны выполнять намеченные ею себе цели. Философия как знание, будучи частью по отношению к некоторому более обширному целому, сама составляет целое из нескольких философских наук.

II

Наша культура, — по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная, — направляется, вообще говоря, двумя стихиями — восточной и европейской. В этом противопоставлении я беру название европейская в узком и собственном смысле самостоятельного творчества народов, населяющих Европу. Его, это самостоятельное творчество, в чистом виде можно проследить в культуре европейцев только до распространения в Европе христианства, т. е. главным образом, и выражаясь точнее, — идей христианства, христианской идеологии и христианского «мировоззрения». Едва ли можно сомневаться, что и там, в дохристианской Европе, мы найдем следы и отголоски восточного происхождения, но точно так же нет сомнения, что на новом месте создавалось и нечто свое, новое. Европейское же в более широком смысле, и в особенности в течение последних двадцати веков европейской истории, включает в себе так много восточного, что само сделанное нами противопоставление Востока и Европы подчас теряет свой смысл. Во всяком случае, выделение той или иной из названных нами стихий в составе нашей культуры — дело не легкое, требует большого внимания и все-таки остается только приблизительным. Поэтому и на нижеследующие разъяснения нужно смотреть не более как на тенденцию.

Именно Восток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их переживает, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое рефлексия; умственная жизнь для него — нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и его добродетель. Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа, — это

— умственное напряжение, но не труд, а «досуг», восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли; и никакая сила, — ни меч, ни моральная проповедь, — не могли уничтожить в европейце его страсти мыслить. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она не только их переживала, она их также передумывала. Как глубоко она переживала и как глубоко передумывала пережитое, об этом свидетельствует *ее* создание — трагедия, высшая форма художественной рефлексии. Вообще, это *ее* создание — основные направления рефлексии: строгое искусство и строгое чистое знание. «Строгое искусство» — нередко синоним «античного искусства», т. е. европейского. К «строгой науке» мы как будто пришли позже, когда Европа «ориентировалась», когда ее историю вело христианство. Но нужно ли напоминать мартиролог философии, когда она стала обнаруживать волю быть наукой, и мартиролог науки, когда она становилась строгой наукой?

Философия как чистое знание есть порождение античной языческой Европы, т. е. Европы в нашем узком и более точном смысле. Восточная стихия надолго оттеснила ее на задний план истории, но не могла уничтожить вовсе, а, напротив, сама впитала в себя немало от столь чуждого ей европеизма. Настал момент Возрождения наук и искусств, и Европа открыто и в полной мере стала обнаруживать себя и свое, — все, что тлело до тех пор под спудом, но не угасало ни на мгновение. Философия никогда не переставала быть философией, и средние века не менее богаты ею, чем последующее время, и в средневековой философии можно открыть все те же моменты, что и в предшествовавшее ей или следующее за ней время, — речь идет только о том, что с Возрождения опять выдвигается на первый план истории то, что было чисто европейским созданием и что было оттеснено на задний план средневековым христианским. Дело, начатое Возрождением, еще не доведено до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории? Европейская в широком смысле культура — теперь мировая культура, и

борьба, о которой идет речь, давно уже далеко вышла за пределы того пространства, которое обозначается географическим титулом «Европа». Восток все меньше *переживается* и все больше *изучается*. Сам Восток приобретает способность рефлексии и, во всяком случае, все больше «упражняется» в ней. Философия в европейском понимании становится мировым достоянием. Нужно отдать себе по возможности ясный отчет в том, что составляет ее существенные признаки и в чем ее собственный смысл.

Философия как чистое знание есть чистая европейская философия, — дитя Европы. Удивительно, с какой строгой неизменностью эта философия на протяжении всей своей истории понимала свои задачи, с какой неуклонной последовательностью она выполняла их, с какой, наконец, прямоотой возвращалась к ним, когда соблазн сказки и мудрости отвлекал ее от ее верного пути или когда фанатизм Востока силою и угрозой преграждал ей этот путь. Уже в момент своего возникновения ей удалось определить свой предмет и довольно ясно обозначить своеобразный метод, ведущий к раскрытию и уяснению этого предмета. Моментом зарождения философии как знания, философии в понимании и в смысле чистой европейской мысли, нужно считать тот момент, когда эта мысль впервые направила свой рефлектирующий взор на самое же мысль.

Парменид, по определению Платона, *Великий*, — был первым европейским философом. У него мы находим ясно проведенное различие между философией, как чистым знанием, и псевдофилософией, как сказкой, мифом, «мнением», поскольку они претендуют на философский титул. Он точно устанавливает для философии ее собственный предмет и открывает тот путь, которым философия призывается разрешить проблему этого предмета. Две части Парменидовой поэмы легко согласуются, если смотреть на первую из них как на утверждение принципов *философии как чистого знания*, а на вторую как на характеристику *псевдофилософии* или, по крайней мере, как на изображение одного из самых первоначальных и самых распространенных типов псевдофилософии. Как та и другая не исключают друг друга, так и обе

части поэмы не находятся во взаимно противоречивом отношении, как это иногда себе представляют. Истина есть истина, ее связи и отношения — истинны; видимость есть видимость, связи и отношения в ней случайны, «вероятны» и гипотетической природы. Каждому свое. Нельзя только думать, что в сфере истины господствует такая же немощь, как в наших головах, устремленных на эту сферу; и нельзя думать, что мы внесем строгий и абсолютный порядок в область по своему существу случайной и беспорядочной видимости. Другими словами, нельзя смотреть на «истину» как на «мнение», а на «мнение» как на «истину». Это — наши ошибки, когда мы «истину» провозглашаем относительной и вероятной, а «мнение» — истиной. В действительности, повторяю, истина — истинна сама по себе, — такова она есть, а видимость нам кажется, и потому она есть для нас, как она кажется.

«Ты должен все узнать, — говорит сам Парменид, — и неколебимое сердце совершенной Истины, и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности».

III

Предметом философии как знания является, следовательно, истина, т.е. то, что есть, *бытие*. Не тот или иной вид бытия в частности, а само бытие, как такое, в его сущности, значит, бытие в противоположность не-бытию. Как бы ни казалось нам такое понятие бытия «формальным», тем не менее оно — самостоятельный и своеобразный предмет для познания. Бытие — то, что есть, его противоположность — не то, что есть, — прежде всего то, что не есть, а затем и то, что сверх и помимо того, что есть, то еще, что не есть, а приключается, происходит или проистекает, появляется и опять исчезает, что кажется. «Нужно говорить, — утверждает Парменид, — и мыслить о бытии того, что есть, Бытие есть, а то, что — ничто, то не есть».

Это ясно, но это еще не определяет вполне философии как знания, так как еще не видно, как мы приходим к философскому познанию *бытия*. Ведь

может быть, действительно, мы придем к нему от изучения частных, «эмпирических», «кажущихся» его видов, например, через их обобщение или через отвлечение. Но, очевидно, это был бы не-философский путь, это был бы прямой путь «мнения». Как я указывал, философия как знание сознается тогда, когда мы направляем свою мысль на самую мысль. Бытие, как то, что есть, как истина, тогда изучается подлинно философски, когда наша рефлексия направляется на самую мысль о бытии. Ибо для мысли мысль открывается в себе самой, в своей подлинной сущности, а не как возникающее и преходящее, «нам кажущееся», — здесь подлинно «незыблемое сердце совершенной Истины». Бытие само по себе есть бытие, и только. Лишь через мысль бытие становится предметом мысли и, следовательно, предметом философии как знания. Нужно прийти к этому сознанию, что бытие философски есть через мысль, что предмет мысли и предмет бытия есть одно и то же, есть *один* предмет. «Одно и то же, — по Пармениду, — мышление и бытие». Или он говорит еще яснее: «Одно и то же мышление и то, на что направляется мысль; и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления». Итак, не только предмет бытия для философии есть предмет мысли, но и мысль, на которую направляется философия, есть непременно мысль о предмете, и мысли «ни о чем», следовательно, нет. Здесь у философии как знания — прочное и надежное начало.

Философия как знание не исключает человеческого «мнения», «мнения смертных», которое определяется своим предметом, отличным от предмета «истины» и допускающим только относительное и условное знание. «Мнение» в философии имеет свое законное право на существование рядом с философией как знанием, но оно не может быть отождествляемо с последней. «Метафизика» в узком смысле входит в состав философии в ее целом и через это имеет, конечно, пункты соприкосновения с философией как знанием. «И любитель мифов, — говорил Аристотель, — есть в некотором роде философ». Можно сказать, что предмет псевдофилософии есть также бытие,

но она берет его не через мысль и не в мысли, а как если бы оно было само по себе, и как оно тогда было бы. Она сразу, следовательно, допускает некоторую гипотезу о бытии как природе, которую, затем, пытается оправдать, сводя бытие к тем или иным частным типам его. Но так как для человеческого «мнения», руководимого теперь не мыслью, а «чувственным восприятием», более основной или достоверной «*кажется**» то один, то другой из названных типов, то мы и получаем в результате столько псевдофилософских «учений», сколько только можно различить типов эмпирической природы. Самый метод при этом решительно меняется. Начав с предположения о действительном бытии той или иной природы, мы и дальше не сходим с пути предположений о ее возникновении, развитии, назначении и т. д. «Мнения смертных», таким образом, плодятся и распространяются, каждому хочется занять место истины, но, в действительности, они — только «мнение», докса, и можно говорить лишь о большей или меньшей их «вероятности» и стремиться к соответственному исследованию «мнения».

Если «мнение» хочет занять истинное свое место в целом философии, то все же никто иной, как сама философия как знание, может определить это место. Само «мнение» она может сделать предметом мысли и этим самым провести четкую грань между «мыслью» и «мнением»: «мнение» всегда останется «мнением», по существу отличным от мысли, как бы последняя глубоко ни проникла в сущность «мнения». Даже больше, чем глубже философская рефлексия проникает в сущность «мнения», тем ярче она обнаружит его неустойчивую и колеблющуюся природу. Философия как знание самое псевдофилософию может изучать среди других вопросов и тем, но только в виде своего, выше характеризованного, предмета. Одного лишь должна остерегаться философия, чтобы не покинуть *своего* пути истины: не идти по пути исследуемой ею псевдофилософии.

Парменид: «А все-таки ты и то узнаешь, как мнение, всегда все проникающее, должно занять надлежащее место... Но удерживай мысль от

этого пути исследования, и да не совлечет тебя на этот путь много раз испытанная привычка»...

Много типов псевдофилософии занес Восток в Европу уже до Парменида, но последний, насколько можно судить, имеет в виду преимущественно космогонические или космологические и вообще всякого рода («генетические») теории о «происхождении». Предметом рассмотрения является в таком случае не «бытие», а «кажущееся» устройство»; задача же — в том, чтобы во всем была найдена «природа» и «откуда оно произошло»: земля, солнце, луна, эфир и звезды и даже «крайний Олимп», а если верить сообщению Диогена Лаэртского, то и человек. Все это, как очевидно, вопросы, которые в современных «Введениях в философию», — изобретение новейшего времени, — именуются «онтологическими» и «космологическими проблемами» и которые, согласно данным выше разъяснениям, составляют не философию, как науку, а один из типов псевдофилософии, вместе с завезенными к нам с Востока — мудростью, мировоззрением, моралью... Но поскольку именно названные «проблемы» претендуют на «научнообразное» разрешение, они и составляют, действительно, преимущественное содержание «псевдофилософии».

V

Если мы ... вспомним «историю» европейской философии, мы должны будем признать удивительную устойчивость философии, как знания, в понимании и *чувстве* своего методологического пути. К нему постоянно обращалась, и на него возвращалась, пресыщенная житейскими и псевдофилософскими искушениями, утомленная мудростью и моралью, философская мысль; на нем она находила новые источники для своего творчества и почерпала новые силы для своей серьезной работы. Не только положительная, но и отрицательная философия обнаруживала подчеркнутое мною чутье, и мы легко можем под разными названиями уловить одно: «сознание», «память», «мышление», «мысль», «cogitatio», «перцепция» (Юм),

«познание» (Фихте), «первознание» (Шеллинг), «дух» и много других имен, в числе коих даже, — *poenitendum est*, — «душа», прикрывали собою честную верность философии, как знанию, наряду с изменою ей.

VII

Однако и на этом не кончаются достижения современной философии. Она эмансипировалась от «математизма» и «онтологизма», потому что глубже поняла как их формальный, так и собственный *sui generis* предмет. Но само это понимание было ею достигнуто вследствие того, что она глубже проникла в то различие предметов, которое было открыто уже родоначальниками европейской философии, она сумела принципиально провести различие между «идеальным» и «эмпирическим» предметами, между предметами «знания» и «мнения». Она строго отмежевала себя от роковых для нее псевдофилософских искушений и в то же время рассеяла – призрак единого научного образца. Она сумела показать, что «научная» философия есть такая же псевдофилософия, как и «метафизическая» философия, раз обе поставляют себе задачей разрешение вопросов «происхождения» и «объяснения».

Здесь, в этом пункте освобождения себя от всякого рода догматов научного и здравого смысла, современная философия предъявляет к себе требования такой строгости, о которой она не ведала во всем своем прошлом. Только теперь она до конца проникается величию двух заповедей философской строгости, — исходящих опять-таки от Платона, — которым всякий философ должен следовать, приняв их с клятвенной торжественностью и искренностью.

1. Для философии как чистого знания нет истин важных или неважных.
2. Для философии как чистого знания нет ничего само собою разумющегося.

Сам Платон всей своей деятельностью осуществлял эти заповеди, хотя как будто специальной задачей поставил себе раскрыть их значение: первой

— в «Софисте», а второй — в «Теэтете». Но, кажется, только теперь мы постигаем их сокровенный смысл во всей его полноте, когда мы требуем, чтобы в философии как чистом знании не было ничего, что не дается нашей интуиции в своей первичной и непосредственной данности....

Таким образом, определение философией задач философского знания и ее ответ на вопрос, в чем состоит философия, оказывается ее двойным триумфом: она не только указывает место разным типам точного знания, но определением этого места указывает и то различие качества самой точности, неясное сознание которого порождало столько недоразумений.

Печатается по: Шпет, Г. Г. Мудрость или разум?
М., Т-во Тип. А. И. Мамонтова, 1917. Ч. I.

Контрольные вопросы:

- 1. В чем, по мнению Г. Шпета, разница между философией как чистым знанием и научной философией?*
- 2. Каковы задачи положительной философии, отмеченные в работе Г.Шпета «Мудрость или разум?»*
- 3. Какова роль мнения и истины в познании, по мнению философа?*
- 4. Какую философию Шпет относит к псевдофилософии?*

РАЗДЕЛ 2. ОНТОЛОГИЯ

Онтология – раздел философии, философское учение о бытии, о сущем как таковом в его наиболее общих характеристиках, независимо от его частных форм. Классическая онтология оперирует с такими категориями как субстанция (основа всего), сущность, всеобщность, целостность и пр.

Все известное многообразие конкретных форм бытия в системе «мир – человек» современная философия сводит к следующим основным формам:

- во-первых, это бытие нечеловеченной («первой») и очеловеченной («второй») природы. Трудовая деятельность является способом преобразования естественной природы в искусственную;

- во-вторых, бытие человека. В первую очередь, это духовное бытие человека, имеющего духовную природу. Оно глубоко отлично от бытия других земных творений и несравненно совершеннее их. И, конечно же, это телесное бытие человека. По телесной природе своей человек также является совершеннейшим творением, венцом всего земного творения. И по телесной, и по духовно-нравственной своей природе человек сотворен в совершеннейшем виде, как чистейшая разумная нравственная личность;

- в-третьих, бытие социального, состоящего из бытия общества как исторически развивающейся системы, целостной совокупности социальных групп и форм совместной деятельности людей и бытия человека в структуре общественных отношений.

В структуре философского знания онтология как учение о бытии занимает ведущее место среди всех ее разделов. Онтологические проблемы всегда интересовали философскую мысль, но особо острое звучание обретают они в те периоды истории, когда общество переживает переломные моменты своего развития. Проблема бытия на протяжении всей истории развития человечества всегда оставалась открытой для философии.

Понятие бытия ввел в философию Парменид (VI-V вв. до н. э.), выделив его следующие основные характеристики: целостность, истинность, неделимость, благодать, красота. Он провозглашал единство мысли и бытия и противопоставлял Бытие – небытию. Бытие есть, а небытия нет, - известный вывод Парменида. А раз небытия нет, то ничто не может ни возникнуть, ни исчезнуть. А если ничто не возникает и не исчезает, то, следовательно, ничего не изменяется, т.е. не движется. Следовательно, Бытие неизменно и неподвижно. Выводы Парменида защищал его ученик Зенон Элейский. В своих апориях он показал, что нельзя мыслить движение, множественность, делимость и прочие привычные характеристики бытия непротиворечивым образом. Смысл апории "Стрела", направленной против движения, заключается в следующем: стрела движется либо там, где она находится, либо там, где она не находится. Вторая посылка неосуществима, так как стрела не может двигаться там, где её нет. Значит, она двигается лишь там, где она находится. Но как же тело может двигаться в пространстве, которое оно само заполняет? Выход из этой "безвыходной ситуации" заключается в признании того, что движущееся тело как-то может и занимать "равное себе место", и двигаться в нём же. Основной смысл апорий Зенона заключается в том, что мыслитель ставит вопрос о понятии движения: что значит утверждение «тело в данный момент времени движется»?

Платон единый мир бытия разделил надвое: мир идей (мир истины) и действительность (мир подобий). Мир идей у Платона обладал единством, неделимостью, неизменностью, поэтому он и являлся для него подлинным бытием. Материальный мир, который подчинен законам движения, изменения, возникновения и исчезновения, назван был им небытием.

Бытие для Платона – вид, идея, сущность. Платон впервые в истории философии проводит четкое разделение между тем, что существует поистине, и тем, что существует, но не имеет истинного бытия, т.е. между сущностью и явлением.

В христианской религиозной философии это деление сохраняется: истинное бытие – Бог, а остальной мир зависит от него. И здесь земному, ограниченному существованию противопоставляется подлинное, сверхчувственное бытие. Бог и является всецелой полнотой бытия. Все сотворено Богом, следовательно, не имеет самостоятельности. Все вещи, создаваемые Богом, причастны подлинному бытию, к тому же находятся по отношению друг к другу в определенной иерархии. Человек же есть образ Божий, что обозначает разумное и одаренное свободной волею существо. Человек есть подобие Бога, подобие через добродетель, насколько это возможно для человека.

Философская мысль Возрождения создает новую картину мира, основывающуюся на представлении о том, что Бог растворен в природе. Это отождествление Бога и природы называется *пантеизмом*. Бог в этой концепции совечен миру и сливается с законом естественной необходимости. Природа же есть овеществленное первоначало всех вещей.

Философию Возрождения отличает ярко выраженный антропоцентризм. Центральным звеном подобной картины бытия является человек, который рассматривается здесь, прежде всего, в его земном предназначении.

В Новое время появляется новая метафизика (учение о сверхчувственном бытии). Наиболее крупные метафизические системы в эпоху Нового времени создали Декарт, Спиноза и Лейбниц. Декарт постулирует существование двух субстанций («мышления» и «протяжения») как первоосновы всего сущего. Спиноза удовлетворяется одной, единой и самодостаточной субстанцией, содержащей «мышление» и «протяжение» в качестве атрибутов (т.е. свойств, без которых вещь не может существовать и развиваться). Лейбниц же провозглашает бесконечную множественность субстанциальных основ мира — «монад», каждая из которых отражает в себе весь мировой порядок. Таким образом, в философии XVII в. одновременно

представлены сразу все три формально возможные модели бытия: монистическая, дуалистическая и плюралистическая.

Немецкая классическая философия открывает новые горизонты рассмотрения проблемы бытия. Фихте в качестве предмета философского анализа впервые представляет бытие культуры, бытие, созданное деятельностью человека. В системе объективного идеализма Гегеля бытие рассматривается как первая, непосредственная и весьма неопределенная ступень в восхождении духа к самому себе. Для немецкого философа подлинное бытие совпадает с абсолютным духом. Оно есть объект деятельности, полный беспокойства и движения, который фиксируется в форме субъекта.

В материалистической философии мир разделили обратным образом: на мир материального и на зависимый от него мир идеального (связанного с сознанием человека). В современной философии чаще принято представлять бытие как целостность, как Единое, в котором всегда взаимодействуют идеальные и материальные процессы и явления. Неправомерно приравнивать бытие к понятиям реальность, действительность, существование, так как понятие бытия отвлекается от всех конкретных различий вещей, предметов и процессов и связано с ними только одной чертой — существованием. Это придает миру целостность и делает его предметом философского размышления.

В качестве наиболее существенной черты русской философии обычно рассматривают ее принципиальный онтологизм, ибо, по мнению большинства русских мыслителей, как религиозной, так и нерелигиозной ориентации, обычная, характерная для западной философии, субъект-объектная установка не проникает во внутреннюю реальность предмета. Цель же состоит в "бытийственном", целостном вхождении познающего человека в существующее, чем достигается подлинное его познание. Истинное метафизическое бытие, как считают многие русские мыслители, изначально открыто человеку. Сознание не только достигает бытия, но от

бытия, собственно, всегда исходит, поскольку по самой своей природе находится внутри бытия.

В разделе «онтология» читателю представлены следующие мыслители:

Герцен Александр Иванович

Федоров Николай Федорович

Франк Семен Людвигович

Ильин Иван Александрович

Лосев Алексей Федорович

ГЕРЦЕН АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ

(1812-1870)

Справку о Герцене А. И. см. Раздел 5. Философия истории.

В работе «Письма по изучению природы» (1845-1846) Герцен развивал мысли о союзе философии и естествознания, о необходимости овладения натуралистами методом диалектики. Признавая идею развития природы, ее первичность по отношению к мысли, Герцен не соглашался с гегелевским взглядом на природу как на прикладную логику.

Он настаивал на том, что несотворимая и неуничтожимая материя вовсе не «немое, недейтельное, страдательное наполнение пространства, но обладает внутренней активностью». Сознание выступает как «цель», к которой стремится природа в своем развитии, оно – «разумение природы о себе». Отвергая всяческие формы агностицизма, Герцен признавал, что чувственное познание, ощущение есть «действительно непосредственная связь сознания с внешним миром и провозглашал необходимость единства опыта и умознания. Герцену ясно, что правильно развиваясь, эмпирия непременно должна «прийти в спекуляцию», апеллируя при этом к присущим к человеческому сознанию свойствам.

ПИСЬМА ОБ ИЗУЧЕНИИ ПРИРОДЫ

Дело науки — возведение всего сущего в мысль. Мышление стремится понять, усвоить внесущий предмет и с первого приступа начинает отрицать то, что его делает внешним, другим, противоположным мысли, то есть отрицает непосредственность предмета, обобщает его и имеет уже с ним дело как с всеобщим: таким оно старается его понять. Понять предмет — значит раскрыть необходимость его содержания, оправдать его бытие, его развитие; понятое необходимым и разумным не есть чуждое нам: оно сделалось ясною

мыслью предмета; мысль сознанная и понятая принадлежит нам и сознается нами, потому что она разумна и человек разумен, а разум один. Неразумное непонятно для нас, но его и понимать не стоит труда: оно необходимо оказывается несущественным, неистинным; оно обнаруживается таким (говоря школьным языком), чего доказать нельзя, ибо доказательство только и состоит в раскрытии необходимости предмета, указывающей на разумность его; что разумно, то признано человеком; другого критериума человек не ищет; оправдание разумом — последняя безапелляционная инстанция. Само собою разумеется, что мысль предмета не есть исключительно личное достояние мыслящего: не он вдумал ее в действительность, она им только признана; она предсуществовала, как скрытый разум, в непосредственном бытии предмета, как его во времени и пространстве обличенное право существования, как на деле, фактически исполненный закон, свидетельствующий о своем неразрывном единстве с бытием. Мышление освобождает существующую во времени и пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания; оно, так сказать, будит ее от усыпления, в которое она еще погружена, облеченная плотью, существуя одним бытием; мысль предмета освобождается не в нем: она освобождается бестелесною, обобщенною, победившею частность своего явления в сфере сознания, разума, всеобщего. Предметное существование мысли, воскреснувшей в области разума и самопознания, продолжается по-прежнему во времени и пространстве; мысль получила двоякую жизнь: одна — ее прежнее существование, частное, положительное, определенное бытием; другая — всеобщая, определенная сознанием и отрицанием себя как частного. Сначала предмет — совершенно вне мышления; личная умственная деятельность человека приступает к нему, выпытывая, в чем его истина, в чем его разум; по мере того как мысль отрешает его (и себя) от всего частного, случайного, углубляется в его разум, она находит, что это и ее разум; отыскивая истину сию, она находит себя этой истиной; чем более мысль развивается, тем независимее, самобытнее становится она и от лица

мыслителя и от предмета; она связует их, снимает их различие высшим единством, опирается на них и, свободная, самобытная, самозаконная, царит над ними, сочетающая в себе два односторонних момента своих в гармоническое целое. Весь процесс развития мысли предмета мышлением рода человеческого, от грубого и непримиренного противоречия, в котором встречаются лицо и предмет, до снятия противоречия сознанием высшего единства, в котором они являются необходимыми друг для друга сторонами, — весь этот ряд форм, освобождающих истину, заключенную в двух исключительных крайностях (лица и предмета), от взаимного ограничения раскрытием и сознанием единства их в разуме, в идее — составляет организм науки.

Многие принимают науку за нечто внешнее предмету, за дело произвола и вымысла людского, на чем они основывают недействительность знания, даже невозможность его. Конечно, наука не в вещественном бытии предмета, и, конечно, она — свободное деяние мысли, и именно мысли человеческой; но из этого не следует, что она — произвольное создание случайных личностей, внешнее предмету, в каком случае она была бы, как мы сказали, родовым безумием. Ограниченная категория небытия не прилаживается к мысли; она ей несущественна, мысль не имеет замкнутой, непреходимой определенности там или тут, для нее нет алиби; если же хотят употребить эту категорию, то надобно обернуть выражение и сказать, что непосредственный предмет — вне мысли, вне ее, потому что он составляет собственно ее внешность; природа не только внешность для нас, она сама по себе только внешность; ее мысль, сознательная, пришедшая в себя, — не в ней, а в другом (то есть в человеке); напротив, родовое значение человека — быть истиною себя и другого (то есть природы); сознание есть самопознание; оно начинается с познания себя как другого и достигает сознания себя как себя; сознание — вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития, переход от положительного, нераздельного существования во времени и пространстве через отрицательное,

расторженное определение человека в противоположность природе, к раскрытию их истинного единства. Откуда и как могло бы явиться сознание, внешнее природе и, следовательно, чуждое предмету? Человек — не вне природы и только относительно противоположен ей, а не в самом деле; если бы природа действительно противоречила разуму, все материальное было бы нелепо, нецелесообразно. Мы привыкли человеческий мир отделять каменной стеною от мира природы — это несправедливо; в действительности вообще нет никаких строго проведенных межей и граней, к великой горести всех систематиков; но в этом случае, сверх того, опускают из вида, что человек имеет свое мировое призвание в той же самой природе, доканчивает ее возведением в мысль; они противоположны так, как полюсы магнита или, лучше, как цветок противоположен стеблю, как юноша — ребенку. Все то, что не развито, чего недостает природе, то есть, то развивается в человеке; на чем же может основаться действительная противоположность их? Это был бы бой неравный и невозможный. Природа не имеет силы над мыслью, а мысль есть сила человека; природа — как греческая статуя: вся внутренняя мощь ее, вся мысль ее — ее наружность; все, что она могла собою выразить, выразила, предоставляя человеку обнаружить то, чего она не могла; она относится к нему, как необходимое предшествующее, как предположение; человек относится к ней, как необходимое последующее, как заключение. Жизнь природы — непрерывное развитие, развитие отвлеченного простого, неполного, стихийного в конкретное полное, сложное, развитие зародыша расчленением всего заключающегося в его понятии, и всегдашнее домогательство вести это развитие до возможно полного соответствия формы содержанию — это диалектика физического мира. Все стремления и усилия природы завершаются человеком; к нему они стремятся, в него впадают они, как в океан. Что может быть смелее предположения, что последний вывод, венчающий все развитие природы, — человеческое сознание — в разногласии с нею? Все в мире стройно, согласно, целесообразно — одна

мысль наша сама по себе, какая-то блуждающая комета, ни к чему не отнесенная, болезнь мозга!

Для того, чтоб мышление представилось чем-то неестественным, совершенно внешним предмету, частным и личным достоянием человека, его надобно отторгнуть от его родословной. Можно ли понять связь и значение чего бы то ни было, когда мы произвольно возьмем крайние звенья? Можно ли понять соотношение камня и птицы? Следя шаг за шагом, легко сбиться с дороги; если же взять на удачу два момента и противопоставить их для раскрытия их связи — выйдет трудная, неблагодарная и почти неразрешимая задача: вроде этого рассматривают природу и ее связь с человеком, с мышлением. Обыкновенно, приступая к природе, ее свинчивают в ее материальности, ей говорят, как некогда Иисус Навин сказал солнцу: «Стой! будь мертвым субстратом, пока я разберу тебя»; но природу остановить нельзя: она — процесс, она — течение, перелив, движение, она уйдет между пальцами, она в чреве женщины сделается человеком и прососет вашу плотину прежде, нежели вы успеете найти возможным переход от нее к миру человеческому:

Вечно движущая сила природы по божественным законам созидает и порождает разобщающую и вновь соединяющую жизнь, духов вверху и камень внизу.

Если вы на одно мгновение остановили природу как нечто мертвое, — вы не только не дойдете до возможности мышления, но не дойдете до возможности наливчатых животных, до возможности поростов и мхов; смотрите на нее, как она есть, а она есть в движении; дайте ей простор, смотрите на ее биографию, на историю ее развития — тогда только раскроется она в связи. История мышления — продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития. Различие этих историй состоит в том, что природа ничего не помнит, что для нее былого нет, а человек носит в себе все былое свое; оттого человек представляет не только себя как частного, но и как родового. История связует природу с логикой: без

нее они распадаются; разум природы только в ее существовании, — существование логики только в разуме; ни природа, ни логика не страдают, не раздираются сомнениями; их не волнует никакое противоречие; одна не дошла до них, другая сняла их в себе, в этом их противоположная неполнота. История — эпопея восхождения от одной к другой, полная страсти, драмы; в ней непосредственное делается сознательным, и вечная мысль низвергается во временное бытие; носители ее — не всеобщие категории, не отвлеченные нормы, как в логике, и не безответные рабы, как естественные произведения, а личности, воплотившие в себя эти вечные нормы и борющиеся против судьбы, спокойно царящей над природой. Историческое мышление — родовая деятельность человека, живая и истинная наука, то всемирное мышление, которое само перешло всю морфологию природы и мало-помалу поднялось к сознанию своей самозаконности: во всякую эпоху осаждается правильными кристаллами знание ее, мысль ее, в виде отвлеченной теории, независимой и безусловной: это формальная наука; она всякий раз считает себя завершением ведения человеческого, но она представляет отчет, вывод мышления данной эпохи — она себя только считает абсолютной, а абсолютно то движение, которое в то же время увлекает историческое сознание далее и далее. Логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как aberrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты.

Из этого вы видите, что в сущности все равно, рассказать ли логический процесс самопознания или исторический. Мы изберем последний. Строгий, светлый, примиренный с собою шаг логики менее сочувствующ с нами; история — вдохновенная борьба, торжественное шествие из египетского пленения в обетованную землю; в логике победа известна, она знает свою власть, свою неотразимость; в истории — нет, и оттого ликующий гимн радости раздается, когда пред грядущим человечеством расступается Чермное море, и оно же топит ветхое и неправое притязание фараона. Логика разумнее, история — человечественнее. Ничего не может быть ошибочнее,

как отбрасывать прошедшее, служившее для достижения настоящего, будто это развитие — внешняя подмостка, лишенная всякого внутреннего достоинства. Тогда история была бы оскорбительна, вечное заклятие живого в пользу будущего; настоящее духа человеческого обнимает и хранит все прошедшее, оно не прошло для него, а развилось в него; бывшее не утратилось в настоящем, не заменилось им, а исполнилось в нем; проходит одно ложное, призрачное, несущественное; оно, собственно, никогда и не имело действительного бытия, оно мертворожденное, — для истинного смерти нет. Недаром дух человеческий поэты сравнивают с морем; он в глубине своей бережет все богатства, однажды упавшие в него; одно слабое, не переносящее едкости соленой волны его, распускается бесследно.

Итак, для того, чтоб понять современное состояние мысли, вернейший путь — вспомнить, как человечество дошло до него, вспомнить всю морфологию мышления — от непосредственного, бессознательного мира с природой, предшествовавшего мышлению, до раскрывающейся возможности полного и сознательного мира с собою. С самого начала нам придется восстановить те шаги, которых след почти утратился, ибо человечество не умеет беречь того, что делало без мысли...

Вне человека существует до бесконечности многообразное множество частных, смутно переплетенных между собою; внешняя зависимость их, намекающая на внутреннее единство, их определенное взаимодействие почти теряется от случайностей, разбрасывающих, сбрасывающих, хранящих и уничтожающих эту «кучу частей, идущих в бесконечность», по превосходному выражению Лейбница. Они носят в себе характер независимой самобытности от человека; они были, когда его не было; им нет до него дела, когда он явился; они без конца, без пределов; они беспрестанно и везде возникают, появляются, пропадают. С точки зрения рассудка этот вихрь, круговорот, беспорядок, эта непокорность окружающей среды должны бы ужасом и унынием исполнить человека, подавить его и поселить отчаяние в душе; но человек, при первой встрече с природой, смотрел на нее

с простотою ребенка: он ничего не понимал отчетливо, он не отступал еще от мира жизни, в котором очутился, негация мысли не просыпалась в нем, и оттого он чувствовал себя дома, и взгляд его поднятого чела не мог быть поражен ничем окружающим. Животное имеет это эмпирическое доверие, но оно на нем и останавливается; человек тотчас начинает обнаруживать, что ему мало этого доверия, что он чувствует себя властью над окружающим миром. Этим частностям, врозь сущим, чего-то недостает: они распадаются, преходящи, бесследны; человек дает им средоточие, и это средоточие — он сам; словом своим исторгает он их из круговорота, в котором они мелькают и гибнут, именем дает он им свое признание, возрождает в себе, удваивает и сразу вводит в сферу всеобщего. Мы так привыкли к слову, что забываем величие этого торжественного акта вступления человека на царство вселенной. Природа без человека, именующего ее, — что-то немое, неконченное, неудачное, недоношенное; человек благословил ее существовать для кого-нибудь, воссоздал ее, дал ей гласность. Недаром Платон так восторженно выразился об очах человека, устремленных на твердь небесную, и нашел их прекраснее самой тверди. И зверь видит, и зверь издает звуки, и то и другое — великие победы жизни; но человек смотрит и говорит, и когда он смотрит и говорит, неустроенная куча частных перестает быть громадой случайностей, а обнаруживается гармоническим целым, организмом, имеющим единство. Замечательно, что и в этот период естественного согласия с природой, когда еще рассудок не отсек человека мечом отрицания от почвы, на которой он вырос, он не признавал самобытности частных явлений, он везде распоряжался как хозяин, он считал возможным усвоить себе все окружающее и заставить исполнять свои цели, он вещь считал своим рабом, органом, вне его тела находящимся, собственностью. Мы можем втеснять нашу волю только тому, что своей воли не имеет или в чем мы отрицаем волю; поставить свою цель другому — значит, его цель не считать существенною или себя считать его целью.

Человек так мало признавал права природы, что без малейших упреков совести уничтожал то, что ему мешало, пользовался, чем хотел; он, подобно Геслеру, заставлявшему самих швейцарцев строить для себя Цвинг-Ури, обуздывал силы природы, противопоставляя одну другой. Природа не только не ужасала человека своей величиною и бесконечностью, на которые он не обращал никакого внимания, предоставляя впоследствии риторам всех веков страшать себя и других мириадами миров и всеми количественными безмерностями, — но даже бедствиями, которые она невольно обрушивала на голову людей: мы нигде не видим, чтоб он склонился перед тупою и внешней силою мира; совсем напротив, он отворачивается от его стихийного неустройства и с молитвою, коленопреклоненный, одушевленный горячею верою, обращается к божеству. Как бы грубо человек ни представлял себе верховное начало, божественный дух, — он непременно видит в нем истину, премудрость, разум, справедливость, царящие и побеждающие материальную сторону существования. Вера в миродержавство провидения устраняет возможность верить в неустройство и случайность.

Долго остаться в начальном согласии с природою, с миром феноменальным человек не мог; он носил в себе зародыш, который, развиваясь, должен был, как химическая реакция, разложить его детски гармоническое существование с природою; природа как внешний мир не могла быть для него целью: в каждом религиозном порыве человек стремился выйти от феноменального мира к миру, царящему над всеми явлениями. Животное никогда не распадается с природою: это последнее невозмущаемое сочетание развития жизни индивидуальной с общей жизнью природы; двойственная натура человека именно в том, что он сверх своего положительного бытия не может не стать отрицательно к бытию; он распадается не только с внешней природою, но даже с самим собою; эта расторженность мучит его; это мученье гонит его вперед. Бывают минуты слабости и изнурения, когда тоска и что-то страшное в этом противоречии с природою подавляют человека и он, вместо того чтоб идти по святым указаниям перста истины, садится усталый

на полдороге, отирает кровавый пот и ставит золотого тельца — близкую мету, но ложную. Он обманывает себя — темно, сам чувствует это; но, как бешеный Отелло, он, снедаемый жаждой истины, умоляет солгать ему. Чтоб убежать от чего-то непокойного, страшного в разъединении с физическим миром, человек готов погрузиться в грубейший фетишизм, лишь бы найти всеобщую сферу, с которой сочетать свою индивидуальную жизнь, только не быть чуждым в мире и оставленным на себя. Так всякого рода отдельность и эгоизм противны всемирному порядку.

Как только человек распался с природою, у него должна была явиться потребность знания, потребность второго усвоения и покорения внешности. Разумеется, нельзя себе представить, чтоб теоретическая потребность ведения отчетливо явилась уму людей; нет, они и до нее дошли естественным путем. Темное сочувствие и чисто практическое отношение — недостаточны мыслящей натуре человека; он — как растение: куда его ни посади, все обернется к свету и потянется к нему; но он тем не похож на растение, что оно тянется и никогда не может достигнуть до желанной цели, потому что солнце вне его, а разум человека, освещающий его, — внутри, и ему собственно не тянуться надобно, а сосредоточиться. Сначала человек не подозревает этого, и если разумность его провидит возможность истины, то он далек от сознания путей; он не свободен для понимания: густые тучи животной непосредственности еще не рассеялись, фантастические образы сверкают в них — но не светом, путь до сознания длинен; чтоб дойти до него, человек должен отречься от себя как частности и понять себя родом. Ему надобно сделать с собою то, что он словом своим совершил над природой, то есть обобщить себя. Мало того, что человек идет далее животных, понимая самобытную замкнутость своего я, — я есть подтверждение, сознание своего тождества с собою, снятие души и тела, как противоположных, единством личности — на этом остановиться нельзя: надобно понять высшее единство рода с собою. Это единство начинается поглощением лица как частности, и испуганный человек стремится,

напутствуемый ложным чувством самосохранения, удержать себя и истинную ставит свое лицо; подтверждая только свое тождество с собою, человек непременно распадается со всей вселенной, со всем тем, что он чувствует не принадлежащим своему я. Это — неминуемое, мучительное последствие логического эгоизма. И с него, собственно, начинается логическое движение, стремящееся выйти из скорбного распада; оно возвращает человека из этой антиномии к гармонии, — но уже не тем, каким он вышел. Человек начинает с непосредственного признания единства бытия с воззрением и оканчивает ведением единства бытия с мышлением. Распадение человека с природой, как вбиваемый клин, разрывает мало-помалу все на противоположные части, даже самую душу человека, — это разделяй и властвуй логики, путь к истинному и вечному сочетанию раздвоенного.

Мы видели, что человек все, встреченное им, все, данное чувственной достоверностью, опытом, отвлек от переходимости, от ускользающей односторонности своим словом. Человек называет только всеобщее — частность единичную, случайную, эту он не может назвать: для нее он должен употребить низшее средство — указать пальцем. Предмет знания с самого начала, таким образом, отрешен от непосредственного бытия и сохраняет свою внесущность относительно мышления уже как обобщенный. Этот обобщенный предмет составляет непосредственность второго порядка; человек понимает чуждость его и стремится распустить возродившийся предмет, втесненный ему опытом; он хочет узнать его, совлечь с него вторую непосредственность и равно не сомневается ни в его чуждости, ни в своей возможности понять его, как он есть. Когда явилась потребность узнать предмет, то очевидно, что разумение уже считало его чуждым себе: это — предположение незнания. На чем же основывается достоверность знания, возможность его, когда предмет совершенно нам чужд? Это два предположения несовместные, по крайней мере, не обуславливающие друг друга. Вы можете назвать даже иллогизмом эту врожденную веру в возможность истинного ведения, идущего рядом с верою в чуждость

природы; но не забудьте, что в этом иллогизме лежал протест против отчуждения природы, свидетельство, что оно не в самом деле так, залог будущего примирения. История философии — повесть, как этот иллогизм разрешился в высшей истине. При начале логического процесса предмет остается страдательным и выступает лицо, трудящееся над ним, посредствующее его бытие со своим умом, озабоченное удержать предмет, каким он есть, не вовлекая его в процесс знания; но конкретный, живой предмет его уже оставил, у него перед глазами отвлечения, тела, а не живые существа; он старается мало-помалу придать все недостающее абстракциями, но они долго остаются такими, непрерывно указывая ему своими недостатками дальнейший путь. Этот путь нам легко уже проследить в истории философии.

Стоит ли говорить что-нибудь в опровержение плоского и нелепого мнения о бессвязности и шаткости философских систем, из которых одна вытесняет другую, все всем противоречат, и каждая зависит от личного произвола? — Нет. У кого глаза так слабы, что за наружной формой явления они не могут разглядеть просвечивающее внутреннее содержание, не могут разглядеть за видимым многообразием — невидимое единство, тому, что ни говори, история науки будет казаться сбродом мнений разных мудрецов, рассуждающих каждый на свой салтык о разных поучительных и наставительных предметах и имевших скверную привычку непременно противоречить учителю и браниться с предшественниками: это атомизм, материализм в истории, с этой точки зрения не одно развитие науки, а вся всемирная история кажется делом личных выдумок и странного сплетения случайностей — взгляд антирелигиозный, принадлежавший некоторым из скептиков и недоученной толпе. Все сущее во времени имеет случайную, произвольную закраину, выпадающую за пределы необходимого развития, не вытекающую из понятия предмета, а из обстоятельств, при которых оно одействовворяется; только эту закраину, эту перехватывающую случайность и умеют разглядеть некоторые люди и рады, что во вселенной такой же

беспорядок, как в их голове. Ни один маятник не удовлетворяет общей формуле, которая выражает закон его раз- махов, ибо в формулу не вводится случайный вес пластинки, на котором он висит, ни случайное трение; ни один механик, однако, не усомнился в истине общего закона, снявшего в себе случайные возмущения и представляющего вечную норму размахов. Развитие науки во времени сходно с практическим маятником — оптом оно совершает нормальный закон (который здесь во всей алгебраической всеобщности дается логикой), но в частностях везде видны видоизменения, временные и случайные. Часовщик-механик может с своей точки зрения, не забывая о трении, иметь в виду общий закон, а часовщик-работник только и видит беззаконное отступление частных маятников. Разумеется, что историческое развитие философии не могло иметь ни строгой хронологической последовательности, ни сознания, что каждое вновь являющееся воззрение — дальнейшее развитие прежнего. Нет, тут было широкое место свободе духа, даже свободе личностей, увлеченных страстями; каждое воззрение являлось с притязанием на безусловную, конечную истину, — оно отчасти и было так в отношении к данному времени: для него не было высшей истины, как та, до которой он достиг; если б мыслители не считали своего понятия безусловным, они не могли бы остановиться на нем, а искали бы иное; наконец, не надобно забывать, что все системы подразумевали, провидели гораздо более, нежели высказали; неловкий язык их изменял им. Сверх сказанного, каждый действительный шаг в развитии окружен частными отклонениями; богатство сил, брожение их, индивидуальности, многообразие стремлений прорастают, так сказать, во все стороны; один избранный стебель влечет соки далее и выше, но современное сосуществование других бросается в глаза. Искать в истории и в природе того внешнего и внутреннего порядка, который вырабатывает себе чистое мышление в своем собственном элементе, где внешность не препятствует, куда случайность не восходит, куда самая личность не принята, где нечему возмутить стройного развития, — значит вовсе не знать

характера истории и природы. С такой точки зрения разные возрасты одного лица могут быть приняты за разных людей. Посмотрите, с каким разнообразием, с какой разметанностью во все стороны животное царство восходит к единому первообразу, в котором исчезает его многообразие; посмотрите, как каждый раз, едва достигнув какой-нибудь формы, род рассыпается во все стороны едва исчислимыми варьяциями на основную тему; иные виды забегают, другие отлетают, третьи составляют переходы и промежуточные звенья, и весь этот беспорядок не скрывает внутреннего своего единства для Гете, для Жоффруа Сент-Илера; он только непонятен для неопытного и поверхностного взгляда.

Впрочем, даже и поверхностный взгляд в развитии мышления найдет, собственно, один резкий и трудно понятный перелом: мы говорим о переходе древней философии в новую; их сочленение схоластикой, их необходимое соотношение не бросается в глаза, — в этом сознаться надобно; но если мы допустим (чего вовсе не было), что тут было обратное шествие, можно ли отрицать, что вся древняя философия — одно замкнутое, художественное произведение целостности и стройности поразительной? Можно ли отрицать, что, в своем отношении, философия новейших времен, рожденная из расторженной и двуначальной жизни средних веков и повторившая в себе эту расторженность при самом появлении своем (Декарт и Бэкон), правильно устремилась на развитие до последней крайности обоих начал и, дойдя до конечного слова их, до грубейшего материализма и отвлеченнейшего идеализма, прямо и величественно пошла на снятие двуначалия высшим единством? Древняя философия пала оттого, что резко и глубоко она никогда не распадалась с миром, оттого, что она не изведала всей сладости и всей горечи отрицания, не знала всей мощи духа человеческого, сосредоточенного в себе, в одном себе. Новая философия, со своей стороны, была лишена того реального, жизненного, слитнообнимающего форму и содержание античного характера; она теперь начинает приобретать его, — и в этом сближении их раскрывается на самом деле их единство; оно обличается в самой

недостаточности их друг без друга. Одна истина занимала все философии, во все времена; ее видели с разных сторон, выражали розно, и каждое созерцание сделалось школой, системой. Истина, проходя рядом односторонних определений, многосторонне определяется, выражается яснее и яснее; при каждом столкновении двух воззрений отпадает плева за плевою, скрывающие ее. Фантазии, образы, представления, которыми старается человек выразить свою заповедную мысль, улечувиваются, и мысль малопомалу находит тот глагол, который ей принадлежит. Нет философской системы, которая имела бы началом чистую ложь или нелепость; начало каждой — действительный момент истины, сама безусловная истина, но обусловленная, ограниченная односторонним определением, не исчерпывающим ее. Когда вам представляется система, имевшая корни и развитие, имевшая свою школу с нелепостью в основании, будьте настолько полны благочестия и уважения к разуму, чтоб, прежде осуждения, посмотреть не на формальное выражение, а на смысл, в котором сама школа принимает свое начало, и вы непременно найдете одностороннюю истину, а не совершенную ложь. Оттого каждый момент развития науки, проходя, как односторонний и временные непременно оставляет и вечное наследие. Частное, одностороннее волнуется и умирает у подножия науки, испуская в нее вечный дух свой, вдыхая в нее свою истину. Призвание мышления в том и состоит, чтоб развивать вечное из временного!

Текст печатается по: Герцен А. И. Письма по изучению природы. Соч. В 9-ти т. Т.2. М., 1955-1956.

Контрольные вопросы:

- 1. Что подразумевает А.И. Герцен под бытием природы?*
- 2. Чем отличается, по мнению А.И. Герцена, бытие человека и бытие природы?*
- 3. Объясните выражение мыслителя: «История мышления — продолжение истории природы».*
- 4. В чем проявляется, по мнению А.И. Герцена, единство бытия?*

ФЕДОРОВ НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ

(1828-1903)

Фёдоров Николай Фёдорович — русский религиозный мыслитель и философ-футуролог, деятель библиотековедения, педагог-новатор. Один из основоположников русского космизма.

Николай Фёдоров родился 7 июня 1829 в селе Ключи Тамбовской губернии. В 1849 г. по окончании гимназии в Тамбове поступил на юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе, проучился там три года, затем был вынужден оставить лицей ввиду смерти дяди Константина Ивановича Гагарина, платившего за обучение. Работал преподавателем истории и географии в уездных городах среднерусской полосы.

В середине 60-х годов познакомился с Николаем Павловичем Петерсоном, одним из преподавателей в яснополянской школе Л. Н. Толстого. Из-за знакомства с Петерсоном был арестован по делу Дмитрия Каракозова, но через три недели освобождён.

В 1869 г. устроился помощником библиотекаря в Чертковской библиотеке в Москве, а с 1874 г. в течение 25 лет работал библиотекарем Румянцевского музея, в последние годы жизни — в читальном зале Московского архива Министерства иностранных дел. В Румянцевском музее Фёдоров первым составил систематический каталог книг. Там же после трёх часов дня (время закрытия музея) и по воскресеньям был дискуссионный клуб, который посещали многие выдающиеся современники.

Фёдоров считал себя глубоко верующим христианином и полагал, что средневековое мировоззрение несостоятельно после Коперниканского переворота, открывшего человеку космическую перспективу. Для него главное в учении Христа — весть о грядущем телесном воскрешении, победе над «последним врагом» — смертью. Мыслитель выдвинул мысль о том, что эта победа свершится при участии творческих усилий и труда объединившегося в братскую семью Человечества.

Фёдоров в конце XIX века уже предвидел то, что в конце XX стали называть «экологическими глобальными проблемами». Он выдвинул идею о превращении регулярной армии из орудия смерти и разрушения в орудие противостояния разрушительным стихиям природы — смерчам, ураганам, засухам, наводнениям — которые сегодня приносят каждый год миллиардный ущерб человечеству. Сегодняшняя наука уже в принципе способна дать средства для борьбы с этими стихиями, и главным фактором, от которого зависит решение этих проблем, является разобщённость человечества, дефицит разума и доброй воли. Однако, в соответствии с христианским мировоззрением, наличие стихийных бедствий свидетельствует не о разобщённости человечества, а о повреждённости человеческой природы, явившейся следствием грехопадения.

В основе жизненной позиции Федорова лежала заповедь преп. Сергия Радонежского: «Взирая на единство Святой Троицы, побеждать ненавистное разделение мира сего». В его работах Святая Троица упоминается более сотни раз, именно в Троице он усматривал корень грядущего бессмертия человека. В социальном и психологическом плане образ Троицы был для него антитезой как западному индивидуализму, так и восточному растворению личности во всеобщем. В его жизни и трудах явлен синтез религии и науки.

По воспоминаниям знавших его людей, Федоров вел жизнь аскета, ограничивая свои потребности до минимума и всячески помогая нуждающимся. «Он нищий, и все отдает, всегда весел и кроток», — характеризовал его Л. Толстой. Федорова называли «московским Сократом» не только за непритязательность в быту, но и за стремление распространить свое учение в беседах и спорах через верных своих учеников и последователей, хотя сам мыслитель порицал исторического Сократа за сосредоточенность познания на самом себе («познай самого себя») и отрыв знания от дела. Федоров оставил сравнительно небольшое литературное

наследство, собранное и изданное его единомышленниками Н. П. Петерсоном и В. А. Кожевниковым.

Стремление к воскрешению всех умерших Федоровым провозглашается «общим делом» всех живущих, их непрременным долгом перед «отцами. Эта основная идея его творчества разработана в труде **«Философия общего дела»**. Федоров полагал, что у людей есть возможность избежать мрачного пророчества Апокалипсиса - явления антихриста, Страшного суда и ада. Человечество, по убеждению философа, может быть спасено, соединившись для «общего дела» - победы над смертью и воскрешения усопших. По его мнению, «общее дело» - не своеволие человека, противопоставленное воле Божьей. Он считал, что «Бог воспитывает человека собственным его опытом», что Бог – «Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека». Поэтому Бог не лишает человека свободы в его деятельности, но дает эту свободу. Отделение небесного от земного, по Федорову, – это «полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим», а «всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа – Сына Божия и вместе Сына Человеческого».

С «Философии общего дела» Н. Ф. Фёдорова начинается глубоко своеобразное философское и научное направление общечеловеческого знания: русский космизм, активно-эволюционная, ноосферная мысль, представленная в XX веке именами таких крупных учёных и философов, как Н. А. Наумов, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и другие. Космисты выдвигают идею активной эволюции, то есть необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство. Человек для эволюционных мыслителей —

существо ещё промежуточное находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Важное место здесь занимают вопросы, связанные с преодолением болезни и смерти и достижением бессмертия.

ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА

Настоящая жизнь, что называется земная жизнь (как будто иные миры существуют не в тех же условиях, как и земля, как будто и они не земли,— если не разуместь под неземною жизнью чего-то трансцендентного, чего-то мистического), настоящая жизнь, ограничиваемая кратким временем и тесным пространством (если человек свободен, то свободен, как птица в клетке), по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудия его воли, т.е. по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы, настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо сама природа, сознавая в нас свою несвободу, чрез нас же обращается в мир свободных, бессмертных личностей. Вернее же сказать, такое превращение мира производится через нас Богом и именно Троициным Существом, Которое, когда совершится такое превращение мира, найдет в нем свое выражение.

<...>

Для сынов же человеческих небесные миры — это будущие обитатели отцов, ибо небесные пространства могут быть доступны только для воскрешенных и воскрешающих; исследование небесных пространств есть приготовление этих обитателей. Если же такие экспедиции в исследуемые миры невозможны, то наука лишена всякой доказательности; не говоря уже о пустоте такой науки, низведенной на степень праздного любопытства, мы даже не имеем права утверждать, что небесное пространство имеет три, а не два измерения. Распространение человека и по земному шару

сопровождалось созданием новых (искусственных) органов, новых покровов, задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение на пределы земли) и требует именно радикальных изменений в этом роде. <...>

Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волей. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем се разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой так же для нас вредна, как и вражда. Природа нам враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом.

Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную. Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти. В этом — задача верного слуги, задав истинных сынов Бога отцов, Бога Триединого, требующего от Своих сынов подобия Себе, братства или многоединства.

Теперь, когда люди смотрят друг на друга как на врагов, необходимо им узнать действительный, хотя и временный источник вражды, узнать общего врага, которого они не замечают, увлеченные взаимной неприязнью. Хотя этого врага мы встречаем и в себе и вне себя, горе и долу, мин собою и под собою, везде и всюду, врага общего, единого, тем не менее мы почти не замечаем его враждебности и даже преклоняемся перед этой силой, смешивая ее даже с Богом. Не везде и не всегда одинаково обнаруживает она свою вражду; однако и благосклонность ее для нас столь же вредна, как и вражда.

Притом же в настоящее время область благосклонности по мере истощения земли и увеличения народонаселения *всё* сокращается, так что христианское и арийское человечество вступает в область открытой вражды к природе.

И тем не менее, природа нам — враг лишь временный, другом же нашим она будет вечным. Разум человеческий раскрывается вместе с сознанием своей зависимости от силы, без обладания которой человек существовать не может, без овладения которой он должен был признать себя существом смертным и нести постоянные утраты. По мере истощения человеком средств для ограниченного существования и соответственно увеличения населения земли этот враг, тайный и явный, все более обнаруживается, и человеку приходится бороться усиленно и даже непрерывно с этою враждоносно и смертоносною силою. Но борьба с нею не под силу отдельным лицам; она должна расшириться и организоваться в борьбу общественную государственную и международную, то есть всенародную. Здесь единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная целесообразная солидарность. И здесь же, на этом поприще всем необходимой, единственной спасительной самозащиты и взаимозащиты, здесь возможность замены братоубийственной вражды братским и сыновним единением; и здесь же, наконец, возможность и твердая надежда на исполнение общего дела и долга сынов человеческих перед их отцами и перед Богом отцов, победа жизни над смертью во всеобщем воскрешении, <...>

В деле воскрешения сыны и дочери являются оружием Бога отцов, представляя в своей деятельности живое подобие любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу. Самым священным местом храма будет земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля — жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения. Иконописью небесною этого небесного храма будут лучевые образы отцов, изображение наружного и внутреннего строения их тел...

С одной стороны, человек, по коперниканскому учению, есть обитатель ничтожнейшей частички безмерной вселенной, а с другой — все астрономии есть лишь мнение этого ничтожного обитателя этой частички; и чтобы это мнение стало истиною, стало действительностью, нужно человека сделать обладателем всей вселенной, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом.

День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры; когда, собирая и оживляя прах тех, которые нам дали или, вернее, отдали свою жизнь, мы уже не будем этот прах обращать в пищу себе и потомкам, к чему вынуждались разобщением миров и необходимостью жить средствами, скопанными нашею небольшою планетою. Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину разыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворяющая или отцетворяющая миры, станет истиною. Но персонификация или, точнее, патрофикация будет дана уже не мыслью, не воображением, а делом. Преждевременная же патрофикация, в народной и ненародной поэзии живущая, ясно глаголет, что день желанный есть чаяние всех веков и народов, испокон века ожидаемый. Сей день, его же Господь чрез нас сотворит, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отошедшим. Земля станет первою звездой на небе, движимою не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение в смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим

совокупность всех прошедших поколений. Все будет родное, а не чужое; и тем не менее, для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня восстания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскресение будет делом не чуда, а знания и общего труда.

День желанный, день от века чаемый будет Божиим вселением и человеческим исполнением. <...>

Космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом, каким он (пока) есть; разумные же существа нуждаются в силе. Космос (каков он есть, но не каковым он должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы. Но как же разум может стать силой, а сила – разумом? Сила станет разумной, когда все знание, когда разум станет управлять ею. Стало быть, зависит от человека...

Пред лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т. е. всем смертным... Не трудно решить, когда народ стоял умственно выше, мировоззрение его было шире — тогда ли, когда он создавал былины, религиозный эпос, обнимавший целый мир как единое целое, когда признавал в огне (в Сварожиче), в ветрах, во всех земных явлениях, в самом себе действие солнечной силы, т. е. имел тот самый взгляд, к коему приближается нынешняя наука; или же когда фабричная

жизнь оторвала его от сельской и обратила от единого, всеобъемлющего вопроса о смерти к мелочным вопросам цивилизации, если даже мы примем цивилизацию в самом обширном смысле? Как пусты и жалки все эти вопросы о гарантиях одной части народа против другой, все эти *declarations des droits*¹⁰, т. е. объявление всеобщей войны. Истинное образование имеет в виду обратить человека от всех этих свар (только усиливаемых грамотностью, знанием арифметики и досугом, даваемым заменой рук машинами) к общему труду, ибо только тогда человек будет образован, когда не только небо будет кормить его, но и солнечная сила, проведенная во все хижины, явится там в виде очага, домашнего солнца, освещающего, согревающего и созидającego телесный организм его; тогда даже женский, сельский труд возвысится до знания мировых, теллуру-солярных процессов; космогонический эпос будет переходить тогда от слов к делу, и к делу такому же широкому, как эпическая поэма; точно так же и былинный исторический эпос получит новое поприще; не развлекаемый мануфактурными игрушками, народ во всех своих слоях почувствует тогда единство.

Не для языческого удивления пред красотой и величию космоса всходили мы на вышку; нет, здесь должно быть сознано, что громадное пространство, отделяющее нашу сравнительно небольшую обитель от других миров, так же как и слепое, фатальное движение нашей планеты, обуславливают смену поколений, т. е. наши утраты. Здесь должно быть сознано, что и сама космическая сила бессильна против смерти, потому что не имеет о себе ни сознания, ни чувства; но что эта космическая сила в нас, в человеке, начинает сознавать себя и чувствовать, и, конечно, это сознание обязывает человека, так как всякий человек есть сын, и эта обязанность есть долг воскрешения. Вышка сама по себе не могла бы, конечно, настроить души так, чтобы мироздание возбудило в нас вопрос о воссоздании, чтобы космос стал вопросом о воскрешении. Учащиеся подготовляются к этому в школе законом Божиим; закон же Божий, выраженный в образе Троиединого

Бога, или в заповеди о воскрешении, раскрывается в сознании учащих литургиею по преимуществу и храмом, который есть тоже литургия, только не в действии; и самое всеобщее воскрешение есть литургия, только литургия внехрамовая, внехрамовое пресуществление, — внехрамовое и не таинственное, а явное, действительное. (Школа перестает быть подобием человека, подобием существа, к небу обращенного, когда не имеет вышки.) Литургия, или общественное служение (в смысле всечеловеческого служения), а также и храм объединяют всю общину или приход в единой мысли, в общем чувстве и совокупной деятельности.

Текст печатается по: Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Соч. М., 1982.

Контрольные вопросы:

- 1. Каковы, на взгляд Н.Ф. Федорова, отношения человека и природы?*
- 2. Почему философ называет природу и врагом и другом человека?*
- 3. Какой смысл вкладывает Н.Ф. Федоров в понятие «патрофикация»?*
- 4. Как Вы понимаете слова мыслителя «самое всеобщее воскресение есть литургия»?*

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ

(1877-1950)

Франк Семён Людвигович — крупный русский философ, религиозный мыслитель и психолог. Стремился к синтезу рациональной мысли и религиозной. Серьезное влияние на него оказали философские системы Николая Кузанского и Владимира Соловьёва (особенно концепция положительного всеединства).

В детстве Семён Франк получил домашнее образование у своего деда, Моисея Мироновича Россиянского, который был в 60-х годах XIX века одним из основателей еврейской общины в Москве и у которого он воспринял интерес к философским проблемам религии. С другой стороны, по рекомендации отчима он познакомился с работами русских демократов Михайловского, Писарева, Лаврова.

В 1892 году семья переехала в Нижний Новгород, где Франк окончил гимназию, после чего поступил на юридический факультет Московского Университета (где был учеником знаменитого проф. А. И. Чупрова). Участвовал в марксистских кружках, за что в 1899 был арестован и выслан из университетских городов.

Осознав несостоятельность марксизма, Франк публикует работу «Теория ценности Маркса», которая посвящается критике марксизма. После сдачи магистерского экзамена (1912) Франк становится приват-доцентом Петербургского Университета и в этом же году переходит в православную веру. В 1915 г. защищает магистерскую диссертацию («Предмет знания»), в которой касается онтологических условий возможности интуиции как непосредственного восприятия реальности, тем самым примыкая к течению интуитивизма.

Книга «Душа человека», опубликованная в 1918, была представлена Франком как диссертация на степень доктора, но из-за внешних условий русской жизни защита её уже не могла состояться. В этой книге

анализируется вопрос о единстве духовной жизни, которую нельзя разрезать, нельзя разделить, так как это единство соединяет «я», «мы» и «Непостижимое». По убеждению С.Л. Франка, всеединство составляет основу и сущность мирового бытия: оно "пронизывает все сущее, присутствует, как таковое, в мельчайшем отрезке реальности.

В 1917 Франк возглавлял историко-филологический факультет Саратовского Университета, а с 1921 занимал кафедру философии в Московском Университете. В 1922 выслан из России, устроился в Берлине и вошёл в состав Религиозно-Философской Академии, организованной Н. А. Бердяевым, с которым работал вместе и в Москве (в «Академии духовной культуры»). С 1930 переселяется во Францию, откуда в 1945 переехал в Лондон.

По мнению Франка, познание возможно лишь тогда, когда между людьми возникает контакт, возникает единство. Это единство касается не только нашего «я», но и того поля, в котором находятся те «я», к которым мы обращены. Он подчеркивал, что человеческие сознания, человеческие «я» не отрезаны друг от друга. Мы живем не на изолированных островах, а на едином материке. И вот этот-то материк, который объединяет всех нас, и есть последний и подлинный предмет познания. Человек познает не только отражение своих собственных чувств, а познает некий таинственный субстрат, глубину, который и есть непостижимое.

Книга С. Франка «Непостижимое» - целая философская система, основанная на религиозной проблеме. Его философия есть для него онтология, онтология же есть, прежде всего, учение о Боге. Мысль С. Франка движется в традиции платонизма и немецкого романтизма. Ближе всего он к Николаю Кузанскому и по своему развивает его основные мысли. Как считал Н. Бердяев, С. Франк - свободный и независимый философ и религиозный элемент его философии не есть извне навязанный авторитет, а внутренний духовный опыт.

НЕПОСТИЖИМОЕ

Но мы можем пойти и дальше и сказать, что даже «метафизика» в ее обычной форме – то, что Кант называл «догматической метафизикой» – именно замысел узнать глубочайшее, непосредственно нам недоступное существо мирового бытия, его самые общие вечные связи, его первое возникновение, – в конечном счете не отличается по существу от той ориентированной действительности, к которой стремится и которую осуществляет и практический жизненный опыт, и научное познание. Осуществим ли такой замысел метафизики – это другой вопрос, которым нам нет надобности здесь заниматься. Но самый замысел как таковой состоит и здесь в том, чтобы постигнуть реальность в той форме, что и в ее глубочайшем, скрытом от нас слое, из которого возникает и на котором основано все остальное, мы пытаемся найти какие-либо фиксируемые в понятиях элементы, которые, имея для нас значение чего-то «само собою понятного», т.е. уже «знакомого», делали бы для нас «понятной», «постижимой», «привычно-знакомой» и всю остальную полноту реальности. Понятие «субстанции», напр., не только генетически происходит из заимствованного из жизненного опыта представления о «подставке», «опоре», «фундаменте», но – несмотря на все утончения и углубления – это популярное представление неустранимо и из его содержания как метафизического понятия. Из понятия Бога как метафизического понятия – т.е. из идеи Творца и Вседержителя мира – неустранимо заимствованное из жизненного опыта представление о ремесленнике (библейский образ «горшечника») или строителе, а также представление о всевластном хозяине, самодержце и т.п. То же можно было бы показать и в отношении: всех остальных метафизических понятий, с помощью которых мы пытаемся найти последнее «объяснение» всей, системы явлений, составляющих мир и нашу жизнь.

В силу этой установки, которая широко властвует над человеческой жизнью и человеческим духом, мир и вся реальность представляется нам чем-то, что либо уже знакомо, либо может стать знакомым. А именно, мы исходим при этом из допущения, во-первых, что все нам доселе еще незнакомо, от нас скрытое, как и все поражающее нас новое, незнакомое, непосредственно вызывающее в нас удивление и смущающее и запутывающее нас, может быть познано, «объяснено» – т.е. сведено к знакомому, «самоочевидному», «понятному», и, во-вторых, что оно имеет такое строение, что даже если оно и остается фактически непознанным и непостижимым, мы имеем право признать его в принципе познаваемым и постигаемым, т.е. сводимым на элементы либо уже знакомые и понятные, либо могущие стать нам знакомыми и понятными. ...

Поскольку реальность – пользуясь термином Декарта – постигается «ясно и отчетливо» или даже только мыслится постижимой, т.е. состоящей из соответствующих ясных и отчетливо различимых содержаний, поскольку – другими словами – она является нам как предметный мир, как предстоящее познавательному взору и для него обозримое единство уловимых, в принципе «прозрачных», допускающих логическую фиксацию содержаний и данностей, – постольку бытие застывает для нас в знакомый мир. Оно есть тогда реальность, единственное отношение к которой есть отношение трезвой ориентировки и которая поэтому не имеет для нас никакого иного, ей самой присущего смысла, не захватывает нас своей собственной внутренней значительностью. Когда Аристотель, анализируя научное познание, усматривает его источник в «изумлении», т.е. в том, что что-либо представляется нам незнакомым, странным, непонятным, – то он вполне последовательно присоединяет к этому, что успешно осуществленное познание снова устраняет изумление. Познанному больше не удивляешься – все то, что прежде казалось нам непонятным, становится самоочевидностью (Аристотель приводит пример иррациональной величины, возможность и

наличие которой в мире чисел сначала потрясает, как что-то непостижимое, а после ее познания становится простым и необходимым понятием).

Но, по крайней мере, иногда, мы имеем опыт и совсем иного рода; нас касается или в нас шевелится что-то совсем другое. Из эпохи детства в нас всплывают воспоминания о состоянии, в котором каждый клочок мира, каждая вещь и каждое явление представлялись нам непостижимой тайной и мир был для нас сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас. То, чем мы тогда жили, было ли только нелепым, бессмысленным заблуждением – плодом невежества и умственной беспомощности, – или мы, может быть, чуяли тогда что-то реальное, что теперь от нас ускользает? Какие-то остатки этого жизнечувствия блаженного детства продолжают жить в нас и теперь. При каждом переживании красоты – в наслаждении искусством или при созерцании красоты природы или человеческого лица – нас объемлет, хотя бы на краткий миг, священный трепет. Перед лицом событий, которые нас потрясают – будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа,

– мы чувствуем, что стоим перед неким таинством: носители жизни как будто исчезают в какой-то непостижимой дали или всплывают из непостижимой глубины. Великие катастрофы в природе – землетрясения, наводнения, бури – и великие социальные потрясения возбуждают в нас чувство каких-то таинственных сил, которые внезапно захватывает наш привычный, знакомый, устойчивый мир. И как бы крепко мы ни росли в строй нашей обычной будничной жизни, какими бы разумными, ответственными людьми мы ни считали самих себя, как бы мы ни срослись с нашим социальным положением, с «ролью», которую мы «играем» в социальной среде, для других людей, как бы мы ни привыкли смотреть на себя извне, со стороны и видеть в себе лишь то, чем мы «объективно» являемся другим людям, – порой – хотя бы изредка – в нас шевелится и что-то совсем иное; и это иное есть что-то непостижимое и таинственное; и мы смутно чувствуем, что подлинное существо нашей души есть что-то совсем

иное, что мы привыкли скрывать не только от других людей, но и от самих себя. Таким образом, и «звездное небо надо мной», и не только (как думал Кант) «моральный закон», но и все вообще непостижимое и загадочное «во мне» возбуждает в нас изумление, некий священный трепет или благоговение. В подлинном религиозном переживании – в отличие от застывшего, по-своему ясного и отчетливого мира религиозно-богословских понятий, – например, когда в молитве, покаянии или причастии мы чувствуем себя внезапно чудесно избавленными от мук совести, от гнетущих забот или внутренней смуты и волнения и разнесенными на какие-то неведомые чистые высоты, и которых мы обретаем душевный покой, – мы испытываем прилив каких-то непонятных, сверхрациональных, благодатных сил, – блаженное «касание мирам иным», силы которых таинственно властвуют над нашим земным бытием, над «здешним» миром, и проникают в нашу трезвую, будничную жизнь.

Во всех таких случаях нам кажется, что мы стоим перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях. Позади всего предметного мира – того, что наше трезвое сознание называет «действительностью», – но и в самих его неведомых глубинах мы чуем непостижимое, как некую реальность, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир. И притом это измерение бытия таково, что его, содержания и проявления кажутся нам непонятным образом одновременно и бесконечно удаленными от нас, и лежащими в самом интимном средоточии нашей личности. И когда мы сознаем это непостижимое, когда мы, погружаемся в это измерение бытия, мы вдруг начинаем видеть другими глазами и привычный нам предметный мир, и нас самих: все знакомое, привычное, будничное как бы исчезает, все возрождается в новом, как бы преображенном облике, кажется наполненным новым, таинственным, внутренне-значительным содержанием. Кому неведомо, кто никогда не

испытал это гетевское «stirb und werde"ix, это духовное воскресение к жизни после «смерти», после жуткого ухода в таинственную глубину земного мира, тот, поистине, – говоря словами Гете «только смутный гость на темной земле».

Предметное бытие предстоит нам и воспринимается нами ближайшим образом как «действительность». Мы не будем пока пытаться дать точное определение того, что, собственно, мы разумеем под этим словом. Нет надобности определять, что такое есть «действительность», чтобы непосредственно сознавать то, что мы имеем в виду, употребляя это слово. Из этого непосредственного сознания мы здесь и исходим. «Действительность» есть то, что явственно, как бы осязаемо отличается от всего «кажущегося», «иллюзорного», от содержания фантазии, снов и мечтаний, от всякого рода явлений «субъективного» порядка. Действительно есть то, что прочно утверждено в себе, что в своей неотменимой и неумолимой фактичности противостоит нашим мечтам и желаниям и с чем мы должны просто «считаться» для того, чтобы существовать. Нет надобности философствовать, чтобы ясно понимать и чувствовать всю непреодолимую и по большей части трагическую бездну различия, отделяющую то, что действительно есть, от того, что нам хотелось бы и о чем мы мечтаем, – чтобы понять, напр., различие между деньгами, которые фактически лежат у меня в кармане, и деньгами, о которых я мечтаю, или различие между действительной старостью и немощностью и навеки исчезнувшей от меня, живущей лишь в воспоминании молодостью и силой. Действительность есть – как говорит у Достоевского «человек из подполья» – каменная стена, о которую мы расшибали себе лоб и которая именно поэтому так импонирует большинству из нас.

Но теперь возникает вопрос: что, собственно, в подлинном смысле «действительно», что входит в состав того, что мы называем действительностью?

Ни первый взгляд, нет ничего легче, как ответить на этот вопрос в общей форме. «Действительно» именно все непреложно и жестоко фактическое, и действительность есть совокупность всех фактов, с которыми мы должны считаться не только теоретически, но и практически в нашей жизни и наших действиях как с препятствиями и вместе с тем с опорными точками нашей жизни или как с средствами для наших целей. Но здесь, прежде всего, возникает одна трудность, которая легко может смутить и запутать нас. Не все фактически наличествующее в равной мере может служить препятствием или опорной точкой для нас: наряду с прочным и твердым, с неотменимым и длительным есть на свете много гибкого, пластичного, легко проходящего и изменчивого; и наряду с явственно нам предстоящим есть много шаткого, туманного, ускользающего, неуловимого. Такова, прежде всего, наша «внутренняя жизнь» – и внутренняя жизнь других людей, с которыми мы встречаемся. Спрашивается: такие явления, как «мнения», «настроения», «прихоти» (наши и чужие), – вся область того, что мы называем «субъективным миром», – принадлежит ли в том же смысле к «действительности», как дома, камни и горы? С одной стороны, они как будто суть прямая противоположность действительности, а с другой стороны, нам иногда приходится считаться с ними именно как с фактически весьма существенной действительностью. Такие явления, как «плохое настроение», «капризность», «самодурство» и т.п. – мое собственное или чужое, – могут часто быть для меня труднее преодолимыми препятствиями или помехами на моем жизненном пути, чем все чисто внешние трудности, т. е. трудные для меня факты внешнего мира. Такие страшные, определяющие всю историческую судьбу человечества «реальные факты», как, напр., мировая война или революция, конкретно сами зависят от «настроений», «чувств», «мнений» – словом, неких, казалось бы,

мимолетных субъективных явлений в сознании людей, управляющих государством. Мы видим: одно и то же явление может одновременно и противопоставляться «действительности», как относящееся к области чистой субъективности, и входить несмотря на это в состав действительности. Но есть и явления такого рода, которые то представляются нам в форме мимолетных, субъективно обусловленных и потому зависящих от нашей воли событий, то, напротив, в форме неотменимо и неумолимо устойчивых фактов внешней действительности. Если, напр., мимолетная прихоть, заблуждение, влечение сгущается и крепнет, превращается в то, что мы называем «тяжелым характером», или в то, что мы называем «губительной, ослепляющей страстью», или даже в неизлечимую душевную болезнь – то то, что прежде менее всего причислялось к действительности, а, напротив, явно ей противопоставлялось, становится для нас неумолимо-суровой, горькой, непреодолимой для нас действительностью. Или возьмем, напр., такое явление, как государство. С одной стороны, оно ведь есть, в конечном счете, казалось бы, создание нашей собственной воли; но, с другой стороны, в неумолимой строгости своих требований, в своем равнодушии к нашей личной жизни оно выступает в нашей жизни практически часто как сила гораздо более суровая, требовательная, влиятельная, чем любое явление природы, ощущается нами иногда, говоря словами Ницше, как «холоднейшее из всех холодных чудовищ». Принадлежит ли государство к «действительности», к «предметному миру» в том же самом смысле, как явления материального мира? Мы видим: вся область душевных и духовных явлений нелегко укладывается в обычную схему «действительности», заключает в себе что-то, что делает для нас понятие действительности каким-то неотчетливым и неопределенным. Поэтому так называемые «реалисты» – люди, для которых «действительность» есть важнейшее или даже единственное признаваемое ими бытие, – суть в большей или меньшей степени «материалисты» или «натуралисты» и этим искусственным

сужением умственного горизонта обретают умственное равновесие и кажущуюся ясность мысли.

Уже эти предварительные и еще довольно неопределенные соображения приводят нас к двум заключениям. *Во-первых*, то, что мы зовем «действительностью», совсем не совпадает с «бытием вообще» или «с реальностью» (употребляя пока последние два понятия как синонимы), а есть лишь какой-то отрезок из всеобъемлющей совокупности сущего. Ведь и все то, что мы противопоставляем действительности как «недействительное», «только субъективное», тоже как-то и в каком-то смысле *есть*. Когда мы отрицаем «действительность» таких явлений, то мы правы, поскольку мы отвергаем их притязание входить в состав того, как бы избранного круга реальности, который мы называем действительностью; но мы впали бы сами в грубейшее заблуждение, если бы отрицали их реальность вообще. Ибо все, что каким-либо образом переживается нами, как-либо дано нам в опыте, – в каком-то смысле непосредственно *есть*. Если я ошибочно принимаю звон в моих ушах за звонок в дверь или то, что мне приснилось, за то, что случилось «на самом деле», то я вправе и обязан исправить это заблуждение, т. е. исключить из состава действительности эти явления. Но и «звон в ушах» и «сон» все-таки есть не ничто, а реальность – хотя и «субъективного» порядка. «Действительность» есть как бы здание, в состав которого входят только подходящие к нему, удобно укладываемые в него камни; но рядом с этим зданием остается еще хаотически разбросанная куча неподходящих, не использованных для построения здания камней. Реальность в ее полноте, таким образом, всегда шире «действительности». Вместе с поэтом мы можем сказать:

Как океан объемлет шар земной,

Так наша жизнь кругом объята снами.

Континенты, твердая почва – это есть «действительность»; океан же, со всех сторон объемлющий земной шар, это – «сны», явления «субъективного порядка», которые однако *есть*, принадлежат к реальности, хотя и не входят

в состав действительности. В оценке этого соотношения, в нашей установке к нему мы можем впасть в двоякое заблуждение: романтически-мечтательные натуры не будут отчетливо различать твердую почву действительности от окружающего ее «океана снов» или – употребляя сравнение, которым мы уже пользовались выше, – будут склонны вообще отрицать существование «островов» в океане – может быть, попытаются, подобно несведущим мореплавателям, проехать кораблем напрямик, не ведая о мелях и сушах, и потому легко могут сесть на мель или разбиться о береговые скалы. Напротив, «реалисты», натуры «трезвые», хорошо знающие, что по неровной каменистой почве можно двигаться лишь по точно определенным путям и только на колесах, откажутся вообще от всякого мореплавания на кораблях, совсем не подозревая, что острова или континенты окружены океаном. То и другое, конечно, одинаково неверно и потому может оказаться и практически одинаково вредным, как всякое заблуждение.

Текст печатается по: Франк С. Л. . «Непостижимое». Соч. М., 1990.

Контрольные вопросы:

- 1. Что такое метафизика, и каков ее замысел, по мнению С.Л. Франка?*
- 2. Какие метафизические понятия выделены мыслителем?*
- 3. Какие признаки непостижимого как некоей реальности выделяет С.Л. Франк?*
- 4. Как определяет философ предметное бытие?*

ИЛЬИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ

(1883- 1954)

Ильин Иван Александрович – выдающийся русский философ, правовед, теоретик и историк религии и культуры, блестящий публицист. Родился в Москве, в семье губернского секретаря Московской окружной палаты. Интеллектуальная одаренность Ильина обнаружилась еще во время учебы в московских классических гимназиях и на юридическом факультете Московского университета, по окончании которых он награждается золотой медалью и дипломами первой степени. В 1909 году Ильин получил звание приват-доцента юридического факультета и после двухлетней научной стажировки за рубежом, где он слушал лекции Риккерта, Гуссерля, Зиммеля и др., преподавал в Московском университете до 1922 года.

Во время научной стажировки за рубежом Ильин пишет свои первые историко-философские статьи, посвященные Штирнеру, Шлейермахеру, Фихте, Гегелю, а также создает большой «социально-психологический опыт» «О любезности». Одновременно созревает замысел его магистерской диссертации, посвященной Гегелю. Итогом работы Ильина стал капитальный двухтомный труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», опубликованный весной 1918 года; в результате состоявшейся тогда же защиты Ильину были присуждены сразу две степени - магистерская и докторская.

Февральскую революцию 1917 года Ильин приветствовал как начало построения в России правового государства. Октябрьскую революцию он воспринимал как национальную катастрофу и сразу же включился в активную антибольшевистскую деятельность, в результате чего несколько раз подвергся аресту; последний арест в сентябре 1922 года закончился судебным решением о высылке Ильина за пределы России.

С 1922 года Ильин проживает в Берлине, где подобно другим русским эмигрантам работает в Религиозно-философской академии, а затем в

Русском научном институте. В этот период Ильин сближается с наиболее радикальным крылом русской эмиграции, настаивавшим на продолжении вооруженной борьбы с большевистским режимом в России. Постепенно он отходит от либеральных воззрений на общество и государство, которые разделял до 1917 года, и становится монархистом, приверженцем принципа внепартийного единения всех здоровых сил России.

В 1925 году Ильин опубликовал книгу «О сопротивлении злу силой». Она вызвала бурную полемику, в ходе которой автор был обвинен своими критиками в «большевизме» и отходе от христианских идеалов. Но Ильин поставил целью «перевернуть навсегда «толстовскую» страницу русской нигилистической морали и восстановить древнее русское православное учение «о мече во всей его силе и славе». Философ полагает, что учение Толстого содержит следующую нелепость: «Когда какой-нибудь негодяй наносит оскорбление честному человеку или развращает ребенка - это, очевидно, совершается по божьей воле; но когда честный человек пытается помешать негодяю - это происходит не по воле Бога». Ильин начинает конструктивную часть своей книги указанием на то, что не всякое применение силы должно считаться «насилием», так как это оскорбительный термин, заранее предрешающий исход спора. «Насилием» нужно называть только произвольное, безрассудное принуждение, исходящее от злой воли или направленное к злу. В целях предупреждения непоправимых последствий грубой ошибки или дурной страсти человек, стремящийся к добру, должен сначала искать психические и духовные средства для преодоления зла добром. Но если он не имеет в своем распоряжении таких средств, то обязан использовать психическое или физическое принуждение.

В это же время выходит в свет книга «Религиозный смысл философии». Но главные усилия в 1922-1930 годах Ильин направляет на политическую и организационную деятельность по сплочению наиболее решительных кругов эмиграции на борьбу с большевизмом.

Только в начале 30-х годов Ильин вновь больше времени уделяет чисто философскому творчеству. В 1937 году выходит в свет его книга «Путь духовного обновления». После прихода к власти в Германии национал-социалистов во главе с Гитлером, условия жизни для Ильина стали сложными, в 1938 году он был вынужден уехать в Швейцарию, где и проживал в пригороде Цюриха до самой смерти. В последние годы жизни Ильин работал над книгой «Аксиомы религиозного опыта», которая была издана в Париже в 1953 году и подвела итог его творчества. Уже после его смерти были опубликованы книги «Путь к очевидности» (1958) и «О сущности правосознания» (1956). В 40-50-е годы Ильин по-прежнему много времени уделял анализу процессов, происходящих в Европе и России, критике большевизма, коммунизма и либерализма.

Свой главный философский труд **«Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»** Ильин начинает с радикального переосмысления понятия спекулятивного мышления, которое занимает центральное место во всей гегелевской системе. «Для того чтобы понимать Гегеля, необходимо сделать в душе некоторое творческое усилие, насыщающее мысль работой воображения: надо увидеть воображением то, о чем мыслит душа». По убеждению Ильина, Гегель не только отрицает единичную человеческую личность во всей ее иррациональной, жизненной полноте, но даже в определенном смысле абсолютизирует ее, вводя все ее иррациональные элементы в ткань самого абсолюта.

Описание Ильиным структуры акта соединения сознания с абсолютным бытием заставляет вспомнить концепцию С. Кьеркегора, у которого выявление подлинной сущности человека предстает как аналогичный противоречивый процесс, начинающийся с безнадежного противостояния конечного человека бесконечному бытию Бога и завершающийся самозабвенным слиянием с ним. Как считает Ильин, фактически итогом анализа гегелевского понятия спекулятивного мышления оказывается своеобразная онтологическая концепция, определяющая

специфику человеческого бытия как одновременно и тождественно абсолютному бытию, и противостоящему ему в своей конечности.

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

Диалектика

Понятию, как таковому, свойственна некая внутренняя диалектика: ему свойственно становиться во «внутреннее противоречие» с самим собой, разделяться на новые понятия, исключаящие друг друга. В этом его универсальное, основное и специфическое свойство: нет понятия, которое не таило бы в себе своего собственного «противоречия», нет понятия, которое не распадалось бы в самом себе на взаимно «отрицающие» друг друга образования. И это свойство понятия не только не отзывается губительно на познании и философии, но наоборот, служит к их утверждению и расцвету.

Согласно этому, задача философии состоит, по-видимому, не в том, чтобы бороться с противоречиями и преодолевать их, но в том, чтобы отыскивать их и пребывать в них. «Логическое противоречие» — это чуть ли не сущность всей философии. Находить его, утверждать его и культивировать; обнаруживать во всем это своеобразное внутреннее разложение и познавательно наслаждаться им, — вот дело «истинного философа». Неспособный к этому неспособен к философии и к научному познанию. «Заслуга» Гегеля в том, что он открыл и навсегда утвердил эту «диалектическую природу философии».

Долгое время считалось, что в этом и состоит самое важное открытие Гегеля; мало того, что чуть ли не вся сущность его учения сводится к культивированию логических противоречий. И доселе можно найти иногда мыслителя, поверхностно плененного этой своеобразной эстетикой «противоречия»: ему «нравится» эта прихотливая и все же закономерная игра

в разложение мысли, а в лице Гегеля он пытается найти себе собрата по бесплодному философствованию.

Вопреки этому необходимо установить, что «диалектика» не есть ни главное содержание, ни высшее достижение философии Гегеля; и что «отыскивание и культивирование логических противоречий» никогда не будет делом его истинного последователя.

Диалектическое состояние понятия было не придумано Гегелем, а интуитивно усмотрено им в самой природе познаваемого предмета. Не он «открыл его», случайно натолкнувшись на его проявления, а оно «открылось ему» в том систематическом спекулятивном созерцании, которое утратило характер дурной субъективности и эмпирического произвола. Мысль, слившаяся с созерцанием, но не переставшая быть мыслью; и созерцание, пропитавшее собою мысль, но не утратившее своих даров, — открыли ему доступ к тому предмету, который обнаружил в себе «внутреннюю противоречивость». Та структура познавательного акта, которая была им выработана и усвоена, с необходимостью привела его к «усмотрению» диалектики.

Можно с уверенностью сказать, что это «объективное открытие», впервые состоявшееся перед его умственным взором, повергло его самого в смущение и замешательство; что систематическое повторение распада вызывало в душе его не раз состояние мучительной затрудненности и пробуждало в нем величайшее, страдающее напряжение Духа, направленное к преодолению открывшегося противоречия. И то, что выводило его из этого состояния, было всегда новое «объективное открытие», свидетельствовавшее о том, что в самом предмете противоречие уже преодолевается, и, вот, — преодолено.

Гегель никогда не испытывал диалектику, как «субъективную», тем более, «произвольную» игру понятиями. То, что усматривалось им в мысли, как «негативное», поднимало его мыслящий дух на высоту трагического опыта и давало ему чувство приобщенности космическому страданию. Он не раз

говорит о «страдании», о «бесконечном страдании» самого предмета, борющегося с собою в этих «противоречиях»; он настаивает на том «сосредоточенно-серьезном, мучительном, терпеливом труде», который выполняется Понятием в развитии и который должен быть адекватно воспроизведен познающей душой.

И действительно, нет сомнения, что ищущий ум, сосредоточенно страдающий в поисках истины, испытает на себе то веяние безумия, которое коснулось Гегеля в эпоху первого открытия. Когда мысль, еще привыкшая к рассудочным категориям, впервые приобщается спекулятивному созерцанию и перед ее духовным оком разворачивается «негативная» диалектика; когда прочные и зафиксированные мнением понятия начинают разлагаться и «исчезать»; когда «конечные определения» начинают «сами сниматься и переходить»; когда «противоречивые понятия» начинают «сами себя уничтожать» и в этом «всеобщем разложении» начинают «колебать самые достоверные содержания; когда, наконец, «извращение всех понятий и реальностей» и их «разрешение в ничто» охватывает весь объем мыслимого, и «фурия исчезновения» воцаряется над миром предметов, тогда душа человека, приобщившаяся истине, но остановившаяся в смущении, действительно испытывает ужас при виде гибнущего «разума».

Все «разумное» утрачивает свою форму. Все понятия колеблются и шатаются, как опьяневшие вакханты. Все истины разрешаются в какой-то «всеобщий обман» и философия начинает «в бесстыдстве» выговаривать этот обман, как высшую, предметную истину. Предмет, овладевший мыслью и наполнивший ее своим содержанием, творит в ней тот музыкальный хаос сумасшедшего скрипача, за безумным смятением которого слух не научился еще узнавать мелодию нового высшего откровения.

Впоследствии, уже на высшей ступени познания, душа человека убеждается в том, что в этом процессе замешательства погибал не разум, а рассудок, и что эта гибель рассудка была не гибель, а обновление и перерождение. Мысль убеждается в том, что «диалектика» не «иллюзия» и не «су-

масштабности», а подлинное состояние самого предмета, что она не «придумана» субъектом, а открылась в объекте; что она совершается в объекте и тогда, когда субъект о ней не подозревает; — словом, что диалектика есть *объективное обстояние*.

Все это можно выразить так, что диалектическое изменение понятия было постигнуто Гегелем в интуитивном мышлении, и что, поэтому, оно может быть постигнуто только самостоятельной, но конгениальной интуитивной мыслью. Диалектическое изменение понятия бесплодно «доказывать», его необходимо показать умственному оку. Диалектику не стоит «опровергать», необходимо интуитивно узреть ее, а затем аналитически вскрыть познающий акт и познаваемый предмет. Бесплодно и безнадежно было бы «критиковать» диалектику, не пережив ее в интуитивном видении: научная философия может твориться только *предметно*. Недостаточно было бы «описывать» диалектический процесс, не вскрывая путей, ведущих к его постижению: понимающий не только понимает, *но умеет* понимать и объяснять. И только *предметное овладение и владеющее умение* творит по праву критическое отвержение.

Итак, по методу *своего философствования* Гегель должен быть признан не «диалектиком», а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем. Если под «методом» разуметь «вид и способ» познания, субъективно осуществляемый философом, то Гегеля можно признать «диалектиком» только при совершенно внешнем, рассудочном подходе. Он не «ищет» противоречия в понятиях и не «старается» их потом примерить, он не мыслит «аналитически», а потом «синтетически». Он все время сосредоточенно созерцает и напряженно описывает изменения, совершающиеся *в самом предмете*: он созерцает мыслью. В этом его «субъективный» способ познания. Это не он практикует «диалектику», а *предмет*.

Поэтому диалектика есть не метод человеческого субъекта, прилагаемый или применяемый к предмету; но, прежде всего, — метод познаваемого объекта. Он принадлежит объекту самостоятельно, но, в процессе познания,

он наполняет собой и душу познающего субъекта, овладевает ею, осуществляет себя и в ней, и в результате становится методом как объекта, так и субъекта. В познании душа человека начинает жить «диалектически» лишь потому, что *так живет предмет*, лишь постольку, поскольку сам предмет так живет; лишь так, как это делается в предмете. Можно было бы сказать, что душа получает от предмета «диалектическую инфекцию», если бы это описание не было бы слишком поверхностно.

Диалектическое «движение» не может быть пространственным. Уже в силу одного того, что спекулятивное понятие — не протяженно: понятие не находится нигде и потому не может находиться в разное время в разных местах, оно не занимает собой никакой части пространства, — а потому и не может занимать по очереди разные его части. Пространственное движение есть, по Гегелю, низшая и, может быть, искаженная разновидность диалектического процесса; оно рассматривается, в своем настоящем виде, в натурфилософии. Диалектическое же «движение» должно присутствовать, согласно замыслу, на всех ступенях спекулятивного развития, ибо оно составляет самую родовую сущность «мыслительного» процесса. Наконец, движение, совершающееся в пространстве, является, по самой природе своей, процессом вещи обремененной инобытием и обязанной возможностью своего изменения — своей внешней среде: пространственное движение всегда соотносит движущееся с вещественным инобытием. Диалектическое же «движение» не обременяет «понятие» протяженным инобытием и не соотносит его с внешней средой: оно всецело протекает в *замкнутом единобытии*, оно всецело *имманентно* и *определенно собою*. Под этим «движением» следует разуметь процесс *закономерного изменения в содержании спекулятивной мысли*.

Однако это изменение не следует представлять себе и как *временный процесс*, свойственный эмпирическим содержаниям и выражаемый терминами «сначала — потом — наконец». Диалектический процесс не может быть временным уже в силу одного того, что спекулятивное понятие — не

длится во времени: понятие не вспыхивает во времени и не угасает, оно не имеет ни начала, ни конца, оно не существует ни «только теперь», ни «иногда», ни «всегда»; а потому оно совсем не временно, хотя и может в явлении своем продлиться и просуществовать известный промежуток времени. Но временный процесс есть, по Гегелю, низшая и, может быть, искаженная разновидность диалектического процесса; он рассматривается в своем настоящем виде в «конкретных науках», посвященных «мирозданию», и обнаруживается впервые после отпадения логической Идеи; при вступлении в спекулятивную сферу время отгорает и отпадает, предоставляя субъективному духу высшую свободу. Диалектический же «процесс» должен присутствовать, согласно замыслу, на всех ступенях спекулятивного развития, ибо оно составляет самую родовую сущность «мыслительного» процесса. Наконец, процесс, совершающийся во времени, протекает по схеме эмпирической последовательности: временной миг и его содержание — смертен; последующее заменяет и вытесняет предыдущее и миг мигу — смертельный враг; непрерывность временного процесса совмещается со своеобразной дискретностью и временное, подверженное абстрактному угасанию, бессильно подняться к вечности, осуществить таинственное «сразу» спекулятивного понятия. Диалектическое же движение порождает неумиряющие содержания: они не заменяют и не вытесняют друг друга, но, примиряясь, совмещаются и, накопляясь, восходят к конкретности; этим они и осуществляют таинственное «сразу» спекулятивной мысли.

Таким образом, диалектический процесс совершается не в пространстве и не во времени. И, несмотря на свою сверхвременность, он остается процессом, то есть рядом *изменений*. В этом, конечно, скрывается не малое затруднение для человеческого ума, могущего созерцать процесс только во времени. Однако сила воображения может внести в это созерцание, а особенно в его зрелый итог, существенные исправления. Необходимо иметь в виду, во-первых, что спекулятивное самозабвение в предмете угашает сознание времени, а может быть, всякое «чувство» временной длительности,

сосредотачивая в кратких минутах богатство содержания и интенсивную остроту жизни; во-вторых, что диалектически помысленное содержание удерживается в каждом последующем состоянии предмета и субъекта, так, что спекулятивное «прохождение» получает особый *невременной* характер, не совпадающий с «прохождением» во времени; и, наконец, что весь диалектический процесс в целом может быть последовательно продуман человеком во времени, но, *сам по себе*, не начинается с началом этого «продумывания» и не кончается с его окончанием, но «живет *всегда и сразу*», то есть реален во всякой, — и сверхвременной, и временной, — реальности.

Согласно этому, все сущее укрывает в себе диалектический процесс, который оказывается действительно всепронизывающим «методом» субстанции. Все живет диалектически: каждый предмет и каждая вещь имеет в диалектике свой «собственный метод», потому что понятие есть источник всякой деятельности и всякой жизни, а понятие живет диалектически. Поэтому все оказывается подчиненным его необходимому и закономерному ритму: ритм понятия есть ритм всего сущего. Диалектический процесс определяет собой судьбу всякой реальности: через него она приобщается *сверхвременному развитию*.

В чем состоит природа этого *сверхвременного процесса и прехождения*, образующего универсальный закон космической жизни?

Все есть спекулятивный предмет или, что то же, спекулятивное содержание. Каждое спекулятивное содержание скрывает в себе известную совокупность признаков, или, если угодно, *определений (Bestimmungen)*. *Implicite* — каждое содержание имеет больше этих определений, чем *explicite*. Диалектический процесс состоит в прогрессивном раскрытии этих потенциально живущих, прикровенных определений.

Понятно, что они приходятся к предмету не извне, не от инобытия, но расцветают в нем самом, в его собственных пределах, в результате его самодетельности. Здесь невозможно никакое воздействие извне, ибо оно превратило бы субстанциальную и всеобщую стихию Понятия в ограни-

ченное, обусловленное и пассивное существо. Вот почему диалектический процесс являет собой *строго-имманентное развитие*.

Раскрывая свои скрытые, латентные определения, Понятие начинает с самоотрицания и самораздвоения и кончает отрицанием этого самоотрицания и воссоединением раздвоенности. В этом краткая схема диалектического «метода».

Отнестись к себе «негативно», отринуть себя Понятию необходимо для того, чтобы обогатить себя новым определением: ибо если новое определение отсутствует в Понятии *explicite*, то это значит, что Личное его состояние недостаточно, скудно, неудовлетворительно и заслуживает «отрицания». Но отринуть наличную определенность, сказать ей «нет», значит утвердить противоположную определенность; в пределах *понятия* значит *утвердить нечто «противоречивое»*. А так как «отрицание» наличного определения не уничтожает его, а только признает его неудовлетворительным, то естественно возникает внутренне-противоречивое состояние: в пределах единого понятия утверждаются *два определения, «противоречащие» друг другу*.

Каждое из них посягает на существенность и необходимость. Ни одно из них не примиряется с другим и не позволяет вытеснить себя. Между врагами начинается противоборство: внутреннее «противоречие» есть состояние не только не окончательное, но и в преходящей неизбежности своей — мучительное и нетерпимое. Но именно в этой мучительности и остроте таится его творческая сила и его задание: оно должно быть преодолено на пути утонченного «симбиоза» и уступит свое место высшему состоянию — *конкретности*.

Итак, *всякое понятие страдает «внутренней противоречивостью»*. Но это не значит, что оно вследствие этого страдает непоправимым логическим пороком, лишаящим его всякого значения и всякой ценности. Оно, конечно, «страдает», но страдание его есть нормальное, необходимое, творческое страдание. Логическое «противоречие» не есть обесценивающий порок, но

достижение, повышающее истинность понятия. Правда, это достижение еще не окончательное, не высшее, не завершённое: высшее достижение состоит в устранении и преодолении противоречия; оно имеет не раздвоенную природу, а воссоединенную и примиренную. Но это воссоединение и примирение возможно только *в результате «противоречия»*, как его заключение или итог. Логическое, внутреннее «противоречие» есть необходимое и драгоценное состояние понятия; без него немислим весь процесс диалектического развития.

Теперь уже вполне очевидно, что *прогрессивная* природа диалектики, составляющая самую сущность всей философии Гегеля, определяется *условностью* ее противоречий и *безусловностью* ее конкретного синтезирования. Там, где субъективный рассудок настаивает на безусловных противоречиях формальной логики, предмет открывает условные, то есть *примиримые противоположности* спекулятивных определений. И, обратно, там, где рассудок владеет условным, механическим синтезом признаков, разум открывает *безусловный, нерасторжимый, конкретный синтез* враждовавших содержаний. И именно в этом вся сущность диалектики: единство и победность ее процесса покоятся именно на том, что *противоречия ее не контрардикторны, а примирения ее нерасторжимы*. Это и гарантирует каждому разрыву возможность исцеления и каждому исцелению невозможность впасть в старый разрыв.

Именно благодаря этому Понятие в своем едином движении непрерывно богатеет спекулятивными определениями. Каждое диалектическое звено являет оку как бы недостаточно определенную всеобщность, разделяющуюся на свои обособления и восходящую к новой, более богатой определенности. И, в то же время, весь процесс в целом являет единую Всеобщность, добывающую себе, через страдания в диалектических разрывах, весь ряд включаемых единичных определений. Каждый данный этап диалектики обнаруживает эту работу единой, всепроникающей Всеобщности... Каждое диалектическое звено есть акт единого, всеобщего

Понятия и каждый новый драматический эпизод заключается новым, конкретным синтезом, закрепляющим все добытое и открывающим Понятию новый неразложимый уровень самоопределения.

Конкретность спекулятивного синтеза лежит в основании всей жизни Понятия, — его развития, его судьбы и его победы.

Текст печатается по: Ильин И.А. *Философия Гегеля* учение о конкретности бога и человека. М., 1918.

Контрольные вопросы

- 1. Объясните фразу И. Ильина «Логическое противоречие — это чуть ли не сущность всей философии».*
- 2. В чем, по мнению Ильина, заключается диалектическое состояние понятия?*
- 3. Объясните выражение: ритм понятия есть ритм всего сущего.*
- 4. Каков смысл утверждения: «все сущее укрывает в себе диалектический процесс»?*

ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ

(1893-1988)

Лосев Алексей Фёдорович — русский философ и филолог, профессор, доктор филологических наук. В 1915 году окончил историко-филологический факультет Московского университета по двум отделениям — философии и классической филологии. Сблизился со многими религиозными философами. Был собеседником Николая Бердяева и учеником Павла Флоренского.

У Лосева тесно переплетались любовь к науке и культуре и строгая, глубокая религиозность. В отличие от многих своих современников и ровесников он не пережил периода «Богоотрицания», увлечения материализмом и атеизмом и на все, в том числе и на научные вопросы, старался смотреть с позиций православного мирозерцания. Это изумительное свойство сохранилось у Лосева на всю жизнь, уже в старости он говорил, что другие жалуются, что сердцем веруют, а умом сомневаются, а у него всегда было наоборот – умом он всегда твердо был убежден в бытии Божиим и видел, что все аргументы разума, любая глубокая философия и научная доктрина свидетельствуют об этом, а вот «сердчишко» трепетало.

Книги Лосева посвящены любимой им античности, философии числа и имени, музыке и мифу: это «Античный космос и современная наука», «Диалектика числа у Платона», «Философия имени», «Критика платонизма у Аристотеля», «Диалектика мифа» и другие. Лосев пытается даже участвовать в спорах советских философов-марксистов – в книге «Вещь и имя»; тогда среди них шла дискуссия между так называемыми «механистами» и «диалектиками» и Лосев твердо отстаивает позиции последних. Можно предположить, что вмешиваясь в дискуссию представителей чуждой ему школы, Лосев руководствовался заботой о судьбе русской философии, стремлением, выражаясь словами поэта Ходасевича, «привить классическую розу к советскому дичку».

Происходят важные перемены и в его личной жизни – еще в 1917 году он встретил и полюбил Валентину Михайловну Соколову, которая станет его женой, соратницей, единомышленницей на долгие годы. Валентина Михайловна, как и Лосев – человек науки, ученый-астроном и математик, и в то же время она всегда была и осталась глубоко верующей православной христианкой. В 1922 году их обвенчал в Сергиевом Посаде о. Павел Флоренский. По обоюдному согласию они решили принять тайное монашество. Это произошло в 1929 году, 3 июня. Постриг совершил их духовник, архимандрит Давид. Алексей Федорович принял имя Андроник, Валентина Михайловна – Афанасия. А 18 апреля 1930 года Лосева арестовали за самовольные, неподцензурные вставки в книгу «Диалектика мифа», в которых едко и зло высмеивался коммунизм как вид современной мифологии.

Через два месяца арестовали и Лосеву. А в 1931 году за ударный труд и в связи с состоянием здоровья (он начал слепнуть на один глаз) Лосев был досрочно освобожден и устроился на Беломорканал проектировщиком уже на правах вольнонаемного. В 1933 году с Лосевых сняли судимости и они вернулись в Москву.

Алексей Федорович продолжает писать философские работы, принимается за прозу в жанре религиозно-философской фантазмагии (повести «Театрал», «Встреча», «Трио Чайковского», «Разговоры на Беломорканале»), сочиняет стихи. В его философских повестях и новеллах заметна интересная попытка оценить и осмыслить советский строй во всей его неоднозначности. Персонаж его повестей – Николай Вершинин говорит, что большевики - материалисты лишь на словах, а на деле – романтики и идеалисты, что как ни странно, лишь СССР остался оплотом идеализма в мире, погрязшем в мещанстве и буржуазности, и что ему – православному монархисту гораздо ближе и понятнее диктатура, а не буржуазная парламентская, демократическая буффонада, пусть это и будет диктатура пролетарской партии. Это не компромисс с властями.

Лосев остается на позициях антимарксизма и православной философии и не надеется на опубликование своих повестей в печати, это попытка осмыслить своеобразие русского коммунизма, отличающее его от коммунизма европейского.

Война 1941 года принесла новую трагедию, бомба упала прямо в дом Лосевых на Воздвиженке, безвозвратно погибли многие рукописи, часть библиотеки, которая собиралась десятилетиями, с начала века. Но даже в эти дни Лосев находит в себе силы написать стихотворение – удивительный гимн Уму. Здоровье Лосева слабеет, полная слепота подходит все ближе, но он работает, пишет, поскольку неколебимо верит в наличие смысла в судьбе людской, в премудрый Промысел Божий. Из под его пера выходит повесть «Жизнь», где он в годы военного лихолетья дает своеобразную формулу философии православного патриотизма. Песнью Родине – и небесной, духовной, в платоническом и христианском смысле, и земной, истекающей кровью матери-России звучат его чеканные слова: «Наша философия должна быть философией Родины и жертвы, а не какой-то там отвлеченной, головной и никому не нужной «теорией познания» или «учением о бытии или материи»... Бессмысленна жертва какой-то безличной и слепой стихии рода ... Жертва же в честь и во славу Матери Родины сладка и духовна». Эта повесть Лосева увидела свет уже после его смерти.

В работе «Диалектика мифа» Лосев последовательно показывает онтологическую несостоятельность материализма, его мифологически-догматическую природу. Он утверждает, что материя не может находиться в основе любого бытия. Это — абстрактное понятие. Материю можно только мыслить. Материализм основан на господстве отвлеченных функций человеческого рассудка, продукты которого проецируются вовне и в таком абстрактном виде абсолютизируются. В противовес Лосев представляет христианское учение о бытии Бога, которое рассматривается и в других работах.

ДИАЛЕКТИКА МИФА

К мифологии материализма. Буржуазная Мифология материализма

Что такое материализм? Как показывает само слово, тут должна играть какую-то особенную роль материя. Какую же? Она должна лежать в основе всякого и всяческого бытия, и к ней должны сводиться все причины и первопричины жизни мира. Хорошо. Но что такое материя? То ли самое, что и материальные вещи? Конечно, не то же самое. Как деревянный шкаф не есть дерево и как печатная книга не есть просто бумага, так и материальная вещь не есть материя просто. Но, может быть, материя есть все вещи, взятые вместе? Однако: 1. Нам неизвестны все вещи, взятые вместе; и не зная ни их количества, ни качества этой суммы, мы не можем материю определять при помощи столь неясных признаков. 2. Кроме того, если одна материальная вещь не есть материя просто, то тем более все вещи, взятые вместе (даже если бы мы и точно представляли себе это все) не могут быть материей. Если это стальное перо не есть просто сталь, то, взявши все перья на свете, какие существуют, были или будут существовать, мы получим такую массу противоречивых признаков, что определение стали при их помощи станет просто нелепым. 3. Материя не есть и вещи, образующие внешний мир, ибо это было бы определением одного неизвестного через другое. Что такое внешний мир? Я вижу пред собою дерево. Это мир или нет? Явно, что это — дерево, а не мир (допустим, что это часть мира). Я вижу луну. Мир ли это? Это — луна, а не мир, т. е., в крайнем случае, часть мира, а не мир. Далее, я вижу солнце, горы, реки, людей, животных и т. д. и т. д. Где же тут мир и как собственно я должен представлять себе мир? Отдельные вещи не суть мир: где же самый-то мир? Передо мною необозримое количество частей мира: где же самый мир как целое? Я его не вижу, и материалист мне его не указывает. Но пусть даже я увидел бы мир как целое, как ограниченное и определенное тело, подобно тому, как видели его антично-средневековые мыслители. Но тогда уже и младенцу ясно, что мир как целое отнюдь не есть

простая сумма своих частей и увидеть дерево, луну, солнце и т. д. не значит еще увидеть мир. А кроме того, вопрос с материей тогда уже и совсем запутается, ибо не только о материи, но даже и материальных вещах и даже о всей их сумме, оказывается, недостаточно корить, если зашел вопрос о мире как целом.

Итак, материя не есть: 1) ни материальная вещь, 2) ни их сумма, механическая или органическая, 3) ни внешний мир как целое. Что же еще остается говорить материалистам? Они еще говорят вот что. Материя есть 4) то, что мы воспринимаем внешними чувствами. Вот это определение очень интересно. Оно с головой выдает мифологически-догматическую природу материализма.

Во-первых, это есть беспомощный призыв к спасению при помощи субъективизма. Что такое «мы» и что такое «внешние чувства»? Всякому школьнику известно, что существовала бесконечная цепь восхождения живых существ и бесконечно разнообразная эволюция их органов чувств. Где вы, дарвинисты? Каждому животному и каждому органу на каждой ступени его развития соответствует определенное восприятие и определенная картина внешнего мира. Где же тут материя, которую к тому же материалисты понимают как нечто вечное и постоянное? Одна картина восприятия у паука, другая у рака, третья — у рыб, четвертая у различных млекопитающих, пятая у человека (у одного человека можно насчитать сотни и тысячи различных типов восприятия), шестая у тех более совершенных существ, до которых, вероятно, разовьется человек и которые, быть может, уже существуют на других планетах. Ясно, что вышеприведенное определение материи страдает субъективизмом, а, следовательно, и релятивизмом, упованием на случайность и барахтаньем в ползучем и слепом эмпиризме.

Кроме того, и по существу совершенно не верно, что материя есть то, что мы воспринимаем внешними чувствами. Внешними чувствами мы воспринимаем не материю, но материальные вещи. «Материю» же мы совершенно абстрактно отвлекаем от вещей, как «красноту» от красных

пещей, «круглоту» от круглых вещей и т. д. Нельзя видеть «красоту» как таковую, но — лишь красные вещи; «красоту» же можно лишь отвлеченно мыслить; она есть абстрактное понятие. Точно так же невозможно видеть, слышать, осязать материю как таковую. Это — абстрактное понятие. Материю можно только мыслить.

3. Однако что же мы мыслим в понятии материи? Быть может, хоть здесь заключено нечто связанное с внешними чувствами? Другими словами, быть может, материя есть абстрактное понятие связанности вещей с нашими внешними чувствами? И с этим согласиться невозможно. В понятии материи ровно не мыслится ничего субъективно, да и сами материалисты утверждают, что материя — вечна, и что она существовала раньше жизни и живых существ со всеми их восприятиями и самыми органами. Значит, указание на связь с внешними чувствами ни в каком смысле ничему не помогает. В последнее время материалисты прибегли просто к подлогу. Они объявили материю не чем иным, как: 5) принципом реальности, а материализм просто учением об объективности вещей и мира. Но тут остаётся только развести руками.

1. Если материя вещи есть реальность вещи и больше ничего, то материалисты — Платон, Аристотель и Плотин, ибо они признавали реальность космоса и даже давали его великолепную диалектику; материалисты — все отцы Церкви, ибо они признавали реальность Бога, реальность творения мира, реальность творения и грехопадения человека, реальность Христа и всей евангельской истории, реальность гибели и спасения людей и т. д. Таким образом, подлог явно обнаруживается: материя вовсе не есть просто реальность, но это — специфическая реальность. Какая же? Чувственных вещей? Но тогда опять опора на эмпирический сенсуализм и, пик быть, релятивизм. Всего мира? Но тогда неясно, что такое для материалиста мир. И т. д. И т. д. Словом, все предыдущие затруднения тут только повторяются.

2. Допустим, что известно, каких именно вещей и чего именно реальностью является материя. Но тогда опять-таки мы скажем, что реальности как таковой мы не видим, не слышим и не осязаем и что она, *взятая* самостоятельно, есть не материальная вещь, но абстрактное понятие. В таком случае, при чем же тут «материализм»?

Наконец, в б) физические теории материи я уже и не заглядываю. Если бы я здесь привел хотя бы только один список всех теорий материи, которые только существовали в физике, начиная от теории особой жидкости или теории полного и абсолютного уничтожения материи, то от этого у читателя только закружилась бы голова. Изучение истории физики как раз и показывает, что в материализме дело вовсе не в научной теории материи, ибо таких теорий – целые десятки, и они летят одна за другой, как одно дневные мотыльки. На этом хаосе совсем нельзя обосновать тот упор и напор, который обнаруживают материалисты в своем нападении на людей.

Из всего этого вывод вытекает сам собою. Материя, взятая сама по себе, есть абстрактное понятие, и материализм есть абсолютизация абстрактного понятия, т. е. типичная абстрактная метафизика. В самом деле, у человека очень много абстрактных понятий, без которых он не может мыслить мира и жизни. «Материя» — одно из таких законнейших и необходимейших понятий человеческого разума. Почему я должен вырывать одно понятие из цельной диалектической системы всех понятий вообще, ставить его в центр всего и по его имени называть всю свою философскую систему? Все абстрактные понятия в одинаковой мере абсолютны, и нет никаких логических оснований одно из них абсолютизировать в ущерб другому. С какой стати обязан я также именовать себя идеалистом? Если материалисты утверждают очевидность того «простого» факта, что все основано на материи, и если материя на самом деле есть не больше, чем абстрактное понятие, то ясно, что материализм основывается на особом рода интеллектуальной интуиции и что исходным пунктом его является особое откровение материи, подобно тому, как бывает явление ангелов, светящегося

креста на небе и т. д. Я вполне согласен, что материалистам это их откровение «материального» абсолюта вполне очевидно и убедительно; и я признаю за ними их логическое право осознавать этот опыт и строить его научную систему. Но зато и материалисты должны признать, что:

1. в основе их учения лежат не логика и знание, но непосредственное и притом сверх-чувственное откровение (ибо материя, как мы согласились, не есть нечто чувственное);

2. что это откровение дает опыт, который претендует на абсолютную исключительность, т. е. что этот опыт зацветает религиозным мифом;

3. и что этот миф получает абсолютную утвержденность в мысли, т. е. становится догматом.

В этом оправдание т. н. диалектического материализма. В самом деле, если стать на точку зрения чистой диалектики, то, как я показал, совершенно нет никакой возможности так абсолютизировать понятие материи; оно оказывается равносильным со всяким другим, ибо все диалектические понятия, раз они выведены диалектически, в совершенно одинаковой мере необходимы, истинны, объективны и абсолютны. И с этой точки зрения «диалектический материализм» есть вопиющая нелепость, полное попрание всякой диалектики и типичнейшая буржуазная абстрактная метафизика. Но освободите диалектический материализм от необходимости доказывать примат веры; признайте, что он утверждает свой объект (т. е. абстрактное понятие материи) как абсолют, и притом как абсолют, данный л. особом откровении, не допускающем никакой критики или сомнения; признайте, что некто, Некий был автором этого откровения и веры и насадителем этого единственно истинного мифа; дайте диалектике свободно развивать свои категории (материи, духа и т. д. и т. д.) при условии, что уже есть некая непререкаемая абсолютная материальная действительность, вездесущая, вечная, неизменяемая, всемогущая, всеблагая и вседовольная: диалектический материализм станет стройной теорией, и притом чисто

диалектической теорией (уже не абстрактной, не метафизической), подобно тому, как диалектичен и абсолютно последователен и непротиворечив античный и средневековый платонизм, как непротиворечиво всякое догматичны» богословие, поскольку не ставится вопрос об основании его последнего объекта ухватываемого только верой, в мифе, как высшее откровение.

6. Почему миф о всемогуществе знания или о примате материи не кажется мифом и обычно никем и не трактуется как миф? Миф, сказав мы, есть личностное бытие. А как понимается личностное бытие в новоевропейскую эпоху индивидуализма и буржуазного субъективизма? Исключительно – как чисто субъективное бытие. Личности нет в объективном – напр., в природном – бытии. Материализм и атеизм, как детище буржуазной культуры, понимает, в силу этого, природу как безличностный механизм; и потому он не в силах отнестись к природе лично. Механизм просто и есть механизм, и – больше ничего. Разумеется, если механизм понимать как механизм, как чистый механизм, это опять-таки не будет мифологией, как не есть мифология ни Евклидова геометрия, ни чистая диалектика или силлогистика. Но только ли о чистом механизме говоря материалистическое мировоззрение? Только ли о некоей логической категории, строяемой исключительно средствами чистого разума? Конечно, нет. Оно гипостазирует, овеществляет, абсолютизирует механизм, обожествляет его, ставит его на место всего. В таком случае он должен, если только хочет быть логически последовательным, понимать механистический мир лично. Ведь «личность» есть одна из самых обыкновенных категорий человеческого сознания, подобно категориям времени, пространства, причинности и пр. В особенности диалектические материалисты должны это хорошо знать. Итак, «личность» есть необходимая категории среди прочих. Вера же заставляет утверждать, что фактически есть только материя и материя управляет всем. Куда же девать категорию личности? Ясно, таким образом, что последовательный материалист, а в

особенности диалектический материалист (как не боящийся выводить любые категории), должен понять материю лично, с точки зрения категории личности. Я уже указал, что это вовсе не равносильно олицетворению или одушевлению материи. Папоротник в мифе и в магии отнюдь не становится чем-нибудь одушевленным, хотя только личностная его интерпретация и может превратить этот чисто ботанический экземпляр в достояние мифического сознания. Но и помимо одушевления и персонификации материя, в условиях личностной ее интерпретации, уже перестает быть невинной логической категорией. Она становится безглазым, черным, мертвым, тяжелым чудищем, которое, несмотря на свою смерть, все же управляет всем миром. Материю нельзя одушевлять. Но вероучение заставляет утверждать, что ничего нет вообще, кроме материи. Если так, то ясно, что материя есть смерть. Этим я не хочу сказать, что материя как таковая, чистая материя есть смерть. Во все нет. Я уже много раз говорил, что материя как таковая, чистая материя есть только одна из самых обыкновенных абстракций человеческого ума. Она не смерть, но некое отвлеченное понятие. Однако же материалист ни в коем случае не может и даже не имеет права говорить о материи только как о таковой, т. е. только как об отвлеченном понятии. Он должен его абсолютизировать, т. е. представить в виде единственно возможного абсолютного бытия. Но как только мы допустим это, так тотчас же материя обращается во вселенское мертвое чудище, которое, будучи смертью, тем не менее всем управляет. Позвольте, да почему же «мертвое», почему «чудище», — спросит материалист. А потому, что мне некуда деть категорию личности и категорию жизни. Ведь эти же две категории есть совершенно неизбежное, совершенно естественное и, я бы сказал, совершенно банальное достояние и всякого живого опыта, и всякой диалектической мысли. Куда же мне деть эти категории? Если бы вероучение Материализма допускало положить в основу бытия «жизнь» и «личность», Тогда я не мог бы говорить ни о смерти, ни о чудище, но тогда и материализм перестал бы быть материализмом. Материализм же утверждает, что все в конечном счете

управляется материей и сводится на материю. В таком случае все управляется мертвым трупом и сводится на него. Тут, таким образом, центральный и основной объект материалистического вероучения и чисто логическая необходимость мыслить категорию «личности» и «жизни», ибо если я сказал «чудище» и «смерть», то этим я уже использовал категории личности» и «жизни». Тут с полной убедительностью выясняется вся необходимость понимать материализм именно как особого рода мифологию и как некое специальное догматическое богословие. Тот факт, что обычно материализм понимается иначе, свидетельствует только о буржуазном индивидуализме и либеральном субъективизме, который окончательно неспособен понять миф как объективную категорию и который одинаково свойственен как обычным критикам материализма, так и самому материализму.

Мертвое и слепое вселенское чудище – вот вся личность, вот все живое и вот вся история живой личности, на которую только и способен материализм. В этом его полная оригинальность и полная несводимость на прочие мировоззрения. Наука и научность не есть признак материализма. Идеалисты тоже разрабатывают и создают науку; и научность построений прельщает их не менее, чем материалистов. «Реализм», «жизненность», «практика» и прочие принципы также не характерны для материализма. Это – чисто религиозные категории; и всякий религиозный человек такт хочет утверждаться только на подлинно-реальном бытии, только на жизненном опыте, и также запрещено ему быть простым теоретиком и оставлять в небрежении практику, жизненное осуществление его идеалов. Даже и призыв к земной жизни не характерен для материализма, так как все язычество есть также не что иное, как славословие земле, плоти, земным радостям и утешениям, а язычество есть мистика. Единственное и исключительное оригинальное творчество новоевропейского материализма заключается именно в мифе о вселенском мертвом Левиафане, – который и в этом заключается материалистическое исповедание чуда – воплощается в

реальные вещи мира, умирает в них, чтобы потом опять воскреснуть и вознестись на черное небо мертвого и тупого сна без сновидений и без всяких признаков жизни. Ведь это же подлинное чудо – появление вещей из материи. Возьмите несколько деревянных досок; ни на одной из них нет ровно никакого признака стола. Как же вдруг появляется стол или шкаф? Говорят, — из соединения досок и палок. Но ведь «шкафности» *не* было ни в одной доске и ни в одной палке. Как же она появилась? Ни соединения досок или палок? У вас в кармане нет ни гроша, и у меня в кармане нет ни гроша: как же появится вдруг грош, если мы соединим наши с вами карманы? Ясно, что должно совершиться чудо. Материалисты верят в чудесное, сверхъестественное воплощение – чуть-чуть только что не отца, а пока только какой-то глухой и слепой матери-малярии – воплощение в некое ясное и осмысленное слово, в реальные вещи, причем материалистический догмат требует, чтобы была «сила и материя», чтобы было движение, а не просто мертвые вещи (некоторые даже и материалистическую диалектику определяют как науку об общих законах движения), подобно тому как и в христианской религии воплотившееся Слово Божие обещает ниспослать и ниспосылает «инога утешителя, Духа Истины, который от Отца исходит», чтобы он сообщил благодатные силы для жизни, проповеди, творчества и «движения». Так материалистическое учение о материи, законах природы (действующих в вещах) и движении есть вырождение христианского учения о троичности Лиц Божества и о воплощении Сына Божия, — вырождение, которое, тем не менее, в такой же мере мифологично и догматично, как и любая религиозная догма.

Я думаю, едва ли также стоит тут обнаруживать буржуазную природу материализма. Материализм основан на господстве отвлеченных функций человеческого рассудка, продукты которого проецируются вовне и в таком абстрактном виде абсолютизируются. В особенности отвратителен, и сам по себе и как обезьяна христианства, тот популярный, очень распространенный в бездарной толпе физиков, химиков, всяких естественников и медиков

«научный» материализм, на котором хотят базировать все мировоззрение. Это даже не буржуазная, а мелкобуржуазная идеология, философия мелких, серых, черствых, скупых, бездарных душонок, всего этого тошнотворного марева мелких и холодных эгоистов, относительно которых поневоле признаешь русскую революцию не только справедливой, но еще и мало достаточной. Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелкобуржуазная идеология. Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу. Для этого он и мыслит себе мир как некую бездушную, механически движущуюся скотину; и для этого он и мыслит себя как хорошего банкира, который путем одних математических вычислений овладевает живыми людьми и живым трудом (иное представление о себе самом не позволило бы быть человеку материалистом). Впрочем, предоставляю слово лицу, которое тоже очень хорошо пережило это мещанское, мещански-научное «все кругом»:

Страшное, грубое, липкое, грязное,
Жестко-тупое, всегда безобразное,
Медленно-рвущее, мелко-нечестное,
Скользкое, стыдное, низкое, тесное,
Явно-довольное, тайно-блудливое,
Плоско-смешное и тошно-трусливое,
Вязко, болотно и тинно-застойное,
Жизни и смерти равно недостойное,
Рабское, хамское, гнойное, черное,
Изредка серое, в сером упорное,
Вечно лежачее, дьявольски-косное,
Глупое, сохлое, сонное, злостное,
Трупно-холодное, жалко-ничтожное,

Непереносное, ложное, ложное.

Но жалоб не надо; что радости в плаче?

Мы знаем, мы знаем: все будет иначе.

(З. Гиппиус)

Это лик всякого позитивизма, какими бы научными, логическими, феноменологическими и философскими доводами он ни пользовался.

7. Материализм, однако, не дал одну единую мифолого-догматическую систему. Хотя материалисты любят ругнуть идеалистов за разнообразие и противоречие взглядов, тем не менее, эта ругань рассчитана на невежество: настоящего идеализма мало кто у нас пробовал, а верить в единство материализма можно заставить физически. Тем не менее не менее партий в материализме столько же, сколько и в идеализме. Материализм дал целый ряд друг другу противоречащих систем; и они вполне сопоставимы с соответствующими системами христианского богословия.

Текст печатается по: Лосев А. Ф.: Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990.

Контрольные вопросы:

- 1. Как А. Лосев определяет материю?*
- 2. Каковы, на взгляд мыслителя, характеристики материи как специфической реальности?*
- 3. Объясните вывод А. Лосева о том, что материализм есть «типичная абстрактная метафизика».*
- 4. Почему, по мысли философа, «диалектический материализм» есть вопиющая нелепость, полное попрание всякой диалектики?*

РАЗДЕЛ 3. ГНОСЕОЛОГИЯ

Гносеология, или теория познания – это раздел философских знаний, в котором исследуется возможность познания человеком мира, а также познание человека самого себя; исследуется движение познания от незнания к знанию; исследуется природа знаний самих по себе и в соотношении с теми предметами, которые в этих знаниях отражаются.

Гносеология появилась в составе философии несколько позднее онтологии; зародилась она в античности. Условием появления гносеологии был переход от взгляда на познание, как на естественный, заложенный в природе человека процесс, к идее контроля над познавательной деятельностью и ее совершенствования. У истоков гносеологии стояли софисты Протагор, Горгий, Гиппий, которые были наемными учителями логики. Они шли по пути аргументации различных мнений и, опираясь на них, выбирали, как им казалось, правильный и неправильный путь познания. Сократ создал майевтику – метод беседы, в котором люди освобождаются от заблуждений и стереотипов и совместно ищут истину. Демокрита интересовала проблема передачи механизмов информации и ее сохранения. Платоновская гносеология базируется полностью на его онтологии: мыслитель считает, что человек получает знания благодаря своей способности воспоминания, т. е. он вспоминает те идеи, с которыми уже соприкасался, будучи сам материализацией идеи. Платон показал роль общих понятий в познании и поставил вопрос об их происхождении.

У вышеупомянутых философов гносеология являлась приложением или следствием других разделов – онтологии, антропологии. Первой гносеологической концепцией явилась логика Аристотеля. Для Аристотеля истина есть соответствие мыслимого с действительным. Для него логические формы совпадают с формами самого бытия, являются отображением реальных отношений. Основным критерием истины у Аристотеля служит материальный критерий: согласие мысли с самими вещами.

Этапы развития гносеологии связаны с расширением круга рассматриваемых факторов познания. Первый этап: сначала познание рассматривалось как деятельность разума, поэтому изучалась техника мышления, и главной гносеологической дисциплиной была логика (как это мы уже видели в античной философии). Второй этап: примерно с XVII века изучается чувственный, практический опыт, связь разума и чувств, технологии опытного экспериментального исследования, и главной гносеологической дисциплиной становится методология. Третий этап: в XX веке учитывается многообразие способов и оснований познания, формируется ряд новых гносеологических дисциплин: феноменология, теория неявного знания, семиотика, герменевтика.

Одной из важнейших проблем теории познания в Новое время (17-18 вв.) стал вопрос о роли чувства и разума в получении знания. Разные решения этой проблемы привели к появлению таких направлений как эмпиризм и рационализм. Эмпиризм (Ф. Бэкон, Дж. Локк, Дж. Беркли, Юм) исходит из того факта, что познание внешнего мира начинается с чувственного восприятия. Последующей комбинацией этих восприятий, классификацией, обобщением и поиском средств их выражения занимается разум. В разуме нет ничего, чего уже не было бы в чувствах. Но разум своей деятельностью может исказить чувственный образ, что приводит к заблуждениям.

Рационализм (Р. Декарт, Г. В. Лейбниц) исходит из того, что всеобщие и необходимые истины не могут быть получены из чувственного опыта, что опыт часто обманывает. К тому же, по их учению, у человека имеются врождённые идеи, как, например, идея справедливости, моральной добропорядочности, гармонии и подобное этому, которые никак не могут быть извлечены из опыта. По Декарту, критерием истинности знания являются ясность и отчетливость наших представлений. Для Спинозы познание посредством разума дает знание о модусах (состояниях субстанции), но самый высокий вид познания – интуиция, которая открывает

истину. Из установленных интуитивным путем истин (аксиом) выводятся дедуктивно по методу математики все остальные выводы и заключения.

Лейбниц критикует тезис Локка о том, что нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума. Все истины он делит на истины необходимые (истины разума) и истины случайные (истины факта). К числу истин разума он относил понятия субстанции, бытия, причины, действия, тождества, принципы логики и принципы математики, принципы морали. Источником этих истин, по его мнению, является только разум.

Д. Юм и И. Кант разработали учение, получившее название «агностицизм», согласно которому человек способен познавать лишь свои чувственные восприятия, но поскольку невозможно соотнести мир чувственного восприятия с внешним миром, то мы никогда не узнаем, каков мир на самом деле, т.е. мир сам по себе непознаваем. В 20 в. элементы агностицизма отчетливо проявились и во взглядах логических позитивистов, и в концепции К. Поппера, который полагал, что истинное знание недостижимо и единственное, на что мы способны, — это выявить и отбросить ложь в своих представлениях о мире.

Концепция, опирающаяся на идею соответствия мысли (утверждения, теории) действительности, получила наименование классической, или корреспондентной, теории истины. Именно такое понимание истины было господствующим вплоть до конца 19 в. С точки зрения классической концепции истина объективна и общезначима. Соответствие между мыслью и реальностью определяется не субъектом познания, а свойствами реальности, поэтому истина объективна, т.е. не зависит от нашего признания.

Классическая концепция истины так и не смогла найти четкого критерия, который с уверенностью позволял бы нам отличать истину от заблуждения: ни непротиворечивость, ни эмпирическая подтверждаемость, ни практическая применимость не решают этой задачи.

Трудности, с которыми сталкивается классическая концепция истины, привели в 20 в. к появлению иных концепций истины. Наиболее влиятельной из них является прагматизм (Ч. Пирс, У. Джеймс, Дж. Дьюи), отождествляющий истину с практическим успехом: истинно то, что приводит к успеху в практической деятельности. Наибольшее распространение прагматизм получил в США. Для оценки истории познания марксизм дополнил классическую концепцию учением о соотношении абсолютной и относительной истины, а Поппер разработал концепцию степеней правдоподобия как степеней приближения к истине, и т.д.

Русская философия значительно отличается от философии Западной Европы. Отличие заключается в отношении философов к теории познания, проблемам мышления, первоначалам мироздания. Русскую философию всегда интересовала жизнь как таковая и смысл жизни как таковой, в их абсолютной цельности и неразделенности на части. Отечественных мыслителей волновал главный и единственный вопрос: зачем есть мир? зачем есть человек? Иначе говоря, искался смысл, цель существования человека, природы, мира, а не причины их возникновения. (Если он был религиозен, то причина возникновения ему объяснена в Священном Писании).

Для русской философии характерно было религиозно-мистическое понимание христианских идей, проповедовалось постижение Божественной истины вне разума, посредством мистических богоявлений, иррационального познания. Указанная особенность философского отражения сущности окружающей жизни представляется главным моментом, отличающим русскую философию познания от западной, для которой характерна иная постановка исходных мировоззренческих вопросов.

На Западе акцент направлен на поиск абсолютной истины (отсюда ее составляющая – рационализм, аналитичность, системность). Русская духовность другого акцента, хотя типологически она также является поиском и исканием, но уже другого пафоса: не поиск абсолютной истины и не поиск

абсолютного смысла Вечности и слияния Вечности (как на Востоке), а поиск абсолютного смысла добра и справедливости. Так, а не иначе можно выразить глубинный акцент русской духовности в ее движении. Русская философская классика подтверждает сформулированный вывод (В. С. Соловьев, В.В. Зеньковский, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, А.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский, Г. П. Федотов).

Русская философия сильна не в логических построениях, характерных для западноевропейского типа рациональности, но – в интуиции, т.е. синергии смыслов. Отечественная философия и, прежде всего, ее славянофильское направление и русская религиозная философия, акцентировала внимание на том, что мироотношение русских имеет не рациональный, а систематизированный характер. Она отмечала характер русского мироотношения как созерцательный, ведущий к целостности восприятия мира. К этой самой целостности, что укоренена в вере, и предполагает органичное единение в человеке разума, чувств, воли, рассудка и интуиции.

Интеллектуальный синтез в русской философии проявляется в единении рационально-дискурсивного, интуитивного и опытного знания, разворачивающегося в русле «внешней заданности», фиксирующего интуитивное восприятие действительности. Традиционную для русских мыслителей логику мыслительного познавательного процесса очень четко проводит И. В. Киреевский, пишущий о «цельности» русского характера. Об этом же пишут Вл. Соловьев, представивший три фундаментальных источника познания в их единстве (чувства, разум и веру), С. Н. Булгаков, видящий полноту знания через «творчество себя и своей стихии», и Н. О. Лосский с его обоснованием интуитивного метода. Гносеология русского интуитивизма и выстраивается на том основании, что первичным для любого постижения, его предметом должно быть непосредственное человеческое переживание, практический опыт человека.

В решении гносеологических проблем особенность русской философии заключалась в стремлении мыслителей России органически объединить гносеологию, новую онтологию со смысложизненными, этическими, эстетическими измерениями бытия и познания. При этом экзистенциально-личностные акценты, объединенные с религиозными началами, оказались в центре внимания.

В разделе «гносеология» читателю представлены следующие мыслители:

Радищев Александр Николаевич

Флоренский Павел

Бердяев Николай Александрович

Франк Семен Людвигович

Лосев Алексей Федорович

РАДИЩЕВ АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ

(1749-1803)

Самой яркой фигурой, стоявшей у истоков радикально-демократического направления русской мысли, был поэт, писатель и философ **Радищев Александр Николаевич**. Первые годы жизни писателя прошли в Немцове (под Малоярославцем Калужской губернии). В 1766 году в числе группы студентов, он был отправлен в Лейпциг для обучения праву. Из товарищей Радищева особенно замечателен Фёдор Васильевич Ушаков по тому огромному влиянию, какое он оказал на Радищева, написавшего его «Житие» и напечатавшего некоторые из сочинений Ушакова. В 1771 году Радищев вернулся в Петербург и скоро вступил на службу в Сенат протоколистом, с чином титулярного советника. Он недолго прослужил в сенате: мешало плохое знание русского языка, тяготило товарищество приказных, грубое обращение начальства. Занятия русским языком и чтение привели Радищева к собственным литературным опытам. Сначала он издал перевод сочинения Мабли «Размышления о греческой истории» (1773), затем начал составлять историю Российского Сената, но написанное уничтожил.

Серьезная литературная деятельность Радищева начинается только в 1789 году, когда им было напечатано «Житие Фёдора Васильевича Ушакова с приобщением некоторых его сочинений». Воспользовавшись указом Екатерины II о вольных типографиях, Радищев завёл свою типографию у себя на дому и в 1790 году напечатал в ней свое «Письмо к другу, жительствующему в Тобольске, по долгу звания своего».

Вслед за ним Радищев выпустил своё главное сочинение, «Путешествие из Петербурга в Москву». Книга начинается с посвящения товарищу Радищева, А. М. Кутузову, в котором автор пишет: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человеческими уязвлена стала». Он понял, что человек сам виноват в этих страданиях, оттого, что «он взирает не прямо на окружающие его предметы». Для достижения

блаженства надо отнять завесу, закрывающую природные чувствования. Всякий может сделаться соучастником в блаженстве себе подобных, противясь заблуждениям. «Се мысль, побудившая меня начертать, что читать будешь».

В «Путешествии из Петербурга в Москву», в оде «Вольность» он резко критиковал систему крепостного права и самодержавия в России, называя угнетение человека безнравственным, а крепостное право «наипротивнейшим человеческому естеству состоянием». А.Н. Радищев высказывался за искоренение рабства на основе антимонархической программы и концепции общественного договора, по его мнению, дающих власть закона и «блаженство гражданам».

В историю отечественной философии он вошел и как родоначальник антропологической традиции – учения о человеке, его природных и социальных качествах, познавательных возможностях. **В работе «О человеке, его смертности и бессмертии»**, написанной в ссылке в 1792 году, Радищев изложил свой взгляд на мир, в котором признает независимое от познающего субъекта существование природы как множества предметов, обладающих формой, твердостью, движением и другими объективными свойствами. На его взгляд, в ходе эволюции природа порождает все более совершенные существа, и самым совершенным из тварей, живущих в единстве с ними и с космосом, является человек. «В нем все стихии и возможности природы сошлись вместе, чтобы создать свой венец». Отличительными особенностями человека Радищев называет разум, речь, способность к общественной жизни (соучастование), главным же признаком – душу, духовный мир, где человек обретает лучшее из качеств – внутреннюю свободу. Целью человеческого бытия философ полагает самосовершенствование, считая, что человек создает себя сам, и мощным побудительным мотивом тому служит несовершенство его физического организма. Общественным прогрессом движет разум, воплотившийся в науке, искусстве и различных ремеслах.

Философские воззрения Радищева несут на себе следы влияния различных направлений европейской мысли его времени. Он руководствовался принципом реальности и материальности (телесности) мира, утверждая, что «бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе». Согласно его гносеологическому учению, основанием всего естественного познания является опыт. При этом чувственный опыт, будучи главным источником познания, находится в единстве с «опытом разумным». В мире, в котором нет ничего «опричь телесности», своё место занимает и человек, существо столь же телесное, как и вся природа. У человека особая роль, он, по Радищеву, представляет собой высшее проявление телесности, но в то же время неразрывно связан с животным и растительным миром.

О ЧЕЛОВЕКЕ, ЕГО СМЕРТНОСТИ И БЕССМЕРТИИ

[О познании]

Но прежде всего скажем нечто о умственных силах человека, о действовании оных и о чудесности их.

Человек имеет силу быть о вещах сведомым. Следует, что он имеет силу познания, которая может существовать и тогда, когда человек не познает. Следует, что бытие вещей независимо от силы познания о них и существует само по себе.

Мы вещи познаем двояко; 1-е, познавая перемены, которые вещи производят в силе познания, 2-е, познавая союз вещей с законами силы познания и с законами вещей. Первое называем опыт, второе – рассуждение. Опыт бывает двоякий: 1-е, поелику сила понятия познает вещи чувствованием, то называем чувственность, а перемена, в оной происходимая, – чувственный опыт, 2-е, познание отношения вещей между собою называем разум, а сведение о переменах нашего разума есть опыт разумный.

Посредством памяти мы воспоминаем о испытанных переменах нашей чувственности. Сведение о испытанном чувствовании называем представлением.

Перемены нашего понятия, производимые отношениями вещей между собою, называем мысли.

Как чувственность отличается от разума, так отличается представление от мысли.

Мы познаем иногда бытие вещей, не испытывая от них перемены в силе понятия нашего. Сие назвали мы рассуждением. В отношении сей способности называем силу познания ум или рассудок. Итак, рассуждение есть употребление ума или рассудка.

Рассуждение есть не что иное, как прибавление к опытам, и в бытии вещей иначе нельзя удостовериться, как чрез опыт.

Вот краткое изображение сил умственных в человеке; но все сии виды силы познания нашего не суть различны в существовании своем, но она есть едина и неразделима.

Однако ж, раздробляя, так сказать, силу познания, или паче, прилагая ее к разным предметам, ей надлежащим, человек воздвиг пространное здание своей науки. Не оставил отдаленнейшего края Вселенныя, куда бы смелый его рассудок не устремлялся; проник в сокровеннейшие недра природы и постиг ее законы в невидимом и неосязаемом; беспредельному и вечному дал меру; исчислил неприступное; преследовал жизнь и творение и дерзнул объять мыслию самого творца. Часто человек ниспадал во глубину блуждания и животворил мечтания, но и на косвенной стезе своей велик и Богу подражающ. О, смертный! воспряни от лица земли и дерзай, куда несет тебя мысль, ибо она есть искра божества!

Сколько есть способов познавать вещи, толика же путей и к заблуждению. Мы видели, что познание человеческое есть двояко: 1-е – опыт, 2-е – рассуждение. Если в первом случае, мы ложно познаем перемены, происходящие в чувственности нашей; ибо заблуждение сего рода всегда

происходит не от вещи и не от действия ее над нашими чувствами (поелику внешние вещи всегда действуют на нас соразмерно отношению, в котором оне с нами находятся), но от расположения нашей чувственности. Например: болящему желтухою все предметы представляются желтее; что белое для него было прежде, то ныне желтое; что было желтое, то кирпичного цвета, и так далее. Если звон колокола есть знак какого-либо сборища, то слышащий пойдет, а глухой скажет: мне не повещали, – и чувства его обманут. Постепенность в таковых заблуждениях и все следствия оных, бывающие новыми заблуждениями по чреде своей, суть неудобно определяемы и многочисленны.

Если знаем ложное отношение вещей между собою, то опять заблуждаемся. Отношение вещей между собою есть непременно, но ложность существует в познании нашем. Например: два предмета предстоят глазам моим, но не в равном расстоянии. Естественно, вследствие законов перспективы, что ближайший предмет должен казаться больше, а отдаленнейший меньше; но необыкшим очам они покажутся равны, и сравнение их будет ложно; ибо величина не есть сама по себе, но понятие относительное и от сравнения проистекающее. Число сих заблуждений, из познания отношения вещей проистекающих, происходит от рассуждения, и нередко заключая в себе оба рода предыдущих, тем сильнее бывает их действие, тем оно продолжительнее и преодоление их тем труднее, чем они далее отстоят от своего начала.

К рассуждению требуются две вещи, кои достоверными предполагаются: 1, союз, вследствие коего мы судим, и 2, вещь, из союза коея познать должно вещи, не подлежащие опыту. Сии предположения называются посылки, а познание, из оных проистекающее, – заключение. Но как все посылки суть предложения опытов и из оных извлечения или заключения, то заключения из посылок, или рассуждение, есть токмо прибавление опыта; следственно, познаем таким образом вещи, коих бытие познано опытом.

Из сего судить можем, коликократно могут быть заблуждения человеческие и нигде столь часты, как на стезе рассуждения. Ибо, сверх того, что и чувственность обмануть нас может и что худо познать можем союз вещей или их отношение, ничего легче нет, как ложно извлекаемое из посылок заключение и рассуждение превратное. Тысячи тысячей вещей претят рассудку нашему в правильном заключении из посылок и преторгают шествие рассудка. Склонности, страсти, даже нередко и случайные внешности, вмещая в среду рассуждения посторонние предметы, столь часто рождают нелепости, сколь часты шаги нашего в житии шествия. Когда рассматриваешь действия разумных сил и определяешь правила, коим оне следуют, то кажется ничего легче нет, как избежание заблуждения, но едва изгладил ты стезю своему рассудку, как вникают предубеждения, восстают страсти и, налетев стремительно на зыблющееся кормило разума человеческого, несут его паче сильнейших бурь по безднам заблуждения. Единая леность и нерадение толикое множество производят ложных рассуждений, что число их ознаменовать трудно, а следствия исторгают слезы.

Итак, заблуждение стоит воскрай истине, и как возможно, чтобы человек не заблуждал! Если бы познание его было нутрозрительное, то и рассуждение наше имело бы не достоверность, но ясность; ибо противоположность была бы во всяком рассуждении невозможна. В таковом положении человек не заблуждал бы никогда, был бы Бог. Итак, вздохнем о заблуждениях человеческих, но почерпнем из того высшее стремление к познанию истины и ограждению рассудка от превратности.

Печатается по: А.Н. Радищев. Полное собрание сочинений.
В 3 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 2.

Контрольные вопросы:

1. *О каких уровнях познания говорит А.Н. Радищев?*
2. *Признает ли автор существование искажений в человеческом восприятии во время процесса познания?*
3. *Какое значение придает А.Н. Радищев рассудку в познании?*
4. *Как вы понимаете фразу Радищева «Если бы познание его было нутрозрительное, то и рассуждение наше имело бы не достоверность, но ясность?»*

ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(1882-1943)

Флоренский Павел Александрович - ученый, религиозный философ, священник, математик, инженер. Родился он в многодетной семье инженера-железнодорожника. Обучаясь в Тифлисской гимназии, увлекся естественными науками. Однако, по собственному признанию, под влиянием творчества Л. Н. Толстого пережил духовный кризис. Флоренский приходит к выводу об ограниченности, недостаточности физического знания о мире, теряет гносеологический оптимизм. Тем не менее, в 1890 г. он поступил на физико-математическое отделение Московского университета, которое закончил в 1904 г.

В университете он имел возможность слушать лекции Л. М. Лопатина и С. Н. Трубецкого, которые направили его религиозно-философские искания к "метафизике всеединства" Вл. Соловьева. Именно здесь Флоренский сближается с молодыми людьми, которым были не безразличны идеи "богоискательства", обновления православия. Увлечение этими идеями привели молодого ученого в Московскую духовную академию, где он получил богословское образование, а в 1908 году был утвержден в должности и. о. доцента по кафедре истории философии и в которой преподавал по 1919 г.

В 1911 году Павел Флоренский принял сан священника, не занимая приходской должности. После большевистской революции, когда духовные академии были закрыты, Флоренский стал работать в области техники и получил должность в Главэлектро (Главное управление электрической промышленности). Там он был занят изучением электрических полей и диэлектриков.

Флоренский был многосторонне одаренным человеком. В дни оккупации немцами Пскова его современник Филистинский опубликовал в городской газете «За родину» статью «Русский Леонардо да Винчи в

концентрационном лагере». В этой статье он писал: «Вспоминаю бросающуюся в глаза внешность московского священника Павла Александровича Флоренского. Это был среднего роста человек в холщовой сутане, с армянскими чертами лица. Никто не знал, когда он спал или отдыхал. Все удивлялись работоспособности этого человека. Флоренский был профессором Московской духовной академии, автором нашумевшей книги «Столы и утверждение истины», ряда религиозно-философских статей, поэтом-символистом, произведения которого появлялись в «Весах» и отдельной книгой, одаренным астрономом, защищавшим геоцентрическую концепцию мира. Он был замечательным математиком, автором «Мнимости в геометрии» и ряда монографий в области математики; авторитетом в области физики, автор образцовой работы «Диэлектрики и их техническое применение. Общие свойства диэлектриков», историк искусств и автор нескольких монографий по искусству, и особенно по резьбе на дереве; замечательный инженер-электрик, занимавший один из основных постов в комиссии по электрификации. Он был профессором перспективной живописи (во Вхутемасе); прекрасным музыкантом, проникательным поклонником Баха и полифонической музыки, Бетховена и его современников, в совершенстве знавшим их произведения. Флоренский был полиглотом, в совершенстве владевшим латинским и древнегреческим и большинством современных европейских языков, а также языками Кавказа, Ирана и Индии. В 1927 г. он изобрел необычайную машину, которую большевики назвали «Десятилетием» в честь X годовщины советской революции».

Большевики неоднократно заключали его в тюрьму и требовали отречения от веры и священства. Однако Павел Александрович остался верным церкви. В 1934 или 1935 г. вознаградили ученого тем, что осудили на 10 лет рабства в концентрационном лагере. Там Флоренский провел последние годы своей жизни.

Важнейшим событием в жизни Флоренского была защита магистерской диссертации "О духовной истине", которая была позднее

опубликована под названием **"Столп и утверждение истины"** (1914). Книга замечательна по тематике, по форме и своему внешнему оформлению. Автор демонстрирует свои знания в области философии, теологии, филологии и математики. Свои философские выводы Флоренский подкрепляет фактическим материалом из области медицины, психопатологии, фольклора и особенно лингвистики.

Флоренский блестяще связывает главный вопрос философии — вопрос об истине и ее открытии, т. е. гносеологическое исследование, — с тринитарным догматом и идеей консубстанциальности. Он говорит, что истина — это абсолютная реальность, сверхрациональная цельность; в ней нет места для рационального закона тождества «А есть А». Флоренский полагал, что формула закона тождества символизирует смертоподобную неподвижность, статическую изоляцию. Мыслитель задается вопросом: что представляет собой такая истина — абстрактную формулу или живую реальность? Флоренский отвечает, что истина познается благодаря религиозному переживанию, которое подтверждает, что Бог — «единосущее», т. е. «конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого». В таком переживании мы узнаем, что любовь — основа живой реальности и истины.

СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

Для теоретической мысли «Столп Истины» это — достоверность, *certitudo*.

Достоверность удостоверяет меня, что Истина, если она достигнута мною, действительно есть то самое, чего я искал. Но что же я искал? Что разумел я под словом «Истина»? — Во всяком случае — нечто такое полное, что оно все содержит в себе и, следовательно, только условно, частично, символически выражается своим наименованием. Истина есть «сущее

всеединое», определяет философ. Но тогда слово «истина» не покрывает собственного своего содержания. <...>

Наше русское слово «*истина*» лингвистами сближается с глаголом «*есть*» (истина — естина). Так что «*истина*», согласно русскому о ней разумию, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина — «сущее», подлинно-существующее... в отличие от мнимого, недействительно бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи. Поэтому «истина» обозначает абсолютное самотождество и, следовательно, саморавенство, точность, подлинность. «*Истый*», «истинный», «истовый» — это выводок слов из одного этимологического гнезда. <...>

Истина — это «пребывающее существование; — это — «живущее», «живое существо», «дышащее», т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, — таково понятие о ней у русского народа. Не трудно, конечно, подметить, что именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии. <...>

Что бы мы ни думали о человеческом разуме, но для нас заранее есть возможность утверждать, что он — орган человека, его живая деятельность, его реальная сила. В противном же случае, в случае признания его «сами по себе» и потому — чем-то ирреальным, мы неизбежно обречены на столь же бесспорное и наперед предрешенное отрицание реальности знания. Ведь если разум непричастен к бытию, то и бытие непричастно к разуму, т. е. аналогично. Тогда неизбежен иллюзионизм и всяческий нигилизм, кончающийся дряблым и жалким скептицизмом. Единственный выход из этого болота относительности и условности — признание разума причастным к бытию и бытия причастным разумности. А если так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя или, — что то же, — реальное вхождение познаваемого в

познающего, — реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии. Мы его получили ранее несколько иным и более твердым путем, прямо указывая на сердце и душу этого «выхождения из себя», как на акт веры в религиозном, в православном смысле, ибо истинное «выхождение» есть именно вера, все же прочее может быть мечтательным и прелестным. Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью.

Другими словами, существенное познание, понимаемое как акт познающего субъекта, и существенная истина, понимаемая как познаваемый реальный объект, — оба они — одно и то же реально, хотя и различаются в отвлеченном рассудке.

Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное вхождение в недра Божественного Троиинства, а не только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, — познание Истины, — возможно только через пресуществление человека, через обожение его, через стяжание любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога. В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью: кто с Любовью, тот не может не любить. Нельзя говорить здесь, что причина и что следствие, потому что и то, и другое лишь стороны одного и того же таинственного факта, — вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину.

Рассматриваемое внутри меня (по модусу «Я») «в себе» или, точнее, «о себе», это вхождение есть познание; «для другого» (по модусу «Ты») оно — любовь; и, наконец, «для меня», как объективировавшееся и предметное (т. е. рассматриваемое по модусу «Он»), оно есть красота. Другими словами, мое

познание Бога, воспринимаемое во мне другим, есть любовь к воспринимаемому; предметно же созерцаемая, — третьим, — любовь к другому есть красота.

То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) — красота.

«Истина, Добро и Красота» — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая — есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во вне лучащаяся — Красота.

Явная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Самая любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге; это содействие — начало моего приобщения жизни и бытию Божественным, т. е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя. — Бог, знающий меня, как творение свое; любящий меня через Сына, как «образ» свой, как сына своего; радующийся мною в Духе Святом, как «подобием» своим, активно знает, любит и радуется мною, ибо я дан Ему. Источником знания, любви и радости является тут сам Бог. Но мое знание Бога, моя любовь к Богу, моя радость о Боге пассивны, потому что Бог только отчасти дан мне и может быть даваем только по мере моего богоуподобления. Уподобление же любви Божьей есть активная любовь к уже данному мне. Почему любовь именно, а не знание и не радость? Потому что, любовь есть субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору — в объекте, тогда как знание и радость направлены на субъекта и в нем — точка приложения их силы. Любовь Божия переходит на нас, но знание и созерцательная радость — в Нем же пребывает. Потому-то воплотилась Ипостась не Отчая и не Духа Святого (Параклит — Утешитель, Доставляющий радость), а Сын-Слово, ипостасная Божественная Любовь,

Сердце Отчее, — если позволительно воспользоваться сильным оборотом Якова Бёма: Сын Божий,— по Якову Бёму,— есть «сердце во Отце, — das Herz im dem Fater». <...>

Рационализм, т. е. философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности,— рационализм, таким образом, еще раз всецело связан с законом тождества и может быть сжато охарактеризован как философия омиусианская. Это — философия плотская.

Напротив, христианская философия, т.е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается еще раз на возможность преодоления закона тождества и может быть охарактеризована как философия омоусианская. Это — философия духовная. <...>

Свет — Истина, и эта Истина непременно выявляет себя; вид ее перехода на другого — любовь, точно так же, как вид перехода на другого упорствующей, не желающей признать себя за таковую тьмы-неведения,— ненависть. «Кто делает добро, тот от Бога; а делающий зло не видел Бога». Внутренний свет души в себе и его явление в другом так точно соответствуют друг другу, что по колебанию одного можно решительно заключать о другом. Нет любви, — значит нет истины; есть истина, — значит, неотменно есть и любовь. «Всякий пребывающий в Нем, не согрешает, всякий согрешающий не видел Его и не познал Его». «Всякий рожденный от Бога не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; И он не может грешить, потому что он рожден от Бога. Дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего». Любовь с такою же необходимостью следует из познания Бога, с какою свет лучится от светильника и с какою ночное благоухание струится от раскрывшейся чашечки цвета: «познание делается любовью». Поэтому, взаимная любовь учеников Христовых есть знамение, знак их наученности, их ведения, их хождения в истине. Любовь есть собственный признак, по которому признается ученик Христов. <...>

Истинная любовь есть выход из эмпирического и переход в новую действительность.

Любовь к другому есть отражение на него истинного ведения; а ведение есть откровение Самой Триипостасной Истины сердцу, т. е. пребывание в душе любви Божией к человеку: «если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь его совершенна есть в нас»..., — мы вошли с Ним не только в безличное, промыслительное-космическое отношение, но и в личное отче-сыновнее общение. <...>

Мы говорим «любовь». Но, спрашивается, в чем же конкретно выражается эта духовная любовь? — В преодолении границ самости, в выхождении из себя, — для чего нужно духовное общение друг с другом. «Если мы говорим, что имеем общение с Ним [Богом], а ходим во тьме, то ляжем и не поступаем по истине; если же ходим в свете, подобно как Он в свете, то имеем общение друг с другом».

Абсолютная Истина познается в любви. <...>

Не интуиция и не дискуссия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного откровения самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. <...>

Бытие истины невыводимо, а лишь показуемо в опыте: в опыте жизни познаем мы и свое богоподобие и свою немощь; лишь опыт жизни открывает нам нашу личность и нашу духовную свободу. Не под силу философии — вывести факт истины; но, если он уже дан философии, то ее дело спросить о свойствах, о сложении, о природе человеческой, — т. е. данной, хотя и Богом, но в человечестве и человечеству, — истины. Иными словами, законен вопрос о формальном сложении истины, об ее рассудочном устройении, тогда как содержание ее — сама Истина. Или, — еще уместно спросить себя, — как представляется Божественная Истина человеческому рассудку?

Чтобы ответить на вопрос о логическом строении истины должно держать в уме, что истина есть истина именно об Истине, а не о чем ином, т.

е. находится в каком-то соответствии с Истиною. Форма истины только тогда и способна сдерживать свое содержание, — Истину, — когда она как-то, хотя бы и символически, имеет в себе нечто от Истины. Иными словами, истина необходимо должна быть эмблемою какого-то основного свойства Истины. Или, наконец, будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности.

Хотя и в твари данная, однако истина должна быть монограммою Божества. По-сю-сторонняя, она должна быть как бы не по-сю-сторонней. Красками условного она должна обрисовать Безусловное. В хрупком сосуде человеческих слов должен содержаться присно-несокрушимый Адамант Божества. Тварь мечется и кружится в бурных порывах Времени; истина же должна пребывать. Тварь рождается и умирает, и поколения сменяются поколениями; истина же должна быть нетленной. Люди спорят между собою и возражают друг другу; истина же должна быть непререкаема и выше прекословий. Людские мнения меняются от страны к стране и из года в год; истина же — везде и всегда одна, себе равная. Одним словом, истина — это «то, во что верили повсюду, всегда, в с е...» Всякая истина должна быть формулою не-ус-л о в н о ю .

Но как это возможно? Как возможно из условного материала человеческого ума построить безусловную формулу Истины Божественной?

Знание дается в виде некоторого суждения, т. е. как синтез некоторого подлежащего S с некоторым сказуемым P . Отсюда не исключается и суждение аналитическое, даже суждение тождественное, ибо и в них подлежащее и сказуемое в каком-то смысле разны, — должны быть сперва различены, чтобы затем быть соединенными. Но если всякое суждение — синтез некоторой двойственности, то почему же не могло бы быть и иного синтеза, — синтеза данного подлежащего S с другим сказуемым, с P' ? Далее, почему не могло бы быть соединения данного S с отрицанием P , с не- P ? Ясное дело, что всякое суждение условно, т. е. может встретить себе возражение в виде другого суждения, противоположного, и даже в виде суждения противоречивого. И если доселе и досюда такого возражения еще

не представилось, то это еще ничуть не обеспечивает неотменяемости нашего суждения на дальнейшее время или в иных местах.

Жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить всей полноты жизни. Ни одна формула, значит, не может заменить самой жизни в ее творчестве, в ее ежесекундном и повсюдном созидании нового. Следовательно, рассудочные определения всегда и везде подвергаются и неизбежно будут подвергаться возражениям. Возражения на формулу и суть такие формулы, такие противосуждения, которые исходят из сторон жизни дополнительных к данной, из сторон жизни противных и даже противоречивых в отношении этой, оспариваемой формуле.

Рассудочная формула тогда и только тогда может быть превыше нападений жизни, если она всю жизнь вберет в себя, со всем ее многообразием и со всеми ее наличными и имеющими быть противоречиями. Рассудочная формула может быть истиною тогда и только тогда, если она, так сказать, предусматривает все возражения на себя и отвечает на них. Но, чтобы предусмотреть все возражения, — надо взять не их именно конкретно, а предел их. Отсюда следует, что истина есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, истина есть суждение само-противоречивое.

Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она заранее подразумевает и принимает свое отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности принятием в себя этого сомнения, и даже — в его пределе. Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины и потому наличность каждого из них доказуема с

одинаковой степенью убедительности, — с необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия и не может не быть таковой.

Впрочем, она и не должна быть иной, ибо заранее можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. самоотрешение. Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно верить; всякое же суждение неантиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его. Если бы истина была неантиномична, то рассудок, всегда вращаясь в своей собственной области, не имел бы точки опоры, не видел бы объекта вне рассудочного и, следовательно, не имел бы побуждения начать подвиг веры. Эта точка опоры — догмат. С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антиномичным, не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию. Ведь никого нельзя заставить верить, как никого же нельзя и заставлять не верить: по слову бл. Августина, «*nemo credit nisi volens*» — никто не верует иначе как доброхотно.

Все сказанное доселе говорилось, — ради простоты, — в предположении, что мы исходим в логике из суждений; и тогда истина оказалась антиномией суждений. Но нетрудно увидеть, что при иной точке зрения, а именно, в логике понятий мы пришли бы к выводу подобному, а именно, что истина есть антиномия понятий. Конечно, тот и другой вывод — одно и то же, ибо антиномия понятий есть только психологически нечто иное в сравнении с антиномией суждений. Ведь каждое понятие превращаемо в соответствующее ему суждение, и каждое суждение — в понятие. Логически есть в рассудке вообще некоторые элементы двух сопряженных родов, и эти элементы взаимопревращаемы и потому взаимозаменяемы в рассуждениях, так что формальная теория их — одна и та же. Но нам сейчас не то важно, а лишь антиномическая связь тех или иных элементов в истине.

Истина есть антиномия. Этот важный итог наших размышлений требует себе более строгого выражения. Иными словами, необходима формальная логическая теория антиномии. <...>

Итак, истина есть антиномия. Самое слово «антиномия», как философский термин, — происхождения весьма позднего, а именно, появляется не ранее Канта, да и то — только в «Критике чистого разума», т. е. в 1781 году. До того же времени это был юридический и, отчасти, богословский термин. Но, насколько поздним оказывается термин «антиномия», настолько же раннею — самая идея необходимой самопротиворечивости рассудка, связываемая теперь с этим термином. <...>

Итак, снова вопрошая себя, что есть Столп и Утверждение Истины, мы пробегаем мыслию ряд ответов, данных здесь. Столп Истины — это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, эта — паки Церковь.

Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы — плоть. Но, повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за Столп Истины? — Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это так. И знаем, что «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых» приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это «невозможно, Богу же все возможно»... И вот, «*Сама Истина побуждает человека искать истины — ...*», — Сама Триединая Истина делает за нас невозможное для нас. Сама Триипостасная Истина влечет нас к Себе.

Текст печатается по: Флоренский П. А. «Столп и утверждение истины». Соч. В 2-х т. Том 1 (1). М., 1990.

Контрольные вопросы:

- 1. Что обозначает русское слово «истина»?*
- 2. Почему философия, по мнению Флоренского, не под силу вывести факт истины?*
- 3. Как вы понимаете слова автора: «познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг»?*
- 4. Что такое Стол Истины, по Флоренскому?*

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(1874 – 1948)

Справку о Бердяеве Н. А. см. Раздел I. Философия, ее назначение и смысл.

В книге «Философия свободы» (1911) Николай Бердяев попытался обосновать божественную природу свободы, базируясь на толковании христианства как религии богочеловечества. Последовательно проводя идею персонализма в своей религиозной метафизике, он пришел к выводу, что свобода не сотворена, она вне Бога, она первична. Бог сам действует в порядке свободы, т. е. духовно. Бог не есть творец мира, ибо в противном случае он присутствует во всяком мировом зле и страдании, в войнах и пытках и т. д. но тогда оправдано безверие и восстание против Бога.

Мыслитель считает, что кризис философии заключается в разрыве с бытием, в том, что гносеологии, а не учению о бытии была отдана пальма первенства. Трагедия философии состоит в том, что она делает призрачными реальность, свободу, да и саму личность превращает в некий призрак. Результаты, которые из этого вытекают, трагичны не только для самой философии, но также и для всей человеческой жизни. Но основное, согласно Бердяеву, бедствие философии состоит в том, что она утратила свои религиозные корни. "Философия должна быть свободной, должна искать истину, но именно свободная философия, философия свободы приходит к тому, что лишь мысль религиозная, лишь жизни цельного духа дается истина и бытие".

Бердяев подробно анализирует проблему веры и знания. Он приходит к выводу, что противопоставление веры и знания, имеющее определенные основания, должно смениться доказательством их взаимодействия. Чтобы объединить веру и знание, нужно отказаться от гордыни рационализма. По его мнению, между знанием и верой не существует той противоположности, которую обыкновенно предполагают, и задача совсем

не в том заключается, чтобы взаимно ограничить области знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции. Мы утверждаем беспредельность знаний, беспредельность веры и полное отсутствие их взаимного ограничения. Религиозная философия видит, что противоположность знаний и веры есть лишь aberrация слабого зрения. Религиозная истина верховна, вера — подвиг отречения от благоразумной рассудочности. Но окончательная истина веры не упраздняет истины знания и долга познавать. Научное знание, как и вера, есть проникновение в реальную действительность, но частную, ограниченную: она созерцает с места, с которого все видно и горизонты замкнуты. Утверждение научного знания — истинно, но ложны его отрицания. Наука верно учит о законах природы, но ложно учит о невозможности чудесного, ложно отрицает иные миры.

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце, В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить. У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу. Лишь свобода должна быть сакрализована, все же ложные сакрализации, наполняющие историю, должны быть десакрализованы. Я сознаю себя прежде всего эмансипатором, и я сочувствую всякой эмансипации. Я и христианство понял и принял как эмансипацию. Я изначально любил свободу и мечтал о чуде свободы еще во втором классе кадетского корпуса. Я никогда не мог вынести никакой зависимости.

[Философское познание]

Моя философская мысль была борьбой за освобождение, и я всегда мерил в освобождающий характер философского познания. В этом я не сходилась с моим другом Л. Шестовым. Философия была для меня также борьбой с конечностью во имя бесконечности. Я всегда чувствовал себя скорее разбойником, чем пастухом (терминология Ницше). Я много раз пытался понять и осмыслить процесс своего мышления и познания, хотя я не принадлежу к людям рефлексии над собой. Я всегда сознавал слабые стороны своего мышления. У меня малая способность к анализу и к дискурсивному развитию своей мысли. Мысль моя протекала не как отвлечение от конкретного и не подчинялась законам дискурсии. Я стремился не к достижению всеобщего по своему значению, а к погружению в конкретное, к узрению в нем смысла и универсальности. Это значит, что мысль моя интуитивна и синтетична. Я в частном и конкретном узревал универсальное. Я это делал и в обыденной жизни. Для меня, в сущности, не существует отдельных вопросов в философском познании. Есть лишь один вопрос и одна сфера познания. Во всем детальном, частном, отдельном я вижу целое, весь смысл мироздания. За разговором или спором по какому-нибудь вопросу я склонен видеть решение судеб вселенной и моей собственной судьбы. Многих поражало, что я придаю такое значение иногда второстепенному и частному разговору. Но это объясняется тем, что я во всем вижу целостный смысл или его поругание. Иногда огромное значение для моего процесса познания имел незначительный, казалось бы, разговор, фильм, в котором ничего философского не было, или чтение романа. Целостный план одной моей книги пришел мне в голову, когда я сидел в кинематографе. Извне я получал лишь пробуждавшие меня толчки, но все раскрывалось изнутри бесконечности во мне. Это родственно учению о припоминании Платона и учению Лейбница о монаде и микрокосме. Помимо всякой философской теории, всякой гносеологии, я всегда сознавал, что познаю не одним интеллектом, не разумом, подчиненным собственному

закону, а совокупностью духовных сил, также своей волей к торжеству смысла, своей напряженной эмоциональностью. Бесстрастие в познании, рекомендованное Спинозой, мне всегда казалось искусственной выдумкой, и оно не применимо к самому Спинозе.

Философия есть любовь к мудрости, любовь же есть эмоциональное страстное состояние. Источник философского познания — целостная жизнь духа, духовный опыт. Все остальное *лишь* второстепенное подспорье. Стрдание, радость, трагический конфликт – источник познания. Снимает ли познание тайну, уничтожает ли ее? Я не думаю. Тайна всегда остается, она лишь углубляется от познания. Познание уничтожает тайны, вызванные незнанием. Но есть тайна, перед которой мы останавливаемся именно от глубины познания. Бог есть Тайна, и познание Бога есть приобщение к Тайне, которая от этого становится еще более тайной. Рациональное богопознание есть ложное богопознание, потому что оно снижает Тайну, отрицает Тайну Бога.

Гносеологическая проблема

§1

Проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеология – тончайший плод умственной культуры. Мимо гносеологии, ее сомнений, ее вопрошений, ее запретов пройти нельзя. Если вникнуть в жизненную основу и жизненный смысл проблемы критической гносеологии, в ее психологию, в скрытое за ней мироощущение, то должно будет признать, что проблема эта является результатом болезненной рефлексии, раздвоенности, почти что какой-то мнительности. Гносеологический критицизм есть гамлетизм в сфере философии, рефлектирующая нерешительность действовать в области познания вследствие нарушения жизненной цельности. Мы не столько познаем, сколько рефлектируем над познанием, проходим все стадии раздвоения, чувствуем себя покинутыми. Гносеологический гамлетизм с

самого начала предполагает познание отсеченным от цельной жизни духа, субъект оторванным от объекта и ему противоположным, мышление выделенным из бытия и где-то вне его помещенным. Но наступают времена, когда мысль, утомленная болезненным гамлетизмом, должна вернуться к здоровому дон-кихотизму. Этот гносеологический дон-кихотизм вот с чего начнется.

Мышление не может быть отделено от универсального бытия и противоположно ему; познание не может быть отделено от универсальной жизни и противопоставлено ей. Мышление есть плоть от плоти и кровь от крови универсального бытия, познание есть плоть от плоти и кровь от крови универсальной жизни. Мышление есть бытие, оно в бытии пребывает, познание есть жизнь, оно в жизни совершается. Оперировать с субъектом, который вне бытия, над бытием и бытию всегда противоположен, значит оперировать с чистой фикцией. Всякая гносеология должна различать субъекта и объекта, но это различие не есть различие субъекта и бытия. Бытие не есть непременно объект, как склонны утверждать критические идеалисты, оно в такой же мере и субъект. Субъект и объект – одинаково бытие. Бытию принадлежит изначальный и абсолютный примат. Различие субъекта и объекта совершается внутри самого бытия, и гносеология не может претендовать на то, чтобы занять место вне бытия. Вне бытия нет места ни для кого и ни для чего, разве для царства дьявола. Безумие – рассматривать бытие как результат объективирования и рационализирования познающего субъекта, ставить бытие в зависимость от категорий познания, от суждения. Познающий субъект со своими категориями, своими суждениями, своим объективированием есть часть бытия, часть жизни. Бытие ни в каком смысле не зависит от мышления и познания, оно предшествует самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самим этим познавательным актом. Отношение познающего субъекта к познаваемому объекту есть отношение внутри бытия, отношение бытия к бытию, а не «мышления» к «бытию» как противостоящих друг другу.

Предрассудок, что гносеология должна быть без предпосылок. Никогда она не могла избавиться от предпосылок. Да и откуда известно, что предпосылок не должно быть? Предпосылкой гносеологии является не психология и биология, а изначальная, от познающего не зависящая реальность бытия и духовной жизни. Ниже станет ясно, что эта точка зрения ничего общего не имеет с так называемым «психологизмом», который несет с собой вечную опасность релятивизма. Гносеология покоится не на психологии и не на онтологии, вообще не на «логии» какой-нибудь, не на науке и знании каком-нибудь, а на психологическом и онтологическом, на бытийственном. Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествует гносеологии, в самой жизни духа, в самих силах бытия нужно искать предпосылок гносеологии, а не в психологии или другой какой-нибудь «логии». На это не направлены возражения гносеологов против психологизма. Жизнь духа, само бытие, во всех смыслах предшествует всякой науке, всякому познанию, всякому мышлению, всякой категории, всякому суждению, всякому гносеологическому субъекту. Не учение о бытии, а само бытие предшествует учению о познании. Гносеологи же хотят само бытие вывести из гносеологии, превратить его в суждение, поставить в зависимость от категорий субъекта. В бытии, а не в мышлении, оторванном от бытия, должно искать твердых основ знания. В жизни духа можно открыть все качества логики, противоборствующие релятивизму и скептицизму. Гносеологи побеждают психологизм как направление, подчиняющее гносеологию психологии, но никогда не победят они направления, утверждающего само бытие до всякой гносеологии. Не о психологической или биологической гносеологии речь будет идти, а о гносеологии церковной и космической.

Гносеологи произвольно конструируют природу познания и все, что не соответствует их конструкции, не хотят называть познанием. Гносеологи хотят иметь исключительно дело с фактом положительной науки; Кант – даже исключительно с фактом математического естествознания. Но

материал, с которым оперируют гносеологи, оказывается слишком беден и узок, чтобы построить полное учение о познании. Нужно решительно порвать с тем гносеологическим предрассудком, что всякое познание есть рационализирование, объективирование, суждение, дискурсивное мышление. Критические гносеологи имеют дело лишь с частной и ограниченной формой познания. Кроме их царства есть еще безмерные и безграничные области познания. Гносеологи же видят у врат этих иных царств лишь предел, за которым начинаются иррациональные переживания, – неизреченная область хаоса и тьмы. Из иррационального хаоса и тьмы извлекается лишь маленькая область рационализованного и объективированного, область суждения, в котором царит ценность истины. Мы же полагаем, что в безмерной области первичного, нерационализованного сознания есть царство света, а не только тьмы, космоса, а не только хаоса. В этой области раскрывается Логос, смысл мира. Хаос и тьма, «мир сей», даны именно рационализованному сознанию, сознанию же иному, первичному, дан «мир иной», мир истинно сущего. Различение двух сознаний, о которых идет речь, и есть различение рассудка и разума, или малого и большого разума. Разум, большой разум познает, познает сущее, его сфера не есть исключительно сфера переживаний, не имеющих никакого отношения к знанию. Сами гносеологи выходят из той сферы, которую считают единственной сферой познания, так как делают объектом своего познания познающий субъект, который не поддается объективированию. В этом основное противоречие гносеологии. Ведь у гносеологии нет органа ее специфического познания, обычное дискурсивное мышление тут недостаточно. Гносеологи хвастают, что работа их предшествует познанию, что сами они над познанием, но они не в силах постигнуть тайну познания и трагедию познания. Гносеологи все хотят поднять себя за волосы. У них нет точки опоры, и потому ничего они не могут сдвинуть и перевернуть. Положительная наука есть в конце концов единственная точка опоры гносеологов, но сама положительная наука может обойтись без их услуг. «Гносеологи» – паразиты науки.

§3

Критические гносеологи жаждут освободиться от психологизма и антропологизма и ставят эту проблему очень остро, иногда даже остроумно. Но претензии на полную свободу от психологизма – смешны. Роковым для гносеологов является тот факт, что философствует человек, что познание совершается в антропологической среде. Гносеологи пытаются преодолеть этот непреодолимый факт тем соображением, что познание совершается в «сознании вообще», в трансцендентальном сознании, а не в индивидуальном психологическом сознании, что сверхиндивидуальный субъект производит суждения и оценки. Но тут гносеологи явно переходят на почву метафизическую и делают предположения онтологического характера. Так шло развитие от гносеологии Канта к метафизике Фихте, Шеллинга и Гегеля. Новейшие неокантианцы также не в силах удержаться от этого рокового перехода к метафизике и онтологии. С одной стороны, гносеологов подстерегает метафизика и онтология (сверхиндивидуальный субъект, сознание вообще и т.п.); с другой, подстерегает психология и биология (психофизическая организация, субъект психологический и биологический). Таким образом, критическая гносеология фатально разлагается на метафизический онтологизм и психобиологический позитивизм. Она не в силах удержаться на острие иголки и неизбежно падает вправо или влево. Проблема, так остро поставленная Гуссерлем и взволновавшая весь философский мир, не может быть разрешена «критицизмом» и критической гносеологией. Сам Гуссерль выходит из пределов гносеологии. Для критической гносеологии познание есть все же дело человеческое, и потому освобождение от психологизма есть поднятие себя за волосы. И трансцендентальный человек – все же человек. Лишь тогда познание будет свободно от психологизма и антропологизма, если определяться оно будет не трансцендентальным человеком, а трансцендентальной вселенной, т.е. церковью. Критицизм остается компромиссом метафизики (трансцендентальное сознание и сверхиндивидуальная оценка) и

позитивизма (отрицание трансцендентных реальностей, имманентизм, психобиологизм в генетической точке зрения). По-прежнему остается выбор между психологизмом и онтологизмом, между психологической и антропологической логикой и онтологическим и мистическим Логосом. Логика – человеческая и относительная, лишь Логос – сверхчеловеческий и богочеловеческий. Школа Когена делает нечеловеческие усилия признать познание трансцендентным человеку. Но такая победа над психологизмом достигается тем, что познание перестает иметь какое-либо отношение к человеку: познание, конструируемое когенианством, просто недоступно человеку. И приходится думать о том, чтобы поднять человека, найти в нем универсально-божественные начала.

Чтобы окончательно освободиться от психологизма и антропологизма, необходимо перейти к космической, церковной гносеологии, утвердиться на почве *соборного сознания*. Критицизм есть продукт протестантского индивидуализма, его антропологическая и психологическая подоплека может быть исторически вскрыта. Критическая гносеология – человеческого происхождения, и где же ей возвыситься над антропологизмом, как хочет Гуссерль и др. Только гносеология не человеческого происхождения, только гносеология, открывающая действие Духа Божьего в философском познании, только такая соборная, церковная гносеология, исходящая от изначальной данности Божественного Логоса в нас, может возвыситься над антропологическим и психологическим релятивизмом. Органом философствования является Божественный Логос, а не человеческий рассудок. Поэтому опасность психологизма и антропологизма остается лишь для тех, которые не в силах совершить того акта самоотречения, через который человек приобщается к универсальному разуму. Но Божественный Логос живет, действует и сообщает дары благодатного познания лишь в церкви, лишь в ее мистическом вселенском организме. Вне церкви нет соборности, нет большого разума. Вот истина, которая не была достаточно постигнута германским идеализмом, так много сделавшим для утверждения

идеи универсального разума, но воспринявшим и впитавшим протестантский индивидуализм. Даже Гегель не преодолел антропологизма и психологизма, потому что его Логос не был церковен, его путь философствования был рационалистический. Даже Шеллинг был слишком рациональным гностиком. Поэтому германский идеализм, значение которого огромно, показал лишь бессилие диалектической мысли в конечных ее выводах, он обнаружил саморазложение разума как начала рационалистического. На верном пути стоял, быть может, лишь один Франц Баадер. Да великий Гете остается представителем истинно научного духа, полного здорового объективизма, реализма, интуитивизма, врагом болезненного субъективизма и критицизма. Гете был в глубочайшем смысле слова церковнее, ближе к мировой душе, чем Кант, Фихте и Гегель, и потому осуществлял в своей жизни идеал цельного знания.

Церковно-соборное сознание предшествует разделению и распадению на субъект и объект. Вне церковного опыта субъект и объект неизбежно остаются разорванными, разделенными и мышлением не могут быть воссоединены. Неудача Шеллинга тем объясняется, что он пытался чисто *философски* утвердить тождество субъекта и объекта, в то время как тождество это должно быть сначала утверждено *религиозно*, а потом уже формулировано церковной философией. Точка зрения церковного сознания должна быть открыто провозглашена философией. Все твердые основы знания, устраняющие опасности релятивизма и скептицизма, даны в церковном сознании, не в «сознании вообще» – призраке, выдуманном в кабинетах гносеологов, а в сознании церкви как сущего, как живой души мира, соединившейся с Логосом, в Софии. Только церковное сознание познает сущее, сущее не дано рассудочному и индивидуальному сознанию. Мистическое и религиозное познание не менее общеобязательно и твердо, чем познание научное и рациональное, потому что растет из недр церковного сознания и церковного разума.

§6

Бытие, мировую жизнь можно принять лишь изначально, до суждения, принять полнотой своего духа, нерационализированным своим сознанием. К бытию, к жизни мира нельзя прийти, от него можно только изойти. Бытие дано в начале, а не в конце, его нельзя вывести, дедуцировать. Есть интуиция бытия, но нет к нему путей дискурсивного мышления. Только безумие рационализма могло превратить бытие в категорию, пристроить его в суждении, поставить в зависимость от познания. Что бытие непосредственно, интуитивно дано нашему первичному, целостному сознанию, этого нельзя доказать, нельзя ни из чего вывести, это можно только открыть и принять. Нельзя достаточно часто повторять, что из бытия мы исходим, а не приходим к нему. Истинная философия, религиозная философия всегда открывает изначально данность, но открытие этой изначальной данности есть сложная работа вследствие помрачения, в котором мы живем. Как к бытию вообще, так и к бытию абсолютному, бытию Божьему нельзя прийти, нельзя доказать Бога, можно только изойти от Бога, изначально открыть Бога в себе. Но для этого нужен подвиг освобождения от помрачения – некая мистическая активность. Во вторичном, рационализированном, рассеченном уже сознании бытие для нас опосредствуется, отдаляется; мы мыслим посредственно во всех смыслах. Это неизбежная кара. Идеалистическому визионизму кажется, что в опосредственном познании рационализированного сознания бытие конструируется познающим субъектом и от него зависит. В действительности, рационалистическое сознание и опосредственное познание есть лишь болезненное состояние самого бытия, в нем совершившийся разрыв. Но рационалистическая гносеология этого не может видеть, это видно лишь религиозной философии, посвященной в тайны бытия.

Но что же в таком случае знание, зачем знание, в чем ценность знания? Рационалисты по-одному, эмпирики (рационалистические) по-другому видели в знании отражение действительности в познающем, или адекватное

отражение, или отражение измененное, точно в кривом зеркале. Познающий субъект оказывался копировальной машиной, «разум» и «опыт» копировали действительность. Но при таком понимании природы познания знание оказывалось дублированием действительности, ненужным каким-то ее повторением. Если знание есть пассивное отражение и копирование, то непонятно, в чем творческая ценность знания. Критицизм справедливо восстал против такого превращения знания в пассивное копирование и дублирование действительности и захотел утвердить творческую ценность знания как порожденного активностью субъекта. Но не удалось этого сделать критицизму, потому что сам он заражен всеми грехами рационализма. Рационализм изначально предполагает познающего и познаваемое раздельными и противоположными. Тогда начинается рефлексия над тем, каково взаимоотношение этих двух раздельных и противоположных начал. Критицизм целиком принимает эту раздельность и противоположность. Только у познающего субъекта, оторванного от объекта, отсеченного от бытия, может явиться соблазн быть зеркалом, отражением действительности, быть верной копией действительности. У познающего субъекта, живущего в недрах самого бытия, может быть лишь желание активно творить ценности в самом бытии, развивать бытие к совершенству. Другим соблазном оторванного познающего субъекта является желание признать себя творцом бытия, увидеть в действительности как бы копирование самого себя. При этом творческая ценность знания оказывается иллюзорной, ни на что не направленной, ничего не рождающей. Знание ни в каком смысле не есть отражение, копирование, дублирование бытия и ни в каком смысле не есть создание, конструирование бытия. Познающий субъект не есть пассивный отражатель бытия и не есть активный его создатель, он живой деятель в бытии, развиватель бытия, повышающий творческую энергию бытия, создатель ценностей бытия. Что же такое есть знание, в чем его ценность, если смотреть на само знание как на бытие, на смысл познания как на осуществляющийся в бытии?

§7

Знание само есть бытие, живая функция бытия, ценность развития бытия. Знание есть акт самосознания и самопознания универсального бытия, к которому и мы приобщаемся, – функция универсального развития. Знание не есть отражение бытия и не есть конструирование бытия, а есть самораскрытие бытия, его расчленение и оформление. В акте познания с самим бытием, с самой реальной действительностью происходит нечто такое, в силу чего бытие творчески совершенствуется, развивается, осуществляет ценность. И это происходит не в индивидуальном психологическом сознании, а в недрах универсального бытия. Знание есть путь от хаоса к космосу, от тьмы к свету, и не потому, что познающий субъект своим трансцендентальным сознанием оформляет бытие и распространяет на него рациональный свет, а потому, что само бытие просветляется и оформляется в акте самопознания. Эту точку зрения я бы назвал творческим реализмом и еще назвал бы мистическим реализмом. Да, знание есть ценность, в знании совершается творческий акт, но ценность в самом бытии, творчество в его развитии. Познание дерева есть развитие, совершенствование дерева, реальное осуществление ценности в растительном мире. Познание – солнечный свет, без которого бытие не может возрасть. Это звучит парадоксально лишь при поверхностном слушании. Как раньше уже было установлено, мы исходим из того положения, что познание совершается в церковном, соборном, вселенском, божественном сознании и разуме. В церковном сознании дано тождество субъекта и объекта, познающего и познаваемого, мышления и бытия. В церковном сознании всякое познание есть самопознание универсального бытия, переход его к светлому космосу. То, что гносеологам представляется лишь идеальной, познавательной ценностью, то обладает ценностью реальной, бытийственной. То расчленение, и дифференциация, и объединение, и синтезирование, которые даны в знании, совершаются в самом бытии, в нем самом побеждают хаотическую тьму. Еще раз подчеркиваю: не в индивидуальной душе знание

есть оформление и просветление, т.е. творческое развитие бытия, а в самом универсальном бытии. Чтобы дерево росло, цвело и совершенствовалось, оно должно познаваться в соборном, вселенском сознании, и это познание есть в то же время самопознание. Истинное познание какого-нибудь объекта есть также и самопознание этого объекта, этот объект – также и субъект, субъект и объект – тождественны. Гносеология – биологична в смысле церковной, соборной, вселенской биологии. Критерий знания, критерий ценности – не этический, а биологический. Это критерий бытия и небытия, жизни и смерти, развития и упадка. Так утверждается тождество бытия и мышления, не рационалистического тождества в духе панлогизма, а мистического тождества в духе панонтологизма.

В знании творческим, созидающим ценности фактором является Логос, большой разум, смысл и солнце мира. Деятельность Логоса, разума, осмысливает бытие, просветляет бытие, соединяет творение с Творцом. Поэтому в знании совершается не пассивное отображение, а активное, солнечное овладение. Знание потому есть жизнь самого бытия, и потому в самом бытии происходит то, что происходит в знании, потому так, что в познающем субъекте и в познаваемом объекте, в мышлении и в бытии живет и действует тот же универсальный разум, Логос – начало божественное, возвышающееся над противоположностями. Разум не есть начало рассудочное, интеллектуальное, это цельный, солнечный дух в мире и в человеке. Знание потому есть ценность, что в нем бытие возвращается к первоисточнику, т.е. побеждает безумие хаотического распада. Но такой возврат совершается лишь в живом, цельном знании, знании подлинно брачном. По гениальному выражению Фр. Баадера: *познавать истину значит быть истинным*. Ценность знания в том и заключается, что в нем бытие становится более истинным. Но истину нужно заслужить, и потому познание истины есть подвиг цельной жизни духа, есть творческое совершенствование бытия. Истина заслуживается подвигом отречения от разума индивидуального во имя стяжания разума церковного. Только в

церкви растение растет и познается, вне церкви оно погибает и погружается в тьму, так как лишено солнечного света.

§8

Язык – очень несовершенное и опасное орудие, он нас подводит на каждом шагу, рождает из себя противоречия и запутывает. Особенно труден стал язык с тех пор, как реальный смысл, реальное содержание слов почти утеряно, значение слов стало номинальным. Теперь в философии приходится спорить из-за каждого слова, уславливаться о значении на протяжении целых томов. Пустые, утеравшие реальный смысл слова не подпускают людей друг к другу. Мы хотели бы прийти друг к другу и поговорить по душе, но слова не пускают дальше передней. Гносеология не только подчиняется этой власти номинализма, но и закрепляет эту власть. Гносеологические споры – главным образом споры о словах, гносеологические разногласия – многозначность слов. Мы все уславливаемся, что значат слова, непосредственный смысл которых утерян. Развращающая власть словесности над философией, номинализма над реализмом тогда лишь будет побеждена, когда будет восстановлена непосредственная мистика слов, не магия слов, всегда заколдовывающая; а мистика слов, всегда освобождающая. «Мысль изреченная есть ложь». Этими проникновенными словами поэта (тоже изреченной мыслью) слишком теперь злоупотребляют. Нас хотят уверить, что всякая изреченность есть рационализирование, т.е. убиение жизни, скрытой за изреченным. Но божественное Слово было изреченностью смысла мира, и не было оно ложью. И всякая изреченность, всякое слово, приобщенное к Логосу, не есть ложь, есть истина. Слова заложены в таинственном существе мира, слова – онтологичны. Реальный смысл слов восстанавливается от соединения с Словом – Логосом, это слово не есть уже рационализация. Когда я говорю с братом по духу, у которого есть та же вера, что и у меня, мы не уславливаемся о смысле слов и не разделены словами, для нас слова наполнены тем же реальным содержанием и смыслом,

в наших словах живет Логос. Рационализация слов, на которой так настаивает критическая гносеология, есть распад и разрыв. Номинализм – болезнь. Номиналисты-рационалисты не убеждены, что слова имеют реальное содержание, слишком часто для них они звуки пустые. Для одних слова – жизнь, реальность, действие, для других слова – лишь слова, лишь названия, лишь звуки. Для критической гносеологии всякое сочетание слов есть суждение, а всякое суждение есть рационализация. А объяснение в любви, выраженное словами, тоже – рациональное суждение? А поэзия, которая всегда есть изреченность, тоже – рациональное суждение? Не должна ли быть истинная философия объяснением в любви влюбленных? О, тогда поймут друг друга, тогда все слова будут полны реального содержания и смысла. Как ужасно, что философия перестала быть объяснением в любви, потеряла эрос и потому превратилась в спор о словах. Религиозная философия всегда есть объяснение в любви, и слова ее не рационализированы, значение ее слов не номинальное. Какая ложь, что познание исчерпывается рациональным суждением! Выражение любви есть изречение высшего и подлинного познания. Любовь к Богу и есть познание Бога, любовь к миру и есть познание мира, любовь к человеку и есть познание человека. Для одних сочетание слов есть рациональное суждение, дискурсивное мышление, для других то же сочетание слов есть интуиция, сочетание, полное реального смысла. Этот спор не разрешается гносеологией, это – спор о принадлежности к двум разным мирам, к миру, в котором все рационализировано и слова лишены реального значения, имеют лишь номинальное, и к миру, в котором все дано в мистической цельности и потому слова полны реального значения. Нельзя доказать, что бытие есть бытие, а не форма экзистенциального суждения, можно лишь пережить тот жизненный переворот, после которого покажется безумием превращение бытия в суждение. Откуда известно, что истина всегда может быть доказана, а ложь всегда может быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо

доказательнее истины. Доказательность есть один из соблазнов, которым мы ограждены от истины.

§9

Несовершенство языка, страшный номинализм слов дает кажущееся оправдание тому учению современного критицизма, согласно которому бытие есть лишь форма экзистенциального суждения и вне суждения бытия нет. И само это утверждение подпадает под страшную власть номинализма слов. Всегда опасно оперировать с словосочетанием «бытие есть» или «бытия нет». «Бытие» прежде всего всегда «есть», и никогда не может быть, чтобы оно «не было». Но что значит «есть»? Неужели «есть» – только в суждении? «Есть» – связка суждения, часть суждения, причем и тут говорят, что «есть» есть часть суждения. Из суждения и его рокового круга нет выхода в номинальном царстве слов. Неужели же все «есть» только в суждении и вне суждения ничего нет? Но ведь «не есть», «нет» – тоже часть суждения. Получается какой-то страшный кошмар. Развязать этого узла нельзя, его можно только разрубить. Разрубить этот узел – значит радикально порвать с номинализмом слов, вернуть словам их реальное, онтологическое содержание и смысл. Мистика языка должна преодолеть кошмар формальной логики и номинальной словесности. Я не хочу, цельным духом своим не хочу находиться во власти номинализма языка и формализма логики, для которых «бытие» форма суждения, во всяком изреченном «есть» дана лишь часть суждения. И я знаю, что я прав, разрубая этот узел, что я служу истине, порывая со всяким формализмом и номинализмом. Если отдаться исключительно власти формально-рассудочного начала, то мы фатально попадаем в царство номинализма слов, слов, лишенных реального смысла, форм, лишенных реального содержания. Только усилием целостного духа можно противиться этому рассудочному формализму и номинализму. Я ведь отлично знаю, какой реальный смысл и реальное содержание имеет изреченная мною мысль, когда я говорю: «то-то есть», а «того-то нет». Я

знаю, знаю, что не мое бытие и не бытие мира зависит их суждения, от связки «есть», а суждение со всеми его частями зависит от моего бытия и бытия мира. Да и все это прекрасно знают. От меня же требуют, чтобы я притворился, что ничего не знаю и целиком завишу от формализма суждений и номинализма слов. Узел разрубается тем, что я исхожу из непосредственной и первичной интуиции бытия, сущего. Рационализированная изреченность в суждении мысли о бытии есть лишь условная форма, в которой для одних дано само бытие, для других дано лишь суждение. Одна и та же форма может иметь разное значение в зависимости от того, находимся ли мы во власти номинализма слов или освободились от нее. К бытию нельзя прийти путем суждения, нельзя его дедуцировать, нельзя рационально его вывести, из бытия можно лишь изойти и в нем пребывать. Знание предшествует суждению и в суждении находит лишь условную форму своего выражения, как могло бы его найти в жестах.

§10

Риккерт и его школа, с одной стороны, прагматизм Джемса и Бергсона, с другой, – самые замечательные и злободневные явления современной философии. Бергсон и Риккерт – самые, быть может, значительные философские дарования современной Европы, и с ними поневоле приходится считаться. В этих последних результатах европейской философии обостряется до последней степени одна проблема – проблема отношения рационального и иррационального. Современная философия признает иррациональность бытия, и она же гносеологически утверждает рационализм. Это основное противоречие современной философии. Гносеология Риккерта до последней степени рационалистична, но тот же Риккерт вместе с Ласком выдвигает проблему иррационального, иррациональности действительности, иррациональности индивидуальности. Рациональность познания и иррациональность действительности оказываются несоизмеримыми. Познать действительности нельзя, так как

рациональное не покрывает иррациональное, познающий субъект не в силах совладать с хаосом, да и действительности не существует как трансцендентной реальности. Против гносеологического рационализма восстает прагматизм Джемса и Бергсона. Прагматизм порывает с отвлеченным познанием, пытается восстановить связь познания с жизнью, вновь превратить познание в функцию жизни – он знаменует собою кризис рационалистической философии. Но прагматизм – плоть от плоти и кровь от крови рационализма, прагматический иррационализм есть лишь обратная сторона рационализма. Джемс и Бергсон – блестящие мыслители, заслуги их несомненны, они пытаются вырваться из ограниченности рационализма и отвлеченности. Но они остаются в том же кругу, так как рационализм и иррационализм пребывают в одной плоскости. Рационализм нельзя победить волюнтаризмом. Рационализм есть царство малого разума, рассудка. Волюнтаризм и иррационализм пасуют перед малым разумом, перед рассудком, и ограничивают его господство лишь темной, иррациональной волей. Субъект и объект остаются разорванными и для волюнтаризма, и для иррационализма, так как они не видят третьего начала, общего для субъекта и объекта, – большого разума, Логоса. Гносеология, в основе которой лежит идея Логоса, разума большого, объединяющего субъект и объект, будет не рационализмом и не иррационализмом, а *сверхрационализмом*. Рационализм и иррационализм, эти дети одной разорванности и разобщенности, побеждаются не слабосильным прагматизмом, а церковной гносеологией, церковным сознанием. Современная гносеология убивает живое брачное познание, потому что не в силах соединить рациональное и иррациональное. Бытие как иррациональное остается вне мышления как рационального, действительность остается недоступной познающему. Только допущение единого органического разума – Логоса в субъекте и объекте соединяет мышление и бытие, выходит за пределы противоположности рационального и иррационального. Но разум – Логос живет и действует только в церковном, соборном, вселенском сознании. Без Бога, без божественного сознания не

только Бога, но и мира и человека нельзя познать, так как рациональность субъекта ничего не может поделаться с иррациональностью объекта. Всякое подлинное познание есть приобщение к соборному разуму, преодолевающему противоположность рационального и иррационального, есть участие в самопознании абсолютного. Прагматизм Джемса, иррационализм Бергсона, *reductio ad absurdum* всей критической гносеологии у Риккерта – все эти явления имеют большое симптоматическое значение, помогают выйти из кризиса. Но выход может быть только к церковной гносеологии, к церковному сознанию. Тогда по-новому будут обретены утерянная ясность и утерянный реализм.

Вечным источником идеализма является Индия. В религии и философии Индии даны уже все образцы идеализма со всеми опасностями иллюзионизма. В религиозном и философском сознании Индии можно найти не только Шопенгауэра, но и Риккерта, и весь трансцендентальный идеализм. В трансцендентальном идеализме сказалось индийское отношение к бытию. Бытие становится призрачным, и эта призрачность бытия отлично соединяется с позитивной наукой, с эмпирическим реализмом. Вечным источником реализма является Греция. В философском и религиозном сознании Греции дано вековечное утверждение бытия, дано реальное восприятие души мира. Греческий реализм земли, реализм души мира перешел во вселенское церковное сознание. Новая религиозная философия имеет главной своей опорой не индийский трансцендентализм, всегда акосмический, а греческий реализм. Реализм этот хранится в церкви.

§14

Человек – микрокосм, в нем дана разгадка тайны бытия – макрокосма. Вот основная истина всякой религиозной метафизики. Этой истине учили мистики всех времен. Эта истина утеряна позитивизмом, критицизмом, эмпиризмом, рационализмом. Истине этой соответствует особая гносеология, отличная от господствующих гносеологических типов, – гносеология

священной философии. Лишь для церковной гносеологии становится понятной та истина, что человек – микрокосм. Только церковная гносеология владеет тем соборным большим разумом, который одинаково живет в субъекте и объекте, в человеке и в мире. Человек-микрокосм есть столь же многосложное и многосоставное бытие, как и макрокосм, в нем есть все, от камня до Божества. Во всех оккультных учениях скрыта, в сущности, все та же таинственная истина о человеке-микрокосме. Осмысливается эта тайна лишь в церковном сознании. Лишь микрокосм в силах постигнуть макрокосм. Человек потому постигает тайну вселенной, что он одного с ней состава, что в нем живут те же стихии, действует тот же разум. Человек – не дробная, бесконечно малая часть вселенной, а малая, но цельная вселенная. Человек – вселенная, и потому вселенная ему не чужда. Эти две вселенные – микрокосм и макрокосм – реально, бытийственно соприкасаются и сливаются лишь в церкви; лишь в церковном разуме, церковном сознании совершается подлинное познание макрокосма. Церковь – душа мира, и лишь в премудрой душе мира, в премудрой женственности – Софии оба космоса – малый и большой брачно сливаются в познании. Церковное сознание, церковный разум есть неосознанная предпосылка всякой гносеологии, для которой познание есть брак познающего с космосом, познающий имеет отношение к бытию и в бытии что-то совершает. Гносеология покинутых, предоставленных себе уже прошла весь круг своего развития, на пути этом некуда уже податься.

Истина не есть отвлеченная ценность, ценность суждения. Истина – предметна, она живет, истина – сущее, существо. «Я есмь истина». Поэтому истина – путь и жизнь. Поэтому знать истину значит быть истинным. Познание истины есть перерождение, творческое развитие, посвящение во вселенскую жизнь. Истина – сущее. Познать истину значит познать сущее. Познать сущее нельзя извне, можно только изнутри. Во внешнем объективировании сущее не познается, оно умерщвляется. Лишь углублением в микрокосм познается макрокосм. Углубление же в микрокосм

не есть субъективизм, это разрыв всех граней субъективизма. В глубине человека заложена реальная вселенная, в нем живет вселенский разум, и найденная в человеке вселенная и вселенский разум всего менее могут быть названы человеческим субъективизмом, субъективным человеческим «переживанием». Это путь реализма, объективизма, универсализма, а не индивидуализма, субъективизма, идеализма. Разум церковной веры есть цельный, органический разум, разум вселенский. И свобода дана в самом начале философствования этого разума, в начале, а не конце. Это – философия свободы, философия свободных. Бытие, жизнь духа даны изначально, даны сознанию первичному, не рационализированному, сознанию церковному, разуму церковному. Познание не есть рационализирование бытия и жизни, а есть их внутреннее просветление, их творческое развитие. Познание истины есть посвящение в тайны бытия. Необходимо прежде всего отказаться от рационалистического призрака отвлеченной, исключительно интеллектуальной истины. Истина добывается не только интеллектом, но и волей, и всей полнотой духа. Поэтому истина спасает, истина дает жизнь.

Печатается по: Н.А.Бердяев. "Философия свободы". Библиотека "ВЕХИ".
© 2000, Библиотека "ВЕХИ" www.vehi.net/berdyaev/filos_svob/

Контрольные вопросы:

- 1. В чем заключается своеобразие философского типа мышления Н.А. Бердяева?*
- 2. По мнению автора, что является источником философского познания?*
- 3. Как вы понимаете фразу «познание делается любовью»?*
- 4. Ответьте на вопрос: «Что такое соборный разум» и после этого напишите небольшое эссе, включающее в себя мысль о том, что «всякое подлинное познание есть приобщение к соборному разуму»?*

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ

(1877-1950)

Справку о Франке Семене Людвиговиче см. Раздел 1. Философия, ее смысл и назначение.

Франк считал, что человек обладает "особым, и притом первичным, типом знания, который может быть назван живым знанием, или знанием-жизнью". Именно "живое знание", в котором человек сверхрационально сливается с предметом, сопереживает бытию, возможно постижение истинного всеединства мира: "В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне, как отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само собой открывает себя нам, — открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни", — писал С.Л. Франк. Таким образом, "живое знание" не вмещается в рамки обычной логики, а является "мета-логикой", которое способно выразить "металогическое единство" мира, или всеединство. С точки зрения Франка, "живое знание", как "мета-логика", по своей сути близко "интуитивизму", разработанному в философии Н.О. Лосского. Недаром Франк принимает интуитивизм Лосского как единственную теорию познания, которая дает выход из тупика замкнутости сознания в самом себе. Ведь именно теория интуитивизма признавала, что субъект и объект знания находятся в объемлющем их единстве, а сознание не противопоставлено бытию, но включено в бытие.

В своей работе «Непостижимое» Франк утверждает, что познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого. С какой «жуткой очевидностью» раскрывается ничтожность человеческого знания в отношении пространственной и временной бесконечности и соответственно «непостижимости» мира, —

считает автор. Тем не менее основания для метафизического оптимизма существуют, считал мыслитель, и связаны они прежде всего с идеей Богочеловечества. Человек не одинок, божественный «свет во тьме» дает ему надежду, веру и понимание собственного предназначения и становится основанием для служения делу религиозно-нравственного преобразования природно-исторического бытия человека.

НЕПОСТИЖИМОЕ

Дух и душа

С тех пор, как человечество – в зачатке уже в лице Гераклита и в примерно современных ему индусской мистики и еврейского религиозного сознания пророков, а с большей ясностью в лице эллинистической и христианской мысли — достигло понятия «духа», усмотрения духовной – в сущности, еще доселе никому не удалось определить между «духом» и «душой» столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями. Где, собственно, «кончается» «душа» и начинается область «духа»? Еще другой, тесно связанный с этим вопрос остается неразрешенным: есть ли «дух» что принадлежит ко мне, к моей собственной внутренней жизни, как имманентная часть последней, или же он есть в отношении меня нечто иное, другое – т. е. нечто мне трансцендентное? Имею ли я сам «дух» в том смысле, что я сам есмь дух (а не только «душа»), или я имею, что я имею отношение к нему как к внешней в отношении «меня», т.е. «души», реальности? Принадлежит ли «дух» ко мне, или он только принадлежит мне наподобие всего другого, чему я могу быть только причастен? Или, быть может, мы должны сказать, что то и другое имеет силу одновременно, что я имею, с одной стороны, начало «духа» как элемент моей душевной жизни и, с другой стороны, через него соприкасаюсь с духовными реальностями, выходящими за пределы моего «я»? Это последнее допущение имеет многое за себя. Я имею опыт духовной

реальности прежде всего и ближайшим образом в форме «моей духовной жизни» как наиболее глубокого и существенного элемента моего непосредственного самобытия; но в этом же опыте содержится и сознание моей прикосновенности к превышающим меня духовным реальностям (напр., моего «служения» «истине», «добру», «красоте», «Богу» – моего следования призыву высших сил). Философская мысль идет навстречу этому опыту, устанавливая различие между «субъективным» и «объективным» духом. Однако и это допущение не помогает нам существенно, поскольку та же самая трудность необходимо снова возникает перед нами при определении подлинного различия между этими двумя родами жизни и действия «духи, и подлинного отношения между ними. Эта неопределенность происходит отнюдь не от слабости всего доселешнего философского мышления, и мы отнюдь не имеем честолюбия оказаться в этом отношении более проницательными, чем вся философская мысль человечества до нас. Эта неопределенность лежит напротив, в самом существе дела, и лишь это одно мы должны здесь показать, пользуясь нашими общими методологическими достижениями.

Прежде всего, действительно не существует однозначной, точно установленной границы между «душой» и «духом»; переход от одного к другому здесь, напротив, непрерывен. Если мы вернемся еще раз к образу «духа» как «почвы», в которой укоренена «душа», то мы должны усмотреть, что эта аналогия в известном смысле «хромает». Для того, чтобы этот образ, который сам по себе все-таки приблизительно верно выражает что-то существенное в различии между душой и духом и в их взаимоотношении, сохранял силу, нужно было бы прибавить, что то и другое – «корни», и «почва» – на своей взаимной границе или даже в своих пограничных областях как-то переливаются друг в друга; т. е. что самый глубокий конец корня в каком-то смысле имеет уже характер и свойства «почвы», не переставая быть «корнем», и что «почва» не только питает своими соками «корни», но как-то и сама в них внедряется. Наиболее глубокий,

открывающийся нашему самосознанию слой «душевного бытия», т. е. непосредственного самобытия, уже сам «духовен»; и тем самым ближайший нам слой «духа» или дух в его непосредственном действии на «душевное» бытие уже в известном смысле «душеподобен», т. е. переживается как момент ▮ инстанция самого непосредственного самобытия. Придерживаясь определения «духа» как инстанции, придающей душевному бытию в его субъективности и потенциальности полновесную, актуальную реальность, мы должны сказать, что «душа» в направлении «вовнутрь», «вглубь» постепенно становится все более реальной, обладает большей степенью самодовлеющей, «объективной» реальности и что, с другой стороны, «дух» в этом своем воздействии на «душу» как бы сам облекается в пограничной своей части и «потенциальность», именно выступает как «субъективная жизнь». Мы не должны, вообще говоря, забывать, что понятие «точной границы», непосредственно заимствованное из области пространственных отношений и мин не подходящее также к области чисто логических отношений (отношений между понятиями как определенностями), не приложимо без надлежащих оговорок ни к чему конкретно-реальному и живому – и, тем самым, к реальностям «души» и «духа».

Но это и значит, что именно этим нам открывается трансрациональность отношения между «душой» и «духом». Это отношение – не в меньшей мере, чем отношение «я-ты», – подчинено основоположному принципу антиномистического монодуализма – единству раздельности и взаимопроникновения. Мы стоим и здесь перед двоицей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, – или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутреннее всепронизывающее единство именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга тех двоих, на что оно разделяется.

Но в этом, в сущности, уже содержится единственный возможный и адекватный ответ на вопрос о «трансцендентности» или «имманентности» духа в отношении души. Согласно принципу антиномистического

монодуализма, ответ этот может быть только трансрациональным. Дух и трансцендентен, и имманентен душе, и притом не в смысле простой суммированной совместности этих двух отношений, а в смысле их внутреннего сущностного единства, в силу которого мы можем также сказать, что оба эти определения, в сущности, не выражают адекватно существа отношения, т. е. что дух ни трансцендентен, ни имманентен душе, а стоит к ней в каком-то третьем, уже несказанном отношении. Мы должны и здесь осознать неадекватность, «приблизительность» всех логических определений – в данном случае категорий «трансцендентности» и «имманентности» — и восчувствовать, в немом опыте испытать несказанное своеобразие этого отношения. И мы улавливаем его адекватно, лишь ~~попыта~~ мы имеем смелость витать над обоими этими логическими определениями – в сфере здесь именно «не исключенного третьего».

Чрезвычайно существенно не только в принципе признать необходимость этого несказанного трансрационального синтеза, но и ясно увидеть его во всей его непостижимости или – точнее – беспрепятственно и неискаженно воспринять в себя его откровение. Как уже сказано, осознавая до конца нашу «душевную жизнь», наше непосредственное самобытие, т. е. имея ее как хотя и своеобразную, но все же подлинную реальность, мы уже тем самым вышли за пределы субъективности, т.е. за пределы непосредственного самобытия в его отрешенности, и находимся в области духовного бытия. Имея себя как подлинную реальность, сознавая глубочайший корень или фундамент нашего субъективного самобытия, мы тем самым имеем в себе вместе с собой и нечто внутренне объективное – нечто большее и иное, чем мы сами в нашей субъективности, в образующей наше собственное существо беспочвенности, призрачности, потенциальности нашего чисто душевного бытия. Мы стоим здесь перед парадоксом, который не может и не должен быть устранен и преодолен. А напротив, должен быть покорно принят как таковой, – перед тем парадоксом, что то, что глубочайшим образом имманентно, что раскрывается нам через внутреннее

углубление в самих себя и осознание самих, – тем самым уже есть трансцендентное. В пространственном образе этот парадокс можно выразить так, что последняя, самая интимная и, казалось бы, самая «внутренняя» глубина человеческой души находится не просто внутри вне ее самой, – есть сфера, в которую мы проникаем, уже переходя за границы нашего субъективного «я» как такового. Момент «есмы» «*есмы*» – превосходящей меня, мне трансцендентной реальности. «Есмы» есть не «внутреннее состояние» меня самого, а нить, связующая меня с сверхчеловеческой транссубъективной глубиной реальности. Совершенно так же, как это имеет силу в отношении «я есмы» к реальности как всеединству, и так же в его отношении к «ты еси», это имеет силу и в моем отношении к той модальной форме бытия, которая в качестве «духовной реальности» есть внутренняя основа моего «есмы», дарует ему актуальную реальность, объективность в смысле «значимости». Здесь имеет силу положение, что только в «духе» (в «логосе») – жизнь и что существо жизни есть «свет».

Это трансрациональное соотношение познается опытно в том, ни как это особенно убедительно показывает Достоевский – всюду, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из себя самого, силой своего субъективного произвола, он ими в силу этого гибнет, становясь рабом и игрушкой трансцендентных им именно темных, губительных сил. И притом именно в этом положении, в опыте рабства, подчиненности чуждым силам, с особенной болезненностью и жуткостью узнается чистая трансцендентность – сверхчеловечность и бесчеловечность – этих сил. <...>

В теснейшей связи с этим трансцендентно-имманентным отношением откровения духовного БЫТИЯ. Что реальность духа вообще доступна нам только через ее откровение, предстоящей проникновение характер чисто другому самому и мне –, ни то, ни другое.

Тайна Личности

Изложенное соотношение может быть уяснено еще и с другой стороны. При рассмотрении непосредственного самобытия мы усмотрели в нём первично-нераздельное двуединство «непосредственности» и «самости». Но существенно в нашей нынешней связи, что связь «душевного» непосредственного самобытия с «духом» проходит через ту центральную предельную непосредственную самобытия инстанцию, которую мы назвали «самостью» (через «я сам»). Духовная реальность действует именно средоточие, или вершину, или глубину непосредственного самобытия «самость» – и открывается как сила, привлекающая к себе нашу «самость» и действующая в ней или через нее. Простирая мою «самость» как навстречу духу и держа ее открытой для него, – более того, переживая при этом саму «самость» – меня самого – уже как-то «духовным» или «духоподобным», я тем самым открываю возможность для проникновения «духа» в «душу» и слияния их между собой. <...>

Эта высшая, духовная «самость» и конституирует то, что мы называем личностью. Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективнозначимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, – начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, КАК оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии.

Даже самый пустой и ничтожный в духовном отношении человек имеет какое-то чувство значимой в себе, т. е. духовной основы своего бытия, какое-то, хотя бы и дремлющее, стремление к ней; но и человек, одержимый темными силами, чувствует реальность духовного бытия и потому обладает духовной «самостью» – личностью.

Тайна души как личности заключается именно в этой ее возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя — по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической общей природы. Здесь мы в другой форме опять видим действие трансрационального

принципа антиномистического монодуализма. Личность – то, что составляет последнее, истинное единство нашей душевной жизни, как ее субстанциальную форму, — дана нам лишь через посредство двойственности – двойственности, которую должен был признать даже столь натуралистически мыслящий исследователь, как Фрейд, различая в составе «я» простое «я» от «сверх-я» или идеального «я». Самое внутреннее в нашей ВНУТРЕННЕЙ жизни, т. е. наиболее имманентное в нас, осуществляется и стоит лишь в имманентном трансцендировании через чисто имманентную душевность.

В этом состоит подлинная внутренняя основа того, что мы переживаем *как* наше я. <...>

Личность может опять-таки быть постигнута лишь трансрационально-монодуалистично, как единство раздельности и взаимопроникновения – как иное единство, сущность которого заключается в его непостижимости. В отношении человека как личности в особой мере имеет силу то, что нам «крылось как существенный признак всякой конкретной реальности вообще: он всегда и по самому своему существу есть нечто большее и иное, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо. А именно он есть в некотором смысле бесконечность, так как внутренне сращен с бесконечностью духовного царства. <...>

Ореол непостижимости принадлежит именно к самому существу этого бытия. Мы лишь тогда адекватно постигаем его, когда в умудренном наведении воспринимаем его трансрационально, как совпадение противоположного, как единство субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного. Это может быть выражено лишь в той категориальной форме, которая образует существо всего конкретного бытия как непостижимого, – в форме рационально не постижимого, но явственно открывающегося нам единства раздельности и взаимопроникновения, которое как уже сказано, есть антиномистическое единство между высшим и

тем, что ему подчинено, между объективной духовностью и субъективной духовной жизнью.

Это может быть показано еще с другой стороны. Поскольку духовное бытие конституирует личность, к его существу принадлежит индивидуальность. Ибо личность всегда есть индивидуальность – это выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. На первый взгляд могло бы показаться наиболее естественным и правдоподобным, что эта единственность, незаменимость, неповторимость равнозначна внутренней замкнутости, обособленности, абсолютной субъективности. Однако фактически человек есть «личность» и «индивидуальность» со всеми отмеченными признаками индивидуальности, напротив, как раз в той мере, в какой он что-либо «значит» для других, может им что-либо дать, тогда как замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, утраты личности. Таким образом, именно в индивидуальности во всей ее единственности достигает выражения начало, имеющее самодовлеющую значимость – и именно поэтому общезначимое, – тогда как чистая субъективность в ее, всем людям одиноково присущей, всеобщности есть то, что обособляет и разделяет людей, что составляет изолирующее начало непосредственного самобытия. Тайна личности как индивидуальности состоит, таким образом, именно в том, что в ней, именно в ее глубочайшей, определяющей ее существо особенности получает выражение общезначимое – общая всем людям, всех одинаково затрагивающая всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия, так что именно эта особость и особенность индивидуальности есть форма, которую насквозь пронизывает общее всем людям трансцендентное как и наоборот, объективно-значимое обнаруживает сполна и адекватно свое подлинное существо и действие лишь в конкретно-индивидуальном личном бытии, а не, напр., в форме рационально-выразимых общих содержаний, положений и норм. Бесконечное с максимальной адекватностью получает свое выражение

только в конкретной точке – став единственностью и абсолютным своеобразием, как и наоборот: лишь то, что может быть признано истинным личным бытием-для-себя, монадой, может воспринять и выразить бесконечное. Сущность всеединства как духа, реальности самоценного и самозначимого бытия обретает последнюю неопределенность лишь в конкретной индивидуальности – в противоположность определенности предметного бытия, которая остается всегда отвлеченно-общей. Подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретностью индивидуального, подлинная общая правда совпадает с жизнью. В этом безусловно трансрациональном соотношении опять-таки обнаруживается трансрациональное единство между субъективностью и объективностью.

Печатается по: Франк С. Л. Непостижимое. М., 1990.

Контрольные вопросы:

1. Что пишет С. Л. Франк о разграничении души и духа?
2. Что значит «Дух и трансцендентен, и имманентен душе»?
3. Существует ли язык, по мнению автора, для обозначения духовной реальности?
4. Как вы понимаете безусловную единственность личности?

В своей книге «Предмет знания» Франк приходит к той истине, что целостное знание есть жизнь, и что основано оно на тождестве субъекта и объекта: "Последнее, наиболее полное знание должно быть жизнью, ибо сама истина бытия есть жизнь".. "Мы есмы само-абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме. Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализированной сверхвременности самого абсолютного бытия. Абсолютное бытие и есть такое живое знание, и потому наше знание его есть лишь приобщение нас самих к абсолютному бытию. Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в

этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью".

Это основная проблема онтологической гносеологии, в которую упирается всякое исследование конечных проблем знания, проблемы раскрытия последнего смысла, гнозиса, оправдания знания.

ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ

Конкретное бытие и живое знание

Все, что мы мыслим, как противостоящий нам объект, мы имеем тем самым в форме отвлеченного вневременного содержания, и не обладаем тем, что придает ему характер живой, сущей реальности. Правда мыслимое содержание по своему материальному составу может быть двояким: оно может выражать и вневременное, и временное бытие; мм имеет в составе знания Verites eternelles, общие суждения («всякое А – А, как таковое – связано с В») и verites de fait, единичные суждения («данное А и данный момент связано с В или сопровождается им»).

В таком суждении о факте, есть не сама фактическая реальность, сущая здесь, и теперь, а именно вневременное содержание этой реальности, понятие ее, которое само не есть временной факт, а есть тоже «вечная истина». В такой чисто-мыслимой форме, в форме понятий или отвлеченных содержаний, вневременная общность и временная индивидуальность необходимо противостоят друг другу, как разнородные и несогласимые между собой содержания. Мы стоим тогда перед непреодолимой раздвоенностью: нечто есть или реальный индивидуальный факт, или общее идеальное содержание и никогда не может быть тем и другим совместно, и ничто не может быть одновременно белым и черным. И фактически всё же констатируемая связь реальных единичных фактов с «общими законами» с этой точки зрения представляется необъяснимым чудом. Но бытиё, как таковое, есть не вневременное содержание, а живое сверхвременное бытие.

Поэтому оно само никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли, т. е. созерцанию под формой вневременности. Оно доступно лишь такому созерцанию, которое было бы адекватно своему предмету, т. е. было бы вообще не одним лишь «созерцанием» его – ибо всякое созерцание имеет свой предмет во вневременной форме, – а подлинным обладанием самим бытием в его сверхвременности. Бытие же в его живой сверхвременности есть единство реальности и идеальности, т. е. единство переживания и мыслимости. Поэтому оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, которое все превращает в только мыслимое содержание, а лишь непосредственному живому знанию, как единству мышления и переживания, как мыслящему переживанию. <...>

Всюду, где мы непосредственно имеем бытие, как единство идеальности и реальности, мыслимости и переживаемости, мы имеем и непосредственное сознание реальной и вместе с тем общей и необходимой связи. Реальная необходимая связь, неуловимая в мыслимом содержании – будет ли то содержание общей или индивидуальной стороны бытия – раскрывается в живом знании. Таково, например, сознание необходимости, с которым мы переживаем нашу собственную, личную жизнь, наши поступки. Кто знает свой «характер», свои общие склонности, симпатии, господствующие мотивы своего «я», тот сознает закономерность, управляющую его жизнью, но не как вневременную связь, не как призрачную отвлеченную формулу: «если А есть, есть и В», а как реальную силу, действующую в нем; и точно так же индивидуальный факт не слепо констатируется им, а именно переживается, как реальность, истекшая из действия этой общей силы. Так, пьяница сознает свою склонность к вину, необходимость, с которой, например, вид вина вызывает в нем потребность пить, не как чистую мысль т. е. вневременно-идеальную связь содержаний, в которой отсутствует сам момент реального действия, и не как слепо констатируемый факт (так может сознавать эту связь, т. е. мыслить либо только ее общее содержание, либо ее чистую наличность, как факта, лишь

посторонний наблюдатель), а как действующую в нем самом живую силу; он знает эту реальную необходимость, потому что он сам испытывает ее, т. е. потому, что он в этой части реальности непосредственно имеет в себе единственно общего и временного, идеального и реального. Это есть живое знание, знание-жизнь, в отличие от знания-мысли. Всюду, где мы смотрим на объект со стороны, мы имеем разрыв между формой мыслимости (идеальности) и формой наличности (реальности), и тем самым реальная необходимость как таковая, ускользает от нас. Напротив, где мы сами ее мыслим, т.е. в той мере, в какой мы непосредственно имеем объект в форме мыслимого переживания, мы обладаем и сознанием реальной необходимости.

Ясно также, что в этом мыслимом переживании или живом знании заключено и непосредственное знание индивидуального, как такового. Отдельные факты моей жизни, поскольку я сознаю их укорененными во времяобъемлющем единстве моей личности, суть не внешне-констатируемые обособленные события, не мыслимые временные содержания, которые только слепо предстоят мне в определенном порядке и которые поэтому я мысленно могу заменить иными, а содержания, непосредственно истекающие из реальности моего «я», как целого, и разделяющие его необходимость. Подобно тому, как я могу непосредственно сознавать в себе общие силы, постоянно управляющие моей жизнью и вносящие в нее повторяющуюся закономерность, так я могу сознавать и необходимость фактического перехода от одного к другому, необходимость каждого моего отдельного состояния, как непосредственного выражения единства живой сущности моей личности. Здесь нет вообще единичных фактов, как замкнутых в себе реальностей определенного содержания, а есть лишь единая в себе непрерывная цепь сменяющихся моментов, которая, как целое, а, следовательно, и в каждом отдельном своем моменте, и есть не что иное, как развернутое во временной поток единое обнаружение нашего существа, как такового. Связь, соединяющая мое прошлое с моим настоящим, проходит

через пребывающее единство моей личности, которая, как целое присутствует в каждом отдельном моменте своего развития; поскольку и непосредственно имею это единство, я вместе с ним имею и его выражение во временной цепи моих частных переживаний. И каждое из них для меня столь же необходимо, сколь необходимо мое бытие, как целостной реальности. В единстве мысли и бытия, данном в самоочевидном бытии личной жизни (в декартовом *cogito ergo sum*), дана и непосредственная необходимость живого единства многообразия, творческой силы, обнаруживающейся в смене частных событий и состояний.

Но тем самым уже дано и единство общих законов с индивидуальными фактами. Ибо то и другое суть лишь разные выражения времяобъемлющего единства личного бытия, проявляющегося и в общей, пребывающей закономерности, и в единственной, неповторяющейся цепи живого становления. В живом знании, в знании того, что я сам семь, что не предстоит мне, как мыслимое содержание – субъекту мысли, а что есть во мне, как сомосознающееся бытие, мне вообще не даны в отдельности вневременность и временной поток, а дано лишь единство того и другого, как живое времяобъемлющее единство, как непреходящее бытие, которое в каждое мгновение своего временного обнаружения вместе с тем есть целиком. Поэтому подчиненность отдельных фактов и их временной смены общим, пребывающим законам есть лишь производное выражение этого единства вечности с временностью, которое непосредственно дано мне в мыслящем переживании или, вернее, которое я в нем непосредственно есмь. Необъяснимая, но и не требующая никакого объяснения, а самоочевидная сущность моей жизни, именно как жизни, в том и состоит, что она есть непосредственное единство неизменности и изменения, что всякое изменение в ней есть изменение единого в себе, т. е. время объемлющего и неизменного существа, и что неизменность есть точно так же единство живое, развивающееся, т. е. обнаруживающееся в смене отдельных состояний. Всюду, где наше знание есть лишь знание о чем-то постороннем, внешнем

нашей жизни, где объект знания не связан живыми нитями переживания с субъектом, вневременность и временность, как мы видели, несоединимы между собой, противостоят друг другу, как разные содержания, и их непосредственное единство хотя фактически и осуществляется в акте знания, но не познается, ибо не вмещается в познаваемое предметное содержание. Но где этого разделения нет, где субъект и объект соединены живой связью в единстве самосознающегося бытия, как живого знания или мыслящего переживания, там мы непосредственно не только есмы, но и сознательно есмы это единство вневременности и становления, т. е. непосредственно познаем это единство.

В предыдущем изложении мы в качестве примера живого знания или мыслящего переживания брали знание о личной индивидуальной жизни.

Этим мы отнюдь, однако, не хотим сказать, что только наше «я», как особый ограниченный мир «внутренней», «психической» жизни, есть область мыслящего переживания. Распространенная, опирающаяся на давнишние традиции мысли теория утверждает, что только наше «я», наша собственная внутренняя жизнь дана нам непосредственно и что только в ней мы непосредственно имеем самоочевидное знание; и даже учения, которые уже порвали с гносеологическим индивидуализмом, в силу непреодолимой власти традиционных мыслей продолжают утверждать это. Все наше понимание отношения между сознанием и предметом, как отношения, опирающегося на непосредственное сущее в нас и с нами единство абсолютного бытия, исключает для нас возможность ограничить сферу живого знания одной привилегированной областью «внутренней», «психической жизни». То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию-мысли, есть универсальная форма знания, не ограниченная никакой частной областью, ибо независимая ни от какого частного содержания знания Живое знание фактически распространяется и на бытие за пределами моего «я». <...>

Ближайшим, совершенно явственным примером распространения живого знания на мир природы могут служить научные открытия, которыми мы обязаны таким художникам, как Леонардо да Винчи и Гете, умевшим «жить одной жизнью» со всей вселенной, и именно через погружение себя в природу и слияние с ней изнутри, знать ее в непосредственном переживании, как обычный человек знает лишь свою собственную жизнь. Господствующая эстетико-психологическая теория называет такое знание «вчувствованием» и толкует его в субъективистическом смысле; она предполагает, что непосредственно живое знание дано нам лишь в отношении нашего «я», и что лишь субъективным актом «вкладывания» своего «я» во внешний мир мы косвенно – и с объективной точки зрения иллюзорно – распространяем наше переживание за пределы нашего «я». Однако, эта теория исходит из предвзятых и ложных онтологических допущений; доля правды, которая в ней заключена, выражена в ней так, что истинное соотношение поставлено вверх ногами. <...>

Кроме интуиции созерцательного порядка, как отрешение сознания от временного переживания и погружение его во вневременное единство, и есть еще интуиция-жизнь, в которой наше «я» не только созерцает объект (т. е. имеет его вневременно), но и живет им, т. е. не отрешается от переживания в пользу знания, а сливается с жизнью всеединства. Эти две формы интуиции не суть, конечно, два совершенно разнородных обособленных источника знания; это есть в своей основе, напротив, и та же интуиция. Но в первом случае ее полнота остается неисчерпанной; поскольку содержание ее должно служить источником отвлеченного знания оно берется лишь со своей вневременной стороны, т. е. как чистое знание, противостоящее жизни, или как знание-мысль. Во втором же случае мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте, т. е. знаем его, сливаясь с его собственной сверхвременной жизнью. Всеединство есть, как мы старались показать, не абстрактное единство вневременности, а конкретно-живое единство или единое, как сверхвременное единство покоя и движения, как вечная жизнь.

Поэтому приобщение к нему или раскрытие его для нас лишь несовершенно осуществляется в созерцательной интуиции, т. е. через проникновение во вневременность всеединства, и осуществляется адекватно только в живой интуиции, как единстве знания и жизни. Последнее, наиболее полное знание должно быть жизнью, ибо сама истина бытия есть жизнь.

На первый взгляд могло бы показаться, что эти соображения противоречат нашему собственному учению об отношении между переживанием и знанием. Переживание есть погруженность в миг настоящего и именно поэтому принципиально отлично от знания, которое есть обладание вневременным единством бытия; поэтому, казалось бы, понятие живого знания или знания-переживания есть с нашей собственной точки зрения *contradictio in adjecto*. Но мы уже указывали, что это определение переживания имело для нас лишь пропедевтическое значение; оно было использовано с целью уяснения вневременной (трансцендентной переживанию) природы знания. Мы видели, что само время и всякое временное бытие возможно не иначе, как на почве самой вечности; поэтому нет такой погруженности во временной миг, которая означала бы подлинное выпавшие из точности, существование вне ее; вне вечности нет и немислимо вообще ничего. Всякая погруженность в миг настоящего есть вместе с тем потенциальное бытие в вечности. Точнее говоря: переживание есть не совершенная погруженность в миг настоящего, а лишь сосредоточенное на настоящем и только в нем актуализованное, в остальном же лишь потенциальное и зачаточное сверхвременное бытие. Не погруженность в миг есть конститутивный признак переживания, отличающий его от знания, а лишь потенциальность его сверхвременности, с одной стороны, и его конкретность – с другой. Поэтому во всяком переживании уже заключена приобщенность к вечности, потенциальное ее присутствие.

Здесь мы, описав в наших размышлениях большой круг, возвращаемся опять к основному выводу первой части нашего исследования. Мы видели, что над сознанием, как единством переживания и направленности на

предмет, возвышается абсолютное бытие, которое не дано нам, как содержание сознания, но которое есть в нас, потому что мы есмы в нем. Мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме.

Печатается по: Франк С. Л. .Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

Контрольные вопросы:

- 1. Что подразумевает Франк под живым знанием?*
- 2. Какую роль в познании автор отводит интуиции?*
- 3. Какие виды интуиции различает Франк?*

ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ

(1893-1988)

Справку о Лосеве Алексее Федоровиче см.: Раздел 2. Онтология.

В работе «Философия. Мифология. Культура» А. Ф. Лосев, разбирая гносеологическую проблему, исходит из очевидного и несомненного факта того, что человек способен видеть вещь как именно эту вещь, видеть ее «нечто», ее самое само, видеть вещь в ее собственной идее. Этот акт схватывания и полагания вещи в ее собственной идее А. Ф. Лосев считает совершенно специфическим, особым даром человеку. Этот акт нельзя назвать рациональной способностью, ибо последняя предполагает расчлененные понятия того, что сначала существует нерасчлененно, как чистый неделимый и нераздельный смысл; иначе говоря, сами рациональные акты основываются на первоначальном акте схватывания и полагания смысла, а не наоборот. Еще менее этот акт схватывания и полагания вещи в ее собственной идее есть акт чувственного восприятия. Напротив, именно этим актом разнородные чувственные впечатления - осязательные, зрительные, слуховые и др. - сводятся воедино, что предполагает независимость от чувственного опыта и специфичность самого акта схватывания. Для А. Ф. Лосева важно осознать специфичность этого акта, а не дать ему какое-либо название - разума, воображения, интуиции, - однако сам он предпочитает называть этот акт умозрением. Таким образом, умозрение есть акт непосредственного схватывания и полагания вещи как такой, то есть акт непосредственного узрения ее смысла, ее идеи. Первичным актом полагания является число.

ФИЛОСОФИЯ. МИФОЛОГИЯ. КУЛЬТУРА

Логика символа

Всякий, кто достаточно занимался историей философии или эстетики, должен признать, что в процессе исследования он часто встречался с такими терминами, которые обычно считаются общепонятными и которые без всяких усилий обычно переводятся на всякий другой язык, оставаясь повсюду одним и тем же словом. До поры до времени мы оставляем эти термины без всякого анализа; и если они встречаются в античной философии, то зачастую и очень долго при употреблении их в новых языках мы так и оставляем их в греческом или латинском виде. Таковы, например, термины «структура», «элемент», «идея», «форма», «текст» и «контекст». Однако такого рода иллюзия общепонятности при исследовании античных текстов начинает мало-помалу разрушаться, так что исследователь принужден бывает расстаться с ней и подвергнуть многие термины или понятия специальному историческому исследованию. К числу таких терминов и относится символ. Казалось бы, что может быть проще того, что А указывает на В и является его символом? Ведь всякий понимает, что государственный флаг, например, есть указание на определенную государственную принадлежность, что густая туча есть указание на дождь, который вот-вот пойдет, что хороший огород есть знак того, что за ним кто-нибудь усердно ухаживал. К сожалению, однако, история термина «символ» вполне разочаровывает нас в этой общепонятности, как бы нам ни говорили, что кашель есть символ простуды, и как бы хорошо это выражение ни понималось всеми. При ближайшем рассмотрении оказывается, что символ (брать ли его именно в этой терминологической оболочке как «символ», брать ли см как понятие, выраженное другими словами или совокупностью слов) есть одно из центральных понятий философии и эстетики и требует чрезвычайно кропотливого исследования. Мы в настоящее время, правда, в своей философии и гносеологии редко употребляем такой термин, как «символ»

Однако все термины и идеи современной философии трудно понять, не принимая во внимание их историческое происхождение. Что же касается истории философии, то там этот термин чрезвычайно насыщен, разнообразен, гибок и попадает в системах философии, совершенно не похожих друг на друга.

В советской литературе исследование этого термина и понятия почти целиком отсутствует. Для этого были свои важные причины, о которых мы сейчас не будем подробно говорить. Скажем только, что в последние полвека у большинства исследователей и критиков не возникало никакой потребности заниматься понятием символа. Правда, одно из довольно значительных течений в литературе и искусстве конца XIX — начала XX именовало себя символизмом, а его представители называли себя символистами, но это направление большей частью понимало символ очень узко, а именно как мистическое отражение потустороннего мира в каждом отдельном предмете и существе. Естественно, что большинство критиков и логиков, особенно в период революции, не считали нужным пользоваться термином «символ», потому что уже не верили в потусторонний мир и в мистическом понимании символа мало кто нуждался. Это обстоятельство совсем не способствовало тому, чтобы понятие «символ» было исследовано по существу и вовсе не обязательно в субъективистском или мистическом смысле слова.

Нам представляется, что уже давно наступило время дать анализ трудного понятия «символ», без исследования которого многие эстетические теории и даже целые философские системы исторического прошлого не могут быть достаточно глубоко поняты и достаточно правильно изложены. С другой стороны, однако, и чисто объективистский анализ этого термина тоже нас не устраивает. Чтобы понять его во всей глубине, его необходимо перевести на язык современного философского и эстетического сознания, т. е. определить как его здоровое зерно, так и всю историческую шелуху,

которая очень часто прилипала к нему и еще до настоящего времени мешает нам произвести его научный анализ.

Поскольку символ всегда относился и к области теории познания, и к области искусствознания, необходимо использовать ту кратчайшую и очевиднейшую схему, которую Ленин предлагает для понимания того, что такое процесс познания. По Ленину, процесс познания начинается от Живого чувственного созерцания действительности, идет к абстрактному Мышлению и заканчивается практикой. Как раз эти ступени мы и находим в символе, когда он трактуется в своей связи с объективной действительностью.

Символ основан, прежде всего, на живом созерцании действительности. Следовательно, он есть ее отражение. Но уже тут мы сталкиваемся с явлением символизации. Самый простой образ, отражающий собою действительность, самое простое представление необходимым образом символично и именно потому, что и образ и представление уже указывают на то, в отношении чего они и являются образами и представлениями. Возьмем Чувственный образ как таковой, без той чувственной реальности, которую он отражает. Этот вовсе не будет никаким образом и вовсе не будет никаким Представлением. Чувственные образы и представления могут быть несовершенными, плохими, никак не обработанными, но, во всяком случае, они указывают, так или иначе, на объективно-чувственную действительность. А ведь символ в самом широком смысле слова как раз и есть такая конструкция, которая функционирует не изолированно, не дискретно, а всегда обязательно как указатель на нечто иное, чем она сама. В этом элементарном процессе чувственного сознания принцип символизма ни в каком случае не может быть обойден, хотя, разумеется, этот символизм может выражаться и фактически выражается у многих исследователей при помощи совсем других терминов и понятий.

Далее, это живое чувственное созерцание в символе доходит до степени абстрактного мышления. Следовательно, символ включает в себя все то, что характерно для абстрактного мышления, прежде всего четкое

различение и противопоставление элементов действительности, четкое их объединение в синтетическое целое, обобщение данных чувственного опыта и превращение всей ползучей чувственной действительности в обобщенную закономерность. Здесь, однако, уже двойной символизм. Если мы не находимся во власти субъективистских теорий (а всякий субъективизм есть достаточно уродливая философия), то уже абстрактное мышление необходимо трактовать как усложненное отражение реальной действительности и даже как отражение ее наиболее глубоких сторон. Следовательно, символизм даже и абстрактного мышления вполне бесспорен. Иначе получится никак не преодолимый гносеологический дуализм и, значит, агностицизм. Во-вторых, даже если и оставаться в пределах чистого мышления, то как же может состояться такое мышление, если один его этап никак не связан с его другим этапом. Ведь всякое мышление обязательно есть вывод, т. е. выведение тех или других следствий из тех или других оснований. В следствиях необходимым образом содержатся их основания, без которых они вообще не были бы следствиями; и во всяком основании необходимым образом уже содержатся зародыши возможных следствий, потому что какое же это будет основание, если оно целиком и навсегда оторвано от своих следствий? Совершенно правильно некоторые исследователи даже и в максимально абстрактном мышлении находят функционирование принципов символизма.

Наконец, в том же символе абстрагирующее мышление начинает вновь возвращаться к покинутой им объективной действительности, т. е. тут же становится и некоторого рода практикой. Это прямо вытекает из познавательного процесса, который мы формулировали в соответствии с ленинской теорией отражения.

Однако та ступень познания, которая в полном смысле слова оказывается практикой, никак не может удовлетвориться установлением «одни» логических систем. Эти логические системы должны быть проверены, очищены от возможных заблуждений, направлены в сферу реального человеческого общения. И в конечном итоге они должны быть настолько

жизненно устремленными, чтобы быть способными также и переделы или действительность, которую вначале они только пассивно отражали. Практическая деятельность человека в смысле переделывания действительности и есть последний этап человеческого познания, когда объективная действительность, пройдя через область абстрактного мышления, вновь возвращается к самой себе, но уже в расчлененном и преображенном виде.

История символа поражает постоянным наличием в нем именно этих трех моментов: живого чувственного созерцания, абстрактного мышления и человеческой практики, творчески переделывающей самое действительность. Символ вещи в своей основе есть отражение вещи, но не прост отражение, а такое, которое, будучи обработано средствами абстрактного мышления, вновь возвращается к этой вещи, но уже дает эту вещь и переделанной для целей человека и преображенной форме.

Если мы будем иметь в виду эту простую и ясную логическую структуру символа, то термин «символ» уже не будет нас смущать в наших историко-философских и историко-художественных исследованиях. Наоборот, он станет для нас критерием при распутывании весьма сложных, неудобопонятных и на первый взгляд крайне запутанных теорий и систем философии или эстетики. Мы сразу научаемся видеть, где тут рациональное зерно, и где неизбежная историческая и внешняя случайность. Но такое понятие символа на основе ленинской теории отражения для современной логики, диалектики и теории познания требует больших логических усилий. Тут приходится от многого отмежевывать понятие символа и, наоборот, часто находить его там, где, казалось бы, нет никакой нужды в его использовании. Нечего и говорить о том, что без диалектического закона единства и борьбы противоположностей невозможно и приблизиться к пониманию того, как живое созерцание действительности вдруг становится абстрактным мышлением, а это абстрактное мышление вдруг становится человеческой практикой, да еще и переделыванием действительности. Это

обстоятельство тоже усложняет такую концепцию символа, которая могла бы претендовать на современное и передовое значение.

Укажем еще несколько принципов логического исследования, с которыми мы неизбежно встречаемся в той или другой форме в процессе и теоретического и исторического изучения систем эстетики или философии.

Марксистско-ленинская теория учит нас, что существует определенное диалектическое соотношение общего и единичного. Мы не можем стоять на точке зрения абстрактного понимания общности, как это раньше всегда делалось в школьных учебниках логики. В настоящее время общее, или родовое, понятие представляется нам настолько насыщенным и действенным, что в нем мы находим уже зародыши и всего отдельного, всего единичного. Научное понимание родовой общности трактует ее как принцип или как закон для получения всего единичного, что к нему относится. С другой стороны, ничто единичное, взятое в своей абсолютной единичности, в отрыве от того общего, к чему оно относится, не может даже быть предметом мысли или восприятия. Общее указывает на единичное, а единичное указывает на общее. Поэтому и символ, который уже по самой своей природе является некоей общностью, обязательно указывает на все то единичное, что под него подпадает; а все единичное, на что символ указывает, обязательно свидетельствует о той обобщенной сфере, куда оно относится. Следовательно, наше учение о символе должно быть только частным случаем диалектической теории соотношения общего и единичного.

Разумеется, отнюдь не все понятия, которыми оперирует человеческое мышление, обязательно разработаны в указанном смысле слова. В нашей обыденной жизни мы очень часто оперируем такими понятиями, которые очень далеки от научной разработки. Так, всякий понимает, что такое самолет. Однако, чтобы иметь точное научное понятие самолета, надо знать принцип его устройства и необходимо разные понятия математики и Механики так скомбинировать и так специфицировать, чтобы в результате этого появилось не что иное, как именно понятие самолета. Даже в самой

науке отнюдь не все ее понятия обладают такого рода совершенством своей структуры. В искусстве мы тоже должны исходить не просто из чувственного представления, в котором нет ничего обобщенного, но именно из таких образов, которые наделены большой обобщающей силой, так что художественный образ обязательно всегда есть одновременно и такое единичное, которое мы могли бы воспринимать внешними органами чувств, и такое обобщенное, которое заставляет нас мыслить и делать всякого рода выводы и для единичных явлений реальной человеческой жизни. Вот почему художественный образ, лишенный этой обобщающей силы и мощной символической картины этой жизни, всегда есть только бессильная натуралистическая копия жизни, никуда не зовущая и никак не взывающая о необходимости творческих переделываний действительности.

Нам хотелось бы также указать и еще на один принцип построения символа как в искусстве, так и в науке. В математике имеется весьма точная теория разложения функций в бесконечные ряды. Каждый отдельный член такого ряда не есть сама функция, но то или иное приближение к ней, причем это такого рода приближение, которое сразу указывает нам и на общую функцию, подлежащую в данном случае разложению, и на этот отдельный член ряда, и на то, в силу какого закона и в силу какой именно степени приближения к целостной функции возник данный отдельный член разложения.

Здесь мы имеем замечательную картину того, как точная наука пользуется символами именно в нашем смысле слова и как именно должна рассуждать та теория научного или художественного символа, которая претендует на точность. Поэтому являются жалкими, беспомощными и безусловно устаревшими те представления о символе, которые видят в нем только простое и бессодержательное указание на тот или иной факт действительности, либо не понимают того живого и диалектического становления, которым насыщен символ, либо отрицают в нем наличие всякого принципа закономерного и целесообразного творчески растущего

становления жизни. Кто понимает под символом только мертвый знак живой действительности, не имеющий с ней ничего общего, тот должен утверждать, что и для понимания самолета достаточно только обывательского глазения на летящую машину и пассивного восприятия ее шума. Вот почему сотни текстов из истории философии и эстетики будут обречены при такой философско-художественной позиции на вечное их непонимание. Если историк философии и эстетики не продумает заранее нею необычайную сложность термина «символ», то ему только и остаётся удивляться тому, как он не может разобраться в этих текстах и как часто приходится ему ограничиваться только ничего не говорящим перенесением этого термина в свой язык в исходной греческой оболочке.<...>

Однако совсем в другом положении находится историк философии или историк эстетики. Ему приходится в своих исследованиях разяснять десятки и сотни разных теорий и разных терминов. И вот тут-то уже трудновато обойтись без термина «символ» и волей-неволей приходится создавать иной раз даже весьма изысканную в логическом отношении теорию символа, чтобы она была достаточно гибкой, достаточно эластичной и способной охватить в одной цельной формуле то, что в процессе исторического исследования оказывается и противоречивым и неохватным.

Чтобы хоть на одном примере обнаружить огромную смысловую значимость символа, возьмем Герб Советского Союза, а именно входящее в него изображение серпа и молота.

Являются ли здесь серп и молот только предметами чувственного восприятия? Ни в коем случае. Мы находим вокруг себя бесчисленное количество чувственных образов, которые вовсе не обладают такой огромной смысловой и обобщающей силой. Или, может быть, это и есть абстрактное понятие, какое-то родовое обобщение из отдельных единичностей? Ничего подобного. В этом образе серпа и молота есть, конечно, и свой смысл, и свое обобщение множества разных единичных фактов, но, само собой, здесь не только это. А что же еще? Уже отдельно взятые серп и молот не являются ни

только чувственными образами, ни только абстрактными идеями. Конечно, предварительно уже нужно понимать, что серп есть серп, а молот есть молот. Но в таком случае, даже если бы мы брали эти два предмета вне советского герба, одной чувственной образности было бы мало, и одной абстрактной идейности тоже было бы мало. Следовательно, и соединение этих двух предметов тоже не выходило бы за пределы их самих и ни о каких гербах здесь не было бы никакого разговора. Скажут: позвольте, но ведь это же есть не просто образ, а еще и художественный образ. Новая ошибка. Серп и молот могут быть изображены художественно, а могут и не быть изображены художественно. В этом втором смысле они все равно останутся серпом и молотом, так что их значимость в гербе вовсе не сводится только к их художественности. Ведь художественный предмет есть тот среди прочего, которым мы любуемся из-за его красоты, и для этого любования вовсе не нужно выходить за пределы данного художественного предмета и мыслить еще какие-нибудь другие предметы.

Но позитивистская мысль не останавливается и на этом. Говорят, это есть знак, изображение, указание. Это также совершенно неверно. Мало ли что указывает на что-либо другое? Ключ указывает на замок, для которого он сделан. Дверь указывает на то, что через нее можно пройти одного помещения в другое. Печная труба на крыше указывает на то, что в этой избе находится или должна находиться печь. Все это являете знаками стабильными, неподвижными, однообразными, не влияющим и ни человеческую волю и не зовущими к изменению действительности. Это мертвые знаки.

Анализируемый нами знак в системе советского герба, во-первых, является обобщением огромного множества социально-исторических явлений известного порядка. Во-вторых, это обобщение есть указание на множество отдельных социально-исторических фактов и является для них принципом, образцом, моделью, законом и методом. В-третьих, это и, такая обобщенность, которая хотя и выражена в виде определённого чувственного

образа, тем не менее, приглашает к единству рабочих и крестьян при построении государства нового типа, зовет к этому, агитирует за это, это пропагандирует. Это есть такой знак, который волнует умы, зовет к подвигам, двигает народными массами и вообще является не просто знаком, но конструктивно-техническим принципом для человеческих действий и волевой устремленности, для построения новой жизни и для переделывания действительности. Как же в этих случаях можно сказать, что тут перед нами только знаки больше нет ничего другого? Это - не знак, но огромная социально-историческая сила, идущая очень далеко, вплоть до мировой революции.

Итак, здесь перед нами не просто чувственный и пассивно воспринимаемый образ, не просто абстрактная и мертвая идея или понятие, не *их* объединение, не составленный из них художественный образ, не просто знак или обозначение хотя бы даже единства рабочих и крестьян. Что же здесь перед нами, в конце концов? Здесь перед нами символ единения рабочих и крестьян, символ Советского государства, символ мировой революции. Он и чувственный, он и идейный, он может быть и художественным, он и указание на нечто иное, чем просто серп и молот, взятые в своя вещественной изоляции; он и модель для огромных социально-исторических сдвигов, он и структура, но не мертвая, а заряженная множеством, если не целой бесконечностью социально-исторических действий; он и призван творчески переделывать действительность, а не просто мертвенно и неподвижно отражать ее, как обыкновенный знак вещи отражает самое вещь. Если мы попробуем отбросить хотя бы один из указанных у нас моментов этого герба, он уже перестанет быть гербом. Он перестанет быть символом и сведется к тому, что вовсе не будет символом указанного содержания. Но тогда, значит, понятие символа необходимо изучить во всей его специфике и не бояться того, что символ несводим ни к одному из указанных у нас его моментов, а является их нераздельной целостью. Сейчас мы взяли символ огромной социально-исторической значимости. Но,

присмотревшись ближе к окружающей нас действительности, к нашему взаимному общению и ко всей создаваемой нами жизни, мы без труда заметим, что все области действительности и жизни буквально наполнены и переполнены бесконечным числом разнообразных символов. Тем более является очередной необходимостью логический анализ этого понятия.

Печатается по: Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Контрольные вопросы:

- 1. Дайте определения понятиям: «структура», «элемент», «идея», «форма», «текст» и «контекст».*
- 2. Расскажите об отношении позитивизма к вышеуказанным понятиям.*
- 3. Чем отличается, по Лосеву, принцип построения символа как в искусстве, так и в науке?*

РАЗДЕЛ 4. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Философия истории – раздел философии, призванный ответить на вопросы об объективных закономерностях и духовно-нравственном смысле исторического процесса, о путях реализации человеческих сущностных сил в истории, о возможностях обретения общечеловеческого единства.

Философия истории как совокупность взглядов, мыслей, представлений уходит своими корнями вглубь тысячелетий (в труды древних мыслителей, священные религиозные тексты, народные предания), но как наука возникает на рубеже XVIII – XIX веков.

Хотя сам термин «философия истории» принадлежит французскому просветителю Вольтеру, вопрос о существовании общих законов исторического развития, непосредственно связанный с предметом философии истории в современном понимании, поставил немецкий просветитель Иоганн Готфрид Гердер в работе «Идеи к философии истории человечества». Относительно возникновения философии истории как самостоятельного направления научной деятельности существуют различные точки зрения. Французский философ Ренан (1823 – 1892) отдаёт пальму первенства пророку Даниилу. Его описание смены четырёх монархий длительное время было источником вдохновения для многих христианских писателей и основой истории европейских народов времён Средневековья. Многие началом философии истории считают Аристотеля, принимая во внимание его «Политику».

Первую поистине историософскую идею предложило христианство. В основе ее концепции истории лежит представление о постоянной и необходимой связи человека с Богом. Целью истории является *искупление и спасение*. А сама история ограничена во времени: начинается с сотворения человека Богом и кончается Страшным Судом (как его следствие, окончательным спасением или вечной смертью).

Христианское мировоззрение опирается на принцип *провиденциализма*. Это значит, что мир развивается не сам по себе, а согласно промыслу Божию,

который распространяется на весь окружающий мир и придает природным и общественным процессам осмысленный и целенаправленный характер.

Провиденциализм неразрывно связан с *эсхатологией* – учением о конце мира. История в христианском мировоззрении изображается как целесообразный процесс, направляемый Богом к заранее предопределяемой цели – царству Эсхатона («царству Божию»). Христианские мыслители изображают «царство Божие» как мир истинного, прекрасного и совершенного, в котором человек будет находиться в полном единении с Богом.

Если мыслители античности, в частности, Аристотель, считали, что мир развивается циклично, то есть все повторяется, то в библейском изложении понимание истории выражено не *циклической траекторией*, а прямолинейной. По истечении времен сбудутся события уже предрешенные и необратимые, разрешающие и освобождающие смысл истории. Конец времен есть также конец, исчерпанность всего сотворенного во времени: страшный суд – это наступление Царствия Божия во всей его полноте. Такова история, идущая от сотворения к падению, от завета, временного альянса, к ожиданию Мессии, от явления Христа к последнему судному дню.

Следовательно, и человек, погруженный в так понимаемую историю, может лучше понять себя самого: откуда он пришел, где находится и куда его зовет история. Он знает, что царство Бога уже вошло со Христом в мир, что Он среди нас, хотя реализоваться полностью может лишь в конце времен.

Средневековая христианская философия (Тертулиан, Августин и др.) вобрала в себя христианские идеи и обосновывала их на языке философской науки. В своем труде «О граде Божием» известный средневековый мыслитель Августин попытался доказать, что падение Рима произошло не из-за того, что люди отвернулись от своих языческих богов, а потому, что это было частью Божественного умысла, направленного на установление новой, христианской цивилизации. Он пришел к выводу, что история следует по *линейному пути*. Она предполагает движение в определенном направлении,

по определенному плану в соответствии с волей Бога. Религиозный (духовный) подход в освещении истории вплоть до начала XVIII века никем серьезно не оспаривался. Существовала цельность истории, а в ее сердцевине был Христос – основа и источник истории.

Разрушение христианского видения и истолкования истории началось в XVIII веке. Неаполитанец Джамбаттиста Вико (1668-1774 гг.) сформулировал принципы исторического развития, стоявшие вне средневековой традиции. В те времена наука история переживала кризис, а точные науки в сознании современников стали возвышаться над исторической наукой. Вико придерживался иного взгляда. Он решил с помощью фактов доказать, что истина всегда остается истиной, раскрывается ли она с помощью естественнонаучных методов или путем изучения истории. Этой задаче была посвящена работа «Новая наука» (1725 г.)

Дж. Вико разрабатывает так называемую «спиральную» теорию, которую в советской философской литературе называли «теорией исторического круговорота». Она была одной из первых попыток создать универсальную модель подъема и упадка цивилизаций и соединила в себе циклическую и линейную концепции исторического развития. Вико приходит к убеждению, которое утверждает существование определенных законов, управляющих историей. В своем произведении философ излагает принцип периодизации культурно-исторического процесса, который впоследствии широко использовался многими культурологами (Н.Я. Данилевский, П.А. Сорокин).

Человеческая история, несмотря на ее многообразие, по мнению Вико, представляет единый процесс. Существует единая «идеальная история», которую проходят по-разному и в разное время все народы. В истории действует сложная закономерность, что подтверждается многочисленными фактами. Человеческое общество в целом движется от самых темных времен, когда господствовали грубые нравы, к временам просвещенным, где отношения между людьми строятся на разумных началах, но этот процесс не

является однозначным. Когда общество и его культура достигает высшей точки в своем развитии, происходит возврат на начальную стадию, и цикл повторяется снова. Подобных циклов в истории культуры, считает Вико, может быть бесчисленное множество. Несмотря на то, что Вико в своих рассуждениях опирается на рационализм, он остается приверженцем многих библейских фактов. В сочинении «Основания новой науки об общей природе вещей» он упоминает, например, такую реальность, как всемирный потоп.

Философия истории XVIII – первой половины XIX вв. была по преимуществу общей теорией исторического развития, в отличие от христианского мировоззрения, которое называло земную историю священной, определяемой Божественным Провидением. Философы этого времени стремились сформулировать цель, движущие силы и смысл исторического процесса.

Одним из основателей *теории исторического прогресса* является французский мыслитель Кондорсе. Его концепция представлена в труде «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». В основе его работы лежит идея о способности человека по самой своей природе к бесконечному совершенствованию. В соответствии с этим первой и основной задачей самих людей является содействие этому беспредельному совершенствованию. Кондорсэ думает, что ниспровержение феодально-монархического строя во Франции есть важнейший этап этого прогресса общества. Для него представление о росте наук и знаний, в чем он видит главное содержание прогресса, тесно связывается с представлением о росте политической свободы. Прогресс – основное содержание истории. Весь смысл прогресса Кондорсэ видит в развитии отдельной личности. Для него прогрессирующее общество есть лишь сумма развивающихся личностей.

По мнению Кондорсе, движение истории имеет поступательный характер: от несовершенного состояния ко все более совершенному. Критерием же совершенства оказывается степень развития человеческого

разума, поэтому несовершенство истории определяется ее удаленностью от разума.

Как и большинство просветителей XVIII в., Кондорсэ глубоко враждебно относится к религии. По его мнению, религия не играет никакой роли в прогрессе или играет только отрицательную роль. Развитие же наук приводит к тому, что просвещенные люди по праву начинают господствовать над другими. Начало освобождения человечества он связывает с процессом распространения истинного знания.

Немецкое Просвещение, в лице И.Г. Гердера и Г.В.Ф. Гегеля, развило идею о поступательном характере человеческой истории. Для мыслителей этого времени история оценивается, прежде всего, как история разума. Поэтому Гегель приходит к выводу, что «все действительное разумно». Это значит, что история с самого начала представляет собой сферу разума или, что разум историчен. Мировой дух, который у Гегеля является подлинным субъектом истории, изначально содержит в себе как свое собственное содержание все то, что осуществится в качестве эмпирической истории. Принципиальным образом в истории совершается только то, что и должно было осуществиться. В философии истории Гегеля слышны и христианские мотивы: он интерпретирует историю как целесообразный процесс.

Позднее Карл Маркс выработал *формационный подход к истории*, синтезировав рационалистическую логику философии истории Гегеля и натуралистические концепции истории.

Во второй половине XX века позитивистские теоретики провозгласили конец всякой философии истории и замену её социологией. Однако социология не смогла заменить всю философско-историческую проблематику. Поэтому в конце XIX начала XX вв. появляются различные философско-исторические концепции. Они представляют собой варианты теории исторического круговорота (Шпенглер, Тойнби, Сорокин). Проблема смысла истории остаётся центральной проблемой христианской философии истории и отчасти экзистенциализма (Ясперс). В западноевропейской

философии XX века глобальные проблемы всемирной истории и современной цивилизации часто трактуются в духе иррационализма и пессимизма и направлены против марксизма.

Начало русской философии истории уходит в глубину веков – к эпохе христианизации Руси. Здесь мы обнаруживаем примечательную особенность русской философии. В отличие от античной, западной философии Нового времени она начинается не с классической проблематики, а с историософской. Об этом свидетельствуют первые оригинальные памятники Древней Руси («Слово о Законе и Благодати» Илариона, «Повесть временных лет» Нестора, и др.).

Киевский митрополит Иларион (XI в.) в своем сочинении «Слово о Законе и Благодати» развивает учение о двух эпохах мировой истории: ветхозаветной эпохе Закона и эпохе Благодати, возникшей с появлением христианства. Эпоха Благодати знаменуется несравненно более высокой степенью духовной свободы человека, которая заключается в освобождении от страстей. Одновременно, принимая Благодать как духовный дар свыше, личность принимает и нравственную ответственность, которой не знал древний мир. Христианские ценности требуют немалых усилий для их утверждения во всех сферах жизни человека. В сочинениях митрополита Илариона и других религиозных мыслителей Киевской Руси ясно прослеживается идеал Святой Руси, имевший огромное значение для русского религиозного сознания.

В период формирования и укрепления Московского царства в русском церковном сознании крепнет представление о том, что историческая роль православного царства отныне принадлежит русскому государству. Формируется идея «Москва – третий Рим», которая закреплена была в послании к Василию III старцем Псковского Елеазарова монастыря Филофеем. В историософской концепции Филофея Русь должна была стать оплотом христианства на итоговом этапе мировой истории. В дальнейшем идеал православного царства постоянно присутствует в русской мысли.

В XVIII – XIX веках историософская мысль развивается в трудах М. Ломоносова, П. Чаадаева, А. Герцена, И. Киреевского, Н. Данилевского, К. Леонтьева и других. Русскими мыслителями очень остро и глубоко рассматривалась проблема критериев прогресса, возможность прогресса мнимого и даже реальность тупиковой исторической ситуации. В сочинениях появляется критика идеологии линейного, механически осуществляющегося прогресса. Тема подлинного и мнимого прогресса в радикальной форме представлена в учениях двух русских мыслителей Н. Данилевского и К. Леонтьева, в учениях которых излагается неприятие идеи циклического развития. Также они выдвигают идею существования в мировой истории «культурно-исторических типов». В ближайшем будущем, по мнению Данилевского, огромную роль в истории будет играть новая культурно-историческая общность народов, а именно, Россия и славянский мир. Но русско-славянский культурно-исторический тип может, как развиваться и достичь необычайно высоких результатов, так и не реализовать себя, превратившись в простой этнографический материал.

Творчество известного русского мыслителя И. Ильина пронизывают такие темы как Россия, русский народ, его историческая миссия и русская культура. Особое место среди его трудов занимает книга «Сущность и своеобразие русской культуры», которая является глубоким осмыслением русской культуры, исторической миссии России и русского народа.

Характеризуя историческое развитие русского народа и России, Ильин руководствуется принципами Православия, утверждая, что своеобразие России дано свыше, от Провидения. Божественное Провидение проявляется как бремя и задание, которое предстояло вынести и реализовать русскому народу в его более чем 1000-летней истории.

Русская история, согласно Ильину, – это скрижаль безмерных трудностей, медленно и терпеливо, жертвенностью и храбростью преодолеваемых русским народом.

Круг проблем, представленных Ильиным в его историософской концепции, исключительно широк. Это – периодизация русской истории, основные этапы становления государственности, главные национальные проблемы России, оценка Смуты, реформа 1861 г. и другие рубежные события в истории России, анализ монархической государственности, религиозный смысл русской революции, феномен большевизма и коммунизма, взаимоотношение церкви и государства, отношение Европы (Запада) к России и, наконец, творческие уроки русской истории.

Основной характерной особенностью исторического развития Ильин считает трагизм русской истории. Всякий, изучающий историю России, видит картину предельного драматического напряжения, как внешнеполитического, так и внутреннего – социального, духовно-нравственного и религиозного. Образ «осажденной крепости» наиболее соответствует историческому бытию России.

В разделе «Философия истории» читателю представлены следующие мыслители:

Иван IV Грозный

Ломоносов Михаил Васильевич

Хомяков Алексей Степанович

Киреевский Иван Васильевич

Герцен Александр Иванович

Леонтьев Константин Николаевич

ИВАН IV ГРОЗНЫЙ

(1530—1584)

Иван IV Грозный – князь Московский и всея Руси, первый русский царь, сын великого князя Василия III и Елены Васильевны Глинской. Родился 25 августа 1530 в селе Коломенском под Москвой; умер 18 марта 1584 года. С конца 1540-х годов правил с участием Избранной рады. При нем начался созыв Земских соборов, составлен Судебник 1550 года. Проведены реформы управления и суда (Губная, Земская и другие реформы). В 1565 году была введена опричнина. При Иване IV установились торговые связи с Англией (1553), создана первая типография в Москве. Покорены Казанское (1552) и Астраханское (1556) ханства. В 1558-83 велась Ливонская война за выход к Балтийскому морю, началось присоединение Сибири (1581). Внутренняя политика Ивана IV сопровождалась массовыми опалами и казнями,

Иван Грозный известен и как незаурядный публицист-мыслитель. В своих произведениях он отстаивает законность своего восшествия на престол, обосновывает природу царской власти как власти от Бога, необходимость самодержавия.

Все написанное Грозным написано по случаю, по конкретному поводу, вызвано живой необходимостью современной ему политической действительности. И именно это наложило сильнейший отпечаток на его произведения. Он нарушал все литературные жанры, все литературные традиции, как только они становились ему помехой. Он заботился о стиле своих произведений лишь постольку, поскольку это нужно ему, чтобы высмеять или убедить своих противников, доказать то или иное положение. Он политик, государственный человек, прежде всего, и он внес политическую запальчивость и в свои произведения. Все написанное им стоит на грани литературы и деловых документов, на грани частных писем и законодательных актов. И всюду он резко проявлял себя: в стиле, в языке, в темпераментной аргументации и, самое главное, в непрерывно дающих

себя знать политических убеждениях. Нельзя думать, что Грозный нарушал современные ему литературные каноны «по невежеству», как изображал это его противник князь Курбский. Грозный был одним из образованнейших людей своего времени. По свидетельству венецианца Фоскарини, Грозный читал «много историю Римского и других государств и взял себе в образец великих римлян». Грозный заказывал перевести Историю Тита Ливия, биографии цезарей Светония, кодекс Юстиниана. В его сочинениях встречается множество ссылок на произведения древней русской литературы. Он приводил наизусть библейские тексты, места из хронографов и из русских летописей, знал летописи польские и литовские. Он цитировал наизусть целыми «паремиями и посланиями», как выразился о нем Курбский. Он читал «Хронику» Мартина Вельского (данными которой он, по-видимому, пользуется в своем послании к Курбскому). По списку Библии, сообщенному Грозным через Михаила Гарабурду князю Острожскому, была напечатана так называемая Острожская библия - первый в славянских странах полный перевод Библии. Он знал «Повесть о разорении Иерусалима» Иосифа Флавия, философскую «Диоптру» и др.

В своем **«Послании к Курбскому»** Грозный стремился дать понять князю, что ему пишет сам царь - самодержец всея Руси. Свое письмо он начинает пышно, торжественно. Он пространно говорит о своих предках. Курбский верно почувствовал тон письма Грозного, назвав его в своем ответе «широковещательным и многошумящим». Но и здесь, в конце концов, дает себя знать темпераментная натура Грозного. Постепенно, по мере того как он переходит к возражениям, тон письма его становится оживленнее. «А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есмя!». Бояре, такие, как Курбский, похитили у него в юности власть: «от юности моя благочестие, бесом подобно, поколебасте, еже от бога державу, данную ни от прародителей наших, под свою власть отторгосте».

Грозный резко возражал против мнения Курбского о необходимости ему иметь мудрых советников из бояр. Повторяющиеся вопросы усиливают

энергию возражений. «Ино се ли совесть прокаженна, яко свое царство во своей руке держати, а работным своим владети не давати? И се ли сопротивен разумом, еже не хотети быти работными своими обладанному и овладеенному? И се ли православие пресветлое, еже рабы обладанну и повелению быти?». «А Российское самодержьство изначяла сами владеют своими государьствы, а не бояре и не вельможы». «Царь - гроза не для добрых, а для злых дел; хочешь не бояться власти - делай добро, а делаешь зло, бойся, ибо царь не в туне носит меч - в месть злодеям...».

Справка: есть самые разнообразные мнения о правлении И. Грозного и о его писательском таланте. Вот что пишет о И. Грозном русский историк, академик Российской академии наук (1920) Платонов Сергей Фёдорович (1860 - 1933): «Главная трудность изучения эпохи Грозного и его личного характера и значения не в том, что данная эпоха и ее центральное лицо сложны, а в том, что для этого изучения очень мало материала. Бури Смутного времени и знаменитый пожар Москвы 1626 года истребили московские архивы и вообще бумажную старину настолько, что события XVI века приходится изучать по случайным остаткам и обрывкам материала. Люди, не посвященные в условия исторической работы, вероятно, удивятся, если им сказать, что биография Грозного невозможна, что о нем самом мы знаем чрезвычайно мало. Биографии и характеристики Петра Великого и его отца Алексея возможны потому, что от этих интересных людей остались их рукописи: деловые бумаги, заметки, переписка, словом - их архив. От Грозного ничего такого не дошло. Мы не знаем его почерка не имеем ни клочка бумаги, им самим написанного. Все старания известного археографа Н.П. Лихачева найти такой клочок и определить хотя бы строчку автографа Грозного не привели ни к чему. Осторожный исследователь ограничился тем, что опубликовал две краткие надписи, «не делая предположений» (как он выразился), но давая понять, что в одной из них он готов допустить факсимиле почерка Грозного*)».

«Тексты тех литературных произведений, которые приписываются Грозному, дошли до нас в копиях, а не в автографах, и мы не можем восстановить в них точного авторского текста. Знаменитое «послание» царя Иоанна к князю Андрею Курбскому 1564 года имеется в разных редакциях и во многих списках с существенными разночтениями, и мы не знаем точно, какую редакцию и какое чтение надлежит считать подлинными. То же можно сказать и о всех прочих «сочинениях» Грозного. Даже официальный документ, «Завещание» Грозного (1572 г.) - не сохранилось в подлиннике, а напечатано с неполной и неисправной копии XVIII столетия. Если бы нашелся ученый скептик, который начал бы утверждать, что все «сочинения» Грозного подложны, с ним было бы трудно спорить. Пришлось бы прибегать ко внутренним доказательствам авторства Грозного, ибо документальным способом удостовериться его нельзя. Исключением является только переписка Грозного с одним из его любимцев Василием Григорьевичем Грязным-Ильиным. Грязной попал в плен к крымским татарам и по делу о выкупе Грозный «милостиво» вступил с ним в переписку. Тексты писем царя и Грязного внесены были в свое время в официальную книгу «Крымских дел» и потому могут рассматриваться, как документ, как точная заверенная копия переписки. Этим самым переписка царя с Грязным получает особенную историческую важность, правильно определенную последним ее исследователем П.А. Садиковым».

http://dugward.ru/library/platonov/platonov_ivan_grozniy.html

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ КУРЬСКОМУ

Бог наш Троица, иже прежде век Сый, ныне есть, Отец и Сын и Святыи Дух, ниже начала имать, ниже конца, о Немже живем и движемся есмы, и имже царие царствуют и сильнии пишут правду; иже дана бысть Единороднаго Слова Божия Иисус Христом, Богом нашим, победоносная

херугви и крест честный, и николи же победима есть, первому во благочестии царю Константину и всем православным царем и содержателем православия, и понеже смотрения Божия Слова всюду исполняшеся, Божественным слугам Божия Слова всю вселенную, яко же орли летание отекше, даже искра благочестия доиде и до Руского царства: самодержавство Божиим изволением почин от великого князя Владимирера, просветившего всю Рускую землю Святым Крещением, и великого царя Владимирера Манамаха, иже от грек высокодостойнейшую честь восприемшу, и храброго великого государя Александра Невского, иже над безбожными немцы победу показавшего, и хвалам достойного великого государя Дмитрея, иже за Доном над безбожными агаряны велику победу показавшаго, даже и до мстителя неправдам, деда нашего, великого государя Иванна, и в закосненных прародительствях земля обретателя, блаженные памяти отца нашего, великого государя Василия, даже доиде и до нас, смиренных, скипетродержания Руского царствия. Мы же хвалим за премногую милость, произшедшую на нас, еже не попусти доселе десницы пашей единоплеменною кровию обагритися, понеже не восхитихом ни под ким же царства, но Божиим изволением и прародителей и родителей своих благословением, яко же родихомся во царствии, тако и возрастом и воцарихомся Божиим велением, и родителей своих благословением свое взяхом, а не чужое восхитихом. Сего православнаго истиннаго христианскаго самодержства, многими владычествами владеющаго, повеление, наш же христианский смиренный ответ бывшему прежде православнаго истиннаго христианства и нашего содержания боярину и советнику воеводе, ныне же преступнику Честнаго и Животворящего Креста Господня, и губителю христианскому, и ко врагом христианским слугатаю, отступльшим Божественнаго иконнаго поклонения и поправшим вся священныя повеления и святыя храмы разорившим, осквернившим и поправшим со священными сосудами и образы, яко же Исавр, и Гноетесный, и Арменский, сим всем соединителю – князю Андрею Михайловичю

Курбскому, восхотевшему своим изменным обычаем быти ярославскому владыце, ведомодаестъ.

Почто, о княже, аще мнишися благочестие имети, едиnorodную свою душу отвергл еси? Что даси измену на ней в день Страшнаго Суда? Аще и весь мир приобретаещи, последи смерть всяко восхитит тя. Ты же тела ради душу погубил еси и славы ради мимотекущая нелепотную славу приобрел еси, и не на человека възъярився, но на Бога востал еси. Разумей же, бедник, от каковы высоты и в какову пропасть душею и телом сгнел еси! Збысться на тебе реченное: «И еже имея мнится, взято будет от него». Се твое благочестие, еже самолюбия ради погубил еси, а не Бога ради. Могут же разумети тамо сущий, разум имущий, твой злобный яд, яко, славы желая мимотекущая и богатства, сие сотворил еси, а не от смерти бегая. Аще праведен и благочестив еси по твоему гласу, почто убоялся еси неповинныя смерти, еже несть смерть, но приобретение? Последи всяко же умрети. Аще ли же убоялся еси ложнаго на тя отречения смертнаго, по твоих друзей, сатанинских слуг, злодейственному ж солганию, се убо явственнаго есть ваше изменное умышление от начала и донныне. Почто и апостола Павла презрел еси, яко же рече: «Всяка душа владыкам предвладушым да повинуется: никакая же бо владычества, еже не от Бога, учинена суть; тем же противляйся власти, Божию повелению противится». Смотри же сего и разумевай, яко противляйся власти, Богу противится; и аще кто Богу противится, сии отступник именуется, еже убо горчайшее согрешение. И сии же убо реченно есть о всякой власти, еже убо кровьюми и браньюми приемлют власть. Разумей же вышереченное, яко не восхищением прияхом царство; тем же наипаче, противляйся власти, Богу противится. Тако же, яко же инде рече апостол Павел, иже ты сия словеса презрел еси: «Раби! послушайте господей своих, не пред очима точию работающе, яко человекоугодницы, но яко Богу, и не токмо благим, но и строптивым, не токмо за гнев, но и за совесть». Се бо есть воля Господня – еже, благое творяще, пострадати. И аще праведен еси и благочестив, почто не изволил еси от мене, строптиваго

владыки, страдати и венец жизни наследити? Но ради привременные славы, и сребролюбия, и сладости мира сего, а се свое благочестие душевное со христианскою верою и законом попрали еси, уподобился еси к семени, падающему на камени и возрастшему, и воссиявше солнцу со зном, абие словесе ради ложного соблазнил еси, и отпал еси и плода не сотворил ели... Како же не усрамиши раба своего Васьки Шибанова? Еже бо он благочестие свое соблюде, и пред царем и предо всем народом, при смертных вратех стоя, и ради крестного целования тебе не отвержеся, и похваляя и всячески за тя умрети тшашеся. Ты же убо сего благочестия не поревновал еси: единого ради моего слова гневна не токмо свою едину душу, но и всех прародителей души погубил еси, понеже Божиим изволением деду нашему, великому государю, Бог их поручил в работу, и оне, дав свои души, и до смерти своей служили и вам, своим детем, приказали служить и деда нашего детем и внучатом. И ты то все забыл, собацким изменным обычаем преступил крестное целование, ко врагом христианским соединился еси; и к тому, своя злобы не разсмотря, сицевыми и скудоумными глаголы, яко на небо камением меща, нелепая глаголеши, и раба своего во благочестия не стыдиши, и подобная тому сотворити своему владыце отвергался еси. Писание же твое приято бысть и разумлено внятно. И понеже убо положил еси яд аспиден под устнами своими, наполнено меда и сота, по твоему разуму, горчайше же пельни обретающесе, по пророку, глаголющему: «Умякнуша словеса их паче еля, и та суть стрелы». Тако ли убо навекл еси, христианин будучи, христианскому государю подобно служить? И тако ли убо честь подобная воздаяти от Бога данному владыце, яко же бесовским обычаем яд отрыгаеши?.. Что же, собака, и пишешь и болезнуеши, совершив такую злобу? К чему убо совет твой подобен будет, паче кала смердяй?.. А еже писал еси: «Про что есмя во Израили побии и воевод, от бога данных нам на враги наша, различными смертьми расторгли есмя, и победоносную их святую кровь в церквах Божиих пролили есмя, и мученическими кровьюми праги церковныя обагрили

есмя, и на доброхотных своих, душу за нас полагающих, неслыханный муки, смерти и гонения умыслили есмя, изменами и чародействы их и иными неподобными обличая православных», — и то еси писал и лгал ложно, яко же отец твой диавол тя научил есть; понеже рече же Христос: «Вы отца вашего хотите творити, яко же он человекоубийца бе искони, и во истинне не стоит, яко истинны в нем несть, и егда же ложь глаголет, от своих глаголет: ложь бо есть и отцу его». А сильных есмя во Израили не погубили, и не вемы, кто есть сильнейший во Израили, и не побили и не вемы: земля правится Божиим милосердием, и Пречистые Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами, государи своими, а не судьями и воеводы, и еже ипаты и стратиги. И еже воевод своих различными смертymi расторгали есмя, а Божиею помощию имеем у себя воевод множество и опричь вас, изменников. А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есмя... Кровию же никакою праги церковныя не обагрям; мучеников же в сие время за веру у нас нет; доброхотных же своих и душу свою за нас полагающих истинно, а не лестию, не языком глаголюще благая, а сердцем злая собирающе, и похваляюще, а не расточающе и укоряюще, подобно зеркалу, егда смотря, и тогда видит, каков бе, егда же отъидет, абие забудет, каков бе, и, егда кого обрящем, всем сим злых свобожения, а к нам прямую свою службу содевающе и не забываяще поручныя ему службы, яко в зеркале, и мы того жалуем великим всяким жалованьем; а иже обрящетея в супротивных, еже выше рехом, то по своей вине и казнь приемлют. А в инех землях сам узришь, елико содевается злым злая: там не по здешнему! То вы своим злобесным обычаем утвердили изменников любити: а в иных землях израилец не любят: казнят их да тем утверждаются. А мук, и гонения, и смертей многообразных ни на кого не умышляли есмя; а еже о изменах и чародействе вспомянул еси, ино таких собак везде казнят... Тако же изволися судьбами Божиими быти, родительницы нашей благочестивей царицы Елене прейти от земнаго царствия на небесное; нам же со

святопочившим братом Георгием сродствующим, отстав родителей своих, ни откуда промышления уповающе, и на Пречистые Богородицы милость и всех святых молитвы и на родителей своих благословение упование положихом. Мне же осмому лету от рождения тогда преходящу, подвластным нашим хотение свое уллучившим, еже царство без владетеля обретоша, нас убо государей своих никоего промышления добротнаго бо не сподобиша, сами же премесишася богатства и славе, и тако скончаша – друг на друга. И елико сотвориша! Колико бояр, и доброхотных отца нашего, и воевод избиша! И дворы, и села, и имения дядь наших восхитиша себе и водворишася в них! И казну матери наша перенесли в Большую казну, неистова ногами пхающе и оспы колюще; а иное же себе разьяша. А дед твой Михаиле Тучков то сотворил. И тако князь Василей и князь Иван Шуйские самовольством у меня в береженье учинилися, и тако воцаришася; а тех всех, которые отцу нашему и матери нашей главные изменники, ис поимания повыпускали и к себе их примирили. А князь Василей Шуйской на дядей наших княж Андреева дворе, сонмищем иудейским, отца нашего и нашего дьяка ближняго Федора Мишурина изымав, поворовавши, убили; и князь Ивана Федоровича Бельского и иных многих в разная места заточиша, и на царство вооружишася, и Данила митрополита сведши с митрополия в заточении послаша: и тако свое хотение во всем уллучиша, и сами убо царствовати начата. Нас же, со едиnorodным братом, святопочившим Георгием, питати начаша, яко иностранных или яко убожайшую чадь. Якова же пострадах во одеянии и во алкавши! Во всем бо сем воли несть; но вся не по своей воли и не по времени юности. Едино воспомяну: нам бо во юности детства играюще, а князь Иван Васильевич Шуйской седит на лавке, локтем опершнся, о отца нашего о постелю ногу положив; к нам же не приклоняся не токмо родительски, но еже властелински, яко рабское же, ниже начало обретеса. И таковая гордыня кто может понести? Како же исчести таковыя бедне страдания многая, яже в юности пострадах? Многажды позно ядох не по своей воле. Что же убо о казне родительского ми достояния? Вся

восхитиша лукавым умышлением, будто детям боярским жалованье, а все себе у них поимаша во мздоимание; а их не по делу жалуючи, верстая не по достоинству; а казну деда и отца нашего бесчисленную себе поимаша; и таково в той нашей казне исковавши себе сосуды злати и серебряни и имена на них родителей своих подписаша, будто их родительское стяжание; а всем людей ведомо: при матери нашей и у князя Ивана Шуйского шуба была мухояр зелен на куницах, да и те ветхи; и коли бы то их была старина, и чем было суды ковати, ино лутчи бы шуба перемепити, да во излишнем суды ковати. Что же о казне дядь наших и глаголати? Все себе восхитиша. По всем на грады и села наскочиша, и тако горчайшим мучением, многоразличными видами, имения ту живущих без милости пограбиша. Соседствующим же от них напасти кто может исчести? Подвластных же всех, аки рабы, себе сотвориша, своя ж рабы, аки вельможа, устроиша; правити же мнящиеся и строити и вместо сего неправды и нестроения многая устроиша, мзду же безмерную от всяких избирающе, и вся по мзде творяще и глаголюще... То ли к нам прямая их служба? Воистинну, сие всем окрестным в подсмеяние, слыша такое их неистовство и гонение! Какмо могу изрещи, колики беды случишамися от них от преставления матери пашей и до того лета? Шесть лет и пол не престаша сия злая содевающе! Егда же достигохом лета пятагонадесят возраста нашего, тогда, Богом наставляеми, сами яхомся царство свое строити, и за помощию всесильного бога начася строити царство наше мирно и немятежно по воле нашей. Но тогда случися, грех ради наших, от произволения Божия, распростершуся пламени огненному, царствующий град Москву попалиша: наши же изменники бояре, иже от тебя нарицаеми мученики, их же имена волею премину, аки благополучно время изменной своей злобе улучиша, наустиша скудожайших умов народ, что будто матери нашей мати, княгиня Анна Глинская, со своими детьми и с людьми сердца человеческая внимали и таковыми чародейством Москву попалили; да будто и мы тот их совет ведали: и таковых их изменников наших наущением, множество народа

неистовых, воскричав иудейским обычаем, приидоша соборныя и апостольския церкви в придел святого великомученика Димитрия Селунского и, изымав боярина нашего князя Юрья Васильевича Глинского, безчеловечне выволокли в соборную церковь Успения Пресвятыя Богородицы и убиша в церкви безвинно, против митрополича места, и кровию его помост церковный окравовивше, и вывлекше тело его в предние двери церковныя, и положиша, яко осужденника, на торжищи. И сие во церкви святой убийство его всем ведомо. Нам же тогда живущим в своем селе Воробьеве, да те же наши изменники возмутили народ, яко бы и нас убити за то, яко же ты, собака, лжеши, что будто мы князь Юрьеву мать Глинского, княгиню Анну, и брата его, князя Михаила, у себя хороним от них. И сия суемудрствия како смеху не подлежат! О чесо ради убо нам царству своему запалители самим быти? Такова убо стяжания прародителей наших благословение у нас погибе, еже от иных вещей и во вселенней обрестися не может. Кто безумен или яр отаков может явитися, еже бы гневаяся на своя рабы, да погубит стяжания своя, могл бы их погубите, а своя сохраните? Посему во всем ваша разумеется собачья измена. Такожде на таковую высоту, еже Иван святой, водою кропити: се убо безумие явственно. И тако ли достойно служити нам бояром нашим и воеводам, еже таким собацким собрании бесчеловечие бояр наших доброхотных убивали, еще же в черте нам кровной, не помышляя в себе страха нашего? И тако ли душу свою за нас полагают, еже во всем нам супротивная устроят? Нам убо закон полагающе во святыню, сами же с нами путь шествовати не хотяще! Почто и хвалишися, собака, в гордости, такожде и инех собак и изменников бранною храбростию?.. А что, речеши, кровь твоя пролитая от иноплеменных за нас, по твоему мнимому безумию, вопиет на нас к Богу, тем же убо смеху подлежит сие, еже убо от иного пролития, на иного же вопиет. Аще бы и тако, еже от сопротивных супостат пролитая кровь твоя, то должная отечеству си сотворил еси; аще бы сего не сотворил еси, то неси был еси христианин, но варвар; и сие к нам неприлично. Кольми же паче

наша кровь на вас вопиет к Богу от вас самех пролитая: не ранами, ниже кровными капли, но многими поты и трудов множеством от вас отягчен бык безлепотно, яко же по премногу от вас отяготихомся паче силы! И от многого вашего излобления и утеснения вместо кровей много излился слез наших, паче же и воздыхания и стенания сердечная...А еже убо речеши, яко «ратных ради отлучений, мало зрех рождыния тя, и жены своя, отлучения ради, не познах, и отечество оставлях, по всегда в дальних и окольных градех наших против врагов наших ополчахся, претерпевал еси естественные болезни, и ранами учащен еси от варварских рук и различных браней, и сокрушено уже ранами все тело имеешь», и сия тебе вся сотворишася тогда, егда вы с попом и Алексеем владеете. И аще не годно, почто тако творили есте? Аще же творили есте, то почто, сами своєю властью сотворив, на нас словеса воскладаете? Аще бы и мы сие сотворили, несть дивно; но понеже бо сие должно нашему повелению в вашем служении быти. Аще бы муж браниносец был еси, не бы еси исчитал бранные труды, но паче на предняя простирал бы ся; аще же исчитаеши бранныя труды, то сего ради и бегун явился еси, яко нехотя бранных трудов понести, и сего ради во упокоении пребывати. Сия же твоя худейшая браненосия нам ни во что же поставлена; еже ведомые измены твоя и яже протыкания о нашей главе тебя презрена бывша и яко един от вернейших слуг наших был еси славою и честню и богатством. А аще бы не тако, то таких казней за свою злобу был еси достоин. И аще бы не было на тебе нашего милосердия, не бы возможно было тебе угонзнути к нашему недругу, аще бы наше к тебе гонение было, яко же по твоему злобесному разуму писал еси. Бранныя же дела твоя вся нам ведома. Не мни мя неразумна суца или разумом младенчествующа, яко же начальницы ваши поп Селивестр и Алексей неподобию глаголаху; ниже мните мя детскими страшили утрашити, яко же прежде с попом Селивестром и со Алексеем лукавым советом прельстисте. Или мните ныне таковая сотворити? В притчах бо речено бысть: «егож не можете яти, того не покушайся имати». Мздовоздаятеля же Бога

призывавши; воистину он праведный воздатель всяким делам, благим же и злым; но токмо подобает рассуждение имети всякому человеку, како и против каких дел своих кто мздовоздание примет. Лице же свое пишешь не явити нам до дне Страшнаго Суда Божия. Кто же убо восхоцет таковаго ефопскаго лица видети?.. А еже свое писание хочешь с собою во гроб вложить, се убо последнее свое христианство отложил еси. Еже бо Господу повелевшу не противитися злу, ты же убо и обычное, еже невежда имут, конечное прощение отвергл еси и по сему убо несть подобно и пению над тобой быти. В нашей же отчине, в Вифлянской земле, град Волмер недруга нашего Жигимонта короля нарицаеши, се убо свою злобесную собацкую измену до конца совершаешь. А еже от него надеешься много пожалован быти, се убо подобно есть, понеже не восхоте под властию быти Божия десницы и от Бога данным владыкам своим послушным и повинным быти, но самовольством самовластно жити. Сего ради такова государя искал еси по своему злобесному хотению, еже ничим же собою владеющая, но паче худейша от худейших раб суца, понеже от всех повелеваем есть, а не сам повелевая.

Но что еще глаголю ти много? По премудрому Соломону: «С безумным не множи словес»; обличения бо ему о правде злоба слышати. Аще бы еси имел смысл цел и разум здрав, то по приточнику сему уподобился бы еси: «Разум премудраго яко потоп умножится и совети его яко животен источник». Ты же буй сын, а утроба буюго, яко изгнивший сосуд; ничто же удержано им суть; такожде и ты разума стяжати не возможе. Писана наша великия Россия преименитого, царствующаго, престольнаго града Москвы, степеней нашего царьскаго порога, от лета мироздания 7072-го, иулиа месяца в 4 день.

Печатается по: Переписка Ивана Грозного с Курбским. Л., «Наука», 1979.

Контрольные вопросы:

1. *Что значат слова И. Грозного «искра благочестия доиде и до Руского царьства»?*
2. *Внимательно прочтите текст: «...земля правится Божиим милосердием, и Пречистые Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением...». Какие слова текста раскрывают историософские взгляды И. Грозного? Какая часть предложения является христианской заповедью?*
3. *Найдите строки в тексте, рассказывающие о конце истории.*

Ты же ради тела погубил душу, презрел нетленную славу ради быстротекущей (жизни – *авт.*) и, на человека разъярившись, против бога восстал. Пойми же, несчастный, с какой высоты в какую пропасть ты низвергся душой и телом! Сбылись на тебе пророческие слова: «Кто думает, что он имеет, всего лишится». В том ли твое благочестие что ты погубил себя из-за своего себялюбия, а не ради бога? Могут же догадаться находящиеся возле тебя и способные к размышлению, что в тебе — злобесный яд: ты бежал не от смерти, а ради славы в этой кратковременной и быстротекущей жизни и богатства ради. Если же ты, по твоим словам, праведен и благочестив, то почему же испугался безвинно погибнуть, ибо это не смерть, а воздаяние? ... Если же ты убоялся смертного приговора по навету, поверив злодейской лжи твоих друзей, слуг сатаны, то это и есть явный ваш изменнический умысел, как это бывало в прошлом, так и есть ныне. Задумайся же над сказанным, ведь мы не насилием добыли царства, тем более поэтому кто противится такой власти – противится Богу! Тот же апостол Павел говорил (и этим словам ты не внял): «Рабы! Слушайте своих господ, работая на них не только на глазах, как человекоугодники, но как слуги Бога, повинуйтесь не только добрым, но и злым, не только за страх, но и за совесть». На это уж воля Господня, если придется пострадать, творя добро. Если же ты праведен и благочестив, почему не пожелал от меня, строптивного владыки, пострадать и заслужить венец вечной жизни?...

Это все о мирском; в духовном же и церковном если и есть некий небольшой грех, то только из-за вашего же соблазна и измены; кроме того, и я – человек: нет ведь человека без греха, один Бог безгрешен; а не так, как ты – считаешь себя выше людей и равный ангелам. А о безбожных народах что и говорить. Там ведь у них цари царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют. Русские же самодержцы изначально сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи! И этого в своей озлобленности не смог ты понять, считая благочестием, чтобы самодержавие подпало под власть всем известного попа (Сильвестра – духовника Грозного, с которым потом царь разошелся в своих воззрениях на природу царской власти – *авт.*) и под ваше злодейское управление.

Печатается по: Иван IV Грозный. Первое послание Курбскому // Философия истории в России. М., 1996.

Контрольные вопросы:

- 1. Как вы понимаете слова И Грозного: «...кто противится такой власти – противится Богу! Тот же апостол Павел говорил (и этим словам ты не внял): «Рабы! Слушайте своих господ, работая на них не только на глазах, как человекоугодники, но как слуги Бога, повинуйтесь не только добрым, но и злым, не только за страх, но и за совесть».*
- 2. Чем отличается управление государством у «безбожных» народов от православных?*
- 3. Какова роль самодержавия в управлении государством, по мнению И. Грозного?*

ЛОМОНОСОВ МИХАИЛ ВАСИЛЬЕВИЧ

(1711—1765)

Ломоносов Михаил Васильевич – первый русский ученый-естествоиспытатель, литератор, историк, философ, художник. Родился Ломоносов 19 ноября 1711, в Архангельской губернии, в семье крестьянина-помора Василия Дорофеевича Ломоносова, занимавшегося морским промыслом на собственных судах. О первых годах жизни Ломоносова имеются крайне скудные сведения. Лучшими моментами в детстве были поездки с отцом в море. Еще от матери Ломоносов научился читать. «Вратами учености» для него делаются откуда-то добытые им книги: «Грамматика» Смотрицкого, «Арифметика» Магницкого, «Стихотворная Псалтырь» Симеона Полоцкого.

В Москву Ломоносов ушел в декабре 1730, с ведома отца, но, по-видимому, отец отпустил его лишь на короткое время, почему он потом и числился «в бегах». Выдав себя за сына дворянина, в январе 1731 он поступил в Московскую Славяно-греко-латинскую академию при Заиконоспасском монастыре. В 1735 году в числе наиболее отличившихся учеников Ломоносов был отправлен в Петербург для зачисления в Академический университет. В 1736 году трое из способных учеников, в том числе Ломоносов, были отправлены Академией Наук в Германию для обучения математике, физике, философии, химии и металлургии. Ломоносов учился сначала в Марбургском университете, затем в университете города Фрайбурга. Женился в 1740 году в Марбурге, на Елизавете-Христине Цильх, дочери умершего члена городской думы. Семейная жизнь Ломоносова была, по-видимому, довольно спокойной. Из детей Ломоносова осталась лишь дочь Елена, вышедшая замуж за Константинова, сына брянского священника. Ее потомство, как и потомство сестры Ломоносова, в Архангельской губернии, существует доныне.

В июне 1741 года Ломоносов вернулся в Россию и был назначен в академию адъюнктом АН по физическому классу, а в августе 1745 стал первым русским, избранным на должность профессора (академика) химии. С 1745 года читал публичные лекции на русском языке, одновременно занимался физикой и химией, печатал на латинском языке научные трактаты. В 1748 году для Ломоносова была построена первая в России химическая научно-исследовательская лаборатория. В 1749 в торжественном собрании Академии Наук, Ломоносов произнес «Слово похвальное императрице Елизавете Петровне», имевшее большой успех, после чего начинает пользоваться большим вниманием при Дворе.

В 1755 году, под влиянием Ломоносова, открылся Московский университет, а в 1756 он отстаивает права низшего русского сословия на образование в гимназии и университете. В 1758 Ломоносову было поручено «смотрение» за Географическим департаментом, Историческим собранием, университетом и Академической гимназией при АН. Основной задачей Географического департамента было составление «Атласа Российского».

Умер 15 апреля 1765 года. Незадолго до смерти его посетила императрица Екатерина. Похоронен на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры в Петербурге.

Среди работ Ломоносова - работы по филологии, философии, истории, химии, физике, астрономии, геофизики, геологии и минералогии и др. Основные научные труды – «Письмо о правилах российского стихотворства» (1739, опубликовано в 1778), «Размышления о причине теплоты и холода» (1744), «О слоях земных» (конец 1750-х годов, опубликована в 1763), «Российская грамматика» (1755, опубликована в 1757; первая научная грамматика русского языка), «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке» (1758), «Краткий Российский летописец с родословием» (1760, перечень важнейших событий до эпохи Петра I включительно), «Явление Венеры на солнце наблюденное» (1761), «О сохранении и размножении российского народа» (1761) и др.

Ломоносов оказал громадное влияние на развитие науки и культуры России: как литератор, открыл новые способы стихосложения; как художник, создал грандиозные мозаичные панно; явился автором первого учебника древней истории России. Основными достижениями Ломоносова в области естественных наук, в первую очередь химии, были исследования химических явлений, широкое введение физических методов и представлений, создание корпускулярной теории и общая формулировка закона сохранения вещества и движения. Считая науку одним из главных факторов развития общества, он стремился использовать её на благо экономического и культурного процветания родины. Забота о могуществе Российского государства обратила Ломоносова к воспитательным проблемам, к вопросам подготовки молодой научной смены.

В своих философских воззрениях Ломоносов стоял на позиции примирения научного и религиозного объяснения мира. «У многих глубоко укоренилось убеждение, что метод философствования, опирающийся на атомы, либо не может объяснить происхождение вещей, либо, поскольку может, отвергает Бога-творца. И в том, и в другом они, конечно, глубоко ошибаются, ибо нет никаких природных начал, которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность материи и всеобщего движения, и никаких, которые с большей настоятельностью требовали бы существования всемогущего двигателя».

Ломоносов, как и Ньютон, провел четкую методологическую грань в подходе к объяснению конкретно-научных проблем. С точки зрения Ломоносова, нельзя решать конкретно-научные проблемы, скажем, в математике, механике, химии и т.п., все время ссылаясь на религиозные принципы. Воззрениям Ломоносова, как многих мыслителей его времени, был присущ деизм, согласно которому Бог -- главный «архитектор» мироздания. «Нерассудителен математик, ежели он хочет Божескую волю вымерять циркулем. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтыре научиться можно астрономии или химии».

Для историософской мысли Ломоносова характерно стремление раскрыть высокое значение науки истории, особенно истории отечественной, обосновать равноправие русской истории с историями великих цивилизованных народов. Эти мысли отражены в труде Ломоносова «Древняя российская история», который был опубликован в 1766 г. (написан в 1758 г.). В нем Ломоносов рассказывает о препятствиях в истории Российской, о славянских народах и их нравах, пытается дать оценку преобразователю России, Петру Великому, отмечает его ошибки и достоинства. Но, главное, он акцентирует внимание на том, что силы духовные принадлежат народу и церкви, а не правительству; правительству же предоставлено только пробуждать или убивать их деятельность каким-то насилием, более или менее суровым.

ДРЕВНЯЯ РОССИЙСКАЯ ИСТОРИЯ

Народ российский от времен, глубокою древностию сокровенных, до нынешнего веку толь многие видел в счастии своем перемены, что ежели кто междоусобные и отвне нанесенные войны рассудит, в великое удивление придет, что по толь многих разделениях, утеснениях и нестроениях не токмо не расточился, но и на высочайший степень величества, могущества и славы достигнул. Извне угры, печенеги, половцы, татарские орды, поляки, шведы, турки, изнутри домашние несогласия не могли так утомить России, чтобы сил своих не возобновила. Каждому несчастью последовало благополучие большее прежнего, каждому упадку высшее восстановление; и к ободрению утомленного народа некоторым божественным промыслом воздвигнуты были бодрые государи.

Толикие перемены в деяниях российских: соединение разных племен под самодержавством первых князей варяжских, внутренние потом несогласия, ослабившие наше отечество, наконец, новое совокупление под

единоначальство и приобщение сильных народов на востоке и на западе рассуждая, порядок оных подобен течению великия реки представляю, которая, от источников своих по широким полям распростираясь, иногда в малые потоки разделяется и между многими островами теряет глубину и стремление; но, паки соединясь в одни береги, вящую быстрину и великость приобретает; потом присовокупив в себя иные великие от сторон реки, чем далее протекает, тем обильнейшими водами разливается и течением умножает свои силы.

Возрастая до толикого величества Россия и восходя чрез сильные и многообразные препятства, коль многие деяния и приключения дать могла писателям, о том удобно рассудить можно. Из великого их множества немало по общей судьбине во мраке забвения покрыто. Однако, противу мнения и чаяния многих, толь довольно предки наши оставили на память, что, применясь к летописателям других народов, на своих жаловаться не найдем причины. Немало имеет свидетельств, что в России толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели. Инако рассуждать принуждены будут, снесши своих и наших предков и сличив происхождение, поступки, обычаи и склонности народов между собою.

Большая одних древность не отъемлет славы у других, которых имя позже в свете распространилось. Деяния древних греков не помрачают римских, как римские не могут унижить тех, которые по долгом времени приняли начало своея славы. Начинаются народы, когда другие рассыпаются: одного разрушения дает происхождение другому. Не время, но великие дела приносят преимущество. Посему всяк, кто увидит в российских преданиях равные дела и героев, греческим и римским подобных, унижать нас пред оными причины иметь не будет, но только вину полагать должен на бывший наш недостаток в искусстве, каковым греческие и латинские писатели своих героев в полной славе предали вечности.

Сие уравнение предлагало по причине некоторого общего подобия в порядке деяний российских с римскими, где нахожу владение первых

королей, соответствующее числом лет и государей самодержавству первых самовластных великих князей российских; гражданское в Риме правление подобно разделению нашему на разные княжения и на вольные города, некоторым образом гражданскую власть составляющему; потом единоначальство кесарей представляю согласным самодержавству государей московских. Одно примечаю несходство, что Римское государство гражданским владением возвысилось, самодержавством пришло в упадок. Напротив того, разномысленною вольностию Россия едва не дошла до крайнего разрушения; самодержавством как сначала усилилась, так и после несчастливых времен умножилась, укрепилась, прославилась. Благонадежное имеем уверение о благосостоянии нашего отечества, видя в единоначальном владении залог нашего блаженства, доказанного толь многими и толь великими примерами. Едино сие рассуждение довольно являет, коль полезные к сохранению целости государств правила из примеров, историею преданных, изыскать можно.

Велико есть дело смертными и преходящими трудами дать бессмертие множеству народа, соблюсти похвальных дел должную славу и, пренося минувшие деяния в потомство и в глубокую вечность, соединить тех, которых натура долгою времени разделила. Мрамор и металл, коими вид и дела великих людей изображенные всенародно возвышаются, стоят на одном месте неподвижно и ветхостию разрушаются. История повсюду распростираясь и обращаясь в руках человеческого рода, стихии строгость и грызение древности презирает. Наконец, она дает государям примеры правления, подданным – повиновения, воинам – мужества, судиям – правосудия, младым – старых разум, престарелым – сугубую твердость в советах, каждому незлобивое увеселение, с несказанною пользою соединенное. Когда вымышленные повествования производят движения в сердцах человеческих, то правдивая ли история побуждать к похвальным делам не имеет силы, особливо ж та, которая изображает дела праотцев наших?

Предпринимая тех описание, твердо намеряюсь держаться истины и употреблять на то целую сил возможность. Великостию сего дела закрыться должно все, что разум от правды отвратить может. Обстоятельства, до особенных людей надлежащие, не должны здесь ожидать похлебства, где весь разум повинен внимать и наблюдать праведную славу целого отечества: дабы пропущением надлежащий похвалы — негодования, приписанном ложныя — презрение не произвести в благорассудном и справедливом читателе.

Часть 1

О РОССИИ ПРЕЖДЕ РУРИКА

Глава 1

О СТАРОБЫТНЫХ В РОССИИЖИТЕЛЯХИ О ПРОИСХОЖДЕНИИРОССИЙСКОГО НАРОДО ВООБЩЕ

...Старобытные в России обитатели, славяне и чудь, по преданиям достоверных наших летописателей известны...

Соединение двух сих народов подтверждается согласием в избрании на общее владение князей варяжских, которые с роды своими и со множеством подданных к славянам и чуди преселились и, соединив их, утвердили самодержавство....

Сих народов, положивших по разной мере участие свое в составлении россиян, должно приобрести обстоятельное по возможности знание, дабы уведать оных древность и сколь много их дела до наших предков и до нас касаются. Рассуждая о разных племенах, составивших Россию, никто не может почесть ей в уничижение. Ибо ни о едином языке утвердить невозможно, чтобы он с начала стоял сам собою без всякого примещения. Большую часть оных видим военными беспокойствами, преселениями и

странствований в таком между собою сплетении, что рассмотреть почти невозможно, коему народу дать вящее преимущество.

Глава 4

О ПРАВАХ, ПОВЕДЕНИЯХ И О ВЕРАХ СЛАВЕНСКИХ

Разные славян поколения неспоримо различались обычаями, хотя во многом имели сходство. Кроме разделения по местам, разность времени отменяет поведения. Того ради мидских, венетских, иллирийских, амазонских и сарматских предков славенских, кои многими веками, великими расстояниями и, сверх того, многоразличными переселениями отделяются, не изображаю в тогдашнем виде, который, по свойствам тамошнего климату и по соседству с отменными народами, походить не может на преселившихся их поздних потомков. Итак, довольно будет, когда увидим их, по преселениях несколько описанных.

Когда имя славенское в свете прославилось войнами против римлян и греков, тогда Прокопий Кесарийский, того же веку писатель, следующее об них на память оставил: «Сии народы, славяне и анты, не подлежат единойдержавной власти, но издревле живут под общенародным повелительством. Пользу и вред все обще приемлют. Также и прочие дела у обоих народов содержатся, издревле. Единого бога, творца грома и всего мира господа исповедуют. Ему приносят волов и другие жертвы. Судьбины не признавают и не приписывают ей никаких действий в роде человеческого. Впадши в болезнь или готовясь на войну и видя близко смерть, дают богу обещание, что ежели от нее свободятся, немедленно принесут жертву. Получив желаемое, исполняют свое обещание вскоре и верят, что жизнь их сохранена оною жертвою. Сверх того, почитают реки и другие воды, также и некоторых иных богов, которым всем служат и в приношении жертвы гадают о будущем. Живут в убогих хижинах, порознь рассеянных, и нередко с

одного места переселяются на другое. Когда на бой выходят, многие идут пеши со щитами и с копьями; лат не носят. Иные, не имея на плечах одеяния, в одних штанах бьются с неприятелем. Обоих язык один – странный. Ниже видом тела разнствуют, ибо все ростом высоки и членами безмерно крепки, цветом ниже весьма белы, ниже волосом желты, ни очень черны, но все русоваты. Жизнь содержат, как массагеты, сухою и простою пищею и, подобно как они, весьма нечисто ходят, натурою незлобны, нелукавы и в простоте много нравами сходны с гуннами». Сие о славенах, живших в шестом столетии по Христе около Дуная.

О славенских народах, живших по российским областям, объявляет Нестор, что поляне от своих предков обычаем кротки, стыдливы к родителям и к сродникам и брачное сочетание наблюдают. Древляне живут зверским образом: убивают друг друга, едят нечистую зверину. Брачных чинов не держат: женский незамужний пол хватают у воды и вместо жен держат. Радимичи, кривичи, вятичи и северяне держатся одного обычая. Живут в лесах, как дикие звери, всякую нечистоту в пищу принимают, не стыдятся срамословить пред родителями; вместо браков сходятся на игрища между селами и пляшут, где хватают женский пол себе в жены, с которыми сперва согласились; держат по две и по три. Над мертвыми отправляют тризны, потом на трубе сожигают и пепел с костями в сосудах на столпах ставят при дорогах. Сие употребление у кривичей было еще при Несторе. Новгородских славян нравы и поведения усмотреть можно сначала истории от Рурикова приходу.

При Варяжском море на южном берегу жившие славяне издревле к купечеству прилежали. В доказательство великого торгу служит разоренный великий город славенский Виннета, от венетов созданный и проименованный. Гелмолд о нем пишет: «Река Одра протекает в север среди вендских народов. При устье, где в Варяжское море вливается, был некогда преславный город Виннета, в котором многонародное пристанище грекам и варварам, около жившим. Все европейские города превосходил величеством.

В нем жили славяне, смешанные с другими народами, с варварами и с греками. Приезжим саксонцам равно позволялось жить в сем городе, лишь бы только не сказывались христианами, ибо славяне все даже до разорения сего города служили идолам. Впрочем, странноприимством и правами ни один народ не был честнее и доброхотнее. Купечествовал товарами разного рода с разными народами пребогатый город и все имел, что бывает редко и приятно. Разорен от некоторого короля датского. Видны еще только древних развалин остатки». После сего привык народ славенский в Померании к морскому разбойничеству.

О нравах и о вере вендских померанских славян, особливо которые жительствоваали в Вагрии, северные писатели уверяют, что у них многоженство в обычае было: покупали жен, сколько кому прокормить возможно. Хотя ж почитали единого бога на небесах, который имел об оных попечение, однако земные дела поручал другим. Святовид на острове Ругене вырезан был из дерева о четырех лицах, в коротком платье, стоял в капище, в левой руке держал лук, в правой рог с вином; на бедре превеликий меч в серебряных ножнах. При нем висело седло и узда величины чрезвычайной. Четыре лица, как кажется, значили четыре части города. Именем сего идола давал жрец ответы. Святовиду честию следовал Прове, или Проно, особливо у вагрских славян; стоял на великом и кудрявом дубе. Около его на земли расставлены до тысячи идолов с двумя, тремя лицами и больше. Перед Проном стоял алтарь для приношения жертвы. Радегаст держал на груди щит с изображенною воловою головою, в левой руке копье, на шлеме петух с распростертыми крилами. Сива, или Сиба, нагая женщина, волосы назади висели до подколенков; в правой руке яблоко, в левой виноградный грозд держала. Наконец, почитались у них Черн бог и Бел бог: первый добрый, другой злой. Сверх всех сих идолов, обоготворялись огни, которые по разным местам неугасимо горели. Многие воды, ключи и озера толь высоко почитались, что с глубоким и благоговейным молчанием черпали из них воду. Кто противно поступал, казнен был смертию. Такое озеро

обоготворялось на острове Ругене, в густом лесу, называемое Студенец, которое хотя весьма изобиловало рыбою, однако оныя не ловили для почтения мнимой святости. При всем сем почитали змей как домашних богов и наказывали тех, которые им вред наносили. В приношении жертвы Святовиду изъясляли превеликое почитание. После жатвы собирался весь народ перед его капище для препровождения великого празднества, где били скота на жертву, и для знатного идольского пирования за день перед праздником должен был сам жрец прежде приношения жертвы и служения чисто выместь капище. Следующего дня, в самый праздник, при собрании народа перед дверью капища, взяв из руки идольской рог с вином, чем за год был наполнен, прорицал о плодородии будущего года. Ибо ежели вина в роге не много убыло, почиталось плодородия признаком. В противном случае изобилия плодов не надеялись. По сем выливал жрец вино из рога перед ногами Святовидовыми и наливал в него новое; пил за его здоровье и просил, чтобы людям своим и отечеству подал изобилие, богатство и победу над неприятельми. Выпив рог вина, наполнял снова и отдавал идолу в руку. Потом приносили в жертву великие круглые хлебы из муки и из меду, которые жрец поставив между собою и народом, молился о изобильной жатве будущего года. Потом благословлял народ именем Святовидовым, увещал к прилежному приношению жертвы и обещал в воздаяние победу на врагов по морю и по суху. По сем препровождался день в ядении и питии, и за стыд почитали, ежели кто не напился допьяна. Каждый человек в год сему идолу третью часть своей хищной добычи долженствовал принести в жертву. Триста конных нарочных воинов, сколько могли награть, все в капище приносили, что жрец употреблял на украшение оногo. Нередко сему идолу приношены были в жертву христианские пленники, которых садили верхом на лошадях во всей их сбруе. Лошадь четырьмя ногами привязывали к четырем сваям и, под поставленные по обеим сторонам костры дров подложив огонь, сожигали живых коня и всадника. Другим идолам своим, Прову или Прону, Сиве, Радегасту, приносили тогда жившие славяне

кровавую жертву людей христианских. По заклинании оных прикушивал жрец крови, от чего уповали силы и действия к предсказанию. Когда жертва совершилась, начинался жертвенный пир с музыкою и плясанием. Злым богам приносили кровавую жертву и печальное моление, так-же и страшные клятвы, добрым — веселие, игры и радостные пирования. ...Когда войну начать хотели, втыкали перед капищем в землю острыми концами шесть копей, по два вместе крестообразно. По обыкновенной молитве выводил жрец посвященного коня скакать через оные копыя. Когда на скоку заносил наперед правую ногу, почитали за доброе предзнаменование предприемлемого дела; когда же левую простирал наперед далее, признавали за худое предвозвещение. По сему конскому скаканию начиналась война или отлагалась.

Печатается по изданию: М.В. Ломоносов, П СС, Т.6, Изд. А Н СССР, М.,Л, 1952.

Контрольные вопросы:

- 1. Как вы понимаете слова Ломоносова о России, который сравнивает нашу Родину с большой рекой: «наки соединясь в одни береги, вящую быстрину и великость приобретает; потом присовокупив в себя иные великие от сторон реки, чем далее протекает, тем обильнейшими водами разливается и течением умножает свои силы».*
- 2. Прочтите выдержку из работы мыслителя: «Римское государство гражданским владением возвысилось, самодержавством пришло в упадок. Напротив того, разномысленною вольностию Россия едва не дошла до крайнего разрушения; самодержавством как сначала усилилась, так и после несчастливых времен умножилась, укрепилась, прославилась». Как вы думаете, по какой причине столь разные явления произошли под влиянием на первый взгляд, одинаковых процессов? (Подсказка: какое вероисповедание было в Риме и у русского народа).*
- 3. Как вам кажется, актуально ли сегодня это выражение: «Предпринимая тех описание, твердо намеряюсь держаться истины и употреблять на то целую сил возможность. Великостию сего дела закрыться должно все, что разум от правды отвратить может». Если да, то аргументируйте?*

ХОМЯКОВ А. С.

(1804 – 1856)

Алексей Степанович Хомяков – русский философ, поэт, публицист, богослов, один из основоположников славянофильства. Родился в старинной дворянской семье. Получил домашнее образование. В 1821 году сдал экзамен на степень кандидата математических наук при Московском университете.

В 1822 Хомяков определился на военную службу. В 1828-1829 гг. участвовал в русско-турецкой войне, после окончания которой вышел в отставку и уехал в своё имение, решив заняться хозяйством. В 1838 приступил к работе над своим основным историко-философским сочинением «Записки по всемирной истории» (1871--1873 гг.). Этот обширный труд, представляющий собой обзор всей мировой истории с точки зрения славянофильского учения, остался незаконченным.

Занимаясь лечением крестьян во время холерной эпидемии, заболел. Скончался 23 сентября (5 октября) 1860 года в селе Спешнево-Ивановском Тамбовской губернии (ныне— в Липецкой области). Похоронен в Москве.

В начале 1850 годов Хомяков заинтересовался вопросами религии. В трех брошюрах, изданных за границей под общим названием "Несколько слов православного христианина о западных верованиях" (1853--1858), он выступил ярким защитником православия, в котором только и сохранился, по его мнению, истинный христианский дух.

В своих сочинениях "По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского" (1857), "О современных явлениях в области философии" (1859) и "Второе философское письмо к Ю. Ф. Самарину" (1860) Хомяков писал о кризисе европейской философии, выросшей на основе рационалистических верований католицизма и протестантизма. Истинная философия, по его мнению, может быть создана лишь на основе православия. Путь к постижению истины открывает не разум, а вера, в которой Хомяков усматривал силу развития всего человечества. Основная проблема критики

мыслителя: "восстановление наших частных умственных сил" путем оживления традиции, соединения со стародавней и все-таки нам современной русской жизнью" ("О возможности русской художественной школы", 1847).

Отмечая в современной ему литературе преобладание "отрицательного" отношения к действительности, Хомяков видел причину этого явления в отрыве литературы от народной почвы, в преклонении перед жизнью и культурой Западной Европы. Основоположителем "положительного" направления он считал С. Т. Аксакова.

Как и большинство лидеров-славянофилов, А.С. Хомяков не был ненавистником Западной Европы (напротив, был просвещенным европейцем), но отличался верой в великое призвание России.

Сталкиваясь в своей историософии «свободу духа» (иранство) и «вещественный», фетишистский взгляд, названный «кушизмом», Алексей Хомяков продолжал ключевой для славянофилов спор с рационализмом, лишившим, по их мнению, западный мир внутреннего духовно-нравственного содержания и утвердивший на его месте «внешне-юридический» формализм общественной и религиозной жизни. Критикуя Запад, Хомяков не был склонен к идеализации ни прошлого России (в отличие от Аксакова), ни ее настоящего. В русской истории он выделял периоды относительного «духовного благоденствия» (царствования Федора Иоанновича, Алексея Михайловича, Елизаветы Петровны). В эти периоды не было «великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире» и создались условия для органического, естественного развития «духа жизни народа».

Статья «**О старом и новом**» (1839) вместе с последовавшим на нее откликом И.В. Киреевского ознаменовала возникновение славянофильства как оригинального течения русской общественной мысли. Она была прочитана на одном из вечеров И. В. Киреевского и не предназначалась для печати. В ней были изложены основные теоретические положения славянофильства. Хомяков призывал объективно разобраться в разных

"плодах просвещения" и определить, нет ли в русском "старом" чего-либо такого, что утеряно в "новом" и что могло бы помочь сделать человеческие отношения более добрыми и разумными. Он посвятил немало страниц для раскрытия нелепых и одновременно драматических страниц бездумного подражательства Европе, когда она сделалась для России, как ни для какой другой большой нации, второй родиной. При этом, отмечал Хомяков, безоглядно осваивались деизм, вольтерьянство, масонство, политический радикализм и другие модные идеи иностранного происхождения, а желанными наставниками и учителями становились подчас весьма далекие от духовной культуры люди. Жадное и некритическое восприятие европейских уроков в отрыве от проникновения в сущность собственного национального опыта увеличивало, показывает Хомяков, разрыв между самобытной жизнью и заимствованным просвещением, усиливало отделение высших слоев общества от народа, приводило к забвению духовной сущности родной земли и ее истории.

О СТАРОМ И НОВОМ

После этого, что же думать нам об старой Руси? Два воззрения, совершенно противоположные одинаково оправдываются и одинаково опровергаются фактами неоспоримыми, и никакая система, никакое искусственное воссоздание древности не соответствует памятникам и не объясняет в полноте их всестороннего смысла.

Нам непозволительно было бы оставить вопрос неразрешенным тогда, когда настоящее так ясно представляется нам в виде переходного момента и когда направление будущего почти вполне зависит от понятия нашего о прошедшем. Если ничего доброго и плодотворного не существовало в прежней жизни России, то нам приходится все черпать из жизни других народов, из собственных теорий, из примеров и трудов племен

просвещеннейших и из стремлений современных. Мы можем приступить к делу смело, прививать чужие плоды к домашнему дичку, перепаживать землю, не таящую в себе никаких семян, и при неудачах успокаивать свою совесть мыслью, что, как ни делай, хуже прежнего не сделаешь. Если же, напротив, старина русская была сокровище неисчерпаемое всякой правды и всякого добра, то труд наш переменит свой характер, а все так же будет легко. Вот архивы, вот записки старых бумаг, сделок, судебных решений, летописей и пр., и пр. Только стоит внести факт критики под архивные своды и воскресить, на просторе царства, учреждения и законы, которых трупы истлевают в забытых шкафах и сундуках.

После краткого обзора обоих мнений едва ли можно пристать к тому или другому. Вопрос представляется в виде многосложном и решение затруднительным. Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?

Современную Россию мы видим: она нас и радует, и теснит; об ней мы можем говорить с гордостью иностранцам, а иногда совестимся говорить даже с своими; но старую Русь надобно угадать. [...]

По мере того, как царство русское образовывалось и крепло; изглаживались мало-помалу следы первого, чистого и патриархального состава общества. Вольности городов пропадали, замолкали веча, отменялось заступничество тысяцких, вкрадывалось местничество, составлялась аристократия, люди прикреплялись к земле, как прозябающие, и добро нравственное сохранялось уже только в мертвых формах, лишенных прежнего содержания. Невозможно государству подвигаться в одно время по всем направлениям. Когда наступила минута, в которую самое существование его подверглось опасности, когда, безмерно расширяясь и помня прежнее свое рождение, оно испугалось будущего, тогда, оставляя без внимания все частные и мелкие выгоды личные, пренебрегая обычаи и установления,

несколько обветшавшие, не останавливаясь, чтобы отыскивать прекрасную сущность, обратившуюся в бесполезный обряд, государство устремилось к одной цели, задало себе одну задачу и напрягло все силы свои, чтобы разрешить ее: задача состояла в сплочении разрозненных частей, в укреплении связей правительственных, в усовершенствовании, так сказать механическом, всего общественного состава. [...]

Я уже говорил о многих прекрасных стихиях, которые нами утрачены; но я, кажется, также показал, что они уничтожены обычаями, прежде чем законы коснулись их. Они прежде были убиты народом, потом уже схоронены государями. [...] Это правда, но правда неполная. Когда государство находилось в продолжение нескольких веков в осадном положении, многие законы могли быть совершенно забыты; но это забвение невольное не есть укор закону. Бессильный временно, лишенный действия и приложения, он живет скрытно в душах, несмотря на злые обычаи, введенные необходимостью, несмотря на невежество народа или крутое действие власти.

Это-то лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться: уничтожение смертной казни, освобождение Греции и церкви греческой в недрах самой Турции, открытие законных путей к возвышению лиц по лестнице государственных чинов, под условием заслуг или просто просвещения, мирное направление политики, провозглашение закона Христа и правды, как единственных законов, на которых должны основаться жизнь народов и их взаимные сношения. Кое-что сделано; более, несравненно более остается сделать такого, на что вызывает нас дух, живущий в воспоминаниях, преданиях или символах, уцелевших от древности. Весь этот прекрасный мир замирал, почти замер в беспрестанных борьбах, внутренних и внешних, России. Без возобновления государства все <бы> погибло; государство ожило, утвердилось, наполнилось крепостию необычайною: теперь все

прежние начала могут, должны развиваться и разовьются собственной своею неумиращею силой. Нам стыдно бы было не перегнать Запад. Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою. Чем дальше они оглядываются, тем хуже и безнравственнее представляется им общество. Наша древность представляет нам пример и начала доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь. Надежда наша велика на будущее. [...]

Между тем, когда все обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены на жертву для составления плотного тела государства, когда люди, охраненные вещественной властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе: корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось Притчею в народе, честолюбие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол. Явился Петр, и, по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все болезни отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова государство, он ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза. Удар по сословию судей-воров; удар по боярам, думающим о родах своих и забывающим родину; удар по монахам, ищущим душеспасения в келиях и поборов по городам, а забывающим церковь, и человечество, и братство христианское. За кого из них заступится история?

Много ошибок помрачают славу преобразователя России, но ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы. Средства, им употребленные, были грубые и вещественные; но не забудем, что силы духовные принадлежат народу и церкви, а не правительству; правительству

же предоставлено только пробуждать или убивать их деятельность каким-то насилием, более или менее суровым. Но грустно подумать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил вполне ему свою личность, так же как и личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода.

Быть может, я строго судил о старине, но виноват ли я, когда она сама себя осудила? Если ни прежние обычаи, ни церковь не создали никакого видимого образа, в котором воплотилась бы старая Россия, не должны ли мы признаться, что в них недоставало одной какой-нибудь или даже нескольких стихий? Так и было. Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, уже находится в состоянии болезненном. Всякая федерация заключает в себе безмолвный протест против одного общего начала. Федерация случайная доказывает отчуждение людей друг от друга, равнодушие, в котором еще нет вражды, но еще нет и любви взаимной. Человечество воспитывается религиею, но оно воспитывается медленно. Много веков проходит, прежде чем вера проникнет в сознание общее, в жизнь людей, *in succuin et sangu-inem*. Грубость России, когда она приняла христианство, не позволила ей проникнуть в сокровенную глубину этого святого учения, а ее наставники утратили уже чувство первоначальной красоты его. Оттого-то народ следовал за князьями, когда их междоусобицы губили землю русскую; а духовенство, стараясь удалить людей от преступлений частных, как будто бы и не ведало, что есть преступления общественные.

При всем том пред Западом мы имеем выгоды неисчислимы. На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщения. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала детям своим уроков неправосудия и насилия. Простота дотатарского устройства областного не чужда была истины человеческой, и закон

справедливости и любви взаимной служил основанием этого быта, почти патриархального. Теперь, когда эпоха создания государственного кончилась, когда связались колоссальные массы в одно целое, несокрушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех — каждому. Таким образом, мы будем подвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными, спрашивая у истории церкви и законов ее — светил путеводительных для будущего нашего развития и воскрешая древние формы жизни русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неиспорченной индивидуальности нашего племени. Тогда, в Просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических, а не колеблющаяся вечно между бытием и смертью.

Печатается по: А. С. Хомяков. О старом и новом//Русская идея. М., 1992.

Контрольные вопросы:

- 1. Постарайтесь ответить на вопросы, которые были поставлены самим Хомяковым в статье «О старом и новом»: «Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?»*
- 2. Как вы понимаете слова автора: «...лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством»?*
- 3. Чем, по мнению, Хомякова, отличаются культуры России и европейских государств?*
- 4. Какую христианскую заповедь повторяют слова Хомякова: «... там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода»?*

КИРЕЕВСКИЙ ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ.

(1806 – 1856)

Киреевский Иван Васильевич – один из виднейших представителей славянофильства. Родился в дворянской семье. Отец Киреевского был близок к масонским кругам XVIII в., мать — глубоко религиозная женщина, под влиянием своего родственника — поэта Жуковского, была горячей поклонницей немецкого романтизма. Его отчим, Елагин, являлся почитателем Канта и Шеллинга. К двенадцати годам Киреевский знал в совершенстве немецкий язык, изучал древние языки. С 1822 года слушал лекции в Московском университете, в частности, по философии Шеллинга.

С 1824 года Киреевский служил в архиве Министерства иностранных дел, где встретил ряд талантливых молодых людей, вместе с которыми основал философский кружок — “Общество любомудров”. В 1831 году Киреевский посещал Германию, где слушал лекции Гегеля, с которым познакомился лично), Шлейермахера, Шеллинга. По возвращении в Россию издавал журнал “Европеец” (1832), запрещенный на втором номере. Постепенно Киреевский перешел от западничества к славянофильству. Существенным моментом в этом переходе служило обращение внимания со стороны жены на то, что идеи Шеллинга “давно ей известны — из творений свв. Отцов”. И постепенно Киреевский стал читать творения свв. Отцов, а затем у него завязались близкие отношения с духовными лицами. В этом плане особое значение имела близость имения Киреевского к Оптиной пустыни.

В работах 1830 – 50-х годов Киреевский развил философскую и социологическую систему, явившуюся теоретической основой славянофильства. Согласно Киреевскому, существуют две формы познания – отвлеченно-рациональная, свойственная западноевропейскому миру и полная, “живая”, включающая в себя, кроме рационального, также этический, эстетический и другие моменты. Совокупность моментов этого

“живого знания” подчинена высшему познавательному акту — религиозной вере. Эта форма познания в истинном и чистом виде свойственна православно-славянскому миру. Жизнь человека, группы наций основана на религии, которая определяет тип образованности и весь характер общества. Гибель западной цивилизации, пораженной язвой рационализма, неизбежна; ее может спасти только восприятие православно-славянской цивилизации, наиболее полно раскрывающейся в духе русского народа. Славянофильские идеи Киреевского тесно связаны с его философией истории и антропологией (учением о духовной сфере как “внутреннем ядре” в человеке).

Киреевский подчеркивал, что только невежество “отлучает народы от живого общения умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов”. В “Речи Шеллинга” он религиозно-мистически обосновывает единство человечества: будущее единство “не может опять быть народом, но только самим человечеством в его первобытной цельности и нераздельности”. Между тем “первобытная нераздельность уже не может быть внешней, она возможна только как внутреннее единство сознания”. Однако, по мнению Киреевского, реализация идеи всеобщего братства должна начаться с создания новой универсальной культуры, с построения в России малого Царства Божьего, которое затем разрастется по всему миру как горчичное семя.

В статье «В ответ А. С. Хомякову» Киреевский отмечает, что путь европейского просвещения и магометанского востока – греховный. Россия же, с его точки зрения – хранительница подлинной веры, тогда как Западу – носителю просвещения, веры не хватает. Европейская цивилизация характеризуется Киреевским как зашедшая в тупик, а в традиционно-общинном укладе России он видел идеал исторического развития страны. Католичество стало основой западной культуры, православие – основой русского просвещения, поэтому именно Россия должна играть ключевую роль в процессе преобразования мира, – отмечает философ. Будущая

культура, по мысли философа, представляет собой синтез двух противоположных начал образованности под эгидой одного из них — православно-словенского.

В ОТВЕТ А.С. ХОМЯКОВУ

Таким образом, и самый вопрос предложен неудовлетворительно. Вместо того, чтобы спрашивать, лучше ли была прежняя Россия, полезнее, кажется, спросить: нужно ли для улучшения нашей жизни теперь возвращение к старому русскому или нужно развитие элемента западного, ему противоположного?

Рассмотрим, какую пользу мы можем извлечь из решения этого вопроса.

Положим, что вследствие беспристрастных изысканий мы убедимся, что для нас особенно полезно было бы исключительное преобладание одного из двух противоположных бытов; положим притом, что мы находимся в возможности иметь самое сильное влияние на судьбу России, — то и тогда мы не могли бы от всех усилий наших ожидать исключительного преобладания одного из противоположных элементов, потому именно, что хотя и один избран в нашей теории, но другой вместе с ним существует в действительности. Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т.п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжении двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал.

Следовательно, и этот вид вопроса — который из двух элементов исключительно полезен теперь? — также предложен неправильно. Не в том дело, который из двух, но в том, какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться? (...)

Рассматривая общественное устройство прежней России, мы находим многие отличия от Запада. И во-первых: образование общества в маленькие, так называемые миры. Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у нас так же мало известна, как и самовластие общественное. Человек принадлежал миру, мир ему. Поземельная собственность, источник личных прав на Западе, была у нас принадлежностью общества. Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества.

Но это общество не было самовластное и не могло само себя устраивать, само изобретать для себя законы, потому что не было отделено от других ему подобных обществ, управлявшихся однообразным обычаем. Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинакие понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение — в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни. Это повсеместное однообразие обычая было, вероятно, одной из причин его невероятной крепости, сохранившей его живые остатки даже до нашего времени сквозь все противодействие разрушительных влияний, в продолжение 200 лет стремившихся ввести на место его новые начала.

Вследствие этих крепких, однообразных и повсеместных обычаев всякое изменение в общественном устройстве, не согласное с строем целого, было невозможно. Семейные отношения каждого были определены прежде

его рождения; в таком же predetermined порядке подчинялась семья миру, мир более обширный — сходке, сходка — вечу и т.д., покуда все частные круги смыкались в одном центре, в одной православной церкви. Никакое частное разумение, никакое искусственное соглашение не могло основать нового порядка, выдумать новые права и преимущества. Даже самое право было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду. Потому никакая власть никакому лицу, ни сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений. На Западе, напротив того, все отношения общественные основаны на условии или стремятся достигнуть этого искусственного основания. Вне условия нет отношений правильных, но является произвол, который в правительственном классе называется самовластием, в управляемом свободою. Но и в том и в другом случае этот произвол доказывает не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной. Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе и соединяются не по нормальному закону, а или в случайном порядке, или в искусственном соглашении. В первом случае торжествует материальная сила, во втором — сумма индивидуальных разумений. Но материальная сила, материальный перевес, материальное большинство, сумма индивидуальных разумений, в сущности, составляют одно начало, только в разных моментах своего развития. Потому общественный договор не есть изобретение энциклопедистов, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все западные общества под влиянием рационального элемента, перевесившего элемент христианский. [...]

Россия не блеснула ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться в этом отношении самобытно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу. Но зато в ней хранилось первое условие развития

правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств; в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам. Все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. [...]

[...] Как возможен был Петр, разрушитель русского и вводитель немецкого? Если же разрушение началось прежде Петра, то как могло Московское княжество, соединивши Россию, задавить ее? Отчего соединение различных частей в одно целое произошло не другим образом? Отчего при этом случае должно было торжествовать иностранное, а не русское начало?

Один факт в нашей истории объясняет нам причину такого несчастного переворота; этот факт есть Стоглавый Собор. Как скоро ересь явилась в церкви, так раздор духа должен был отразиться и в жизни. Явились партии, более или менее уклоняющиеся от истины. Партия нововводительная одолела партию старины именно потому, что старина разорвана была разномыслием. Оттуда при разрушении связи духовной, внутренней явилась необходимость связи вещественной, формальной, отсюда местничество, опричнина, рабство и т.п. Оттуда искажение книг по заблуждению и невежеству и исправление их по частному разумению и произвольной критике. Оттуда перед Петром правительство в разномыслии с большинством народа, отвергаемого под названием раскольников. Оттого Петр как начальник партии в государстве образует общество в обществе, и все, что за тем следует.

Какой же результат всего сказанного? Желать ли нам возвратить прошедшее России и можно ли возвратить его? Если правда, что самая особенность русского быта заключалась в его живом исхождении из чистого христианства и что форма этого быта упала вместе с ослаблением духа, то теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно. Но

истреблять оставшиеся формы может только тот, кто не верит, что когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее церковь.

Печатается по: И. В. Киреевский. В ответ А. С. Хомякову//
Русская идея. М.,1992. С.66 – 72.

Контрольные вопросы:

- 1. Почему Киреевский называет западное и русское начала в культуре враждующими?*
- 2. Как отличия, на взгляд Киреевского, общественного устройства прежней России от Запада?*
- 3. Что являлось цементирующим началом русского государства и каковы его последствия в конкретной жизни народа, по мнению автора?*
- 4. В чем отличия русского и западного права?*

ГЕРЦЕН АЛЕКСАНДР. ИВАНОВИЧ

(1812–1870)

Герцен Александр Иванович – русский прозаик, публицист, философ. Родился 25 марта (6 апреля) 1812 в Москве в семье знатного московского барина И.А.Яковлева и немки Луизы Гааг. В юности Герцен получил обычное дворянское воспитание на дому, основанное на чтении произведений иностранной литературы, преимущественно конца XVIII века. Благодаря знакомству с творчеством Шиллера, Герцен проникся свободолобивыми стремлениями, развитию которых много содействовал учитель русской словесности И. Е. Протопопов.

Уже в детстве Герцен познакомился и подружился с Огарёвым. По его воспоминаниям, сильное впечатление на мальчиков (Герцену было 13, Огарёву 12 лет) произвело известие о восстании декабристов. Под его впечатлением у них зарождаются первые, ещё смутные мечты о революционной деятельности; во время прогулки на Воробьёвых горах, мальчики поклялись бороться за свободу.

Герцен прошел хорошую философскую школу, будучи в молодости некоторое время гегельянцем, сторонником учений Фейербаха, Сен-Симона и Конта. Как философ он стремился не к законченности логических построений, а по преимуществу к поиску практического значения философии. В ранние годы был приверженцем раннего христианства, в последующем разочаровался в исторической Церкви, которая, на его взгляд, основана не на истинном духе учения, а на церковных злоупотреблениях. В работе «Дилетантизм в науке» (1842-1843) он противопоставил идее славянофилов о необходимости подчинить философию религии мысль о соединении философии с естествознанием.

Как последовательный гегельянец, Герцен верил, что развитие человечества идёт ступенями и каждая ступень воплощается в известном народе. Вместе со славянофилами Герцен отчаялся в западной культуре.

Запад сгнил и в его обветшавшие формы не влить уже новой жизни, – писал мыслитель. Вера в общину и русский народ спасала Герцена от безнадежного взгляда на судьбу человечества. Впрочем, Герцен не отрицал возможности того, что и Россия пройдет через стадию буржуазного развития. Защищая русское будущее, Герцен утверждал, что в русской жизни много безобразного, но зато нет закоснелой в своих формах пошлости. Русское племя — свежее девственное племя, у которого есть «чаянье будущего века», неизмеримый и непочатый запас жизненных сил и энергий; «мыслящий человек в России – самый независимый и самый непредубежденный человек в свете».

Очень важен анализ Герценом процесса формирования в обществе нового типа массового сознания, исключительно потребительского, основанного на вполне материалистическом индивидуализме (эгоизме). Такой процесс ведет к тотальному омассовлению общественной жизни и соответственно к ее своеобразной энтропии («поворот всей европейской жизни в пользу тишины и кристаллизации»), к утрате индивидуального и личностного своеобразия. Разочарование в европейском прогрессе, по признанию Герцена, привело его «на край нравственной гибели», от которой спасла лишь «вера в Россию». Герцен надеялся на возможность установления социалистических отношений в России, хотя и испытывал немалые сомнения в прежних революционных путях.

*В работе Герцена «**О развитии революционных идей в России**» освещаются самые сложные, поворотные моменты истории России от периода Киевской Руси, петровских преобразований до восстания декабристов и идейных споров западников и славянофилов в 40-х гг. XIX века.*

Главное в данной работе Герцена с точки зрения развития идей «русского социализма» состоит в том, что здесь впервые, и, в сущности единственный раз, так систематизировано и последовательно автор пытается обосновать свою идею ходом исторического развития России. Попыткой исторического обоснования идей «русского социализма» Герцен

утверждает, что у России «два основания для того, чтобы жить: социалистический элемент и молодость». Он пытался в книге доказать этот тезис об органичности, прочности «социалистического элемента» русской жизни - сельской общины.

Герцен считал, что история России до настоящего времени лишь история эмбрионального развития славянского государства, путь к неведомому будущему. Но во внутренней истории страны, в развитии общественных форм и политических учреждений силы и возможности русского народа не выявились с достаточной полнотой. Это показывает весь ход русской истории. Самодержавие и крепостничество - два основных фактора русской жизни, отстранившие народ от активного участия в общественной и политической жизни страны, сковавшие его силы. Идея «молодости» русского народа, которую пытался здесь доказать Герцен, была в сущности формой, в которой выразилось сознание противоречия между фактом экономической и политической отсталости страны и потенциальными возможностями широкого, прогрессивного развития.

О РАЗВИТИИ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ИДЕЙ В РОССИИ.

Россия и Европа

Два года тому назад в брошюре под названием "Vom andern Ufer" {Гамбург, Гофман и Кампе, 1849*} мы опубликовали письмо о России*. Так как наши взгляды с того времени не изменились, мы считаем необходимым извлечь из этого письма следующие отрывки:

"Как тяжела наша эпоха; все вокруг нас разлагается; все колеблется, ощущая головокружение и злокачественную лихорадку; самые мрачные предчувствия осуществляются с ужасающей быстротой...

Свободный человек, отказывающийся склониться перед силой, не найдет вскоре во всей Европе другого убежища, кроме палубы корабля, отплывающего в Америку.

Уж не заколоться ли нам, подражая Катону, из-за того, что наш Рим гибнет*, а мы ничего не видим или не хотим видеть вне Рима?..

Однако известно, что сделал римский мыслитель, глубоко чувствовавший всю горечь своего времени; подавленный печалью и отчаянием, понимая, что мир, к которому он принадлежит, должен погибнуть, он бросил взгляд за пределы национального горизонта и написал книгу "De moribus germanorum"*. Он был прав, ибо будущее принадлежало этим варварским племенам.

Мы ничего не пророчим; но мы не думаем также, что судьбы человечества пригвождены к Западной Европе. Если Европе не удастся подняться путем общественного преобразования, то преобразуются иные страны; есть среди них и такие, которые уже готовы к этому движению, другие к нему готовятся. Одна из них известна – это Северо-Американские Штаты; другую же, полную сил, но вместе и дикости – знают мало или плохо.

Вся Европа на все лады, в парламентах и в клубах, на улицах и в газетах, повторяла вопль берлинского "Krakehler"а: "Русские идут, русские идут!" И, в самом деле, они не только идут, но пришли, благодаря Габсбургскому дому, и быть может, они скоро продвинулись еще далее, благодаря дому Гогенцоллернов*. Никто не знает как следует, что же собой представляют эти русские, эти варвары, эти казаки; Европа знает этот народ лишь по борьбе, из коей он вышел победителем. Цезарь знал галлов лучше, чем современная Европа знает Россию. Пока она имела веру в себя, пока будущее представлялось ей лишь продолжением ее развития, она могла не заниматься другими народами; теперь же положение вещей сильно изменилось. Это высокомерное невежество Европе более не к лицу.

И каждый раз, когда она станет упрекать русских за то, что они рабы, – русские будут вправе спросить: "А вы, разве вы свободны?"

По правде говоря, XVIII век уделял России более глубокое и более серьезное внимание, чем XIX, – быть может, потому, что он менее ее опасался.

Такие люди, как Миллер, Шлоссер, Эверс, Левек, посвятили часть своей жизни изучению истории России с применением тех же научных приемов, какие в области физической применяли к ней Паллас и Гмелин. Философы и публицисты, со своей стороны, с любопытством наблюдали редкий пример правительства, деспотического и революционного одновременно. Они видели, что престол, утвержденный Петром I, имел мало сходства с феодальными и традиционными престолами Европы.

Оба раздела Польши явились первым бесчестием, запятнавшим Россию. Европа не поняла всего значения этого события (ибо она была тогда отвлечена другими заботами. Она присутствовала, едва дыша, при великих событиях, которыми уже давала о себе знать Французская революция. Российская императрица, естественно, протянула реакции свою руку, запятнанную польской кровью. Она предложила реакции шпагу Суворова, свирепого живодера Праги. Поход Павла в Швейцарию и Италию был совершенно лишен смысла и лишь восстановил общественное мнение против России.

Сумасбродная эпоха нелепых войн, которую французы еще до сих пор называют периодом своей славы, завершилась их нашествием на Россию; то было заблуждением гения, так же как и египетский поход. Бонапарту вздумалось показать себя вселенной, стоящим на груде трупов. К хвастовству пирамидами он захотел присоединить хвастовство Москвой и Кремлем. На этот раз его постигла неудача; он поднял против себя весь народ, который решительно схватился за оружие, прошел по его пятам через всю Европу и взял Париж.

Судьба этой части мира несколько месяцев находилась в руках императора Александра, но он не сумел воспользоваться ни своей победой, ни своим положением; он поставил Россию под одно знамя с Австрией, как будто между этой прогнившей и умирающей империей и юным государством, только что появившимся во всем своем великолепии, было что-нибудь общее, как будто самый деятельный представитель славянского мира мог иметь те же интересы, что и самый яростный притеснитель славян.

Этим чудовищным союзом с европейской реакцией Россия, незадолго до того возвеличенная своими победами, унизилась в глазах всех мыслящих людей. Они печально покачали головой, увидев, как страна эта, впервые проявившая свою силу, предлагает сразу же руку и помощь всему ретроградному и консервативному, и притом вопреки своим собственным интересам. Не хватало лишь яростной борьбы Польши, чтобы решительно поднять все народы против России. Когда благородные и несчастные обломки польской революции, скитаясь по всей Европе, распространили там весть об ужасных жестокостях победителей, со всех сторон, на всех европейских языках раздалось громовое проклятие России. Гнев народов был справедлив... Краснея за нашу слабость и немощь, мы понимали, что наше правительство только что совершило нашими руками, и сердца наши истекали кровью от страданий, и глаза наши наливались горькими слезами.

Всякий раз, встречая поляка, мы не имели мужества поднять на него глаза. И все же я не знаю, справедливо ли обвинять целый народ и считать его одного ответственным за то, что совершило его правительство.

Разве Австрия и Пруссия не оказали тут помощи? Разве Франция, вероломная дружба которой причинила Польше столько же зла, сколько открытая ненависть других народов, разве она в то же время всеми средствами не вымаливала благосклонность петербургского двора; разве Германия не заняла уже тогда добровольно по отношению к России того положения, в котором теперь вынужденно находятся Молдавия и Валахия; не

управлялась ли она тогда, как и теперь, русскими поверенными в делах и тем царским проконсулом, который носит титул короля Пруссии?

Одна лишь Англия благородно держится в духе дружественной независимости; но Англия также ничего не сделала для поляков; быть может, она думала о собственной вине по отношению к Ирландии? Русское правительство не заслуживает вследствие этого меньшей ненависти и упреков; я хотел бы только обрушить ненависть эту и на все другие правительства, ибо их не следует отделять одно от другого; это только вариации одной и той же темы.

Последние события научили нас многому; порядок, восстановленный в Польше, и взятие Варшавы отодвинуты на задний план с тех пор, как порядок царит в Париже и взят Рим, с тех пор, как прусский принц руководит расстрелами и старая Австрия, стоя в крови по колена, пытается омолодить ею свои парализованные члены.

Какой позор – в 1849 году, – утратив все, на что надеялись, все, что приобрели, близ трупов расстрелянных, повешенных, близ тех, кого заковали в цепи, сослали без суда, при виде этих несчастных, гонимых из страны в страну, которым оказывают гостеприимство, как евреям в средние века, которым бросают, как собакам, кусок хлеба, чтобы заставить их продолжать свой путь, – какой позор, – в 1849 году узнавать царизм лишь под 59 градусом северной широты! Поносите, сколько вам будет угодно, и осыпайте упреками петербургское самодержавие и печальное постоянство нашей безропотности, но поносите деспотизм повсюду и распознавайте его, в какой бы форме он ни проявлялся. Оптический обман, при помощи которого рабству придавали видимость свободы, рассеялся.

Скажу еще раз: если ужасно жить в России, то столь же ужасно жить и в Европе. Отчего же покинул я Россию? Чтоб ответить на этот вопрос, я переведу несколько слов из моего прощального письма к друзьям:

"Не ошибитесь! Не радость, не рассеяние, не отдых, ни даже личную безопасность нашел я здесь, да и не знаю, кто может находить теперь в Европе радость и отдых.

Я ни во что не верю здесь, кроме в движение; я не жалею здесь никого, кроме жертв; не люблю никого, кроме тех, которых преследуют; никого не уважаю, кроме тех, кого казнят, и однако остаюсь. Я остаюсь страдать вдвойне – от нашего горя и от горя, которое нахожу здесь, погибнуть, быть может, при всеобщем разгроме. Я остаюсь, потому что борьба здесь открытая, потому что она здесь гласная.

Горе побежденному здесь! Но он не погибает, прежде чем вымолвил слово, прежде чем испытал свои силы в борьбе, и именно за этот голос, за эту открытую борьбу, за эту гласность я остаюсь здесь".

Вот что я писал 1 марта 1849 года. Дела с того времени сильно изменились. Привилегия быть выслушанным и открыто сражаться уменьшается с каждым днем; Европа с каждым днем становится все более похожей на Петербург; есть даже страны, более похожие на Петербург, чем сама Россия.

Если же и в Европе дойдут до того, что заткнут нам рот и не позволят даже проклинать во всеуслышание наших угнетателей, то мы уедем в Америку, жертвуя всем ради человеческого достоинства и свободы слова".

II

Россия до Петра I

История России — не что иное, как история эмбрионального развития славянского государства; до сих пор Россия только устраивалась. Все прошлое этой страны, с века, нужно рассматривать как путь к неведомому будущему, которое начинает брезжить перед нею.

Подлинную историю России открывает собой лишь 1812 год; все, что было до того, — только предисловие.

Основные силы русского народа никогда по-настоящему не обращались на собственное его развитие, как это имело место у народов германо-романских. [...]

В славянском характере есть что-то женственное; этой умной, крепкой расе, богато одаренной разнообразными способностями, не хватает инициативы и энергии. Славянской натуре как будто недостает чего-то, чтобы самой пробудиться, она как бы ждет толчка извне. Для нее всегда труден первый шаг, но малейший толчок приводит в действие силу, способную к необыкновенному развитию. Роль норманнов подобна той, какую позже сыграл Петр Великий при помощи западной цивилизации. [...]

На взгляд Европы, Россия была страной азиатской, на взгляд Азии – страной европейской; эта двойственность вполне соответствовала ее характеру и ее судьбе, которая, помимо всего прочего, заключается и в том, чтобы стать великим караван-сараям цивилизации между Европой и Азией.

Даже в самой религии чувствуется это двойное влияние. Христианство – европейская религия, это религия Запада; приняв его, Россия тем самым отделилась от Азии, но христианство, воспринятое ею, было восточным — оно шло из Византии. [...]

Вскоре к византийскому влиянию добавилось другое, еще более чуждое западному духу, – влияние монгольское. [...]

Именно в это злосчастное время, длившееся около двух столетий, Россия и дала обогнать себя Европе. У преследуемого, разоренного, всегда запуганного народа появились черты хитрости и угодливости, присущие всем угнетенным: общество пало духом. [...]

В XV и даже в начале XVI века развитие событий в России отличалось еще такой нерешительностью, что оставалось неясным, который из двух принципов, определяющих жизнь народную и жизнь политическую в стране, возьмет верх: князь или община, Москва или Новгород. Свободный от монгольского ига, великий и могучий Новгород, привыкший считать себя суверенным, богатый благодаря оживленной торговле, которую он вел с

ганзейскими городами, метрополия, имевшая широкую разветвленную сеть владений по всей России, — Новгород всегда старел права общины выше прав князя. Москва, — удел, верный своим князьям, — поднявшаяся милостью монголов на развалинах древних городов, заселенная племенем, никогда не знавшим настоящей общинной свободы Киевского периода, — Москва держала верх. [...] Россия могла быть спасена путем развития общинных учреждений или установлением самодержавной власти одного лица. События сложились в пользу самодержавия, Россия была спасена; она стала сильной, великой — но какой ценой? и самая несчастная, самая поработанная из стран земного шара; Москва спасла Россию, задушив все, что было свободного в русской жизни. [...]

III

Петр I

Желание найти выход из тяжелого положения, в котором находилось государство, все усиливалось; но вот к концу XVII столетия на царском престоле появился смелый революционер, одаренный всесторонним гением и непреклонной волей.

Петр I не был ни восточным царем, ни династом; то был деспот наподобие Комитета общественного спасения, — деспот и по своему положению, и во имя великой идеи, утверждавшей неоспоримое его превосходство над всем, что его окружало. Он разорвал покров таинственности, окутывающий царскую особу, и с отвращением отбросил от себя византийские обноски, в которые рядились его предшественники. Петр I не мог удовольствоваться жалкой ролью христианского далай-ламы, разукрашенного парчой и драгоценными камнями, которого издали показывали народу, когда он торжественно следовал из своего дворца в Успенский собор и из Успенского собора во дворец. Петр I предстает перед своим народом, словно простой смертный. Все видят, как тот неутомимый труженик, одетый в скромный сюртук военного покроя, с утра до вечера

отдает приказания и учит, как надо их выполнять; он кузнец, столяр, инженер, архитектор и штурман. Его видят везде, без свиты, — разве только с одним адъютантом, — возвышающегося над толпой благодаря своему росту. Как мы говорили, Петр Великий был первой свободной личностью в России и, уже по одному этому, коронованным революционером.

Цивилизация очень быстро распространилась в верхних слоях дворянства, но она была насквозь иноземной, и единственной национальной чертой в ней оказалась известная грубоватость, странным образом уживавшаяся с формами французской вежливости. При дворе изъяснялись только по-французски, подражали Версалю. Тон задавала императрица, она переписывалась с Вольтером, проводила вечера с Дидро и комментировала Монтескье. Идеи энциклопедистов просачивались в петербургское общество. Почти все старики того времени, которых мы только знали, были вольтерьянцами или материалистами, если не были франкмасонами. Эта философия прививалась русским с той большей легкостью, что уму их свойственна и трезвость, и ирония.

IV

1812 - 1825

Первая часть петербургского периода закончилась войною 1812 года. До этого времени во главе общественного движения стояло правительство; отныне рядом с ним идет дворянство. [...]

14(26) декабря действительно открыло новую фазу нашего политического воспитания, и – что может показаться странным – причиной огромного влияния, которое приобрело это дело и которое сказалось на обществе больше, чем пропаганда, и больше, чем теории, было само восстание, геройское поведение заговорщиков на площади, на суде, в кандалах, перед лицом императора Николая, в сибирских рудниках. Русским недоставало отнюдь не либеральных стремлений или понимания совершавшихся злоупотреблений: им недоставало случая, который дал бы им

смелость инициативы. Теория внушает убеждения, пример определяет образ действий. Подобный пример всего необходимый там, где человек не привык осуществлять свою волю, выступать открыто, полагаться на себя и чувствовать свои силы; где, напротив, он всегда был несовершеннолетним, не имел ни голоса, ни своего мнения, хоронился за общиной, будто за неприступной стеной, и был поглощен государством, как бы затерявшись в нем. Вместе с цивилизацией, естественно, развивались также идеи свободы, но пассивное недовольство слишком вошло в привычку, — от деспотизма хотели избавиться, но никто не хотел взяться за дело первым.

И вот эти первые пришли, явив такое величие души, такую силу характера, что правительство не посмело в своем официальном донесении ни унижить их, ни заклеить позором; Николай ограничился жестоким наказанием. Безмолвию, немому бездействию был положен конец; с высоты своей виселицы эти люди пробудили душу у нового поколения; повязка спала с глаз. [...]

V

Литература и общественное мнение

после 14 декабря 1825 года

В Москве вместо запрещенного «Телеграфа» стал выходить журнал «Телескоп»; он не был столь долговечен, как его предшественник, зато смерть его была поистине славной. Именно в нем было помещено знаменитое письмо Чаадаева. Журнал немедленно запретили, цензора уволили в отставку, главного редактора сослали в Усть-Сысольск. Публикация этого письма была одним из значительнейших событий. То был вызов, признак пробуждения; письмо разбило лед после 14 декабря. Наконец пришел человек, с душой, переполненной скорбью; он нашел страшные слова, чтобы с похоронным красноречием, с гнетущим спокойствием сказать все, что за десять лет накопилось горького в сердце образованного русского. Письмо это было завещанием человека, отрекающегося от своих прав не из

любви к своим наследникам, но из отвращения; сурово и холодно требует автор от России отчета во всех страданиях, причиняемых ею человеку, который осмеливается выйти из скотского состояния. Он желает знать, что мы покупаем такой ценой, чем мы заслужили свое положение; он анализирует это с неумолимой, приводящей в отчаяние пронизательностью, а закончив эту вивисекцию, с ужасом отворачивается, проклиная свою страну в ее прошлом, в ее настоящем и в ее будущем. Да, этот мрачный голос зазвучал лишь затем, чтобы сказать России, что она никогда не жила по-человечески, что она представляет собой «лишь пробел в человеческом сознании, лишь поучительный пример для Европы». Он сказал России, что прошлое ее было бесполезно, настоящее тщетно, а будущего никакого у нее нет. [...]

Московский панславизм и русский европеизм

Пора реакции против реформы Петра I настала не только для правительства, отступавшего от своего же принципа и отрекавшегося от западной цивилизации, во имя коей Петр I попирает национальность, но и для тех людей, которых правительство оторвало от народа под предлогом цивилизации и принялось вешать, когда они стали цивилизованными.

Возврат к национальным идеям естественно приводил к вопросу, самая постановка которого уже являлась реакцией против петербургского периода. Не нужно ли искать выхода из создавшегося для нас печального положения в том, чтобы приблизиться к народу, который мы, не зная его, презираем? Не нужно ли возвратиться к общественному строю, который более соответствует славянскому характеру, и покинуть путь чужеземной насильственной цивилизации? Это вопрос важный и злободневный. Но едва только он был поставлен, как нашлась группа людей, которая, тотчас же решив его в положительном смысле, создала исключительную систему, превратив ее не только в доктрину, но и в религию. Логика реакции так же стремительна, как логика революций.

Славянофильство, видевшее спасение России лишь в восстановлении византийско-московского режима, не освобождало, а связывало, не двигало вперед, а толкало назад. Европейцы, как называли их славянофилы, не хотели менять ошейник немецкого рабства на православно-славянский, они хотели освободиться от всех возможных ошейников. Они не старались зачеркнуть период, истекший со времени Петра I, усилия века, столь сурового, преисполненного столь тяжелых трудов. Они не хотели отказаться от того, что было добыто ценой стольких страданий и потоков крови, ради возвращения к узкому общественному строю, к исключительной национальности, к косной церкви. Напрасно славянофилы, подобно легитимистам, твердили, что можно из всего этого взять хорошее и пренебречь дурным. Это весьма серьезная ошибка, но они совершали еще и другую, свойственную всем реакционерам. Поклонники исторического принципа, они постоянно забывали, что все, происшедшее после Петра I, -- тоже история и что никакая живая сила, не говоря уже о выходцах с того света, не могла ни вычеркнуть совершившиеся факты, ни устранить их последствия.

Такова точка зрения, послужившая началом оживленной полемики со славянофилами. Рядом с нею другие вопросы, обсуждавшиеся в газетах, отошли на второй план. Вопрос был действительно полон животрепещущего интереса.

Что до подлинных славянофилов, то добрые отношения с правительством были для них скорее несчастьем, чем фактом желательным. Но к этому приводит всякая доктрина, опирающаяся на власть. Такая доктрина может быть революционной в одном отношении, но непременно будет консервативной – в другом, вследствие чего оказывается перед печальным выбором: либо вступить в союз с врагом, либо изменить своим принципам. Довольно одной потачки врагу, чтобы пробудить совесть.

Белинский и его друзья не противопоставили славянофилам ни доктрины, ни исключительной системы, а лишь живую симпатию ко всему, что волновало современного человека, безграничную любовь к свободе

мысли и такую же сильную ненависть ко всему, что ей препятствует: к власти, насилию или вере. Они рассматривали русский вопрос и вопрос европейский с точки зрения, которая совершенно противоположна славянофильской.

Им казалось, что одной из наиболее важных причин рабства, в котором обреталась Россия, был недостаток личной независимости; отсюда – полное отсутствие уважения к человеку со стороны правительства и отсутствие оппозиции со стороны отдельных лиц; отсюда – цинизм власти и долготерпение народа. Будущее России чревато великой опасностью для Европы и несчастьями для нее самой, если в личное право не проникнут освободительные начала. Еще один век такого деспотизма, как теперь, и все хорошие качества русского народа исчезнут. К счастью, в этом важном вопросе о личности Россия занимала совершенно особое положение.

Для человека Запада одним из величайших несчастий, способствующих рабству, обнищанию масс и бессилию революций, является нравственное порабощение; это не недостаток чувства личности, а недостаток ясности в этом чувстве, искаженном – а оно искажено – предшествующими историческими событиями, которыми ограничивают личную независимость. Народы Европы вложили столько души в прошлые революции, пролили столько своей крови, что революции эти всегда у них в памяти и человек не может сделать шагу, не задев своих воспоминаний, своих фюэросов, в большей или меньшей степени обязательных и признанных им самим; все вопросы были уже наполовину разрешены: побуждения, отношения людей между собой, долг, нравственность, преступление – все определено, притом не какой-нибудь высшей силой, а отчасти с общего согласия людей. Отсюда следует, что человек, вместо того чтобы сохранить за собою свободу действий, может лишь подчиниться или восстать. Эти непререкаемые нормы, эти готовые понятия пересекают океан и вводятся в основной закон какой-либо вновь образуемой республики; они переживают гильотинированного короля и спокойнейшим образом занимают места на скамьях якобинцев и в

Конвенте. Долгое время это множество полуистин и полупредрассудков принимали за прочные и абсолютные основы общественной жизни, за бесспорные и не подлежащие сомнению выводы. Действительно, каждый из них был подлинным прогрессом, победой для своего времени, но из всей их совокупности мало-помалу воздвигались стены новой тюрьмы. В начале нашего века мыслящие люди это заметили, но тут же они увидели всю толщину этих стен и поняли, сколько надо усилий, чтобы пробить их.

Совсем в ином положении находится Россия. Стены ее тюрьмы – из дерева; возведенные грубой силой, они дрогнут при первом же ударе. Часть народа, отрекшаяся вместе с Петром I от всего своего прошлого, показала, какой силой отрицания она обладает; другая часть, оставшись чуждою современному положению, покорилась, но не приняла новый режим, который ей кажется временным лагерем, – она подчиняется, потому что боится, но она не верит.

Было очевидно, что ни Западная Европа, ни современная Россия не могли идти далее своим путем, не отбросив полностью политические и моральные формы своей жизни. Но Европа, подобно Никодиму, была слишком богата, чтобы пожертвовать большим имуществом ради какой-то надежды; евангельским рыбакам не о чем было жалеть, легко сменить сети на нищенскую суму. Достоянием их была живая душа, способная постигать Слово.

Положение, в котором находилась Россия, в сравнении со своим прошлым и с прошлым Европы, было совершенно ново и казалось весьма благоприятным для развития личной независимости. Вместо того чтобы воспользоваться этим, позволили появиться на свет учению, лишавшему Россию того единственного преимущества, которое оставила ей в наследство история. Ненавидя, как и мы, настоящее России, славянофилы хотели позаимствовать у прошлого путы, подобные тем, которые сдерживают движение европейца. Они смешивали идею свободной личности с идеей узкого эгоизма; они принимали ее за европейскую, западную идею и, чтобы

смешать нас со слепыми поклонниками западного просвещения, постоянно рисовали нам страшную картину европейского разложения, маразма народов, бессилия революций и близящегося мрачного рокового кризиса. Все это было верно, но они забыли назвать тех, от кого узнали эти истины.

Европа не разрешила противоречия между личностью и государством, но она все же поставила этот вопрос. Россия подходит к проблеме с противоположной стороны, но и она ее не решила. С появления перед нами этого вопроса и начинается наше равенство. У нас больше надежд, ибо мы только еще начинаем, но надежда – лишь потому надежда, что она может не осуществиться.

Государства Европы явно зашли в тупик. Им необходимо сделать решительный бросок вперед или же отступить еще дальше, чем сейчас. Противоречия слишком непримиримы, вопросы слишком остры и слишком назрели в страданиях и ненависти, чтобы остановиться на половинчатых решениях, на мирных соглашениях между властью и свободой. Но если нет спасения для государств, при данной форме их существования, то род их смерти может быть весьма различен. Смерть может прийти через возрождение или разложение, через революцию или реакцию. Консерватизм, не имеющий иной цели, кроме сохранения устаревшего *staus quo* {существующего положения (лат.). – Ред.}, так же разрушителен, как и революция. Он уничтожает старый порядок не жарким огнем гнева, а на медленном огне маразма.

Если консерватизм возьмет верх в Европе, императорская власть в России не только раздавит цивилизацию, но уничтожит весь класс цивилизованных людей, а затем...

А затем – вот мы и оказались перед совершенно новым вопросом, перед таинственным будущим. Самодержавие, восторжествовав над цивилизацией, очутится лицом к лицу с крестьянским возмущением, с огромным восстанием, наподобие пугачевского. Сила петербургского правительства наполовину основана на цивилизации и на той глубокой

розни, которую оно поселило между цивилизованными классами и крестьянством. Правительство постоянно опирается на первые, именно в дворянской среде оно находит средства, людей и советы. Сломав собственными руками такое важное орудие, император вновь становится царем, но для этого недостаточно будет отпустить бороду и надеть зипун. Род Гольштейн-Готторпов – слишком немецкий, слишком педантский, слишком искушенный, чтобы откровенно броситься в объятия полудикого национализма, чтобы стать во главе народного движения, которое с самого начала захочет свести счеты с дворянством и распространить порядки сельской общины на все поместья, на города, на все государство.

Мы видели монархию, окруженную республиканскими учреждениями, но наше воображение отказывается представить себе русского императора, окруженного учреждениями коммунистическими.

Прежде чем осуществится это отдаленное будущее, произойдет немало событий, и влияние императорской России на реакционную Европу будет не менее пагубным, чем влияние этой последней на Россию. Это она, это солдафонская Россия хочет штыками положить конец вопросам, волнующим мир. Это она шумит и грохочет, как море, у дверей цивилизованного мира, всегда готовая выступить из берегов, всегда трепещущая от жажды завоеваний, словно ей нечего делать у себя, словно угрызения совести и приступы безумия помрачают рассудок ее государей.

Одна только реакция может открыть эти двери. Именно Габсбурги и Гогенцоллерны попросят братской помощи у русской армии, и поведут ее в сердце Европы.

Тогда-то великая партия порядка увидит, что такое сильное правительство, что такое уважение к власти. Мы советуем немецким князькам уже сейчас ознакомиться с судьбой грузинских великих князей, которым в Петербурге дали немного денег, титул сиятельства и право иметь на карете королевскую корону. Но революционная Европа не может быть

побеждена императорской Россией. Она спасет Россию от ужасного кризиса и спасется сама от России.

Русское правительство, потрудившись двадцать лет, достигло того, что связало Россию неразрывными узами с революционной Европой.

Печатается по: Герцен А. И. О развитии революционных идей в России. yes@lib.ru

Контрольные вопросы:

1. Как объясняет Герцен свои слова: «...если ужасно жить в России, то столь же ужасно жить и в Европе»?
2. Что понимает Герцен под словами «двойственность России»?
3. Какую ошибку допустил Герцен, употребив такое выражение: «Христианство – европейская религия, это религия Запада»?
4. Является ли актуальным и значимым в наше время следующий вопрос Герцена: «Не нужно ли возвратиться к общественному строю, который более соответствует славянскому характеру, и покинуть путь чужеземной насильственной цивилизации?»

ЛЕОНТЬЕВ КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ

(1831—1891)

Леонтьев Константин Николаевич – выдающийся русский писатель, публицист и философ, родился в Калужской губернии в семье небогатого помещика. Огромное влияние на него оказала мать, преподав ему уроки патриотизма, уважения к монархии и ко всему прекрасному. После окончания гимназии учился на медицинском факультете Московского университета, но в связи с русско-турецкой войной (1853-1856) полностью образование не удалось: в 1854 году Леонтьев был назначен ординатором в госпиталь. В 1857 году он увольняется из армии, а в 1858 году оставляет навсегда врачебную деятельность и в дальнейшем посвящает себя писательскому творчеству.

Имя Константина Леонтьева принадлежит к числу имен тех русских мыслителей и философов, которые были или незаслуженно забыты общественным сознанием или насильственно вычеркнуты в силу идеологических соображений деятелями «пролетарской» эпохи нашей страны. «Кромвель без меча», «политический Торквемада», «русско-православный Жозеф де Местр», «реакционнейший из всех русских писателей второй половины XIX столетия»... — вот только некоторые из оценок личности русского мыслителя. Неудивительно, что на его идеи в советское время было наложено как бы негласное табу. Возвращение Леонтьева, осмысление и переоценка его творчества чрезвычайно важны для возрождения национальной русской культуры.

Судьба Леонтьева была трагична и неразрывно связана с кризисным состоянием российской и европейской действительности второй половины XIX — начала XX века. Глубочайшие социально-экономические и политические сдвиги в обществе, ускоренные либеральными реформами Александра II, не уступали революции по своему воздействию на современников. Для духовной жизни российского общества того времени характерной была ожесточенная борьба различных общественно-политических направлений и групп, в центре которой стоял вопрос: какой быть России, в каком направлении двигаться?

Столь милая сердцу дворянина Леонтьева патриархально-сосредоточенная Россия превращалась в хаотически разлагающийся организм. Для Леонтьева «эгалитарно-либеральный прогресс», как он называл такое направление развития цивилизации, и означал не что иное, как революцию, финальным аккордом которой будет тотальное торжество «среднего человека», уничтожение оригинальных и самобытных национальных культур, воцарение серой и однообразной стандартно-рационализированной действительности, в которой не останется места «живой поэзии».

Пытаясь если не остановить, то хотя бы на время притормозить несущийся, по мнению Леонтьева, в никуда, к губельному разложению и всесмешению локомотив российской и мировой цивилизации, мыслитель обратился к поискам средств, могущих отсрочить апокалиптический конец мира. Можно согласиться с мнением В.А. Котельникова, что «Леонтьев есть человек реакции (беря это слово в полном объеме его значений)». Конечно, не в том узком, бранном понимании этого слова, а в смысле реакции организма на боль от входящего в него холодного стального лезвия, в смысле реакции чувства и мысли живого страдающего человека на опутывающую его тенетами лжи и бессердечия безликую машинно-унифицированную реальность, где вместо Бога на алтарь водружается золотой телец, а птичью трель заглушает индустриальный грохот и чад. Работа «Средний европеец как орудие всемирного разрушения» является итогом этих переживаний и размышлений.

*Желание прояснить истоки самобытности России пробудили в Константине Леонтьеве интерес к Византии. В 1875 году он написал программную работу «**Византизм и славянство**». С точки зрения Леонтьева, принадлежность России к славянскому миру не может объяснить специфику ее культуры. Славизм есть идея «общей крови (хотя и не совсем чистой) и сходных языков, а не характеристика славянской культуры, ее религиозных, юридических, бытовых, художественных особенностей. Славянские народы (чехи, болгары, словаки, сербы, поляки) не имеют единой религии, характеризуются ярко выраженными культурными различиями. Для существования славян необходима мощь России, но для силы России необходим византизм, – утверждает К. Леонтьев. Именно византийские чувства и идеи сплотили в одно тело полудикую Русь. Вместе с византизмом на русскую землю пришло самодержавие, восточное православие, а также нравственный идеал, отрицающий ориентацию на земное счастье, богатство, возможность полного совершенства земной личности. Самодержавная власть, столь для нас плодотворная и*

спасительная, окрепла, считал Леонтьев, под влиянием православия, под влиянием византийских идей.

ВИЗАНТИЗМ И СЛАВЯНСТВО

Глава 1

Византизм древний

Что такое византизм? Византизм есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия. [...]

Отвлеченная идея византизма крайне ясна и понятна. Эта общая идея слагается из нескольких частных идей — религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных.

Ничего подобного мы не видим во всеславянстве. [...] Представляя себе мысленно византизм, мы, напротив того, видим пред собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем склонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что она есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства. [...]

Византийская образованность сменила греко-римскую и предшествовала романо-германской.

Воцарение Константина можно считать началом полного торжества византизма (IV век по Р.Х.).

Воцарение Карла Великого (IX век), его венчание императорское, которое было делом папства, можно считать первой попыткой романо-германской Европы выделить резко свою образованность из общевизантийской, которая до тех пор подчиняла себе хотя бы только духовно, и все западные страны... [...]

Обломки византизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упали на две различные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено; новое сближение с Византией и, через ее посредство, с античным миром, привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой сложного цветения Запада; ибо такая эпоха, подобная Возрождению, была у всех государств и во всех культурах, эпоха многообразного и глубокого развития, объединенного в высшем духовном и государственном единстве всего, или частей. [...]

Соприкасаясь с Россией в XV веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность, неприготовленность. Поэтому он глубоко переродиться у нас не мог, как на Западе, он всосался у нас общими чертами своими чище и беспрепятственнее.

Нашу эпоху Возрождения, наш XV век, начало нашего более сложного и органического цветения, наше, так сказать, единство в многообразии, надо искать в XVII веке, во время Петра I или, по крайней мере, первые проблески при жизни его отца. [...]

Глава II

Византизм в России

Я сказал, что римский кесаризм, оживленный христианством, дал возможность новому Риму (Византии) пережить старый Италийский Рим на целую государственную нормальную жизнь, на целое тысячелетие.

Условия русского православного царизма были еще выгоднее.

Перенесенный на русскую почву, византизм встретил не то, что он находил на берегах Средиземного моря, не племена, усталые от долгой образованности, не страны, стесненные у моря и открытые всяким враждебным набегам... Нет! Он нашел страну дикую, новую, едва доступную, обширную, он встретил народ простой, свежий, ничего почти не испытавший, простодушный, прямой в своих верованиях.

Вместо избирательного, подвижного, пожизненного диктатора византизм нашел у нас Великого Князя Московского, патриархально и наследственно управлявшего Русью.

В византизме царила одна отвлеченная юридическая идея: на Руси эта идея обрела себе плоть и кровь в царских родах, священных для народа.

Родовое монархическое чувство, этот великорусский легитимизм был сперва обращен на дом Рюрика, а потом на дом Романовых.

Родовое чувство, столь сильное на Западе в аристократическом элементе общества, у нас же в этом элементе всегда гораздо слабейшее, нашло себе главное выражение в монархизме. Имея сначала вотчинный (родовой) характер, наше государство этим самым развилось впоследствии так, что родовое чувство общества у нас приняло государственное направление. Государство у нас всегда было сильнее, глубже, выработаннее не только аристократии, но и самой семьи. Я, признаюсь, не понимаю тех, которые говорят о семейственности нашего народа. Я видел довольно много разных народов на свете и читал, конечно, как читают многие. В Крыму, в Малороссии, в Турции, в Австрии, в Германии, везде я встретил то же. Я нашел, что все почти иностранные народы, не только немцы и англичане (это уже слишком известно), но и столькие другие: малороссы, греки, болгары, сербы, вероятно (если верить множеству книг и рассказов), и сельские или

вообще провинциальные французы, даже турки, гораздо семейственнее нас, великороссов.

Обыкновенно принято, что турецкая семья — не семья. Это легко сказать и успокоиться. Другое дело сказать, что христианский идеал семьи выше мусульманского идеала. Это, конечно, так, и у тех христианских народов, у которых есть прирожденный, или выработанный их историей, глубокий фамилизм, как, например, у германских наций, он и выразился так сильно, твердо и прекрасно, как не выражался дотоле ни у кого и нигде. Чтобы убедиться в этом нагляднее, надо, с одной стороны, вспомнить несравненную ни с чем другим прелесть семейных картин Диккенса или Вальтера Скотта и с менее гениальной силой у всех почти английских писателей. А с другой — германскую нравственную философию, которая первая развила строго идею семейного долга для долга, даже вне религиозной заповеди. Можно ли вообразить себе великого великорусского писателя, который догадался бы прежде немцев изложить такой взгляд и изложил бы его хорошо, оригинально, увлекательно? Будем искренни и скажем, что это, может быть, грустная правда, но правда.

Всякое начало, доведенное односторонней последовательностью до каких-нибудь крайних выводов, не только может стать убийственным, но даже и самоубийственным. Так, например, если бы идею личной свободы довести до всех крайних выводов, то она могла бы, через посредство крайней анархии, довести до крайне деспотического коммунизма, до юридического постоянного насилия всех над каждым или, с другой стороны, до личного рабства. Дайте право людям везде продавать или отдавать себя в вечный пожизненный наем из-за спокойствия, пропитания, за долги и т. п., и вы увидите, сколько и в наше время нашлось бы крепостных рабов или полурабов, по воле.

Слабосемейственность великоруссизма сказалась ярко в сочинениях наших нигилистов. Нигилисты старались повредить и государству; но в защиту государственности со всех сторон поднялись бесчисленные и

разнородные силы, а в защиту семейственности раздавались больше даровитые и благородные голоса, чем поднимались силы реальные, фактические... Я прошу только посмотреть внимательно и бесстрашно на жизнь нашу и нашу художественную литературу.

Если, например, некоторым известным славянофилам посчастливилось вырасти в крепких великорусских семьях, то, во-первых, все эти семьи были крайне православными, а во-вторых, имеем ли мы логическое право всегда верить в то, что нам нравится, в то, что мы любим находить и у других то, что нам в самих нас дорого?

В этом-то смысле я, сам великоросс вполне, в прошлой главе сказал: «Что такое семья без религии? Что такое религия без христианства? Что такое христианство в России без православных форм, правил и обычаев, т. е. без византизма?»

Кто хочет укрепить нашу семью, тот должен дорожить всем, что касается Церкви нашей!

Дай Бог, чтобы я был не прав, утверждая, что семейное начало у нас слабо! Я буду очень рад, если какая-нибудь точная статистика докажет мне, что я ошибся, что я слишком пессимист в отношении нашего фамилизма. Но пока мне этого не докажут, я буду стоять на своем и находить, что не только у германских народов и у тех представителей романских, у которых было больше случайного германизма, но и у малороссов, у греков, югославян, у турок даже, семейное начало глубже и крепче нашего.

Я говорю, у турок. Идеал мусульманской семьи ниже христианского; но личный ли темперамент турок, условия ли их общественного развития сделали то, что они очень любят свою семью, свое родство, свой род, свой очаг. У них есть большое расположение к семейному идилизму.

Итак, родовое чувство, повторяю, выразилось сравнительно у нас и в семье слабее, чем у многих других; в аристократическом начале то же самое; всю силу нашего родового чувства история перенесла на государственную власть, на монархию, царизм.

Когда я употребляю выражение «аристократическое начало», надо понять, что я говорю в самом обширном смысле. Я понимаю очень хорошо, что хотят сказать те, которые утверждают, что у нас никогда не было аристократии; но нахожу, что этот оборот речи не совсем правилен; он не исчерпывает явления вполне.

Аристократическое начало у нас было (и даже есть), как и везде, но родовой и личный характер у него был (и есть) выражен гораздо слабее, чем во всех западных феодальных аристократиях или чем один родовой в муниципальной аристократии древнеримских патрициев и оптиматов.

Привилегированные люди, единоличная власть, семья, разные ассоциации, общины — все это есть везде, все это реальные силы, неизбежные части всех общественных организмов. Но они разнородно сопряжены и неравномерно сильны и ярки у разных наций и в разные времена.

Так, я не ошибусь, я думаю, если скажу, что в начале развития государства всегда сильнее какое бы то ни было аристократическое начало. К середине жизни государственной является склонность к единоличной власти (хотя бы в виде сильного президентства, временной диктатуры, единоличной демагогии или тирании, как у эллинов в их цветущем периоде), а к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало.

Смотря по тому, какой оттенок, какая реальная сила преобладала в том или другом народе, и все другие окрашиваются им, проникаются его элементами.

У нас родовой наследственный царизм был так крепок, что и аристократическое начало у нас приняло под его влиянием служебный, полуродовой, слабородовой, несравненно более государственный, чем лично феодальный, и уже несколько не муниципальный характер. Известно, что местничество носило в себе глубоко служебный государственный, чиновничий характер. Гордились бояре службой царской своих отцов и

дедов, а не древностью самого рода, не своей личностью, не городом, наконец, или замком, с которыми бы сопряжены были их власть и племя.

Усилия царей рода Романовых и самые резкие преобразования Петра изменили лишь частности, сущность не могла бы быть изменена.

Ранги, введенные Петром, казалось бы, демократизировали дворянство в принципе. Всякий свободный человек мог достичь чинов, служа Царю (т. е. государству). Но оказалось на деле иное, дворянство этим больше выделялось из народа, фактически аристократизировалось, особенно в высших своих слоях.

До Петра было больше однообразия в социальной, бытовой картине нашей, больше сходства в частях; с Петра началось более ясное, резкое расслоение нашего общества, явилось то разнообразие, без которого нет творчества у народов. Петр, как известно, утвердил еще более и крепостничество. Дворянство наше, поставленное между активным влиянием царизма и пассивным влиянием подвластных крестьянских миров (ассоциаций), начало расти умом и властью, несмотря на подчинение царизму.

Самодержавие Петра, напротив того, расслоило крепче прежнего Россию, приготовило более прежнего аристократические, разнообразные по содержанию эпохи Екатерины и Александра I. С течением времени непрочное, малородовое дворянство наше, отжившее свой естественный век, утратило свое исключительное положение, которое могло бы, сохраняясь, привести к какому-нибудь насильственному разгрому снизу. Аристократическая роль дворянства кончилась не столько понижением его собственных прав и вольностей, сколько дарованием прав и вольностей другим. Уравнение неизбежное все-таки совершилось естественным ходом развития.

Мирный же характер этого уравнения произошел опять-таки от силы и прочности нашего родового наследственного царизма, от того прекрасного, так сказать, исторического воспитания, которое он нам дал; ибо в созидании

его соединились три могущественных начала: римский кесаризм, христианская дисциплина (учение покорности властям) и сосредоточившее всю силу свою на царском роде родовое начало наше, столь слабое (сравнительно) и в семье, и в дворянстве нашем, и, может быть, в самой общине нашей.

С самого начала истории нашей мы видим странные комбинации реальных общественных сил, вовсе не похожие ни на римско-эллинские, ни на византийские, ни на европейские.

...Подвижность относительно места, неподвижность и крепость относительно рода, перевес родового начала и над личным, и над избирательно-муниципальным, которое представлялось народным вечем городов.

Сильны, могучи у нас только *три вещи*: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир (так, по крайней мере, думают многие о нашей общине; так думают наши охранители православия и самодержавия, славянофилы, и, с другой стороны, человек совершенно противоположный им, социалист испанский, Эмиль Кастеллар. Об общине я рассуждать здесь не буду; цель моя иная).

Глава III

Что такое славизм?

Для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим византизм. Тот, кто потрясает авторитет византизма, подкапывается сам, быть может, и, не понимая того, под основы русского государства. Тот, кто воюет против византизма, воюет, сам не зная того, косвенно и против всего славянства; ибо что такое племенное славянство без отвлеченного славизма?..

Неорганическая масса, легко расторгаемая вдребезги, легко сливающаяся с республиканской всеевропой!

А славизм отвлеченный, так или иначе, но с византизмом должен сопрячься. Другого крепкого дисциплинирующего начала у славян разбросанных мы не видим. Нравится ли нам это или нет, худо ли это византийское начало или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего не только русского, но и всеславянского охранения. [...]

Глава IV

Что такое славянство? (продолжение)

Но кто угадает теперь особую форму этого организованного, проникнутого общими идеями, своими мировыми идеями, славянства? До сих пор мы этих общих и своих всемирно-оригинальных идей, которыми славяне бы отличались резко от других наций и культурных миров, не видим. Мы видим вообще что-то отрицательное, очень сходное с романо-германским, но как-то жиже, слабее все, беднее.

Славянство есть, и оно численностью очень сильно; славизма нет, или он еще очень слаб и неясен. [...]

Но вопрос здесь, во-первых, именно в том, что такое будет этот, над славянством взвинченный славизм? Какие особые юридические, государственные идеи послужат к политическому сближению и приблизительному объединению славян? А, во-вторых, в том, выгодны ли будут эти общеславянские идеи для русского государства, усилят ли они его мощь или будут способствовать его падению? Укрепят ли они его вековое здание, купленное нашими трудами, кровью и слезами? Или растворят они его почти бесследно в этой бледной и несолидной пестроте современного неорганического славянства?

Вот два вопроса! И в сущности эти два вопроса лишь две стороны одного и того же.

Если славяне призваны к чему-либо творческому, положительному, как особый ли мир истории или только как своеобразная часть европейской цивилизации, и в том и в другом случае нужна сила.

Сила государственная выпала в удел великоруссам. Эту силу великоруссы должны хранить как священный залог истории, не только для себя, но и для всеславянской независимости.

Быть может, со времен для пособия самой Европе против пожирающей ее медленной анархии.

И таким образом для всего человечества.

Глава XII

Заключение

Неужели я хочу сказать всем этим, что европейская цивилизация уже теперь гибнет?

Нет! Я повторял уже не раз, что цивилизации обыкновенно надолго переживают те государства, которые их произвели.

Цивилизация, культура есть именно та сложная система отвлеченных идей (религиозных, государственных, лично-нравственных, философских и художественных), которая вырабатывается всей жизнью наций. Она, как продукт, принадлежит государству как пища, как достояние, она принадлежит всему миру.

Некоторые из этих культурных плодов созревают в ранние эпохи государственности, другие — в средней, зрелой, третьи во время падения. Один народ оставляет миру в наследство больше, другой меньше. Один по одной отрасли, другой по другой отрасли.

Европейское наследство вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представляла подобного.

Но вопрос вот в чем: если в эпоху современного, позднего плодоношения своего европейские государства сольются действительно в какую-нибудь федеративную, грубо-рабочую республику, не будем ли мы

иметь право назвать этот исход падением прежней европейской государственности?

Какой ценой должно быть куплено подобное слияние? Не должно ли будет это новое всеевропейское государство отказаться от признания в принципе всех местных отличий, отказаться от всех, хоть сколько-нибудь чтимых преданий, быть может... (кто знает!) сжечь и разрушить главные столицы, чтобы стереть с лица земли те великие центры, которые так долго способствовали разделению западных народов на враждебные национальные страны. [...]

Мне скажут: «Но они никогда не сольются!» Я же отвечу: «Блажен, кто верует: тепло ему на свете!» Тем лучше и для их достоинства, и для нашей безопасности; но имеем ли мы право не быть бдительными и убаюкивать себя тем, что нам нравится? Чему учит здравый смысл? Чему учит практическая мудрость? Остерегаться ли худшего, — думать о нем или отгонять мысль об этом худшем, представлять себе своего врага (эгалитарную революцию) бессильным, так, как представляли себе пруссаков французы?

Необходимо всегда иметь при подобных суждениях в виду тот крайний идеал, который существует в обществах; ибо люди непременно захотят испытать его. Необходимо помнить, что нововводители, рано или поздно, всегда торжествуют, хотя и не совсем в том смысле, которого они сознательно искали. Положительная сторона их идеала часто остается воздушным замком, но их деятельность разрушительная, ниспровергающая прежнее, к несчастью, слишком часто бывает практична, достигает своей отрицательной цели.

Для ниспровержения последних остатков прежнего государственного строя Европы не нужно ни варваров, ни вообще иноземного нападения: достаточно дальнейшего развития и укрепления той безумной религии *эвдемонизма*, которая символом своим объявила: «Le bien-etre materiel est moral de l'humanite*». («Благосостояние – мораль человечества»).

Необходимо помнить, что очень многие в Европе желают слияния всех прежних государств Запада в одну федеративную республику; многие, не особенно даже желающие этого, верят, однако, в такой исход как в неизбежное зло. [...]

Я полагаю: наш долг беспрестанно думать о возможности, по крайней мере, попыток к подобному слиянию, к подобному падению частных западных государств.

И при этой мысли относительно России представляются немедленно два исхода: или 1) она должна и в этом прогрессе подчиниться Европе, или 2) она должна устоять в своей отдельности. Если ответ русских людей на эти два вопроса будет в пользу отдельности, то что же следует делать?

Надо крепить себя, меньше думать о благе и больше о силе. Будет сила, будет и кой-какое благо, возможное. [...]

Так или иначе, для России нужна внутренняя сила, нужна крепость организации, крепость духа дисциплины.

Если новый федеративный Запад будет крепок, нам эта дисциплина будет нужна, чтобы защитить от натиска его последние охранные нашей независимости, нашей отдельности.

Если Запад впадет в анархию, нам нужна дисциплина, чтобы помочь самому этому Западу, чтобы спасти и в нем то, что достойно спасения, то именно, что сделало его величие, Церковь, какую бы то ни было, государство, остатки поэзии, быть может и самую науку! (не тенденциозную, а суровую, печальную.).

Если же это все пустые страхи и Запад опомнится и возвратится спокойно (пример небывалый в истории!) к старой иерархии, к той же дисциплине, то и нам опять-таки нужна будет иерархия и дисциплина, чтобы быть не хуже, не ниже, не слабее его.

Поменьше так называемых прав, поменьше мнимого блага! Вот в чем дело! Тем более что права-то, в сущности, дают очень мало субъективного блага, т.е. того, что в самом деле приятно. Это один мираж! А долголетие?

Разве мы в самом деле так молоды?

С чего бы мы ни начали считать нашу историю, с Рюрика ли (862), или с крещения Владимира (988), во всяком случае, выйдет ли 1012 лет или 886.

В первом случае мы нисколько не моложе Европы; ибо и ее государственную историю надо считать с IX века.

А вторая цифра также не должна нас слишком обеспечивать и радовать. Не все государства проживали полное 1000-летие. Больше прожить трудно, меньше очень легко. Заметим еще вот что.

Аристократию родовую считают ныне обыкновенно каким-то болезненным, временным и ненормальным продуктом или, по крайней мере, праздным украшением жизни, в роде красивых хохлов или ярких перьев у птиц, в роде цветочных венчиков у растений, в том смысле, что без хохла птица может жить и без венчиков, без красивых лепестков есть много растений, и больших. Но все это эгалитарные верования; при ближайшем же реальном наблюдении оказывается, что именно те исторические миры были и плодотворнее и могущественнее других, в которых, при монархических склонностях, сверх того еще и аристократия родовая держалась упорнее. [...]

Надо, мне кажется, хвалить и любить не славян, а то, что у них особое славянское, с западным несхожее, от Европы обособляющее. Не льстить славянам надо, а изучать их дух и отделять в их стремлениях вредное от безвредного.

Не слития с ними следует желать — надо искать комбинаций, выгодных и для нас, и для них (а через это, может быть, и для охранительных начал самой Европы); надо искать, как я уже раз сказал, искусного тяготения на почтительном расстоянии, а не смешения и слития неорганического. [...]

Печатается по: Константин Леонтьев. Избранное. М., 1993.

Контрольные вопросы:

- 1. Что такое византизм в государстве, по мнению К. Леонтьева?*
- 2. Для чего России, на взгляд мыслителя, нужен византизм?*

3. *Как Леонтьев определяет культуру и цивилизацию?*
4. *Согласны ли вы со следующими словами Леонтьева и почему: «Надо, мне кажется, хвалить и любить не славян, а то, что у них особое славянское, с западным несхожее, от Европы обособляющее. Не льстить славянам надо, а изучать их дух и отделять в их стремлениях вредное от безвредного»?*

РАЗДЕЛ 5. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Философская антропология – наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях: к природе, обществу, другим людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия. Невозможно более или менее точно определить время возникновения философской антропологии как отдельной философской дисциплины. Проблема человека ставилась уже первыми философами Индии, Китая, Древней Греции, и в последующем не было ни одной философской школы или учения, в которых не поднимался бы вопрос о человеке: его происхождении, способностях, структуре сознания, смысле существования и т.п.

Античная философия пришла к открытию человека как самостоятельной ценности и выделила в нем активное начало. В первую очередь, это взгляды Сократа, которого не интересовала проблема строения Вселенной, природы, место человека в ней. Его исследования касаются внутреннего мира человека, его души и добродетели. Сократ приходит к выводу о том, что истинной добродетелью может быть только знание. Поэтому главной задачей познания является познание сущности добра и справедливости. Для Платона истинной сущностью человека является его душа. Понимание Аристотелем человека связано с обоснованием его общественных характеристик. Поэтому он называет человека общественным животным.

Средневековая философия включила в поле своего внимания духовность и осмысленность человеческой жизни, ее возвышенность над эмпирической повседневностью. Она стала рассматривать человека, прежде всего, как часть мирового порядка, установленного Богом: 1) человек есть творение Божие; 2) по своей духовной природе человек есть творение, глубоко отличное от всех других земных тварей, несравненно совершеннее

их и представляет собой образ и подобие Божие; 3) по телесной природе своей человек также является совершеннейшим творением Божиим, венцом всего земного творения; 4) и по телесной, и по духовно-нравственной своей природе человек сотворен в совершеннейшем виде, как чистейшая разумная нравственная личность. По своему назначению человек бессмертен, но вследствие грехопадения подвергся проклятию и смерти, от чего может быть спасен и избавлен через искупление. Примечательны в этом плане мысли одного из крупнейших представителей философии и теологии того времени Августина Блаженного: «Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которую дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, то есть по человеку. Ибо дьявол захотел жить сам по себе, когда не устоял во истине... Итак, когда человек живет по человеку, а не по богу, он подобен дьяволу» (Антология мировой философии: В 4-х т. Т.1. Ч.2. М., 1969. С.600). Живя «по человеку», мы неизбежно погибаем, так как в человеке сокрыто много темных сторон и ему необходим духовный наставник, чтобы помочь найти истинный путь, направляя в соответствии с авторитетом Святого Писания.

В отличие от Августина Фома Аквинский использует для обоснования христианского учения о человеке философию Аристотеля. Человек – это промежуточное существо между животными и ангелами. Он представляет единство души и тела, но именно душа является «двигателем» тела и определяет сущность человека. В отличие от Августина, для которого душа является не зависимой от тела и тождественной с человеком, для Фомы Аквинского человек есть личностное единство того и другого. Душа – нематериальная субстанция, но получает свое окончательное осуществление только через тело.

Философия эпохи Возрождения (Ренессанса) ставит человека на земную основу и на этой почве пытается решать его проблемы. В противоположность учению об изначальной греховности человека она утверждает естественное стремление его к добру, счастью и гармонии. Она

отличается гуманизмом и антропоцентризмом. В философии этого периода Бог не отрицается полностью. Мыслители приходят к пантеистическому взгляду, который отождествляет Бога и природу. Несмотря на то, что вера в Бога еще оставалась, центром своих размышлений философы делают человека. Вся философия их проникнута идеями гуманизма, верой в свободу человека и его безграничные возможности.

Философская антропология этого периода постепенно приближается к принципам индивидуализма, эгоизма и утилитаризма, которые будут развиты со всей своей силой в эпоху капитализма. Показательными здесь являются взгляды Лоренцо Валла, который заявляет, что благоразумие и справедливость должны сводиться к выгоде индивида: на первом месте должны стоять свои собственные интересы, а на последнем — родины. По его мнению, сохраняет «свою силу славнейшее изречение «там для меня родина, где хорошо».

В эпоху Нового времени мотивы господства частного интереса также влияют на представления о человеке. Например, Т. Гоббс, в противоположность Аристотелю, утверждает, что человек по природе своей – существо не общественное, напротив, «человек человеку — волк», а «война всех против всех» является естественным состоянием общества.

Основателем антропологического рационализма в эпоху Нового времени является Рене Декарт. Согласно его взглядам, мышление является единственно достоверным свидетельством человеческого существования. Это вытекает из его основополагающего тезиса: «мыслю, следовательно, существую» («*cogito ergo sum*»). Исходя из своей дуалистической концепции, которая признает существование материальной и духовной субстанции, философ приходит к антропологическому дуализму души и тела. Согласно Декарту, тело является своего рода машиной, тогда как сознание воздействует на него и, одновременно, испытывает на себе его влияние.

Такого рода представления о человеке как специфической машины, которая заводится аналогично часовому механизму, присущи также

представителям французского Просвещения XVIII века (Ж.О.Ламетри, П.Гольбах, К.А.Гельвеций, Д.Дидро).

Значительный вклад в философское осмысление человека был сделан немецким философом Иммануилом Кантом. По его мнению, вопрос о том, что есть человек, объединяет в себе все основные вопросы философии. Кант исходил из понимания человека как существа, принадлежащего двум мирам одновременно – миру природной необходимости и миру нравственной свободы. Человек есть составная часть чувственного мира явлений, поэтому он подчинен необходимости. Но ведь он еще и носитель духовности, поэтому он свободен. Нравственная же деятельность человека для Канта является основной.

Философия XIX в. пошла по пути очень пристального изучения человека. В ней можно выделить такие особенности, как углубление изучения духовности человека, внимание к его внутреннему миру, его чувствам и переживаниям (С.Кьеркегор, В.Дильтей, Ф.Ницше); формирование целостного взгляда на общественную жизнь, на отношение общества и человека (О.Конт, Г.Спенсер, К.Маркс); антиметафизическая направленность концепций человека (с середины XIX века).

В работе «Так говорил Заратустра» Ницше акцентирует внимание на абсолютности каждой конкретной эмпирической личности. Здесь речь идет о «преодолении» человека, о том, что человек «мост, а не цель». По мнению мыслителя, становление сверхчеловека должно происходить внутри каждой личности и за счет ее глубокой творческой энергии, укорененной в потенциальной бесконечности ее бытия. Но именно полагание «потенциальной» абсолютности личности приводит его к безжалостному отношению к ее внешней форме, которая должна быть преодолена через раскрытие ее подлинной абсолютной полноты.

Для такого мировоззрения как экзистенциализм, человеческое бытие является уникальной реальностью. Здесь человек есть причина самого себя, поэтому он свободен. Такой взгляд утверждает, что у человека нет сущности

до его существования. Человек сначала существует, а станет человеком лишь позже. Человек есть лишь то, что он сам из себя делает. Жан-Поль Сартр уделяет серьезное внимание проблеме ответственности человека за свои поступки. От поступка человека зависит, по какому пути будет развиваться все человечество.

Марксистская философия решает проблему человека, исходя из материалистической атеистической позиции и опираясь на принцип историзма. Ее волнует не сам человек, а его социализация, социальные отношения, их динамика и структура.

В отличие от западноевропейской философской мысли, которая в значительной мере находилась под влиянием рационалистических традиций, многие русские мыслители считали, что без постижения феномена человека нельзя решать другие философские вопросы. Русская мысль акцентирует внимание на духовном опыте личности, проблемах ее совершенствования, на смысле и конце истории.

Русские мыслители придерживались такого взгляда, который не разделяет теоретическую и практическую сферу жизни человека. Поэтому принцип целостности, соборности стал одним из важных достижений русской философии (напр., "цельность духа" у Киреевского, "соборность" у Хомякова и др.). Проблему человека в истории русской мысли исследуют такие памятники литературы XI-XIII веков как сочинения Илариона, Владимира Мономаха, Кирилла Туровского, Климента Смолятича, Никифора и др. Основной проблемой, которая ставится в философии XIV-XV веков является проблема отношения человека к Богу и миру. Решение ее отразилось в спорах между нестяжателями (Нил Сорский и др.) и иосифлянами (Иосиф Волоцкий и др.). Сковорода трактовал человека, природу его сознания и нравственности в духе метафизики сердца.

Славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, И. С. и К.С. Аксаковы, Ю. Ф. Самарин) обосновывали концепцию человека, в центре которой истолкование духовно-нравственных ценностей с точки зрения православия,

учений восточных отцов церкви. У Хомякова и Киреевского ключевыми являются понятия соборности и целостной личности, выступающие ядром их антропологии. Идеи Философской антропологии славянофилов получили развитие в философии всеединства В. Соловьева и его последователей. Основные темы Философской антропологии: происхождение человека, телесные и духовные основания человека, основные отношения человека к человеку, к обществу, культуре, природе и т.д.), основные феномены человеческого бытия (любовь, творчество, труд, игра, смерть и т.п.).

**В разделе «философская антропология» читателю
представлены следующие мыслители:**

Кантемир Антиох Дмитриевич

Сковорода Григорий Савич

Соловьев Владимир Сергеевич

Трубецкой Евгений Николаевич

Франк Семен Людвигович

КАНТЕМИР АНТИОХ ДМИТРИЕВИЧ

(1663—1723)

Кантемир Антиох Дмитриевич – деятель раннего русского Просвещения, выдающийся дипломат своего времени и знаменитый русский поэт-сатирик. Родился в Молдавии, которую семья Кантемира покинула в 1711 году после захвата турками и переместилась в Россию, где его отец получил княжеский титул. Получил превосходное домашнее образование, дополненное кратковременным пребыванием в Греко-славянской академии и Академии Наук. В 18 лет Кантемир был избран в Российскую Академию Наук. На тринадцатом году жизни он потерял отца, который в духовном завещании отказал все свое имущество тому из своих сыновей, который проявит наибольшее расположение к научным занятиям, причём он имел в виду именно Антиоха, «в уме и науках от всех лучшего».

Кантемир принимал участие в событиях, приведших к воцарению императрицы Анны Иоанновны. Однако после, когда зашла речь о предоставлении политических прав дворянству, Кантемир решительно высказался за сохранение государственного строя, установленного Петром Великим.

В 1732 Кантемир уехал за границу, чтобы занять пост русского резидента в Лондоне. Во внутренней политической жизни России участия более не принимал, состоял первоначально (до 1738) представителем России в Лондоне, а затем в Париже. Кантемир скончался 31 марта (11 апреля) 1744 в Париже и погребен в Московском Никольском греческом монастыре. Ныне места его захоронения не существует, так как в 30-е годы XX века монастырь был взорван, а его прах никто не выкупил (в отличие от праха его отца, Дмитрия Кантемира, который выкупило в 1936 году румынское правительство). Кантемир очень дорожил интересами просвещения. Этот важный дипломат, печатно соглашавшийся с тем, что серьезному человеку прилично заниматься литературой только «промежду дела», потерял интерес к книгам лишь за два-три дня до своей смерти, а потеряв этот

интерес, вполне основательно решил, что пора готовиться к смерти. И при всем том он, подобно Татищеву, до конца своих дней был идеологом европеизированного русского дворянства. Во взглядах этого деятеля пореформенного времени светский элемент решительно преобладал над богословским. Он чрезвычайно охотно распространялся о морали. Но, распространяясь о ней, он апеллировал не к житиям святых, как это делали моралисты Московской Руси, а к таким светским, и даже языческим, писателям, каким был, например, Гораций. Но сильно и нелепо ошибались те его современники, которые, видя преобладание в его взглядах светского элемента над богословским, подозревали его в безбожии.

Уже в юности им, как видно, владело религиозное настроение: первым печатным его трудом явилась (в 1727 г.) «Симфония на псалтырь». И до гробовой доски его не переставали занимать основные вопросы религии. Его письма о природе и человеке представляют собою попытку отстоять религиозные верования, которые начали тогда сильно колебаться на Западе под влиянием просветительной философии. Дело только в том, что и здесь, как в области морали, он обращался не к духовным, а к светским писателям. Упорно отстаивая свои религиозные верования, он апеллировал не к теологии и не к священному писанию, а к философии, имеющей под собой основание в разнообразных мнениях мыслителей разных эпох.

Идеология России того времени еще покоилась на православном мировоззрении. Поэтому и философия обращалась к прекрасному духовному наследию раннего христианства и святоотеческой литературы. Кантемир, будучи сторонником просвещения, считал, что писать о философских вопросах в России сложно, так как наука не выработала того арсенала философских понятий, которые уже существовали в западноевропейской науке.

Кантемир должен был начать с объяснения того, что же, собственно, называется философией. И он терпеливо и добросовестно исполнял труд просветителя, вынужденного начинать буквально с азов.

«Философия, – толковал он, – слово греческое, по-русски – любомудрие. Сим генеральным именем разумеется основательное и ясное знание дел естественных и преестественных, которое достается прилежным рассуждением и исследованием о тех делах».

В работе «Письма о природе и человеке» Кантемир рассматривал вопросы онтологии, гносеологии и антропологии. Рассуждая о природе и человеке, автор апеллировал к сокровенной силе. Он верил в Бога и, видя, что вера в него стала колебаться в среде наиболее просвещенных людей наиболее просвещенных стран Европы, особенно дорожил философскими доводами в защиту бытия Божия.

ПИСЬМА О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

[Материя и ум]

Если же на вопрос мой кто скажет, что материя и ум не что есть иное, как состав соединенный: отчего же та материя, которая вчера не думала, сегодня станет думать? Кто ей то дал, что она прежде не имела и что несравненно ее самое превосходит? Кто дал ей мысли, тот сам иметь должен, без того как и дать? Возможно положить и то, что мысли от некоторого превращения движений рождаются в некотором разуме сами; кто же из таких составов сотворил мыслящую машину? Ежели же ум и тело разные существа суть, какая та власть и премудрость сих совокупила так, что ум не знает, как и кто соединил его с телом? Кто властно повелевает телу и духу друг другу помогать и быть неразлучным? Надобно приметить, что ум имеет великую власть господствовать над телом, в некотором пространстве умеренном, потому что наша простая воля без всякого приготовления все члены тела в движение приводит, подобно, как писание святое власть Божию изъясняет: тогда сотворил Бог небо и землю и рече: да будет свет, и бысть; тако едино

слово моей мысли без труда и работы ворочает всем телом, как изволит; когда я внутренне скажу то иным скорым и простым словом «ступай», все тело мое уже двинулось так скоро, и все члены начнут работать, уже все жилы напряглись, и сокрушенные помочи готовы действием своим помогати; все машины послушны, как бы все органы власть вышнюю разумели. Через сие мы должны познавать неисповедимую тайность и премудрость вышняго.

Во всех существах, которыя нам знакомы, подобного не видим, но всякий человек, познающий рождество, единому всемогуществу придаст сию хитрость.

Могу ли я придать все то слабому моему уму, или власть его над моим телом, знать их разность, могу ли верить, что моя воля сию власть на собственном своем основании имеет, будучи сама слаба и несовершенна? Для чего же она изо многих корпусов над единым только власть имеет? Никакое тело другое по ея желанию не тронется. Кто же дал силу такую над одним телом и кто изобразил ей корпус подвластной? Сия власть над телом не точию господственна, и слепа есть; мужик простой и бессмысленный умеет ворочать своим телом, также и философ во анатомии искусной, ум того простака повелевает жилам, состава которых он не знает и никогда не слышал, как не умеет разделить и не знает, где он... Тот, который танцует по веревке, только захотел, а уж ум его быстротою несказанной все жилы напрягает и каждый состав приводит в нужное состояние. Спроси его, с которых членов он движение свое начал, не будет разуметь, вам не только в состоянии ответ дать; он совершенно... не знает, которые помогают раздвигаться и сдвигаться всей машине. Искусный игрок на лютне, играя совершенно все струны, видит их глазами и когда отводит пальцем, но ум, владычествующий человеческим телом, ворочает всякий член кстати, не видя их, не разделяя, не зная их фигуры, состояния и силы, никогда не ошибается. Кое знамение повелевает телом, чего не знает и не может видеть тень, что не знает и знать ничего не может, повелевать и видеть послушание? Кое ослепление и кая власть, ослепление, говорю, человеческое, но власть чья,

хочу спросить, кому придать ее кроме того, кто видит все, что человек не видит, и кто действием в нем, толиким действует, которое самого человека превосходит? Дух мой желал бы очень ворочать другими телами, которые его окружают и которые он разделяя знает; но ни которое по воле его не ворохнется; самой такой прах по воле своей развеять не может, ниже тонкую былинку тряхнута едину; только мое тело ему подвластно, которым так ворочает как хочет. Святой Августин, приметя, совершенно изъяснил тако: внутренние, говорит, части нашего тела не могут жить, как только нашим духом, но дух наш свободнее оживляет, нежели познавать может душа; не знаем корпуса ей подвластных, и не знаем и того, для чего все члены двигаются только тогда, как ей угодно, и для чего, напротив, действие жил непрестанно, хотя б когда и она не хотела; не знаем, которая первая самая часть в целом корпусе двинется по ее воле, чтоб прочие все привести в движение; не знаем для чего чувствует против воли и ворочает члены когда хочет; от нее то зависит, но она не знает, что и как действует.

Те, которые в анатомии искусны, от других научились, что в них происходит и что сами делают и для чего другие говорят, нужды мне нет ни у кого учиться; знатно, что в превеликом расстоянии от меня есть небо и звезды, солнце единым взором постигаю, а напротив для чего надобно учиться и знать, откуда движение тела моего начнется, когда я трону палец, не знаю, как сам трогаю и что в себе сам творю.... Не можем еще сами себя познать.

Конечно, мы можем довольно двигаться власти души нашей над телом и над всеми телесными органами, которых она не знает, и действию непрестанному без всякого разделения; сия власть является в начале воображением в мозгу; я знаю все составы света, которые ум мой постиг уже за несколько лет, образ всякий и вид разделен в моей мысли так, что я его мысленными очами зрю тогда, когда уже его нет; моя память так, как кабинет живописный, где все картины становятся в порядок по воле господина. Живописцы никогда совершенно вообразить не могут, портреты ж в голове моей так верны, что я, представляя их себе и находя в картинах погрешность,

сам себя поправляю. Эти воображения — совершение какого искусства — сами собою вкореняются в голову человеку, или то книга, в которой сами собою литеры собрались. Если в том есть хитрость и искусство, то, конечно, не от меня происходило, потому что я в себе собрание многих видов нахожу, никогда не думаю обирать, вкоренять и учреждать их в порядок. К тому же все сии виды представляются и уходят, как мне угодно. Призову — придут, отошлю — скроются, куда, не знаю; всегда без помешательства их порядок; не знаю, где они пребывают, ни что они суть; но всегда нахожу готовые движения разных воображений и многих старых, новых, которые возрастают, присовокупляются, не отлучаются, не помешают всем им быть в порядке.

Которые хотя и не предстанут по первой воле, по малой мере я уверен, что они не далеко, надобно искать; в материи отдаленной я не так знаю, как не знаю тех вещей, которых никогда не знал, но знаю обстоятельно, чего я ищу; если вместо того другой образ мне себя представит, я, не размышляя, отсылаю, сказав: нет, мне не надобно и не тебя ищу я; но где те забвенные объекты во мне? Конечно (они есть), потому что я ищу и нахожу их, но для чего я так долго искал их, где они были, ужели я не тот, что был? сказал святой Августин: не знаю, от чего я так возмущен и лишен себя стал и так потом возвращен и отдан себе бываю; я так как человек иной, в то время или в другое состояние приведенный бываю, когда ищу и нахожу то, что я памяти моей вверил, тогда мы себя не можем достигнуть и бываем сами себе чудны, возвращаемся тогда, когда обрящем то, что искали. Но где же мы ищем, как не в себе самих, и что мы иное как не самих себя ищем; я действительно помню, что знал то, что теперь не знаю, и то, что забвение мое знаю я, представляю себя лицом знакомого человека во время разных лет его так, как видел прежде; один человек разных видов в памяти моей представляется: сначала его вижу младенцем, потом молодым и старым человеком; в том же лице воображаю морщину, на котором с другой стороны приятность и румянец зрится; присовокупляю то, чего уже нет, к тому, что есть, и разбираю обе сии крайности, измещая сохраняю нечто особенное и

незнаемое самому мне, такое, что одно за одним представляет мне все то, что я видел в моей жизни; от сего, не зная, много сокровища происходит, все благословения, все согласия, вкусы и степени света, все цветы и все фигуры в уме моем и в главе бывали и поручены памяти на сохранение. Возобновляю, когда захочу, ту радость, которую я чувствовал лет за пять, она придет, хотя не так совершенна, и уже меня не веселит боле. Иногда приятно я бывал в одно время очень весел, ныне вспоминаю прежнюю радость, веселе не бываю. С другой стороны, представляю прошедшия свои скорби, и печали тотчас все соберутся, ни что от горести и чувств прискорбных не утаится, но они уже не они бывают, уже не могут дух мой возмущати, всю свирепость, не чувствуя, вижу, а хотя и чувствую, то только от единого воображения. Сие мучительное воображение ныне мне в игрушку; горесть минувшая веселит меня и услаждает, равно жив веселии добродетельное сердце напоминовение минувших веселий и печалей не для того, что они более прелестного в себе представляют в напоминовении...

...Я две диковинки непостижимыя признаваю: первая, что моя память подобна книге, в которой множество разных видов вкоренены и учреждены в таком порядке, что я не учреждал и нечаянность сделать не может; я никогда не думал вкоренять все то или учреждать в моей памяти те разные виды и характеры, которые суть вкоренены; я только примечал всякий вид, который постигал ум мой; нечаянность не могла, конечно, учредить в памяти моей такую книгу; всякое искусство человеческое не в состоянии толикаго достигнуть совершенства. Чья рука то сотворила и учредила? Другое удивление, которое я нахожу в моей памяти, видя, что ум свободно и без затруднения в книге сей читает все, что захочет читать; незнакомые характеры никогда следов в ней не оставляют; и само состояние памяти моей мне точно незнакомо; все сии несчетные характеры приносятся и становятся в порядок, воле моей повинуюсь; я имею власть почти божественную над сотворением незнакомых, и что само в себе никакого звания не имеет, то, что не понимает, понимает мысль мою и в один момент исполняет мое повеление.

Мысль человеческая над прочими телами не владеет; я, всю натуру обзирая, нахожу только, что моя простая воля владеет одним моим телом и ворочает тайными составами, их не зная. Кто приобщил ее к телу и дал полную власть господствовать им отменно перед всем, что вижу?

Окончаем сии примечания кратким рассуждением оснований ума нашего: я нахожу в нем совокупление неисповедимое величества и слабости; величие его здраво собирает без смятения прошедшее и соединяет с настоящим, проникая рассуждением своим даже до будущего, идею иметь о себе и о теле на самой безконечности чрез познание того, что ему пристойно, отмечая все, что ему непристойно; скажите ему, что безконечность есть треугольник, тотчас и без размышления отвечать станет, что безконечность конца и границ не имеет и потому никакой фигуры иметь не может. Спроси, чтоб сказал какую-нибудь часть, из которых составлена безконечность; скажет, что она начала, конца и числа не имеет и иметь не может, потому что ежели б одну часть найти безконечности удалось, то бы к ней прибавя другую и к тому число приложили; когда же счет есть, тогда не может быть и число безконечно, и тогда определены будут границы, которым приращение придать можно.

В той самой безконечности ум мой конечность познавает. Кто назовет человека больным, скажет чрез то, что человек тот лишен здоровья; кто назовет человека слабым, скажет про него, что не имеет силы; болезнь познавается от утраты здоровья; представляю, что самое здоровье, котораго человек лишился. Слабость познавается чрез представление силы и ея пользы, которой слабый человек не имеет; темнота познавается сокрытием света. Подобно и конечное познается, учреждая всякой вещи меру, отнимая пространность большую, не мешая безконечность; так как не можно познать болезни, не представляя себе здоровья, котораго лишился, так и конечное, не отлучая безконечность, нельзя назначить. Человеческий ум велик и пространен; он в себе имеет в чем удивиться и самому себя превзойти; безконечныя его действия всесветны, вечны и непременны; всесветны

потому, что я когда скажу: невозможно быть чему-нибудь и не быть вместе — все больше, нежели части; линия циркулярная совершенно прямой части не имеет, между данных двух пунктов прямая линия короче; центр совершенного круга равно отдален от окружения; все сии правильныя доказательства не могут терпеть никакого опровержения. Не может быть существо, линия, циркуль, триангуль без особливых своих правил, которыя от начала время и всегда будут непременны; пускай весь свет сокрушится и обратится в ничто, так что никого не останется рассуждать что о существах, линиях, циркулях и триангулях; однако они сами в себе свою правду сохранять будут. Одна вещь не может быть и не быть в одно время и что циркуль совершенно прямой линии не имеет и центр циркулярной не может быть от окружения в одном месте ближе, в другом доле, пускай дал... будет о правде сей думать, однако она сама собою не вредна будет, хотя никто знать не станет; властно как лучи солнца всегда светлы будут, хотя бы все люди ослепли, никто не будет глаз иметь, но освещение (будет). Уверясь, что дважды два четыре, святы и Августин сказал, что не только в том уверен, что сказал правду, но не может сомневаться, что то искони была правда и во век веков будет сия. ...Идеи не могут потрястись, ни пременяться, ни искореняться вечно; оне что основания нашего разсуждения; невозможно как ни старайся принудить в правду ум свой усомниться... о числе, линиях, циркулях, частях и о всем; пременить их стало уничтожить резон и разсудок. Подумаем о величии нашем чрез безконечность непременную, которая в нас пребывает, и никогда не искоренится; но боясь, чтоб толикое величие нас не ослепило и не обольстило, опасно поспешим обратить к слабостям глаза наши, посмотрим, коль мало в состоянии толь здоровой и полезной ум бывает страстям противляться. Но уже ночь стала мне писать мешати; но чтоб сим толь нужная материя не пресеклась, я писать к вам на первой почти буду. Не погневайтесь, когда хотя не часто станете мои письма получать от моего жилища темнаго и уединеннаго в роскошныя и веселыя пределы ваши. Мирмон все письма мои ныне к вам читает. Довольно, что я в том уверен

очень, что вы их верно получите. Я здесь день ото дня нахожу покой и новую приятность. Жилище мое рождает само во мне полезные мысли; из которых я главные пишу к вам, льстясь показать мою преданность, которая будет вечно, утверждая меня ко услугам вашим.

Текст печатается по: *Кантемир А. Д.* Соч., письма и избранные. переводы. СПб., 1868.

Контрольные вопросы:

- 1. Каков, по Кантемиру, состав (структура) человека?*
- 2. Какое место занимают ум и воля, по мысли философа, в действиях человека?*
- 3. В чем своеобразие памяти, основные ее свойства?*
- 4. Найдите в тексте примеры диалектики.*

СКОВОРОДА ГРИГОРИЙ САВВИЧ

(1722 – 1794)

Сковорода Григорий Саввич – философ, поэт, педагог. Сковороду называют «первым философом Российской империи». Сначала учился в Киевской духовной академии, а затем был отправлен в придворную певческую капеллу (в Санкт-Петербург). В 1744 году получил увольнение с должности певчего, в звании придворного уставщика, и переехал в Киев продолжать обучение в академии. Желая попутешествовать по миру, притворился сумасшедшим, вследствие чего был исключён из бursы. Вскоре в качестве церковника при генерале Вишневском отправился за границу. За три года побывал в Польше, Венгрии (был в Токае), Австрии (по некоторым данным, также в Италии и Германии), овладел несколькими языками, в том числе латынью, древнегреческим, древнееврейским и немецким. Знал как древнюю, так и новейшую философию. В начале 1750-х преподавал поэтику в Переяславской семинарии, был также домашним учителем. Написал для семинарии «Руководство о поэзии»; когда же переяславский епископ потребовал, чтобы Сковорода преподавал предмет по старине, Сковорода не согласился, вследствие чего был уволен. В 1759 – 1769 преподавал в Харьковском Коллегиуме. За неортодоксальные мысли, к тому же истолкованные в превратном смысле, дважды был отстранён от работы, но возвращался. Будучи отстранён в третий раз, уже к преподавательской деятельности не вернулся.

Григорий Сковорода был настолько незаурядной и разносторонней личностью, что просвещенные украинцы называли его «своим Пифагором», «украинским Сократом», «степным Ломоносовым». Странствуя тридцать лет по дорогам Украины, с котомкой за плечами и неизменной флейтой-сопилкой за поясом, Сковорода обучал людей грамоте, пел им свои песни и передавал живое учение о душе. Ни одна из его книг не была издана при его жизни, но это не мешало глубоко почитать этого человека всем знавшим

его, особенно же - его друзьям, ученикам и тем, кто когда-либо после него учился в Киевской духовной академии. Последние же свои дни Григорий Саввич, как и дни отрочества и юности, провел на Харьковской земле. Предание гласит, что он точно знал день своей смерти и сам выкопал себе могилу накануне в парке имени Ковалинского, у которого гостил в последний раз, и завещал написать на своем надгробии кратко: «Мир ловил меня, но не поймал». Это была последнее, исполненное глубокого смысла и юмора, изречение Мастера.

В своих работах Григорий Саввич опирался, в основном, на Библию, но использовал некоторые неоплатонические теории Филона (напр., в вопросах толкования материи), отцов Церкви и немецких мистиков (в учении о внешнем и внутреннем человеке, глубине человеческого духа и Божества, «искре в сердце человека – излюбленного сравнения немецких мистиков). Работа **«Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни»** написана в жанре диалога. В ней ставятся вопросы происхождения человека, его сущности, телесного и душевного здоровья, о промысле Божиим для него.

РАЗГОВОР ПЯТИ ПУТНИКОВ О ИСТИННОМ ЩАСТИИ В ЖИЗНИ

Ермолай. В Библии Бог именуется: огнем, водою, ветром, железом, камнем и прочими бесчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою? Что ж до моего мнения надлежит — нельзя сыскать важнее и Богу приличнее имени, как сие. Натура — есть римское слово, по-нашему природа или естество. Сим словом означаетя все-на-все, что, только родится во всей мира сего машине, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще, называется мир.

Афанасий. Постой, все вещественное родилось и рождается и сам господин огонь.

Ермолай. Не спорю, друг мой, пускай все вещественное родилось так точно. Для чего ж всю тварь заключающим именем, то есть натурою, не назвать того, в коем весь мир, с рожденьями своими, как прекрасное, цветущее дерево, закрывается в зерне своем и оттуда ж является? Сверх того, слово сие — натура — не тобою всякое рождаемое и прменяемое существо значит, но и тайную экономию той присносущной силы, которая везде имеет свой центр, или среднюю главнейшую точку, а околичности своей нигде, так как шар, которым она сила живописью изображается: кто яко то Бог? Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или рождаемое от тайных неограниченных ея недр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имеет начало. А понеже сия мати, рождая, ни от кого не принимает, но сама собою рождает, называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим. А изображают ея живописцы кольцом, перстнем или змием, в кола свитым, свой хвост своими держащими зубами.

Лонгин. Для того, что он все кончит, сам бесконечный, а бесконечный конец, безначальное начало и Бог — все одно.

Григорий. Благодарение отцу нашему небесному за то, что открыл очи наши. Теперь разумеем, в чем состоит наше истинное щастие. Оно живет во внутреннем сердце нашего мира, а мир в согласии с Богом. Чем кто согласнее — и блаженнее. Телесное здравие не иное что есть, как равновесие и согласие огня, воды, воздуха и земли, а умирение бунтующих ея мыслей есть здравие души и живот вечный. Если кто согласия с Богом 3 золотника токмо имеет, тогда не больше в нем и мира, а когда кто 50 или 100, то столько же в сердце его и мира. Сколько уступила тень, столько наступил свет. Блаженны, кои день от дня выше поднимаются на гору пресветлейшаго сего Мирагорода. Сии-то пойдут от силы в силу, дондеже явится Бог богов в Сионе. Восход сей и исход Израилев не ногами, но мыслями совершается. Вот

Давид: «Восхождение в сердце своем положи. Душа наша преиде воду непостоянную». Вот и Исая: «С веселием изиидите», то есть с радостью научитесь оставить ложные мнения, а перейтить к таковым: «Помышлениям его в род и род». Се-то есть Пасха — или переход во Иерусалим, разумеи, в город мира и в крепость его Сион. Соберитесь, други мои, взыйдем на гору Господню, в дом Бога Иаковля, да скажем там: «Сердце мое и плоть моя возрадовастаня о Бозе живе».

Яков. Ах, гора божественная? Когда б мы знали, как на тебя восходить!

О промысле общем

Сия-то блаженнейшая натура, или дух, весь мир, будто машинистова хитрость часовую на башне машину, в движении содержит и, по примеру попечительнаго отца, сам бытием есть всякому созданию. Сам одушевляет, кормит, распоряжает, починяет, защищает и по своей же воле, которая всеобщим законом, или уставом, зовется, опять в грубую материю, или грязь, обращает, а мы тое называем смертию.

По сей причине разумная древность сравнила его с математиком или геометром, потому что непрестанно в пропорциях или размерах упражняется, вылепливая по разным фигурам, например: травы, дерева, зверей и все прочее, а еврейские мудрецы уподобили его горшечнику.

Сей промысл есть общий, потому что касается до благосостояния всех тварей.

О промысле особенном для человека

Сей чистейший, всемирный, всех веков и народов всеобщий ум излил нам, как источник, все мудрости и художества к проведению жития нужныя.

Но ничем ему так не одолжен всякий народ, как тем, что он дал нам самую высочайшую свою премудрость, которая природный его есть портрет и печать.

Она столько превосходит протчия разумныя духи, или понятия, сколько наследник лучше служителей.

Она весьма похожа на искуснейшую архитектурную симметрию или модель, который, по всему материалу нечувствительно простираясь, делает весь состав крепким и спокойным, все прочия приборы содержащим.

Каковым же способом божия сия премудрость родилась от отца без матери и от девы без отца, как-то она воскресла и опять к своему отцу вознеслась, и прочая, — пожалуй, не любопытствуй. Имеются и в сей, так как в протчих науках, праздныя тонкости, в которых одних может себе занять место тая недействительная вера, которую называют умозрительною. Поступай и здесь так, как на опере, и довольствуйся тем, что глазам твоим представляется, а за ширмы и за хребет театра не заглядывай. Сделана сия занавеса нарочно для худородных и склонных к любопытству сердец, потому что подлость, чем в ближайшее знакомство входит, тем пуще к великим делам и персонам учтивость свою теряет.

Кольцо

Мнения подобны воздуху, он между стихиями не виден, но твердее земли, а сильнее воды; ломает деревья, низвергает строения, гонит волны и корабли, ест железо и камень, тушит и разъяряет пламень.

Так и мысли сердечные — оне не видны, как будто их нет, но от сей искры весь пожар, мятеж и сокрушение, от сего зерна зависит целое жизни нашей дерево; если зерно доброе — добрыми (в старости наипаче) наслаждаемся плодами; как сеешь, так и жнешь.

Что нужнее, как мир душевный? Библия нам от предков наших заветом оставлена, да и сама она есть завет, запечатлевшая внутрь себе мир Божий, как огражденный рай увеселение, как заключенный кивот сокровище, как перлова мать, драгоценнейшее перло внутрь соблюдающая. Не несмысленная наглость наша, по углам дом сей оценивающая, презирует и знать не ищет. Очень нам смешным кажется сотворение мира, отдых после трудов Божий,

раскаяние и ярость Его, вылепленые из глины Адама, вдуновение жизненного духа, изгнание из рая, пьянство Лотова, родящая Сарра, всемирный потоп, столпотворение, пещешествие чрез море, чин жертвоприношения, лабиринт гражданских законов, шествие в какую-то новую землю и прочая и проч.

Возможно ль, чтоб Енох с Илиею, залетели будто в небо? Сносно ли натуре, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Иордан, чтоб плавало железо? Чтоб дева по рождестве осталась? Чтоб человек воскрес? Кой судия на радуге? Кая огненная река? Кая челюсть адская? Верь сему, грубая древность, наш век просвещенный.

Печатается по: Сковорода Г. С. Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни // Солнцев Н. В. Русская философия. Имена. Учения. Тексты. М., 2001.

Контрольные вопросы:

- 1. В чем же состоит, по мнению Г. Сковороды, истинное счастье человека?*
- 2. Что является, на взгляд мыслителя, условием духовного равновесия человека и на какие источники опирается его учение?*
- 3. Каким принципом в познании истины должен руководствоваться человек, как это представляется Г. Сковороде?*
- 4. Как Вы понимаете слова русского мыслителя: «Не несмысленная наглость наша, по углам дом сей оценивающая, презирает и знать не ищет».*

СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ

(1853—1900)

Справку о Соловьеве Владимире Сергеевиче см.: Раздел 1. Философия, ее смысл и назначение.

Философия Соловьева по своему характеру является антропоцентрической. Человек – вершина творения. Философ считает, что возрождение мира совершено Богом совместно с человеком. Такой идеально совершенный человек является высшим проявлением Софии, божественной мудрости. Совершенное человечество по Соловьеву – не эмпирический индивид и не человек как родовое понятие, а вечная идея, особого рода универсальная индивидуальность, «всемирная форма соединения материальной природы с Божеством. Эмпирический мир, где люди предстают как индивидуумы, – это «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования». Причина этого мира у Соловьева, как и у Шопенгауэра, – «грех индивидуации», порождающий внешнее, вещественное существование разрозненности и вражды. Поскольку индивидуальность – источник зла и страдания, то нет речи о ее бессмертии; спасение – в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении. Как видим, в этой части учения о человеке Соловьев недостаточно ясно признавал значение крестной смерти Христовой в деле спасения человечества.

Учение о богочеловечестве как источнике возрождения мира использовано Соловьевым для истолкования истории человечества и проблем социальной жизни. Действительно, богочеловек есть индивидуум и одновременно универсальное существо, обнимающее одухотворенное через Него человечество и являющееся по отношению ко всему в мире единством, благом, истиной и красотой. Даже в дочеловеческий период все в мире стремилось к единству, которое является неременным условием абсолютного совершенства. Поэтому, прежде чем излагать свои взгляды в

области антропологии, этики, социальной философии, Соловьев останавливается на учении об эволюции природы.

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО

.....

Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, — не проводит своей веры до конца, последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в полной единой и всецелой истине Богочеловечества.

Как безусловное начало, Бог должен заключать или содержать в себе все в неразрывном и непосредственном субстанциальном единстве. В этом первом положении все содержится в Боге, т.е. в божественном субъекте или сущем, как в своем общем корне, все поглощено или погружено в нем, как в своем общем источнике; следовательно, здесь оно как всё не различается актуально, а существует только в возможности, потенциально. Другими словами, в этом первом положении действителен, актуален только Бог как сущий, содержание же его — все или всеобщая сущность, хотя существует и здесь, ибо без нее сам сущий, как мы видели, был бы ничем, т.е. не существовал бы, но существует лишь в скрытом состоянии, потенциально. Для того же, чтобы она была действительной, Бог должен не только содержать ее в себе, но и утверждать для себя, т.е. он должен утверждать ее как другое, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное.

Если осенение человеческой Матери действующею силою Божией произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное

обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным. Слово плоть бысть, это — новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижной основой жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижной основой, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т.е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом — истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основой, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом — разум божественный, и результатом (порождением) — Богочеловек, т.е. Бог, воспринявший человеческую природу, так в процессе христианства основой, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человекобог, т.е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со всем, то человекобог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская церковь. Богочеловек индивидуален, человекобог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе уже есть начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницей неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь, прежде чем

стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того, как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению — к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, то не следует ли радоваться и простому факту, что это забвение и малодушное примирение с действительностью приходят к концу.

[Эволюционизм]

...Между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный.

Главные конкретные ступени этого процесса, данные в нашем опыте, носят традиционное и знаменательное название царств, — знаменательное потому, что оно действительно подходит лишь к последней высшей ступени, которая обыкновенно вовсе не принималась тут в расчет. С нею их пять: царство минеральное (или общее — неорганичное), царство растительное, царство животное, царство человеческое и Царство Божие. Минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество — вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного

совершенствования. С различных других точек зрения можно умножать число этих форм и степеней или же, напротив, сокращать их до четырех, трех и двух. Можно соединить растения и животных в один органический мир; можно, далее, всю область физического бытия, как органического, так и неорганического, совместить в одном понятии — природы, оставляя, таким образом, лишь тройственное различие: Божеского, человеческого и природного царств; можно, наконец, остановиться на простой противоположности между Царством Божиим и царством мира сего.

Нисколько не отвергая этих и всяких других распределений, следует признать, что указанные пять царств представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных повышений бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе.

Утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т.е. окончательно из ничего, — значит, под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле новое творение, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальной основой для возникновения нового типа служит тип прежний, а во-вторых, и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое — от Бога.

Цель мирового процесса есть откровение Царства Божия, или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека. Царство Божие не есть произведение христианской

истории, как сам Христос не был произведением еврейской и языческой истории: история вырабатывала и вырабатывает только необходимые естественные и нравственные условия для явления Богочеловека и богочеловечества.

Для того чтобы достигнуть своей высшей цели, или проявить свое безусловное значение, существо должно прежде всего быть, затем оно должно быть живым, потом — быть сознательным, далее быть разумным и, наконец, — уже совершенным. Дефективные понятия небытия, безжизненности, бессознательности и неразумности логически несовместимы с понятием совершенства. Мировой процесс не есть только процесс развития и совершенствования, но и процесс собирания вселенной. Высшая задача человека как такого (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы собирать вселенную в идее, задача Богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную в действительности.

Печатается по: Соловьев Вл. С. Богочеловечество // Солнцев Н. В. Русская философия. Имена. Учения. Тексты. М., 2001.

Контрольные вопросы:

- 1. Как Вы понимаете слова Вл. Соловьева: «В истории христианства представительницей неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный».*
- 2. В чем истинное, высокое назначение человека, по мысли Соловьева?*
- 3. Почему процесс всемирного совершенствования человека есть процесс богоматериальный?*
- 4. Каким образом человек должен достичь своей высшей цели?*

ТРУБЕЦКОЙ ЕВГЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ

(1863-1920)

Трубецкой Евгений Николаевич - выдающийся русский философ и правовед. Вместе со своим братом Сергеем Николаевичем продолжали дело Вл. Соловьева, разрабатывая православное религиозное философское миропонимание.

Условия, в которых проходила юность этих мыслителей, ярко описаны в «Воспоминаниях» Е. Трубецкого и достойны внимания, ибо они хорошо характеризуют русскую духовную культуру.

Братья Трубецкие учились в классической гимназии в Москве и воспитывались в окружении высококультурных людей. С двенадцатилетнего возраста они прониклись страстью к музыке, особенно классической – Гайдна, Моцарта, Бетховена, а позднее и русских композиторов – Бородина, Мусоргского, Римского-Корсакова и др.

Будучи еще в гимназии, Трубецкие, подобно Соловьеву, преодолели духовный кризис, выразившийся в отрицании всех традиций прошлого. Трубецкие утратили веру в Бога и страстно увлеклись позитивизмом Спенсера и Дж. Милля. Однако позднее они приступили к более серьезному изучению философии. Вскоре они узнали, что эмпиризм Милля был давно опровергнут Лейбницем в его полемике с Локком, а Спенсер оказался бессильным понять отличающееся своей глубиной учение Канта об априорных основах знания. Евгений Трубецкой преодолел кризис лишь тогда, когда увлекся философией Шопенгауэра. Он начал понимать, что пессимизм был неизбежным следствием отрицания абсолютно правильных принципов, управляющих миром.

Окончательному утверждению религиозного мировоззрения Евгения Трубецкого способствовало глубокое религиозное переживание во время исполнения «Девятой симфонии» Бетховена (дирижировал Антон Рубинштейн). Она поставила перед ним дилемму: либо есть Бог, а в нем

полнота жизни, либо жизнь не имеет смысла. Трубецкой приходит к выводу, что вечный мир ниспосылается на землю свыше и является не отрицанием, а полнотою жизни.

Образование Евг. Трубецкой получил на юридическом факультете Московского университета. Здесь он одновременно глубоко изучал философию и богословие. После защиты докторской диссертации был профессором Киевского, а с 1906 года Московского университета. Трубецкой вел жизнь кабинетного ученого. После революционных преобразований 1905 года он окунулся в общественно-политическую жизнь страны и даже рассматривался в качестве кандидата на пост министра народного просвещения. В октябре 1917-го Трубецкой покинул Москву и примкнул к Добровольческой армии. Отступая вместе с ней, в 1920 году оказался на Кавказе. Скончался незадолго до окончательной эвакуации Добровольческой армии.

В философском плане Трубецкой был продолжателем идей Владимира Соловьева, о котором написал двухтомную работу: "Миросозерцание В. Соловьева". Если у Соловьева отношения между Богом и человеком основаны на любви, то у Трубецкого - на свободе выбора, которая есть источник не только добра, но и зла. Человек сам выбирает свой путь и несет ответственность за зло в мире. Трубецкой утверждает, что жизнь не стоит на месте, мир движется вперед к своему светлому пределу. Однако само движение не происходит автоматически. От человека требуется духовный подъем и беспощадная борьба с земными страстями, которая сопровождается трудами, лишениями и страданиями. Никакие временные успехи, радости, лишения и страдания не должны останавливать человека в его неутомимой борьбе за возвышение земного до небесного. Таков путь индивидуального человека.

Наиболее значительным философским трудом Е. Трубецкого является его книга «Смысл жизни». В предисловии к книге он пишет, что «этот труд есть выражение всего миросозерцания автора». Под влиянием В. С.

Соловьева — тема о смысле жизни ставилась не просто как потребность найти гармонию в субъективном мире, вообще не как тема моральная, — а как тема онтологии. Смысл жизни, по мнению Трубецкого, по существу должен быть неизменен и вечен. Эта платоновская установка чрезвычайно типична для него — в ней ключ к пониманию его философских исканий и построений. "Полнота жизни как единая цель для всего живущего — таков предмет искания всякого жизненного стремления; единая истина для всех — таково предположение всякого сознания вообще, и, наконец, единая правда для всех, — таково предположение нравственного сознания. Тоска по всеединству — вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни; и поскольку мы возвышаемся сознанием над этой суетой, этот мысленный подъем уже представляет собою некоторый предварительный выход из того порочного круга, в котором мы томимся".

СМЫСЛ ЖИЗНИ

Мировая бессмыслица и смысл жизни

Всякий наблюдаемый нами на земле круг жизни с роковой необходимостью замыкается смертью и облекается в форму дурной бесконечности беспрестанно возвращающихся рождений и смертей. — Всякая жизнь стремится подняться над землей и неизбежно вновь на нее ниспадает, смешиваясь с прахом; а крылья, на которых она взлетает, оказываются лишь призрачной и исчезающей поэтической прикрасой.

Заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование жизней и смертей, эта однообразная смена умирающих поколений? Самим целесообразностью устройства живых организмов, сообщающая ему видимость разумности, на самом деле только подчеркивает суетность их существования в его целом, потому что вся эта целесообразность рассчитана на ту единую и единственную цель, которая никогда не достигается, — цель

сохранения жизни. Умирает каждый живой индивид, а жизнь рода складывается из бесконечной серии смертей. Это — не жизнь, а пустая видимость жизни. К тому же и эта видимость поддерживается в непрерывной «борьбе за существование». Для сохранения каждой отдельной жизни нужна гибель других жизней. Чтобы жила гусеница, нужно, чтобы истреблялись леса. Порочный круг каждой жизни поддерживается за счет соседних, столь же замкнутых кругов, а дурная бесконечность жизни вообще заключается в том, что все пожирают друг друга и никогда до конца не насыщаются, Единое солнце светит всем живым существам; все им согреваются, все так или иначе воспроизводят в своей жизни солярный круг с его периодическими сменами всеобщего весеннего оживления и всеобщего зимнего умирания. Но, согреваясь внешними лучами, все оживают для взаимного истребления, все спорят из-за лучшего места под солнцем, все хотят жить, а потому все поддерживают дурную бесконечность смерти и убийства.

Чем выше мы поднимаемся в лестнице существ, тем мучительнее и соблазнительнее это созерцание всеобщей суеты. Когда мы доходим до высшей ступени творения — человека, наша скорбь о бесконечной муке живой твари, покорившейся суете, осложняется чувством острого оскорбления и граничит с беспросветным отчаянием, потому что мы присутствуем при развенчании лучшего, что есть в мире. Утопленный зрелищем бессмысленного прозябания мира растительного и суетного стремления жизни животной, глаз наш ищет отдыха в созерцании высшей ступени, душа хочет радоваться о человеке. Но вот и этот подъем оказывается мнимым. Высшее в мире проваливается в бездну, человек повторяет в своей жизни низшее из низкого, что есть на свете, — бессмысленное вращение мертвого вещества, прозябание растения и все отталкивающее, что есть в мире животном. Нот он пресмыкается, ползает, жрет, превосходит разрушительной злобой самого кровожадного из хищников, являет собою воплощенное отрицание всего святого и в заключение умирает.

Тут уже мы видим нечто большее, чем простое отсутствие жизненного смысла или неудачу в его достижении. Нас ужасает отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная на него пародия в жизни человека и человечества.

Прежде всего в жизни человечества мы найдем сколько угодно воспроизведений бессмыслицы всеобщего круговращения. В «Записках из мертвого дома» Достоевского однообразная, бессмысленно повторяющаяся работа изображается как жестокое издевательство над человеческим достоинством. По Достоевскому, для человека одно из самых жестоких наказаний — повторять без конца один и тот же бессмысленный ряд действий, например, переносить взад и вперед кучу песка. Ужас жизни — в том, что она вообще поразительно напоминает это ненужное и оскорбительное для человеческого достоинства занятие. Возьмите жизнь рабочего на фабрике, которая вся проходит в бесчисленных повторениях одного и того же движения при ткацком или ином станке, жизнь почтового чиновника, которая посвящается бесчисленным воспроизведениям одного и того же росчерка пера под квитанциями заказных писем, или же, наконец, жизнь «мальчика при лифте» в большой гостинице, который с утра до вечера и с вечера до утра возит жильцов сверху вниз и снизу вверх, и вы увидите, что существование этих людей, жизнь всех людей вообще оскорбительно похожа на нескончаемое вращение белки в колесе.<...>

Мне скажут, что все эти скучные и обезличивающие человека занятия, из которых слагается житейская суета, не составляют его подлинной, настоящей жизни. Все это — не самая жизнь, а добывание средств к жизни. Прекрасно, но, во-первых, большинство людей настолько поглощено этой заботой о средствах, что им некогда даже подумать о целях. А, во-вторых, в чем же заключается та цель, ради которой человек оказывается вынужденным покориться суете? Одному нужно есть и пить, а другому, кроме того, — и пропитать потомство. Надо поддерживать эту призрачную жизнь, которая беспрестанно умирает, надо бороться против смерти, безо всякой

надежды этим достигнуть окончательной победы в борьбе, ибо смерть рано или поздно возьмет свое. Биологический круг, биологический закон траты и обновления, — вот что приводит в движение весь механизм человеческой жизни, вот ради чего вращаются эти бесчисленные колеса, а в них — самразвенчанный царь-человек со своими помыслами, желаниями, надеждами.

Нас возмущает это рабство духа, это подчинение воли, мысли и чувства роковой необходимости биологического закона. И когда оно делает на жизнь невыносимую, нам хочется от нее отвлечься и развлечься; нам нужно забыть о собственном посрамлении. Для этого к нашим услугам все чары искусства — поэзии, живописи, музыки — и вся мудрость философии. Находит ли в них человеческий дух освобождающее слово, могущее ст спасти от удручающего его тяжелого плена? <...>

Искусство, воспевающее суетную жизнь, или не обладающее достаточную силою, чтобы пересоздать ее, поднять над нею человека, слишком часто служит таким же обманом, как крылья, на миг превращающие отвратительного червя в красивую бабочку. Также и в той наиболее распространенной во все века философии, которая дает апофеоз суеты и изрекает ей свое «аминь», мы найдем не подлинный подъем духовный, а новые и новые памятники рабства человеческого духа.

Мы можем каждый день наблюдать это духовное падение в ярком и несколько карикатурном, изображении.

Почему мы так часто испытываем чувство глубокого возмущения и острой душевной боли при виде оркестра, играющего в ресторане? Почему музыкальные мотивы, насквозь пропахшие запахом жареного, кажутся нам предельным выражением человеческой пошлости, а музыканты во фраках, исполнители этих ресторанных мелодий, вызывают к себе едва ли не большее сострадание, чем клоуны в цирке? Оттого, что в этом превращении музыки в аккомпанемент к пищеварению рабство человеческого духа предстает перед нами в наиболее обнаженном виде! Еда и питье — един-

ственно существенное в мире, а «звуки небес» — не более как приправа, пикантный соус к кушанью, вот о чем говорит это зрелище. Если биологический закон есть все в жизни, если в ней нет ничего сверхбиологического, то такова же роль всякой музыки, как и всякого вообще искусства. Тогда в ресторане — ее подлинное назначение и место. Но тогда и роль философии сводится к задаче скромного аккомпанемента к человеческому аппетиту и становится чрезвычайно похожей на роль румынского оркестра во время завтрака.

К тому же этот жизненный пир человека есть торжество победителя в борьбе за существование. Из-за него льются потоки крови, ибо в замкнутом биологическом круге существования всякая жизнь поддерживается за счет других жизней, всякое торжество одного возвещает смерть другого и связывается с лозунгом — «горе побежденным». Не только жизнь низшей твари, бесчисленные человеческие жизни гибнут жертвой беспощадного закона «войны всех против всех», царящего в мире. В жизни народов, как и в жизни хищных зверей, все приспособлено к спору из-за лакомого куска; здесь царит та же телеология борьбы за существование, как и в низшей природе! И в этом подчинении коллективной жизни человека низшему закону животной жизни, в этом возведении биологизма в принцип и норму отношений народов заключается одно из наиболее ярких проявлений рабства человеческого духа.

Тут мы имеем одну из самых мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и преодолевающей силой, царящей в мире бессмыслицы. Вера в смысл жизни неразрывно связана с верой в человека, как носителя этого смысла, в безусловное, царственное достоинство человека. И вот мы видим, что коллективная, государственная жизнь человека складывается так, что в ней для этого безусловного достоинства не остается места. С одной стороны, — властный призыв любви ко всякому человеку как таковому, а с другой стороны, — все народы вооружены с головы до ног для взаимного истребления. С одной стороны, — попытка

человека прорвать порочный круг всеобщей борьбы за существование, взлететь над землей в светлом подъеме любви, а с другой стороны, — новая иллюстрация бессилия этой попытки — государство с его периодически повторяющимся и периодически торжествующим лозунгом — все для войны.

Оказывается, что эта мечта о мире даже в пределах человечества — не более как пережитая иллюзия. Мира на свете вообще не существует. То, что мы называем миром, на самом деле — лишь перемирие, хуже того, скрытая война — такое состояние, в котором все подчинено войне, как последней и окончательной цели. Кончились те времена, когда промышленность считалась «орудием мирного преуспевания». Теперь мы видим ее в двойной роли — орудия и стимула войны. Оказывается, что индустриализм воинствен: именно для него требуются новые порты, территории и новые пути сообщения, а стало быть, новые завоевания. С другой стороны, каждый успех промышленности создает для этих завоеваний новые орудия, а стало быть, родит и новые соблазны. Как не использовать свое «техническое превосходство» над государством с менее развитою промышленностью!

С одной стороны, война для промышленности, а с другой стороны, промышленность для войны — таков тот порочный круг, в котором вращается жизнь народов и государств. Это — не более и не менее как воспроизведение, в усложненном виде, биологического порочного круга. Все живые существа живут в таком состоянии непрерывной войны, борются, чтобы жить, и живут, чтобы бороться. Во всем, что живет, есть это непрестанное превращение цели в средство и средства в цель. Во всем мире эта картина вечно ускользающей цели наводит на мысль о призрачности всяких целей и, стало быть, о бесцельной жизни как целого. Но, когда мы обращаемся к человеку, когда мы видим, что и в его жизни есть только дурная бесконечность средств, заменяющих цели, картина становится не только безотрадной, но и жуткой. Ибо что же такое мир, если таков человек, если и его стремление подняться над порочным кругом биологическою

существования бессильно! Если так, то и весь процесс развития, вся линии эволюции от зверя к человеку — подъем мнимый. В мире нет никакого восходящего движения, есть только вечно повторяющийся круг и человеческое — лишь обманчивая личина звериного!

Раз война становится общим содержанием всей жизни, ничто в жизни не остается нейтральным. Жизнь духа подчиняется ей так же, как и жизнь тела. Творчество мысли, усилия и напряжение воли, все подвиги и доблести в мире — все это — орудия войны, все это нужно лишь для того, чтобы народы могли терзать друг друга, все это, стало быть, новые усовершенствования того же изначального, к смерти приводящего биологического процесса. <...>

Простое возвращение в животный мир для человека невозможно. Как бы он ни уподоблялся скоту, человек все-таки сохраняет от него одно существенное отличие — свою свободу. И если он облачается в образ звериный, этот образ не есть для него что-либо естественное, необходимое! Тут есть воспроизведение зверя в человеческой свободе, зверопоклонство, утверждение звериного начала как чего-то нормального и должного. Для человека это впадение в низшую область жизни противоестественно и оттого-то оно так страшно.

Не одни только ужасы войны, всякое проявление рабства человеческого духа, всякое подчинение его низшей, подчеловеческой стихии приводит к обнажению зверя в человеке. Иногда мы имеем здесь простое угасание духа; тогда человек становится разжиревшим скотом; об этом превращении свидетельствуют потухшие свинообразные лица. Но бывает и другое. Когда сквозь человеческие черты явно проглядывает волчья морда, когда человек глядит на нас острыми, злыми глазами хищной птицы, когда мы воочию видим искаженный нечеловеческим сладострастием лик сатира с масляными щеками и сладкими смеющимися глазками, заставляющими подозревать о существовании хвоста, душа впадает в трепет, ибо она как бы осязательно воспринимает переход дурной бесконечности биологического круга в огненный круг черной магии. Такое впечатление производят все

противоестественные пороки, — например, та нечеловеческая жестокость, которая выражается в бесцельном причинении мучений, в умышленном попирании человеческого как такового. Есть и другие пороки, наводящие мистический ужас; это те, которые возводятся в религиозное служение или пародируют в той или иной форме высший духовный подъем. Когда мы слышим о хлыстовских радениях или узнаем о противоестественных мерзостях носителей духовного сана, видение чертей в аду становится для нас настоящей реальностью, ибо здесь мировая бессмыслица предстает перед нами уже не как простое отсутствие и даже не как отрицание смысла, а как явная и оскорбительная на него *хула*. Когда дух человеческий погружается в эту бездну, — порочный круг самоутверждающейся бессмыслицы тем самым завершается; тогда бесконечное вращение огненного колеса Иксиона перестает быть видением и становится реальностью...

Когда мы раскрываем до конца эту интуицию мировой бессмыслицы, нас поражает в ней странная, парадоксальная черта. — Она свидетельствует о чем-то, что пребывает вне ее, по ту сторону бессмыслицы; о чем-то, что в нее не вовлекается и ею не уносится. Мир бессмыслен; но я это сознаю, и поскольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы. Вся суэта этого бесконечного круговращения проносится передо мною; но, поскольку я сознаю эту суету, я в ней не участвую, мое сознание противопоставляется ей как что-то другое, от нее отличное. Сознający суету, как сознающий, стоит вне порочного круга. Если бы моя мысль вся целиком уносилась этим Гераклитовым током, она вся без остатка сгорала бы в движении Иксионова колеса; она не могла бы отделиться от него, отличить его от себя и, стало быть, сознать его. Чтобы осознать суету, наша мысль должна обладать какой-то точкой опоры вне ее.

Уже не в первый раз, в течение настоящего исследования, находим мы эту мысленную точку опоры над хаосом. Мы уже видели, что интуиция вечного смысла над бессмыслицей — всеединого истинного и безусловного

сознания над моим ограниченным, изменчивым, движущимся и заблуждающимся сознанием — обуславливает самую возможность познания.

Передо мною проходят бесконечные ряды представлений, чувств и ощущений, по-видимому, не связанных между собою какой-либо единой нитью и нередко противоречивых. Эти представления сталкиваются между собою и вытесняют друг друга из моего ограниченного поля зрения. В силу этой ограниченности моего сознания я могу сознавать, только переходя во времени от одних рядов представлений к другим. Но я знаю, что где-то, над этими движущимися и сталкивающимися рядами, есть недвижная истина всего, в которой от века дан и от века осуществлен абсолютный синтез всех возможных содержаний сознания; там все эти проходящие ряды, которые кажутся мне хаотичными и раздробленными, связаны во всеединое мировое целое всеобщей, безусловной и необходимой связи. Над Гераклитовым током изменчивых представлений есть всеединое и безусловное сознание. В этом заключается необходимое предположение и необходимая точка опоры всего познавательного процесса. Только через подъем к этому безусловному всеединому сознанию, в котором содержится смысл-истина всего, что есть, я спасаюсь от моей лжи, от моих заблуждений, от хаотической бессмыслицы моих представлений.

Мы чувствуем тот же подъем и ощущаем ту же точку опоры под бессмыслицей, когда последняя является перед нами не в теоретической форме заблуждения, а в практической форме житейской суеты. Тут это — точка опоры — не мысленная только. Я отталкиваюсь от суеты не одной» мыслью, но и волею, чувством, всем моим существом. Наглядное тому доказательство — самый факт моего страдания, моей скуки, моего отвращения и, наконец, моего ужаса. Существо, всецело погруженное в этот порочный круг, не могло бы ни страдать, ни сокрушаться о нем.

Суета мучительна для нас именно по сравнению со смыслом, которою мы жаждем, — иначе бы мы ее не распознавали. Бесцельность и вечные повторения жизни вызывают в нас тоску именно потому, что вся наша жизнь

есть стремление к цели, к смыслу. Эта наша жажда смысла есть всегда стремление вперед и вверх; и именно поэтому нас оскорбляет это вечное кружение, которое указывает, что в мире нет движения вперед, нет восхождения из ступени в ступень, а есть бесплодное топтание на месте. Душа жаждет подъема, стремится к горному полету, и вот почему ей так отвратительно это всеобщее движение — в одной плоскости.

Мы не могли бы болеть об этой суете, мы не могли бы проникаться живым состраданием ко всякой страждущей твари, если бы у нас не было точки опоры над суетой, вне круга страждущей жизни. Мы не могли бы возвыситься над разделением и раздором существ, борющихся за жизнь, если бы нам не было присуще чувство глубокой солидарности всего живого, если бы у нас не было глубокой интуиции единства всех существ в их общем стремлении к какой-то цели всякой жизни.

Сознательно или бессознательно я всем моим существом требую эту цель, живу надеждой на какой-то конец всякого жизненного стремления, — конец в смысле жизненной полноты. И созерцаемая мною суета мучительна для меня по сравнению с этим концом, которого я тщетно ищу. Мучителен тут обман, мучительно разочарование. Но разочарование было бы невозможно, если бы в тайниках моей души в подсознательной ее глубине не жило какое-то мне самому неведомое очарование, чаяние цели, конца и смысла. И, только сопоставляя действительность с этим смыслом, я могу испытывать страдание и тоску. — Как человеческое ухо не слышит фальши, если оно не чувствует гармонии, так и мысль наша не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы она не была озарена каким-то смыслом.

Всмотримся внимательно в образ порочного круга, и мы ясно почувствуем ту гармонию, которая дает нам силу распознавать фальшь. Круг во всех религиях есть символ бесконечности; но именно в качестве такового он служит и для изображения смысла, и для изображения бессмыслицы. Есть круг бесконечной полноты — это и есть то самое, о чем мы вздыхаем, к чему стремится всякая жизнь; но есть и бесконечный круг всеобщей

суеты, жизнь, никогда не достигающая полноты, вечно уничтожающаяся, вечно начинающаяся сызнова. Это и есть тот порочный круг, который нас возмущает и лежит в основе всех наглядных изображений бессмыслицы в религиях и философии. Этот круг бесконечной смерти возмущает нас именно как пародия на круг бесконечной жизни — цель всякого жизненного стремления. Этот образ вечной пустоты существования возмущает нас по контрасту с интуицией полноты жизни, к которой мы стремимся. — И в этой полноте жизни, торжествующей над всякими задержками, препятствиями, над самой смертью, — и заключается тот «смысл» жизни, отсутствие коего нас возмущает.

Короче говоря, тот мировой смысл, который носится перед нами, как цель нашего стремления, есть всеединство; это — тот мировой строй и лад, в котором всякое жизненное стремление достигает своего окончательного удовлетворения, всякая жизнь достигает полноты. Полнота жизни, окончательно восторжествовавшая над смертью, и единство всего живого в этой полноте в интуиции мирового смысла — одно и то же. Оно и понятно: полнота жизни осуществима лишь при условии окончательного прекращения борьбы за жизнь, разделяющей живую тварь.

Та же связь между интуицией смысла и восприятием бессмыслицы объясняет нам еще одну замечательную черту этого восприятия. Почему наше страдание о человеке — самое глубокое из всех? Именно потому, что вера в смысл всего живого связывается для нас по преимуществу с мыслью о перворожденном всей твари, — о высшей ступени мировой эволюции.<...>

Печатается по: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994.

Контрольные вопросы:

1. *Согласны ли Вы со словами Е. Трубецкого: «согреваясь внешними лучами, все оживают для взаимного истребления, все спорят из-за лучшего места под солнцем, все хотят жить, а потому все поддерживают дурную бесконечность смерти и убийства». Для какой цели автор использовал подобные выражения?*
2. *Ответьте на вопрос автора: «в чем же заключается та цель, ради которой человек оказывается вынужденным покориться суете?»*
3. *Что отличает человека, по мысли Трубецкого, от животного?*
4. *Что для философа является необходимой точкой опоры всего познавательного процесса?*

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ

(1877-1950)

Справку о Франке Семене Людвиговиче см.: Раздел 2. Отология.

Философский трактат Франка «О смысле жизни» привлекает внимание многих тем, что он затрагивает особенно актуальные и в наше время вопросы. Написана работа в 1925 году; по словам самого Франка, она выросла в связи с беседами и спорами, которые пришлось вести в кругу русского студенческого христианского движения, поэтому в первую очередь она предлагается вниманию молодежи. Этим определен и стиль работы: автор попытался свои религиозно-философские идеи выразить в возможно простой и общедоступной форме.

Основные вопросы, поставленные в работе: «Имеет ли жизнь вообще смысл, и если да – то какой именно?» Автор излагает свое мнение, приводя довольно убедительные аргументы, однако не призывая при этом разделять его точку зрения. Высказывая свое мнение, он вовлекает читателя в решение вопроса, который мучает в глубине души каждого человека. Нет смысла говорить, насколько важен этот вопрос в жизни любого человека: по словам Франка, «этот вопрос есть вопрос самой жизни, он еще более страшен, чем при тяжелой нужде вопрос о куске хлеба для утоления голода».

Франк отмечает, что на самом деле вера в смысл жизни, обретаемый через соучастие в великом общем деле для спасения мира, необоснованна. Если жизнь так как она непосредственно есть, насквозь бессмысленна, то откуда в ней могут взяться силы для внутреннего самоисправления, для уничтожения этой бессмысленности? Очевидно, что в осуществление мирового спасения вторгается нечто новое, иное, постороннее эмпирической природе жизни начало, которое вторгается в нее и ее исправляет.

Единственная религиозно оправданная и неиллюзорная постановка вопроса «что делать?» сводится не к вопросу, как мне спасти мир, а к вопросу, как мне приобщиться к началу, в котором залог спасения жизни. В Евангелии ответы, даваемые не этот вопрос, подчеркивают, что «дело», которое может привести к цели, не имеет ничего общего с какими-либо внешними человеческими делами, а сводятся всецело к делу «внутреннего перерождения человека через самоотречение, покаяние и веру».

СМЫСЛ ЖИЗНИ

Имеет ли жизнь вообще смысл, и если да — то какой именно? В чем смысл жизни? Или жизнь есть просто бессмыслица, бессмысленный, никчемный процесс естественного рождения, расцветания, созревания, увядания и смерти человека, как всякого другого органического существа? Те мечты о добре и правде, о духовной значительности и осмысленности жизни, которые уже с отроческих лет волнуют нашу душу и заставляют нас думать, что мы родились не «даром», что мы призваны осуществить в мире что-то великое и решающее и тем самым осуществить и самих себя, дать творческий исход дремлющим в нас, скрытым от постороннего взора, но настойчиво требующим своего обнаружения духовным силам, образующим как бы истинное существо нашего «я»,— эти мечты оправданы ли как-либо объективно, имеют ли какое-либо разумное основание, и если да — то какое? Или они просто — огоньки слепой страсти, вспыхивающие в живом существе по естественным законам его природы, как стихийные влечения и томления, с помощью которых равнодушная природа совершает через наше посредство, обманывая и завлекая нас иллюзиями, свое бессмысленное, в вечном однообразии повторяющееся дело сохранения животной жизни в смене поколений? Человеческая жажда любви и счастья, слезы умиления

перед красотой, — трепетная мысль о светлой радости, озаряющей и согревающей жизнь или, вернее, впервые осуществляющей подлинную жизнь, — есть ли для этого какая-либо твердая почва в бытии человека, или это — только отражение в воспаленном человеческом сознании той слепой и смутной страсти, которая владеет и насекомым, которая обманывает нас, употребляя как орудия для сохранения все той же бессмысленной прозы жизни животной и обрекая нас за краткую мечту о высшей радости и духовной полноте расплачиваться пошлостью, скукой и томительной нуждой узкого будничного, обывательского существования? А жажда подвига, самоотверженного служения добру, жажда гибели во имя великого и светлого дела — есть ли это нечто большее и более осмысленное, чем таинственная, но бессмысленная сила, которая гонит бабочку в огонь?

Эти, как обычно говорится, «проклятые» вопросы или, вернее, этот единый вопрос «о смысле жизни» волнует и мучает в глубине души каждого человека. Человек может на время, и даже на очень долгое время, совсем забыть о нем, погрузиться с головой или в будничные интересы сегодняшнего дня, в материальные заботы о сохранении жизни, о богатстве, довольстве и земных успехах, или в какие-либо сверхличные страсти и «дела» — в политику, борьбу партий и т. п.— но жизнь уже так устроена, что совсем и навсегда отмахнуться от него не может и самый тупой, заплывший жиром или духовно спящий человек, неустранимый факт приближения смерти и неизбежных ее предвестников — старения и болезней, факт отмирания, скоропреходящего исчезновения, погружения в невозвратное прошлое всей нашей жизни со всей иллюзорной значительностью ее интересов,— этот факт есть для всякого человека грозное и неотвязное напоминание нерешенного, отложенного в сторону вопроса о смысле жизни. Этот вопрос — не «теоретический вопрос», не предмет праздной умственной игры; этот вопрос есть вопрос самой жизни, он так же страшен и, собственно говоря, еще гораздо более страшен, чем при тяжкой нужде вопрос о куске хлеба для утоления голода. Поистине это есть

вопрос о хлебе, который бы наплатил нас, и воде, которая утолила бы нашу жажду. Чехов описывает где-то человека, который, всю жизнь живя будничными интересами в провинциальном городе, как все другие люди, лгал и притворялся, «играя роль» в «обществе», был занят «делами», погружен в мелкие интриги и заботы — и вдруг, неожиданно, однажды ночью, просыпается с тяжелым сердцебиением и в холодном поту. Что случилось? Случилось что-то ужасное — жизнь прошла, и жизни не было, потому что не было и нет в ней смысла!

И все-таки огромное большинство людей считает нужным отмахиваться от этого вопроса, прятаться от него и находит величайшую жизненную мудрость в такой «страусовой политике». Они называют это «принципиальным отказом» от попытки разрешить «неразрешимые метафизические вопросы», и они так умело обманывают и всех других, и самих себя, что не только для постороннего взора, но и для них самих их мука и неизбежное томление остаются незамеченными, быть может, до самого смертного часа. Этот прием воспитания в себе и других забвения к самому важному, в конечном счете единственно важному вопросу жизни определен, однако, не одной только «страусовой политикой», желанием закрыть глаза, чтобы не видеть страшной истины. По-видимому, умение «устраиваться в жизни», добывать жизненные блага, утверждать и расширять свою позицию в жизненной борьбе обратно пропорционально вниманию, уделяемому вопросу о «смысле жизни». А так как это умение, в силу животной природы человека и определяемого им «здорового рассудка», представляется самым важным и первым по настоятельности делом, то в его интересах и совершается это задавливание в глубокие низины бессознательности тревожного недоумения о смысле жизни. И чем спокойнее, чем более размеренна и упорядочена внешняя жизнь, чем более она занята текущими земными интересами и имеет удачу в их осуществлении, тем глубже та душевная могила, в которой похоронен вопрос о смысле жизни. Поэтому мы, например, видим, что средний европеец, типичный западноевропейский

«буржуа» (не в экономическом, а в духовном смысле слова) как будто совсем не интересуется более этим вопросом и потому перестал нуждаться в религии, которая одна только дает на него ответ. Мы, русские, отчасти по своей натуре, отчасти, вероятно, по неустроенности и неналаженности нашей внешней, гражданской, бытовой и общественной жизни и в прежние, «благополучные» времена отличались от западных европейцев тем, что больше мучились вопросом о смысле жизни или более открыто мучились им, более признавались в своих мучениях. Однако теперь, оглядываясь назад, на наше столь недавнее и столь далекое от нас прошлое, мы должны сознаться, что и мы тогда в значительной мере «заплыли жиром» и не видели — не хотели или не могли видеть — истинного лица жизни и потому и мало заботились об его разгадке.

Происшедшее ужасающее потрясение и разрушение всей нашей общественной жизни принесло нам, именно с этой точки зрения, одно ценнейшее, несмотря на всю его горечь, благо: оно обнажило перед нами жизнь как она есть на самом деле. Правда, в порядке обывательских размышлений, в плане обычной земной «жизненной мудрости» мы часто мучимся ненормальностью нашей нынешней жизни и либо с безграничной ненавистью обвиняем в ней «большевиков», бессмысленно ввергших всех русских людей в бездну бедствий и отчаяния, либо (что уже, конечно, лучше) с горьким и бесполезным раскаянием осуждаем наше собственное легкомыслие, небрежность и слепоту, с которой мы дали разрушить в России все основы нормальной, счастливой и разумной жизни. Как бы много относительной правды ни было в этих горьких чувствах — в них, перед лицом последней, подлинной правды, есть и очень опасный самообман. Обозревая потери наших близких, либо прямо убитых, либо замученных дикими условиями жизни, потерю нашего имущества, нашего любимого дела, наши собственные преждевременные болезни, наше нынешнее вынужденное безделье и бессмысленность всего нашего нынешнего существования, мы часто думаем, что болезни, смерть, старость, нужду,

бессмысленность жизни — все это выдумали и впервые внесли в жизнь большевики. На самом деле они этого не выдумали и не впервые внесли в жизнь, а только значительно усилили, разрушив то внешнее и, с более глубокой точки зрения, все-таки призрачное благополучие, которое прежде царило в жизни. И раньше люди умирали — и умирали почти всегда преждевременно, не доделав своего дела, и бессмысленно-случайно; и раньше все жизненные блага — богатство, здоровье, слава, общественное положение — были шатки и ненадежны; и раньше мудрость русского народа знала, что от сумы и тюрьмы никто не должен отрезаться. Происшедшее только как бы сняло призрачный покров с жизни и показало нам неприкрытый ужас жизни как она всегда есть сама по себе. Подобно тому как в кинематографе можно произвольным изменением темпа движения через такое искажение именно и показать подлинную, но обычному взору не заметную природу движения, подобно тому как через увеличительное стекло впервые видишь (хотя и в измененных размерах) то, что всегда есть и было, но что не видно невооруженному глазу, так и то искажение «нормальных» эмпирических условий жизни, которое теперь произошло в России, только раскрывает перед нами скрытую прежде истинную сущность жизни. И мы, русские, теперь без дела и толка, без родины и родного очага, в нужде и лишениях слоняющиеся по чужим землям — или живущие на родине, как на чужбине, сознавая всю «ненормальность» — с точки зрения обычных внешних форм жизни — нашего нынешнего существования, вместе с тем вправе и обязаны сказать, что именно на этом ненормальном образе жизни мы впервые познали истинное вечное существо жизни. Мы бездомные и бесприютные странники — но разве человек на Земле не есть, в более глубоком смысле, всегда бездомный и бесприютный странник? Мы испытали на себе, своих близких, своем существе и своей карьере величайшие превратности судьбы — но разве самое существо судьбы не в том, что она превратна? Мы ощутили близость и грозную реальность смерти, но разве это — только реальность сегодняшнего дня? Среди роскошного и беспечного

быта русской придворной среды XVIII века русский поэт восклицал: «Где стол был яств, там гроб стоит; где пиршеств раздавались клики — надгробные там стонут лики и бледна смерть на всех глядит». Мы обречены на тяжкий, изнуряющий труд ради ежедневного пропитания — но разве уже Адаму, при изгнании из рая, не было предречено и заповедано: «В поте лица своего ты будешь есть хлеб свой»?

Так перед нами теперь, через увеличительное стекло наших нынешних бедствий, с явностью предстала сама сущность жизни во всей ее превратности, скоротечности, тягостности — во всей ее бессмысленности. И потому всех людей мучащий, перед всеми неотвязно стоящий вопрос о смысле жизни приобрел для нас, как бы впервые вкусивших самое существо жизни и лишенных возможности спрятаться от нее или прикрыть ее обманчивой и смягчающей ее ужас видимостью, совершенно исключительную остроту. Легко было не задуматься над этим вопросом, когда жизнь, по крайней мере внешне видимая, текла ровно и гладко, когда — за вычетом относительно редких моментов трагических испытаний, казавшихся нам исключительными и ненормальными, — жизнь являлась нам спокойной и устойчивой, когда у каждого из нас было наше естественное и разумное дело и за множеством вопросов текущего дня, за множеством живых и важных для нас частных дел и вопросов общий вопрос о жизни в ее целом только мерещил где-то в туманной дали и смутно-потаенно тревожил нас. Особенно в молодом возрасте, когда разрешение всех вопросов жизни предвидится в будущем, когда запас жизненных сил, требующих приложения, это приложение по большей части и находил и условия жизни легко позволяли жить мечтами, лишь немногие из нас остро и напряженно страдали от сознания бессмысленности жизни. Не то теперь. Потеряв родину и с нею естественную почву для дела, которое дает хотя бы видимость осмысления жизни, и вместе с тем лишенные возможности в беспечном молодом веселии наслаждаться жизнью и в этом стихийном увлечении ее соблазнами забывать о неумолимой ее суровости, обреченные на тяжкий,

изнуряющий и подневольный труд для своего пропитания, мы вынуждены ставить себе вопрос: для чего жить? Для чего тянуть эту нелепую и тягостную лямку? Чем оправданы наши страдания? Где найти незыблемую опору, чтобы не упасть под тяжестью жизненной нужды?

Правда, большинство русских людей еще старается отогнать от себя эти грозные и тоскливые думы страстной мечтой о будущем обновлении и возрождении нашей общей русской жизни. Русские люди вообще имели привычку жить мечтами о будущем; и раньше им казалось, что будничная, суровая и тусклая жизнь сегодняшнего дня есть, собственно, случайное недоразумение, временная задержка в наступлении истинной жизни, томительное ожидание, нечто вроде томления на какой-то случайной остановке поезда; но завтра или через несколько лет, словом, во всяком случае, вскоре в будущем все изменится, откроется истинная, разумная и счастливая жизнь; весь смысл жизни — в этом будущем, а сегодняшний день для жизни не в счет. Это настроение мечтательности и его отражение на нравственной воле, эта нравственная несерьезность, презрение и равнодушие к настоящему и внутренне лживая, неосновательная идеализация будущего — это духовное состояние и есть ведь последний корень той нравственной болезни, которую мы называем революционностью и которая загубила русскую жизнь. Но никогда, быть может, это духовное состояние не было так распространено, как именно теперь; и надо признать, что никогда еще для него не было так много оснований или поводов, как именно теперь. Нельзя ведь отрицать, что должен же наконец рано или поздно наступить день, когда русская жизнь выберется из той трясины, в которую она попала и в которой она теперь неподвижно замерла; нельзя отрицать, что именно с этого дня наступит для нас время, которое не только облегчит личные условия нашей жизни, но — что гораздо важнее — поставит нас в более здоровые и нормальные общие условия, раскроет возможность разумного дела, оживит наши силы через новое погружение наших корней в родную почву.

И все-таки и теперь это настроение перенесения вопроса о смысле жизни с сегодняшнего дня на чаемое и неведомое будущее, ожидание его решения не от внутренней духовной энергии нашей собственной воли, а от непредвидимых перемен судьбы, это совершенное презрение к настоящему и капитуляция перед ним за счет мечтательной идеализации будущего есть такая же душевная и нравственная болезнь, такое же извращение здорового, вытекающего из самого духовного существа человека отношения к действительности и к задачам собственной жизни, как и всегда; и исключительная интенсивность этого настроения свидетельствует лишь об интенсивности нашего заболевания. И обстоятельства жизни складываются так, что и нам самим это постепенно становится все яснее. Наступление этого решающего светлого дня, которое мы долго ждали чуть не завтра или послезавтра, оттягивается на долгие годы; и чем больше времени мы ждем его, чем больше наших надежд оказалось призрачными, тем туманнее становится в будущем возможность его наступления; он отходит для нас в какую-то неуловимую даль, мы ждем его уже не завтра и послезавтра, а только «через несколько лет», и никто уже не может предсказать ни сколько лет мы должны его ждать, ни почему именно и при каких условиях он наступит. И уже многие начинают думать, что этот желанный день вообще, быть может, не придет заметным образом, не проложит резкой, абсолютной грани между ненавистным и презренным настоящим и светлым, радостным будущим, а что русская жизнь будет лишь незаметно и постепенно, быть может, рядом мелких толчков выпрямляться и приходить в более нормальное состояние. И при полной непроницаемости для нас будущего, при обнаружившейся ошибочности всех прогнозов, уже неоднократно обещавших нам наступление этого дня, нельзя отрицать правдоподобия или по меньшей мере возможности такого исхода. Но одно допущение этой возможности уже разрушает всю духовную позицию, которая осуществление подлинной жизни откладывает до этого решающего дня и ставит в полную зависимость от него. Но и помимо этого соображения — долго вообще мы

должны и можем ждать, и можно ли проводить нашу жизнь в бездейственном и бессмысленном, неопределенно долгом ожидании? Старшее поколение русских людей уже начинает свыкаться с горькой мыслью, что оно, быть может, или вообще не доживет до этого дня, или встретит его в старости, когда вся действенная жизнь будет уже в прошлом; младшее поколение начинает убеждаться по меньшей мере в том, что лучшие годы его жизни уже проходят и, может быть, без остатка пройдут в таком ожидании. И если бы мы еще могли проводить жизнь не в бессмысленно-томительном ожидании этого дня, а в действенном его подготовке, если бы нам дана была — как это было в прежнюю эпоху — возможность революционного действия, а не только революционных мечтаний и словопрений! Но и эта возможность для огромного, преобладающего большинства нас отсутствует, и мы ясно видим, что многие из тех, кто считает себя обладающим этой возможностью, заблуждаются именно потому что, отравленные этой болезнью мечтательности, просто уже разучились отличать подлинное, серьезное, плодотворное дело от простых словопрений, от бессмысленных и ребяческих бурь в стакане воды. Так сама судьба — или великие сверхчеловеческие силы, которые мы смутно прозреваем позади слепой судьбы, — отучает нас от этой убаюкивающей, но растлевающей болезни мечтательного перенесения вопроса о жизни и ее смысле в неопределенную даль будущего, от трусливой обманчивой надежды, что кто-то или что-то во внешнем мире решит его за нас. Теперь уже большинство из нас если не ясно сознает, то, по меньшей мере, смутно чувствует, что вопрос о чаемом возрождении родины и связанном с ним улучшении судьбы каждого из нас совсем не конкурирует с вопросом о том, как и для чего нам жить сегодня — в том сегодня, которое растягивается на долгие годы и может затянуться и на всю нашу жизнь, а тем самым с вопросом о вечном и абсолютном смысле жизни как таковой, — совсем не заслоняет собой этого, как мы ясно ощущаем, все же важнейшего и самого насущного вопроса. Более того: ведь этот чаемый «день» грядущего не сам же собою перестроит

заново всю русскую жизнь и создаст более разумные ее условия. Ведь это должны будут совершать сами русские люди, в том числе каждый из нас. А что, если в томительном ожидании мы растеряем весь запас наших духовных сил, если к тому времени, бесполезно истратив нашу жизнь на бессмысленное томление и бесцельное прозябание, мы уже потеряем ясные представления о добре и зле, о желанном и недостойном образе жизни? Можно ли обновить общую жизнь, не зная для себя самого, для чего ты вообще живешь и какой вечный, объективный смысл имеет жизнь в ее целом? Не видим ли мы уже теперь, как многие русские люди, потеряв надежду на разрешение этого вопроса, либо тупеют и духовно замирают в будничных заботах о куске хлеба, либо кончают жизнь самоубийством, либо, наконец, нравственно умирают, от отчаяния становясь прожигателями жизни, идя на преступления и нравственное разложение ради самозабвения в буйных наслаждениях, пошлость и эфемерность которых сознает сама их охлажденная душа?

Нет, от вопроса о смысле жизни нам — именно нам, в нашем нынешнем положении и духовном состоянии — никуда не уйти, и тщетны надежды подменить его какими-либо суррогатами, заморить сосущего внутри червя сомнения какими-либо иллюзорными делами и мыслями. Именно наше время таково — об этом мы говорили в книжке «Крушение кумиров», — что все кумиры, соблазнявшие и слепившие нас прежде, рушатся один за другим, избличенные в своей лжи, все украшающие и затуманившие завесы над жизнью ниспадают, все иллюзии гибнут сами собой. Остается жизнь, сама жизнь, во всей неприглядной наготе, со всей своей тягостностью и бессмысленностью, — жизнь, равносильная смерти небытию, но чуждая покоя и забвения небытия. Та, на Синайских высотах поставленная Богом, через древний Израиль, всем людям и навеки задача: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие: избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое», — эта задача научиться отличить истинную жизнь от жизни, которая есть смерть, понять тот смысл жизни,

который впервые вообще делает жизнь жизнью, то Слово Божие, которое есть истинный, насыщающий нас хлеб жизни, – эта задача именно в наши дни великих катастроф, великой кары Божией, в силу которой раздраны все завесы и все мы снова «впали в руки Бога живого», стоит перед нами с такой неотвязностью, с такой неумолимо грозной очевидностью, что никто, раз ощутивший ее, не может уклониться от обязанности ее разрушения.

Вопрос о смысле жизни сам по себе совсем не бессмысленный вопрос и как бы тягостна ни была для нас его неразрешимость или неразрешённость, рассуждение о незаконности самого вопроса нас не успокаивает. Мы можем на время отмахнуться от этого вопроса, отогнать его от себя но в следующее же мгновение не «мы» и не наш «ум» его ставит, а он сам неотвязно стоит перед нами, и душа наша, часто со смертельной мукой, вопрошает: «Для чего жить?»

Очевидно, что наша жизнь, простой стихийный процесс изживания се, пребывания на свете и сознания этого факта, вовсе не есть для нас «самоцель». Она не может быть самоцелью, во-первых, потому, что в общем страдания и тягости преобладают в ней над радостями и наслаждениями и, несмотря на всю силу животного инстинкта самосохранения, мы часто недоумеваем, для чего же мы должны тянуть эту тяжелую лямку. Но и независимо от этого она не может быть самоцелью и потому, что жизнь, по самому своему существу, есть не неподвижное пребывание в себе, самодовлеющий покой, а делание чего-то или стремление к чему-то; миг, в котором мы свободны от всякого дела или стремления, мы испытываем как мучительно-тоскливое состояние пустоты и неудовлетворенности. Мы не можем жить для жизни; мы всегда — хотим ли мы того или нет — живем для чего-то. Но только в большинстве случаев это «что-то», будучи целью, к которой мы стремимся, по своему содержанию есть в свою очередь средство, и притом средство для сохранения жизни. Отсюда получается тот

мучительный заколдованный круг, который острее всего дает нам чувствовать бессмысленность жизни и порождает тоску по ее осмыслению: мы живем, чтобы трудиться над чем-то, стремиться к чему-то, а трудимся, заботимся и стремимся — для того, чтобы жить. И, измученные этим кружением в беличьем колесе, мы ищем «смысла жизни» — мы ищем стремления и дела, которое не было бы направлено на простое сохранение жизни, и жизни, которая не тратилась бы на тяжкий труд ее же сохранения.

Мы возвращаемся, таким образом, назад к поставленному вопросу. Жизнь наша осмысленна, когда она служит какой-то разумной цели, содержанием которой никак не может быть просто сама эта эмпирическая жизнь. Но в чем же ее содержание, и прежде всего при каких условиях мы можем признать конечную цель «разумной»?

Если разумность ее состоит не в том, что она есть средство для чего-либо иного — иначе она не была бы подлинной, конечной целью, — то она может заключаться лишь в том, что эта цель есть такая бесспорная, самодовлеющая ценность, о которой уже бессмысленно ставить вопрос: «Для чего?» Чтобы быть осмысленной, наша жизнь — вопреки уверениям поклонников «жизни для жизни» и в согласии с явным требованием нашей души — должна быть служением высшему и абсолютному благу.

Но этого мало. Мы видим, что в сфере относительной «разумности» возможны и часто встречаются случаи, когда что-либо осмысленно с точки зрения третьего лица, но не для самого себя. То же мыслимо в сфере абсолютной разумности. Если бы наша жизнь была отдана служению хотя бы высшему и абсолютному благу, которое, однако, не было бы благом для нас или в котором мы сами не участвовали бы, то для нас она все же оставалась бы бессмысленной. Мы уже видели, как бессмысленна жизнь, посвященная благу грядущих поколений; но тут еще можно сказать, что бессмысленность эта определена относительностью, ограниченностью или спорностью самой цели. Но возьмем, например, философскую этику Гегеля. В ней человеческая жизнь должна обретать смысл как проявление и орудие саморазвития и

самопознания абсолютного духа; но известно, на какие моральные трудности наталкивается это построение. Наш Белинский, который, ознакомившись с философией Гегеля, воскликнул в негодовании: «Так это я, значит, не для себя самого познаю и живу, а для развития какого-то абсолютного духа. Стану я для него трудиться!» — был, конечно, по существу совершенно прав. Жизнь осмысленна, когда она, будучи служением абсолютному и высшему благу, есть вместе с тем не потеря, а утверждение и обогащение самой себя — когда она есть служение абсолютному благу, которое есть благо и для меня самого. Или, иначе говоря: абсолютным в смысле совершенной бесспорности мы можем признать только такое благо, которое есть одновременно и самодовлеющее, превышающее все мои личные интересы благо и благо для меня. Оно должно быть одновременно благом и в объективном и в субъективном смысле — и высшей ценностью, к которой мы стремимся ради нее самой, и ценностью, пополняющей, обогащающей меня самого. <...>

То, к чему мы стремимся как к подлинному условию осмысленной жизни, должно, следовательно, так совмещать оба эти начала, что они в нем погашены как отдельные начала, а дано лишь само их единство. Мы стремимся не к той или иной субъективной жизни, как бы счастлива она ни была, но и не к холодному, безжизненному объективному благу, как бы совершенно оно ни было само в себе, — мы стремимся к тому, что можно назвать удовлетворением, пополнением нашей душевной пустоты и тоски; мы стремимся именно к осмысленной, объективно-полной, самодовлеющей жизни. Вот почему никакое отдельное отвлеченное определенное благо, будь то красота, истина, гармония и т.п., не может нас удовлетворить, ибо тогда жизнь, сама жизнь как целое, и прежде всего — наша собственная жизнь, остается как бы в стороне, не объемлется всецело этим благом и М пропитывается им, а только извне, как средство, служит ему. А ведь осмыслить мы жаждем именно нашу собственную жизнь. Мы ищем, правду», и не субъективных наслаждений, бессмысленность которых мы также

сознаем; но мы ищем осмысленной полноты жизни, такой блаженном удовлетворенности, которая в себе самой есть высшая, бесспорная ценность. Высшее благо, следовательно, не может быть ничем иным, кроме самой жизни, но не жизни как бессмысленного текучего процесса и вечную стремления к чему-то иному, а жизни как вечного покоя блаженства, как самознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе. В этом заключается очевидное зерно истины, только плохо понятое и извращенно выраженное в утверждении, что жизнь есть самоцель и не имеет цели вне себя. Наша эмпирическая жизнь, с ее краткостью и отрывочностью, с ее неизбежными тяготами и нуждами, с ее присущим ей стремлением к чему-то, вне ее находящемуся, очевидно, не есть самоцель и не может ею быть; наоборот, первое условие осмысленности жизни, как мы видели, состоит именно в том, чтобы мы прекратили бессмысленную погоню за самой жизнью, бессмысленную растрату ее для нее самой, а отдали бы ее служению чему-то высшему, имеющему оправдание в самом себе. Но это высшее в свою очередь должно быть жизнью — жизнью, в которую вольется и которой всецело пропитается наша жизнь. Жизнь во благо, или благая жизнь, или благо как жизнь — вот цель наших стремлений. И абсолютная противоположность всякой разумной жизненной цели есть смерть, небытие. Искомое благо не может быть только «идеалом», чем-то бесплотным и конкретно не существующим, оно должно быть живым бытием, и притом таким, которое объемлет нашу жизнь и дает ей последнее удовлетворение именно потому, что оно есть выражение последнего, глубочайшего ее существа.

Конкретный пример — и более чем пример — такого блага мы имеет в лице любви. Когда мы любим подлинной любовью, чего мы в ней ищем и что нас в ней удовлетворяет? Хотим ли мы только вкусить личных радостей от нее, использовать любимое существо и наше отношение к нему как средство для наших субъективных наслаждений? Это было бы развратом, а не подлинной любовью, и такое отношение прежде всего было бы само

покарано душевной пустотой, холодом и тоской неудовлетворенности. Хотим ли мы отдать свою жизнь на служение любимому существу? Конечно, хотим, но не так, чтобы это служение опустошало или изнуряло нашу собственную жизнь; мы хотим служения, мы готовы на самопожертвование, даже на гибель ради любимого существа, но именно потому, что это служение, это самопожертвование и гибель не только радостны нам, но даруют нашей жизни полноту и покой удовлетворенности. Любовь не есть холодная и пустая, эгоистическая жажда наслаждения, но любовь и не есть рабское служение, уничтожение себя для другого. Любовь есть такое преодоление нашей корыстной личной жизни, которое именно и дарует нам блаженную полноту подлинной жизни и тем осмысляет нашу жизнь. Понятия «объективного» и «субъективного» блага здесь равно недостаточны, чтобы выразить благо любви, оно выше того и другого; оно есть благо жизни через преодоление самой противоположности между «моим» и «чужим», субъективным и объективным.

И, однако, любовь к земному человеческому существу сама по себе не дает подлинного, последнего смысла жизни. Если и любящий, и любимое существо охвачены пороком времени, ввергнуты в бессмысленный круговорот жизни, ограничены, во времени, то в такой любви можно временно забыть, можно иметь отблеск и иллюзорное предвкушение подлинной жизни и ее осмысленности, но нельзя достигнуть последнего, осмысляющего жизнь, удовлетворения. Ясно, что высшее, абсолютное благо, наполняющее нашу жизнь, само должно быть вечным. Ибо, как только мы помыслим в качестве него какое-либо временное состояние, будь то человеческой или мировой жизни, так возникает вопрос об его собственном смысле. Все временное, все, имеющее начало и конец, не может быть самоцелью, невысказано как нечто самоудовлетворяющее; либо оно нужно для чего-то иного — имеет смысл как средство, — либо же оно бессмысленно. Ведь поток времени, эта пестрая, головокружительная кинематографическая смена одних картин жизни другими, это выплывание неведомо откуда и

исчезновение неведомо куда, эта охваченность беспокойством и неустойчивостью непрерывного движения, и делает все на свете «суетным», бессмысленным. Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности. Искомая нами объективно полная и обоснованная жизнь не может быть этим беспокойством, этим суетливым переходом от одного к другому, той внутренней неудовлетворенностью, которая есть как бы существо мирового течения во времени. Она должна быть вечной жизнью. Вечным, незыблемо в себе утвержденным, возвышающимся над временной неустойчивостью должно быть, прежде всего, то абсолютное благо, служением которому осмысливается наша жизнь. Но не только для себя оно должно быть вечным; оно должно быть таковым и для меня. Если оно для меня только цель, которую я достигаю или стремлюсь достигнуть в будущем, то все прошлое и настоящее моей жизни, удаленное от него, тем самым не оправданно и не осмысленно; оно должно быть такой целью, которая вместе с тем, как мы видели, есть пребывающая основа всей моей жизни. Я стремлюсь к нему, но не как к далекому, чуждому моему «я» постороннему предмету, а как к заложенному в моих собственных глубинах началу; только тогда моя жизнь от начала и до конца согрета, озарена и потому «осмыслена» им. Но даже и этого мало. Поскольку моя жизнь все-таки имеет начало и конец и в этом кратковременном делении себя исчерпывает, это вечное благо все же остается для нее недостижимым — ибо оно недостижимо именно в своей вечности. Я могу, правда, своей мыслью уловить ее — на мало ли что, чуждое и постороннее мне, я улавливаю своей мыслью. И если бы мысленное обладание было равносильно подлинному обладанию, то все люди были бы богатыми и счастливыми. Нет, я должен подлинно обладать им и притом именно в вечности, иначе моя жизнь по-прежнему лишена смысла, и я не соучастник осмысляющего высшего блага и разве только мимолетно прикасаюсь к нему. Но ведь моя собственная жизнь должна иметь смысл; не будучи самоцелью, она все-таки в своих последних глубинах должна не только стремиться к благу, не только пользоваться им, но быть слитой с ним,

быть им самим. Бесконечно превышая мою ограниченную эмпирическую личность и краткое временное течение ее жизни, будучи вечным, всеобъемлющим и всеозаряющим началом, оно должно вместе с тем принадлежать мне; и я должен обладать им, и не только к нему стремиться или прикасаться. Следовательно, в ином смысле, оно должно быть, как уже сказано, тождественным с моей жизнью — не о эмпирической, временной и ограниченной ее природой, а с ее последней глубиной и сущностью. Живое благо, или благо как жизнь, должно быть вечной жизнью, и эта вечная жизнь должна быть моей личной жизнью. Моя жизнь может быть осмыслена только, если она обладает вечностью.

Вдумываясь еще глубже, мы подмечаем необходимость еще одного, дополнительного условия осмысленности жизни. Не только фактически я должен служить высшему благу и, пребывая в нем и пропитывая им свою жизнь, тем обретать истинную жизнь; но я должен также непрерывно разумно сознавать все это соотношение; ибо если я бессознательно участвую в этом служении, оно только бессознательно для меня обогащает меня, то я по-прежнему сознаю свою жизнь пребывающей во тьме бессмыслицы, не имею сознания осмысленной жизни, вне которого нет и самой осмысленности жизни. И притом это сознание должно быть не случайным, оно не должно как бы *извне* подходить к своему содержанию «осмысленной жизни» и быть посторонним ему началом. Наше сознание, наш «ум» — то начало в нас, в силу которого мы что-либо «знаем», — само как бы требует метафизического основания, утвержденности в последней глубине бытия. Мы лишь тогда подлинно обладаем «осмысленной жизнью», когда не мы как-то со стороны, по собственной нашей человеческой инициативе и нашими собственными усилиями «сознаем» ее, а когда она сама сознает себя в нас. Покой и самоутвержденность последнего достижения возможны лишь в полном и совершенном единстве нашем с абсолютным благом и совершенной жизнью, а это единство есть лишь там, где мы не только согреты и обогащены, но и озарены совершенством. Это благо,

следовательно, не только должно объективно быть истинным и не только восприниматься *мною* как истинное (ибо в последнем случае не исключена возможность и сомнения в нем, и забвения его), но оно само должно быть самой Истиной, самым озаряющим меня светом знания. Вся полнота значения того, что мы зовем «смыслом жизни» и что мы чаем как таковой, совсем не исчерпывается «разумностью», в смысле целесообразности или абсолютной ценности; она вместе с тем содержит и разумность как «постигнутый смысл» или постижение, как озаряющий нас свет знания. Бессмысленность есть тьма и слепота; «смысл» есть свет и ясность, и осмысленность есть совершенная пронизанность жизни ясным, покойным, всеозаряющим светом. Благо, совершенная жизнь, полнота и покой удовлетворенности и свет истины есть одно и то же, и в нем и состоит «смысл жизни». Мы ищем в нем и абсолютно твердой основы, подлинно насыщающего питания, и озарения, и просветления нашей жизни. В этом неразрывном единстве полноты удовлетворенности и совершенной просветленности, в этом единстве жизни и Истины и заключается искомый «смысл жизни». < >

Мир так устроен, что, будучи слепым и бессмысленным в своем течении, в своих действительных силах, он, в лице человеческого разума, вместе с тем пронизан лучом света, озарен знанием самого себя. (Этот свет знания — как бы недостаточен он ни был для того, чтобы преобразить мир и разогнать его тьму, ибо он может лишь видеть саму эту тьму, а не победить ее — есть все же нечто абсолютно инородное этой тьме и вообще всем силам и реальностям эмпирического мира.) Знание не есть ни физическое столкновение реальностей, ни какое-либо их взаимодействие, это есть совершенно своеобразное, в терминах эмпирической реальности неопишемое начало, в силу которого бытие раскрывается или озаряется, сознает и познает себя. Это есть все же, несмотря на все зло реального бессилия, в своей самобытности и несравнимости великий и чудесный факт. Вглядываясь в него (Паскаль назвал человека «мыслящим тростником») и говорил: «Если

вся вселенная обрушится на меня и задавит меня, то в это мгновение моей гибели я буду все же возвышаться над ней, ибо она не будет знать, что она совершает, а я буду это знать), человек, ничтожный тростник, колеблемый любым порывом ветра, слабый росток, гибнущий от самого легкого воздействия на него враждебных мировых сил, — своим разумным сознанием возвышается над всем миром, ибо обзирает его; рожденный на краткий миг, бессильно уносимый быстротекущим потоком времени и обрекаемый им на неминуемую смерть, он в своем сознании и познании обладает вечностью, ибо его взор может витать над бесконечным прошлым и будущим, может познавать вечные истины и вечную основу жизни. Скажут: слабое утешение — в момент своей гибели сознать ее. Да, слабое — и все же утешение или возможное начало утешения. Ибо, по крайней мере в лице нашего знания, мы уже явно не принадлежим к этому миру и не подчинены его бессмысленным силам; мы имеем соприкосновение с чем-то иным, маленькую точку опоры, которая все же есть некоторая подлинная, неподвижная и непоколебимая опора. В лице нашего знания, которое явно сверхпространственно и сверхвременно (ибо способно обзирать и познавать и бесконечное пространство, и бесконечное время), мы имеем наличие в нас начала иного, вечного бытия, действие в нас (хотя и замутненное нашей чувственной ограниченностью и слабостью) некоей сверхмирной, Божественной силы. В нем открывается для нас совершенно особое, сверхэмпирическое и в то же время абсолютно очевидное бытие — ближайшим образом, внутреннее бытие нас самих.<...> Простой и неприметный факт нашего знания — хотя бы лишь знания о бессмысленности и тьме нашей жизни — удостоверяет нас не только в нашем собственном, внутреннем сверхэмпирическом бытии, но и в бытии Божественного, вечного и всеобъемлющего, сверхмирного начала Истины, хотя бы лишь как света чистого знания. Отдавая себе отчет в факте знания и в его природе, мы впервые открываем, наряду с эмпирическим предметным миром, наличие иного, абсолютного бытия — хотя лишь в первых его,

неясных и самых общих очертаниях — и нашу непосредственную, исконную принадлежность к нему. А этим открываются новые перспективы в вопросе о смысле жизни. Как бы тягостна нам ни была бессмысленность всей эмпирической жизни, как бы ни затрудняла она нас в поисках смысла жизни, мы впервые теперь начинаем понимать, что мы искали этот смысл не там, где есть вообще надежда его найти, и что этой темной и хаотической областью совсем не исчерпывается бытие: мы оставили еще не обследованным тот первичный, более глубокий его слой, который дан нам в лице нашего собственного, непосредственно в нас обнаруживающегося внутреннего внутреннего бытия и в лице тех последних, абсолютных глубин, к которым мы прикасаемся изнутри. Наши горизонты расширились, целый новый — и неизмеримо более глубокий, значительный и прочный мир — мир истинного духовного бытия — впервые обрисовывается, хотя лишь смутно и частично. Что эмпирическая жизнь как таковая — будь то наша личная жизнь, будь то жизнь мировая — бессмысленна, — не удовлетворяет условиям, при которых осуществим смысл жизни, — это принадлежит к самому ее существу, это вытекает уже из того, что она подчинена потоку времени, что она, говоря словами Платона, «только возникает и гибнет, а совсем не есть, — и это знала истинная мудрость всех времен и народов. Но ею совсем не исчерпывается истинное бытие, и к нему-то мы должны теперь обратить наш духовный взор.

Не один только факт осмысленного знания наводит нас на него. Ведь мы не только бесстрастно-объективно знаем факт бессмысленности жизни — мы томимся этим знанием, неудовлетворены им и ищем смысла жизни. Пусть эти поиски остаются тщетными; но в лице их самих мы имеем тоже многозначительный факт, принадлежащий также к реальности нашего внутреннего существа. Оглянемся на самих себя и спросим: откуда это наше томление, откуда наша неудовлетворенность и влечение к чему-то принципиально иному, к чему-то, что, как мы видели, так резко и решительно противоречит всем эмпирическим данностям жизни? Если мы

раньше указали на то, что существо, всецело погруженное в мировую бессмысленность и охваченное ею, не могло бы ее знать, то мы вправе теперь прибавить: оно не могло бы и страдать от нее, возмущаться ею и искать смысла жизни. Если бы люди действительно были только слепыми животными, существами, которые движимы только стихийными страстями самосохранения и сохранения рода, они, подобно всем другим животным, не томились бы бессмысленностью жизни и не искали бы смысла жизни. Лежащее в основе этого томления и искания влечение к абсолютному благу, вечной жизни и полноте удовлетворенности, жажда найти Бога, приобщиться к Нему и в Нем найти покой — есть тоже великий факт реальности человеческого бытия; и при более внимательном и чутком рассмотрении человеческой жизни легко обнаруживается, что вся она, при всей слепоте, порочности и тьме ее эмпирических сил, есть смутное и искаженное обнаружение этого основного факта. Когда мы ищем богатства, наслаждений, почета, когда мы трусливо в отношении себя самих и холодно-жестoko в отношении наших близких боремся за наше собственное существование, тем более когда мы ищем забвения и утешения в любви или практической деятельности — мы всюду в сущности стремимся к одному: «спасти» самих себя, найти подлинную почву для нашего бытия, подлинно насыщаю питание для нашего духа; слепо и извращенно, но мы всегда стремимся абсолютному благу и истинной жизни. Откуда все это? И отчего душа ниши не может удовлетвориться рамками и возможностями эмпирической жизни, хоть тайно и полусознательно, ищет невозможного? Откуда этот разлад между человеческой душой и всем миром, в состав которого ведь входит и она сама?

Откуда, как разлад возник?

И отчего же в общем хоре

Душа не то поет, что море,

И ропщет мыслящий тростник?

<...>Добро, вечность, полнота блаженной удовлетворенности, как и свет истины, — все то, что нам нужно для того, чтобы наша жизнь обрела «смысл», — есть не пустая мечта, не человеческая выдумка — все это есть на самом деле — свидетельство тому мы сами, наша мысль об этом, наши собственные искания его. Мы похожи на тех близоруких и рассеянных людей, которые ищут потерянные очки и не могут их найти, потому что очки сидят на их носу и ищущие в своих поисках смотрят через них. «Не иди вовне — говорил тот же Бл. Августин, — иди во внутрь самого себя; и когда ты внутри обретешь себя ограниченным, перешагни через самого себя!» Стоит только отучиться от привычки считать единственной реальностью то, что окружает нас извне, что мы видим и осязаем — и что нас толкает, мучает и кружит в неясном вихре, — и обратить внимание на великую реальность нашего собственного бытия, нашего внутреннего мира, чтобы удостовериться, что в мире все же не все бессмысленно и слепо, что в нем — в лице нашего собственного томления и искания и в лице того света, который мы ищем и, значит, смутно видим, — действуют силы и начала иного порядка — именно те, которые мы ищем. Конечно, есть много как будто покинутых Богом людей, которые во всю свою жизнь так и не могут об этом догадаться, — как не может младенец обратить умственный взор на самого себя и, плача и радуясь, знать, что с ним происходит, видеть свою собственную реальность. Но человеческая слепота и недогадливость, замкнутость человеческого взора шорами, которые позволяют ему смотреть только вперед и не дают оглянуться, не есть же опровержение реальности того, чего не видит этот взор. Эта реальность с нами и в нас, каждый вздох нашей тоски, каждый порыв нашего глубочайшего существа есть ее действие и, значит, свидетельство о ней, и надо только научиться, как говорил Платон, «повернуть глаза души», чтобы увидеть то, чем мы «живем, движемся и есмь».

И теперь мы можем объединить два найденных нами условия смысла жизни. Мы видели через анализ самого нашего понимания «бессмыслен-

ности» жизни, что в нем самом обнаруживается действие сущей Истины как света знания. И мы видели дальше, что в самом нашем искании, в самой неудовлетворенности бессмысленностью жизни обнаруживается присутствие и действие начал, противоположных этой бессмысленности. Оба эти момента не столь разнородны и несвязны между собой, как это казалось с самого начала. Ибо в самом знании бессмысленности жизни, в самом холодном теоретическом ее констатировании, конечно, содержится бессознательно момент искания смысла, момент неудовлетворенности — иначе мы не могли бы образовать и теоретического суждения, предполагающего оценку жизни с точки зрения искомого ее идеала. И, с другой стороны, мы не могли бы ничего искать, ничем сознательно томиться, если бы мы вообще не были сознательными существами, если бы не могли знать и нашей нужды, и того, что нам нужно для ее утоления. Как бы часто холодное суждение мысли ни расходилось на поверхности нашего сознания с несказуемым, нам самим непонятным порывом нашего существа, — в последней глубине они слиты между собой в неразрывном единстве. (Мы хотим знать, чтобы жить; а жить значит, с другой стороны, жить не в слепоте и тьме, а в свете знания.) Мы ищем живого знания и знающей, озаренной знанием жизни. Свет не только освещает, но и согревает; а сила горения сама собой накаляет нас до яркого света. Истинная жизнь, которой мы ищем и смутное биение которой в нас мы ощущаем в самом этом искании, есть единство жизни и истины, жизнь не только озаренная светом, но слитая с ним, «светлая жизнь». И в последней глубине нашего существа мы чувствуем, что свет знания и искомое нами высшее благо жизни суть две стороны одного и того же начала. Сверхэмпирическое, абсолютное в нас мы сразу сознаем и как свет знания, и как вечное благо — как то неизъяснимое высшее начало, которое русский язык обозначает непереводаемым и неисчерпаемым до конца словом «правда».

И именно это абсолютное, этот живой разум или разумная жизнь, эта сущая, озаряющая нас и согревающая нас правда самоочевидно есть. Она есть

истинное бытие, непосредственно нам данное или, вернее, в нас раскрывающееся; она достовернее всего остального на свете, ибо (о всем, что нам извне дано, можно спрашивать: есть ли оно или нет, об истинном же бытии нельзя даже спрашивать, есть ли оно, ибо сам вопрос есть уже обнаружение его, и утвердительный ответ здесь предшествует самому вопросу как условие его возможности). Где-то в глубине нашего собственного существа, далеко от всего, что возможно в мире и чем мир живет и вместе с тем ближе всего остального, в нас самих или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего Я с еще большими, последними глубинами бытия, есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие; и «нибьется в нас и требует себе исхода и обнаружения, хочет залить лучами своего света и тепла всю нашу жизнь и жизнь всего мира, и именно **это** его бытие, это непосредственное его обнаружение и есть та неутоленная тоска по смыслу жизни, которая нас мучит. Мы уже не одиноки в наших исканиях, и они не кажутся нам столь безнадежными, как прежде.

Но, конечно, и этого нам мало. То, что нам нужно для обретения подлинно существенного смысла жизни, есть, как мы знаем, во-первых, бытие Бога как абсолютной основы для силы добра, разума и вечности, как ручательства их торжества над силами зла, бессмыслия и тленности и, во-вторых, возможность для меня лично, в моей слабой и краткой жизни, приобщиться к Богу и заполнить свою жизнь Им. Но именно эти дни желания как будто абсолютно неосуществимы, ибо содержат в себе противоречие.

Бог есть единство всеблагое с всемогуществом. В Бога мы верим, поскольку мы верим, что добро есть не только вообще сущее начало, подлинная сверхмирная реальность, но и единственная истинная реальность, обладающая поэтому полнотой всемогущества. Бессильный Бог не есть Бог; и мы поторопились выше назвать найденное нами сущее добро — Богом. (Не заключается ли мучающая нас бессмысленность жизни именно в том, что лучи света и добра в ней так слабы, что лишь смутно и издалека пробиваются сквозь толщу тьмы и зла, что они лишь еле мерещатся нам, а господствуют и

властвуют в жизни противоположные им начала. Пусть в бытии подлинно есть Правда; но она в нем затеряна и бессильна, пленена враждебными силами и на каждом шагу одолевается ими; мировая жизнь все-таки остается бессмысленной.)

Никакими логическими ухищрениями, никакими тончайшими рассуждениями нельзя распутать это противоречие, честно и до конца убедительно его преодолеть. И все же наше сердце его преодолевает, и в вере, в особом, высшем акте «сердечного знания», мы ясно усматриваем самоочевидную наличность условий смысла жизни — очевидность всемогущества Правды и полную, совершенную утвержденность нас самих, всего нашего существа, в ней.<...> И только по слабости нашей мы в жизни постоянно теряем уже достигнутую самоочевидность и снова впадаем в сознание ее «невероятности», в мучительные сомнения.

Когда мы с величайшей интенсивностью духовной воли вдумываемся или, вернее, разумно вживаемся и вчувствуемся в то высшее начало, которое явно предстоит нам как сущая Правда, то мы с совершенной очевидностью убеждаемся, что Правда и подлинное Бытие есть одно и то же. Правда не только просто есть; и она есть не только Правда. Она есть имеет с тем то, что мы называем в последнем, глубочайшем смысле жизнью, бытием; она есть наша абсолютно твердая и единственная почва, и вне ее все висит в воздухе, замирает; она есть то, противоположность чего есть небытие, смерть, исчезновение. В ней все укрепляется, приобретает прочность и полноту, расцветает и дышит полной грудью; вне ее все засыхает, отмирает, бледнеет, вянет и задыхается.<...>

Совершенство не может быть только «идеалом», его нет ни в чем, что не есть, а только «должно быть». Какое же это совершенство — быть только призраком, тенью, сном человеческой души? То, что мы разумеем под совершенством и чего мы ищем как единственного абсолютного блага, есть, напротив, само бытие. Последняя, чаемая нами, абсолютная глубина бытия, последняя его почва, — и высшее благо, совершенство, совершенная радость,

блаженство и светлый покой есть одно и то же. Этого дальше нельзя разьяснить, этого никаким производным образом нельзя доказать, и для эмпирического сознания это всегда есть парадокс или голословное утверждение; для сердечного же знания это есть самоочевидная истина, не требующая никакого доказательства и не допускающая его именно по своей очевидности. Это есть простое описание того, чем живет наше сердце и что для него есть не субъективное его «чувство» или «мечта», а самоочевидно раскрывающаяся последняя глубина сущего. Последнее, абсолютное бытие есть блаженство и совершенство; и наоборот: блаженство и совершенство есть последнее, глубочайшее бытие, основа всего сущего — так воочию раскрывается перед нами последняя тайна бытия. Лучший образец и символ этой тайны есть, как мы уже говорили, любовь. Ибо любовь, истинная любовь, и есть не что иное, как радость жизни, или жизнь как полнота радости — внутреннее, неразрывное единство жизненной полноты и интенсивности, удовлетворения. Жажда жизни и бытия с радостью, блаженством, счастьем. И потому мы понимаем, что «Бог есть любовь». «Любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь». (Поев. Иоанна, 4,7,8.) «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем». (Поев. Иоанна, 4, 16.)

В этом — существо религиозной веры. Это сознание тождества последних глубин бытия с абсолютным совершенством, благостью и блаженством есть то последнее проникновение в тайну бытия, которое спасает нас от ужаса жизни. (В человеческой душе живут два основных, глубочайших чувства, образующих как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным. Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью бытия, перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажды совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души. Душа наша раздирается противоположностью этих двух чувств, она мечется, то охваченная паническим ужасом перед безмерностью

бытия, то привлеченная неизъяснимой сладостью мечты о спасении и успокоении. В наших смутных и слепых страстях, в бешенстве исступления, в оргийном опьянении вином и половой страстью, в взрывах ярости, мы испытываем болезненное, извращенное единство этих противоборствующих и сил: сам ужас здесь дает мимолетное наслаждение, само наслаждение наполняет сердце ужасом.

Есть упоение в бою

И бездны мрачной на краю.

Все, все, что гибелью грозит,

Для сердца смутного таит

Неизъяснимы наслажденья.

Но нам даровано и искупление от этого мучительного противоборства глубочайших сил нашего духа, от этого болезненно-противоестественного их смешения.) Мы обретаем его тогда, когда энергией нашего духовной) устремления в последние глубины бытия и вместе как незаслуженный дар свыше мы вдруг открываем, что эти два чувства только по слабости и слепоте своей расходятся и противоборствуют между собой, а в последней своей основе суть одно и то же чувство, усмотрение одного и того же абсолютного начала. (Это высшее, центральное и объединяющее чувство, вносящее мир и успокоение в нашу душу, есть — благоговение. Благоговение есть непосредственное единство страха и любовной радости. В нем мы открываем, что безмерные глубины жизни несут нашей душе не слепое и парализующее нас чувство безысходного ужаса, а радостное сознание величия и неизъяснимой полноты бытия и что радость, счастье, покой, по которым мы томимся, суть не мечта, не бегство от бытия, а первооснова самых неисповедимых глубин бытия.) Благоговение есть «страх Божий», страх, дарующий слезы умиления и радость совершенного покоя и последнего приюта. Благоговение есть страх, преодоленный любовью и насквозь пропитанный и преображенный ею. («В любви нет страха, но

совершенная любовь изгоняет страх; потому что страх есть мучение; боящийся же несовершенен в любви». (Посл. Иоанна, 4, 18.) <...>

Наши жалобы на бессмысленность жизни, на невозможность обрести в ней смысл, по крайней мере, отчасти просто неправомерны. Жизнь имеет смысл, и этот смысл легко и просто осуществим для каждого из нас — ибо Бог с нами, в нас.

Он здесь, теперь. Среди суеты случайной, В потоке мутном жизненных тревог Владеешь мы всерадостною тайной: Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.

Кто этого не видит и не замечает, тот сам виноват — его глаза слишком близоруки, его внимание слишком слабо и несосредоточенно. Что эмпирическая жизнь мира бессмысленна, это принадлежит к ее существу, это так же бесспорно и естественно, как то, что выданные из книги клочки страниц бессвязны, или то, что в темноте нельзя ничего увидеть. Поэтому заключается внутреннее противоречие в самой попытке отыскать абсолютный смысл в эмпирической жизни или до конца «осмыслить» ее. Мы, правда, имеем законное желание и праведную надежду, чтобы все в бытии было осмысленно, и, чтобы всяческая бессмыслица исчезла, сгинула, не существовала. Но истинный смысл этого желания в молитве: «Да придет царство Твое», истинная цель этого упования, чтобы Бог был «все во всем». Его смысл совпадает с последней задачей — чтобы весь мир растворился в Боге и перестал существовать как нечто отдельное от Бога, т.е. как мир, чтобы времени больше не было; это есть надежда, залог которой — в воскресении Христа — надежда на последнее преображение, которое совпадает с концом мира. Везде же, где мы одержимы смутной жадью осмыслить мир, как он есть, и в мирских же формах осуществить Истинную Жизнь и абсолютный смысл, мы впадаем в противоречие, мы жертвуем из нетерпения видеть смысл жизни осуществленным необходимыми, именно Божественными условиями его осуществимости; и, что хуже того, мы, сознательно или бессознательно, изменяем нашей высшей цели, вместо

подлинного, т. е. абсолютного смысла, хотим успокоиться на каком-то относительном, мирском, т. е. бессмысленном «смысле».<...>

Здесь нам остается отметить еще одну сторону дела. Мы уже говорили о том, что «Бог есть любовь». Религиозное осмысление жизни, раскрытие своей утвержденности в Боге и связанности с Ним есть по самому своему существу раскрытие человеческой души, преодоление ее безнадежной в себе замкнутости в эмпирической жизни. Истинная жизнь есть жизнь во всеобъемлющем всеединстве, неустанное служение абсолютному целому, мы впервые подлинно обретаем себя и свою жизнь, когда жертвуем собой и своей эмпирической отъединенностью и замкнутостью и укрепляем всё свое существо в ином — в Боге как первоисточнике всяческой жизни и тем самым мы глубочайшим, онтологическим образом связываем себя со всем живущим на земле и прежде всего — с нашими ближними и их судьбой. Известный образ Аввы Дорофея говорит, что люди, как точки радиуса в круге, чем ближе к центру круга, тем ближе и друг другу. Заповедь: «люби ближнего, как самого себя» — не есть дополнительная заповедь, извне, неведомо почему, присоединенная к заповеди о безмерной, всеми силами души и всеми помышлениями, любви к Богу. Она вытекает из последней как ее необходимое и естественное следствие. Дети единого Отца, если они действительно сознают себя таковыми, и в Отце видят единственную опору и основу своей жизни, не могут не быть братьями, не любить друг друга. Ветвь лозы, если она сознает, что она живет только соками, пробегающими по всей лозе и идущими от ее общего корня, не может не ощутить исконного единства своей жизни со всеми остальными ветвями. Любовь есть основа всей человеческой жизни, само ее существо; и если человек в миру представляется себе оторванным и замкнутым в себе куском бытия, который должен утверждать себя за счет чужих жизней, то человек, нашедший свое подлинное существо в миро-объемлющем единстве, сознает, что вне любви нет жизни и что он сам тем более утверждает себя в своем подлинном существовании, чем более он преодолевает свою призрачную замкнутость и

укрепляется в ином. Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ими, слита с ними в первичном единстве. Поэтому, чем глубже человек уходит во внутрь, тем более он расширяется и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом. Поэтому также обычное противопоставление самоуглубления общению поверхностно и основано на совершенном непонимании структуры духовного мира, подлинной, невидимой чувственному взору, структуры бытия. Обыкновенно воображают, что люди тогда «общаются» между собой, когда они вечно бегают, со многими встречаются, читают газеты и пишут в них, ходят на митинги и выступают на них, и что, когда человек погружается в самого себя, он уходит от людей и теряет связь с ними. Это есть нелепая иллюзия. Никогда человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, «в обществе»; и никто не достигает такого любовного внимания, такого чуткого понимания чужой жизни, такой широты мирообъемлющей любви, как отшельник, молитвенно проникший через последнее самоуглубление к первоисточнику мирообъемлющей вселенной жизни и всечеловеческой Любви и живущий в нем, как в единственной стихии своего собственного существа. Нерелигиозный человек может до некоторой степени приблизиться к пониманию этого соотношения, если приглядится к постоянному соотношению между глубиной и широтой во всей сфере духовной культуры вообще: гений, личность, углубленная в себя и идущая своим путем, предуказанным собственными духовными глубинами, оказывается нужным и полезным всем, понятным еще позднейшим поколениям и отдаленным народам, потому что из своих глубин она извлекает общее для всех, а человек, живущий в суеде непрерывного внешнего общения с множеством людей, готовый во всем им подражать, быть «как все» и жить вместе со всеми, знающий только наружную

поверхность человеческой жизни, оказывается никчемным существом, никому не нужным и вечно одиноким.

Подлинное, творческое и плодотворное дело совершается тоже только в глубине, и именно это глубокое, внутреннее делание есть общая работа, совершаемая каждым не для себя одного, а для всех. Мы видели, в чем заключается это настоящее, основное дело человека. Оно состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии влить себя в Него и Его в себя, укрепиться в нем и тем действительно осуществить смысл жизни, приблизить его к жизни и им разогнать тьму бессмыслия. <... >

И возвращаясь назад, к нашей постановке вопроса о смысле жизни, мы должны вспомнить то, что уже достигнуто нами. Когда человек отдает свою жизнь как средство для чего-либо частного, в чем бы оно ни заключалось, когда он служит какой-либо предполагаемой абсолютной цели, которая сама не имеет отношения к его собственной, личной жизни, к интимному и основному запросу его духа, к его потребности найти самого себя в последнем удовлетворении, в вечном свете и покое совершенной полноты — тогда он неминуемо становится рабом и теряет смысл своей жизни. И лишь когда он отдает себя служению тому, что есть вечная основа и источник его собственной жизни, он обретает смысл жизни. Поэтому всякое иное служение оправдано в той мере, в которой оно само косвенно соучаствует в этом единственном подлинном служении Истине, истинной жизни. «Познаете Истину, и Истина освободит вас» — освободит от неминуемого рабства, в котором живет идолопоклонник.<...>

Печатается по: Франк С. Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. М, 1982.

Контрольные вопросы:

1. Почему, по мнению Франка, вопрос о смысле жизни – «не «теоретический вопрос», не предмет праздной умственной игры; этот вопрос есть вопрос самой жизни»?
2. Почему, потеряв родину, философ более задумывается над смыслом человеческого существования?
3. Как Вы понимаете библейскую фразу: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие: избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое».
4. Что значит, по мысли Франка, сверхэмпирическое бытие человека?