

И. И. ЕВЛАМПИЕВ



ИСТОРИЯ
РУССКОЙ МЕТАФИЗИКИ
В XIX–XX ВЕКАХ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В ПОИСКАХ АБСОЛЮТА



I. I. YEVLAMPIEV

HISTORY
OF RUSSIAN METAPHYSICS
IN XIX–XX CENTURIES

RUSSIAN PHILOSOPHY
IN SEARCH OF ABSOLUTE

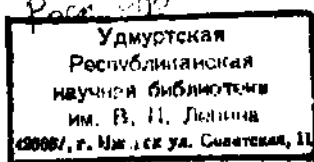
part II

И. И. ЕВЛАМПИЕВ

ИСТОРИЯ
РУССКОЙ МЕТАФИЗИКИ
В XIX–XX ВЕКАХ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В ПОИСКАХ АБСОЛЮТА

часть II



Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
2000

ББК Ю3(2)6
УДК 1(47+57)(091)
Е 17
2

И. И. Евлампиев.
Е 17 История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. — СПб.: Алетейя, 2000. — 413 с.
ISBN 5-89329-286-3

В книге впервые после капитального труда В. Зеньковского предпринята попытка целостного анализа развития русской философии наиболее плодотворного периода ее развития (XIX—XX вв.). При этом главное внимание обращено на самый принципиальный аспект воззрений русских мыслителей — на их представления об Абсолюте и отношениях человека с Абсолютом. Во втором томе детально проанализированы метафизические концепции наиболее оригинальных русских мыслителей XX в. — С. Франка, Л. Карсавина, И. Ильина, С. Булгакова. Особое внимание уделено перспективам создания «неклассической» метафизики, которые были открыты в трудах С. Франка, Л. Карсавина и И. Ильина, а также выявлению сходства их метафизических исканий с исканиями западных мыслителей (А. Бергсона, М. Хайдеггера и др.).

Книга предназначена для всех интересующихся историей русской философии и русской культуры.

ББК Ю3(2)6
УДК 1(47+57)(091)

**ФЕДЕРАЛЬНАЯ ПРОГРАММА
КНИГОИЗДАНИЯ РОССИИ**

ISBN 5-89329-286-3



9 785893 292862

© Издательство «Алетейя» (СПб), 2000 г.
© И. И. Евлампиев, 2000 г.

Глава шестая

АБСОЛЮТ КАК АБСОЛЮТНОЕ БЫТИЕ: С. ФРАНК

§ 7. Человеческое бытие как самораскрытие Абсолюта

Напомним, что основополагающими принципами исследования душевной жизни для Франка являются, во-первых, приписывание душе цельности, отличающейся от всех возможных форм цельности и связности в нашем предметном мире (смысл этого отличия станет ясным из дальнейшего), и, во-вторых, понимание всей сферы душевной жизни как особой, бесконечно богатой реальности, независимой от предметного бытия, хотя и находящейся с ним в очень тесных (первоначально еще не обозначенных ясно) отношениях. Это означает, что исследование души не может быть зависимым от исследования природного мира и должно вестись из нее самой, основываться на ее собственных элементарных формах и проявлениях; именно это Франк называет «опытным» (феноменологическим) исследованием. Очевидно, что самым важным шагом в этом направлении оказывается правильное опознание фундаментальных «феноменов», в которых душевная жизнь выступает в своей чистой сущности, еще не преобразованной и не модифицированной взаимодействием с иными «слоями» и «срезами» реальности. Для «нисхождения» к указанным феноменам необходимо осуществить своеобразную «редукцию», выключение из сознания всего того, что можно отнести к указанным взаимодействиям, прежде всего влияние высших составляющих самой душевной жизни (система ценностей, целевых установок, априорных форм восприятия и т. п.). Смысл этой процедуры кажется достаточно очевидным, и Франк не останавливается на ее детальном описании, сразу формулируя результат, к которому он приходит (в этом его исследование, конечно, уступает феноменологическим штудиям Гуссерля, который часто обосновывал достаточно ясные интуиции

с помощью тяжеловесных и с трудом постигаемых рассуждений, но в то же время не упускал ни одной детали в структуре обнаруживаемых феноменов).

Основополагающий уровень душевной жизни, или, как его называет Франк, *субстрат* душевной жизни, не может быть описан обычным (рациональным) образом, поскольку все понятия, применяемые нами для описания какой бы то ни было реальности, являются *производными формами* самой душевной жизни, причем формами, ориентированными на освоение предметного мира и взаимосвязанными с характеристиками этого мира (в каком бы смысле мы ни понимали существование этого мира и его взаимосвязь с душой); искомым феноменальный уровень может быть только *непосредственно дан* каждому человеку — «предъявлен» в чистой интуиции (*чистом переживании*) его собственной наличности, собственного бытия. Именно это и имеет в виду Франк, когда утверждает, что субстрат душевной жизни известен нам по реальным жизненным состояниям — состояниям предельной расслабленности, полусна, забытья, рассеянности или, наоборот, сильнейшего возбуждения, припадка ярости, молитвенного экстаза — по всем тем состояниям, когда происходит «выключение» высших уровней душевной жизни, ответственных за восприятие предметного мира, за желания, оценки и целеполагания. Главным признаком «чистой» *стихии душевной жизни*, открывающейся нам в таких состояниях, является исчезновение различий между «я» и внешним миром, сознанием и предметами, реальным и воображаемым, настоящим и прошедшим и т. д. «Все течет, возникает и исчезает, — так описывает этот уровень душевной жизни Франк, — потому что мы не сознаем никакого постоянства и ни на чем не можем остановиться, и вместе с тем ничего не совершается, потому что мы не замечаем ни возникновения, ни уничтожения. Неуловимое в своей прихотливости и изменчивости многообразие душевных движений, образов, настроений, мыслей без остановки протекает в нас, как капли воды в текущей реке, и вместе с тем слито в одно неразрывное, непреходящее бесформенное целое»¹.

После того как эта «стихия» опознана в своей чистой сущности, она может быть без труда найдена в *любом* состоянии сознания, как его подоснова или фон, из которого путем усложнения и формообразования вырастают более сложные феномены. Собственно, анализ процесса образования на основе исходного феноменологического уровня душевной жизни все более и более сложных ее форм и составляет главную цель книги Франка. Однако прежде чем рассматривать, как Франк реализует эту цель, необходимо затронуть еще один, весьма существенный вопрос — вопрос об онтологическом статусе уже выявленного феноменального уровня. Именно в этом пункте анализ душевной жизни у Франка принципиально расходится

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 455.

с принципами феноменологического анализа у Гуссерля, который оставлял в стороне вопрос об онтологическом статусе рассматриваемых феноменов.

В рамках обыденного, «наивного» отношения к миру мы всегда убеждены в том, что наши представления о мире и его структуре являются непосредственными и самоочевидными. Философский анализ заставляет скорректировать это убеждение, требует учесть тот факт, что все такие представления, во-первых, построены с помощью познавательных форм, выработанных сознанием, имеющих свой генезис (и, значит, выстроенных из каких-то более элементарных слагаемых), и, во-вторых, всегда существуют в некотором *мыслительном пространстве*, в сфере субъективности субъекта, т. е. уже на *определенном основании*, на основе каких-то неявно осуществленных или предсуществовавших форм бытия этого субъекта. Вся долгая история европейской философии, спор эмпиризма и рационализма, революционное деяние Канта, восхождение к первоистокам мышления у Гегеля и т. д. — все это было одной непрерывно возобновляемой попыткой дойти до *элементарных* форм бытия, на основе которых можно осуществить все более и более сложное освоение его структур и феноменов. Неудача, точнее, *неокончателность* подходов к этой проблеме связана с тем, что классическая философия была склонна полагать в качестве основы «отвлеченные начала», полученные в результате *отвлеченного, рассудочного* анализа системы наших представлений о мире и человеке. В этом случае в исходных элементах онтологии в снятом виде сохранялась структура *вторичного*, рационального отношения субъекта к миру, сохранялся сам момент противостояния субъекта, «я», сознания — миру, бытию. По-настоящему исходное начало, которое могло бы быть положено в основание новой онтологии, должно было полностью преодолевать и противостояние бытия и сознания, и все возможные формы разделения и противопоставления сфер бытия, поскольку любое такое разделение вторично и уже основывается на некоей данности разделенного.

Суть проблемы в этом случае заключается в том, что собственно нужно понимать под этой «данностью». С одной стороны, мы не имеем права говорить на этом уровне о каком-либо противостоянии сознания и бытия, поэтому указанная данность должна рассматриваться как само бытие. Но, с другой стороны, если человек претендует на то, что его постижение мира адекватно самому миру, мы должны интерпретировать этот уровень данности бытия одновременно как основу человека, как основу всех форм его постижения мира и самого себя. При этом «данность» бытия как таковая и та же самая «данность» по отношению к человеку не могут различаться — в сохранении этого различия заключалась общая ошибка почти всех систем классической философии.

Радикальный сдвиг здесь совершил Бергсон. Хотя теория Бергсона, как уже говорилось, в большой степени обременена стереотипами,

характерными не только для классической философской традиции, но и для обыденного мышления, ее значение состояло в том, что она *изнутри* позитивистски ориентированного научного мышления, господствовавшего в конце XIX века, показала возможность и необходимость такого представления о бытии, при котором «данность» бытия человеку *ничем не отличается от бытия как такового*. Нужно было только переместиться с принятой Бергсоном «научной» позиции на позицию строго метафизическую, чтобы появилась, наконец, возможность создать новую онтологию, построенную на действительно исходном, на подлинных самодостаточных «очевидностях», не предполагающих наличия (в некотором пред-представлении) какого-либо иного данного (бытия).

В наиболее ясной форме это «перемещение» осуществил М. Хайдеггер, для которого непосредственным основанием выступала не столько концепция Бергсона (по крайней мере он нигде не признается в том, что испытал ее влияние), сколько феноменология Гуссерля. Как уже отмечалось, Гуссерль, осуществляя свои феноменологические анализы, принципиально отказывался придавать им онтологический статус, в результате чего появлялась необходимость различения феноменологии как «чистой» трансцендентальной теории, как анализа структуры данных феноменов и собственно онтологии как некоей независимой формы осмысления истоков бытия этих феноменов, их «происхождения» в сознании. Для Хайдеггера же феноменология является *единственным* возможным способом отношения к феноменам, причем не только единственным способом их *осмысления* и *описания*, но и единственным способом их *собственного бытия*. Именно это он имеет в виду в следующем рассуждении: «Пояснения предпонятия феноменологии показывают, что ее суть лежит не в том, чтобы быть *действительной* как философское “направление” (т. е. не трансцендентально-философское направление критического кантовского идеализма — прим. М. Хайдеггера). Выше действительности стоит *возможность*. Уразумение феноменологии лежит единственно в схватывании ее как возможности»¹. «Возможность» феноменологии, которая оказывается выше ее действительности, в данном контексте есть ее непосредственное имя: дела с самим бытием; бытие «бытийствует» в каждом существе как его феноменальная структура, поэтому «возможность» феноменологии (источником для которой выступает само бытие) предпослана ее действительности как концептуального изложения, осуществляемого частным философствующим субъектом.

«Взятая предметно-содержательно, — пишет Хайдеггер, — феноменология есть наука о бытии сущего — онтология»². Однако мы вновь попали бы в плен классической традиции, если бы стали различать

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 38.

² Там же. С. 37.

субъекта, осуществляющего эту науку, от постигаемого им сущего (в его бытии). Возможность до конца провести новый подход к онтологии обусловлена тем, что мы сами представляем собой особый род сущего, главный модус бытия которого есть «спрашивание» о бытии, и этот модус «сущностно определен тем, о чем в нем спрошено, — бытием»¹. Именно через раскрытие (самораскрытие) бытия того сущего, которое есть мы сами, — Dasein («присутствия», «здесь-бытия») — открывается возможность реализовать новый подход к онтологии, т. е. «фундаментальную онтологию», в которой за исходное принимается то, что исходно в феноменальной структуре бытия. При этом всякое иное («неприсутствияразмерное») сущее помимо человека допускает онтологическое исследование только «в горизонте» раскрытия смысла бытия и структуры «присутствия»; последнее раскрытие является главной задачей онтологии, которая становится тождественной феноменологии человеческого бытия. Очевидно, что в этом контексте человеческое бытие, бытие личности понимается в радикально ином плане, чем это было принято в классической философии. Личность нельзя мыслить как субстанцию, как вещь среди вещей, она есть в своей сущности именно «присутствие» бытия (точнее, сущего в его бытии), «явление» бытия как феноменального поля, внутри которого заданы основополагающие экзистенциальные смыслы и структуры, допускающие раскрытие в феноменологическом (онтологическом) анализе, наличном не только как «действительность» (как дело и принадлежность частного субъекта), но и как «возможность» — как «дело» самого бытия.

Возвращаясь к книге Франка, написанной за 10 лет до книги Хайдеггера, необходимо сказать, что мы не находим в ней столь подробно, как у Хайдеггера, разъяснения того нового подхода, который заставляет положить в основу онтологии феноменологический анализ человеческого бытия. Однако совершенно очевидно, что Франк продвигается именно к такой онтологической концепции. Начав свою книгу с анализа душевной жизни человека и первоначально, казалось бы, вовсе не полагая ее центральным элементом структуры бытия, Франк затем специально останавливается на интерпретации выявленного им исходного уровня душевной жизни (ее «стихии») как универсальной формы явленности бытия как такового. (Отметим, что этот уровень, взятый обособленно от других сфер душевной жизни, примерно соответствует «бытию-вот», «расположению» — экзистенциалам «разомкнутости» Dasein — в экзистенциальной аналитике Хайдеггера².) Хотя Франк нигде явно не говорит о том, что его «феноменология» душевной жизни должна быть понята как онтология, тем не менее такое преобразование явно подразумевается. «Что значит, — пишет Франк о выделенном ранее элементарном уровне душевной жизни, —

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 7.

² Там же. С. 132–138.

сознание-переживание, “бытие-для-себя” в отличие от содержания предметно-сознаваемого? Это есть, так сказать, само непосредственное, как бы самодовлекющее внутреннее бытие, как оно первичным образом дано себе или изживает само себя. Тщетно искать каких-либо логических признаков этого элементарного, первичного бытия: о нем можно только сказать, что оно есть *бытие*, и притом не предметное, не предстоящее чужому взору или вообще чьему-либо созерцанию, а как бы сущее в себе»¹.

Онтология есть наука о бытии, но если бытие исходно и непосредственно открывается какому бы то ни было постижению и исследованию только в области душевной жизни человека, то именно эта область и ее основные структуры составляют исходное для онтологии, именно здесь происходит адекватное раскрытие смысла бытия. При этом нужно еще раз подчеркнуть, что такое раскрытие в его исходных формах не может быть рациональным, ибо рациональность со всеми ее орудиями и методами есть нечто безусловно вторичное по отношению к чистой стихии душевной жизни, которая не допускает никаких ясных различий и противопоставлений (что является основой рациональности). Исходные формы постижения бытия не могут быть ничем иным как чистым переживанием, чистой интуицией — *чистым живым знанием* в его наиболее радикальном, иррациональном понимании, о котором Франк писал уже в ранних своих статьях, упоминавшихся ранее, особенно в статье о Шлейермахере. Теперь, в новой книге, Франк возвращается к центральной идее своих ранних работ, которая отошла в тень в книге «Предмет знания», — к обоснованию фундаментального значения понятия личности, к доказательству онтологической первичности индивидуального бытия эмпирического человека. Понимая сферу сознания как нечто всеобщее и вторичное в душевной жизни, Франк проводит различие (как мы увидим дальше, это различие носит все-таки только относительный характер) между сознанием и собственным *бытием* души (индивидуальным бытием человека) и именно второе понимает как то исходное, по отношению к которому должно быть осмыслено все остальное в человеке и в мире. В этом смысле наша личность, наше «я» (за вычетом всего того, что составляет общее содержание сознания) есть, по словам Франка, «лишь живая, реальная точка бытия, которая от всего на свете отличается тем, что это есть точка, в которой бытие есть непосредственно для себя и именно в силу того действительно есть безусловно. Все остальное есть или содержание сознания, или его форма, и в том и в другом случае есть лишь относительно, для другого или у другого. То, что мы зовем самим нашим “я”, есть, напротив, живое внутреннее бытие, как последняя опорная точка для всего, в нем или для него сущего»².

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 491.

² Там же. С. 493.

В дальнейшем мы еще будем иметь возможность убедиться в том, что анализ душевной жизни, проводимый Франком, имеет очевидные выходы в онтологию и может при желании интерпретироваться как метод построения онтологии нового типа. Но он все-таки не выдвигает этот онтологический аспект своих построений на первый план, рассматривая новую книгу и содержащийся в ней анализ не столько как уточнение метафизической концепции «Предмета знания», сколько как дополнение к ней.

Посмотрим теперь, какие основополагающие структуры и смыслы Франк обнаруживает в том исходном феноменальном поле, которое открылось нам в душевной жизни человека, понятой в качестве «самоявленности» бытия. Прежде всего он обозначает три основных сферы, или, точнее, «срезы» душевной жизни: это уже описанная выше *стихия* душевной жизни, а также *предметное сознание* и *самосознание*. Только по отношению к двум последним уровням принято использовать термин «сознание», однако Франк подчеркивает, что в силу неразрывной целостности душевной жизни и определяющего значения именно первого, наиболее фундаментального ее уровня, его также нужно рассматривать как форму или проявление «сознания» (в широком смысле), иначе применение этого понятия будет давать искаженный образ человеческого бытия. Более того, этот дополнительный и необщепринятый смысл понятия сознания необходимо рассматривать как главный, поскольку и предметное сознание, и самосознание есть лишь вторичные формы исходной, «чистой» стихии душевной жизни. «То и другое суть вообще лишь высшие, усложненные виды душевной жизни, ибо и направленность на предмет, и самосознание суть, как таковые, тоже “переживания”». Поэтому деление сознания на три вида — сознание как душевная жизнь, как предметное сознание и как самосознание — есть не деление на равноправные виды, из совокупности которых складывается жизнь сознания, напротив, первый вид есть вместе с тем потенциальная основа и постоянный субстрат двух остальных»¹. Это принципиальное утверждение Франк иллюстрирует многочисленными примерами из психологии, которые в совокупности подтверждают его вывод о том, что огромная (если не основная) часть психологических феноменов, составляющих ткань нашей повседневной жизни, связана с уровнем стихии душевной жизни — с *бессознательным*, по терминологии Фрейда, — и только малая часть этих феноменов прорывается в сферу ясного сознания (сознания в общеупотребительном смысле этого слова). Как пишет Франк, «хотя сознание есть необходимый момент готового целостного сознательного переживания, оно есть вместе с тем момент в известном смысле побочный и производный по сравнению с тем истинно первичным моментом, в силу которого переживание есть подлинное *переживание*, т. е. жизнь или бытие»².

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 478.

² Там же. С. 480.

Таким образом, то, что мы называем стихией душевной жизни (стихией переживаний), на деле является универсальной основой любого феномена, присутствующего в душе человека, поскольку любой феномен, сколь бы сложен и абстрактен он ни был, все-таки прежде всего *есть* и, значит, *есть переживание*, т. е. самопроявление бытия. На следующем этапе феноменологического анализа человеческого бытия мы должны исследовать, каким образом и под влиянием каких причин происходит усложнение и вторичное формирование стихии душевной жизни в предметное сознание и самосознание. Для этого необходимо каким-то образом проникнуть в «структуру» этой стихии, каким-то образом описать ее основные «качества», из которых и вырастают более сложные ее проявления и формообразования.

В этой части своих размышлений Франк вновь использует идеи Бергсона, существенно корректируя их. Бергсон отрицает применимость к сфере душевной жизни любых количественных характеристик и, значит, понятий пространственности и протяженности, оставляя для этой сферы только характеристику временности (в смысле истинного времени, «длительности»). Полностью соглашаясь с первой частью этого утверждения, Франк уточняет и смягчает вторую. По его мнению, необходимо в равной степени отрицать применимость к душевным явлениям и понятия пространства, и понятия времени в том общепотребительном их смысле, который означает *точную количественную измеримость* этих характеристик. Все душевные явления имеют неопределенную, неизмеримую протяженность и временность, и эти характеристики только на уровне более сложных (но и более частных) форм душевной жизни (разума) преобразуются в строго измеримые характеристики пространства и времени.

«Пространство, — пишет Франк, — есть математическое единство, система определения, конституирующая именно материальный мир; «образы» же, хотя бы и протяженные, входят в иное единство — в единство моей душевной жизни, которое по самому существу своему не есть система определения, и потому не есть «пространство» как математическое единство протяженности; поэтому в душевной жизни протяженность может присутствовать лишь как бесформенное, неизмеримое *качество*, а не как определенное и потому измеримое математическое отношение»¹. То же самое справедливо по отношению ко времени. Безусловный характер изменчивости, текучести явлений душевной жизни вовсе не означает, что можно выстроить их в некий единый ряд, в котором каждое явление будет иметь свое место и четко определенную протяженность. Такая возможность появляется только после того, как мы заменяем душевные явления их «изображениями» в предметном мире, т. е. уничтожаем их собственную сущность.

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 499.

Непространственность и невременность (или невременность) душевной жизни означает не то, что наша душа находится в каких-то «внешних» отношениях с независимыми существующими от нее сущностями — пространством и временем, а то, что сами формы пространства и времени *еще отсутствуют* на уровне стихии душевной жизни и возникают только при ее определенном усложнении. Наша душа «выше» пространства и времени, так как она *первична по отношению к ним*.

Вывод о неизмеримости душевной жизни, о неприменимости к ней количественных определений можно рассматривать как следствие более общего факта, заключающегося в том, что к ней невозможно применить в строгом логическом смысле ни понятие единства, ни понятие множества. Старая психология представляла душевную жизнь как строгую *множественность*, как совокупность независимых и, вообще говоря, изолированных феноменов, которые сводятся к единству только вторичным образом — за счет того, что являются принадлежностью одного и того же субъекта, одной и той же души, которая есть в этом случае некий абстрактный «резервуар» для всех своих содержаний. Бергсон ясно показал ложность такого представления и выдвинул на первый план идею единства душевной жизни. Однако Франк подчеркивает, что и понятие единства в строгом и точном смысле не может быть применено к душе. «Душевная жизнь, не будучи определенным множеством, не есть и определенное единство, а есть нечто среднее между тем и другим, вернее, есть состояние, не достигающее в логическом отношении *ни того, ни другого*: она есть некоторая экстенсивная сплошность, которой так же недостает интегрированности, как и дифференцированности, замкнутости и подчиненности подлинно единому центру, как и отчетливого расслоения на отдельные части... Она есть материал, предназначенный и способный *стать* как подлинным единством, так и подлинной множественностью, но именно только бесформенный материал для того и другого»¹.

По сути, душевная жизнь в ее наиболее простом, элементарном проявлении (как стихия переживаний) есть не что иное, как *первая материя*, из которой путем вторичного формирования возникают все более сложные формы предметного мира (например, количественно определенные формы пространства и времени) и познающего это бытие сознания (прообраз такого понимания «первой материи» можно найти у Вл. Соловьева; см. § 5 главы 3). Поэтому к ней самой в точном смысле неприменимы понятия и представления, используемые нами для описания предметного бытия. Но поскольку все эти понятия имеют *исток* в «первой материи», те из них, которые особенно фундаментальны для нашего познания (единство и множество, часть и целое, бесконечное и конечное и т. п.), могут и должны быть прослежены в этом истоке

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 502.

как определенные качественные особенности «первой материи». Именно эту обусловленность и пытается проследить Франк, когда рассуждает о том, в каком смысле мы можем приписать стихии душевной жизни свойства единства, целостности или бесконечности.

На первый взгляд, он допускает явное противоречие, когда в самом начале своей книги категорически утверждает (вслед за Бергсоном), что душевная жизнь обладает качеством единства, «сплошности», заключающимся в своеобразном тождестве души как целого с любым ее частным проявлением, а затем (например, в приведенной выше цитате) столь же категорично отрицает возможность приписать душе качество единства в строгом смысле слова. Чтобы понять, что на самом деле никакого противоречия здесь нет, достаточно обратить внимание на то, что само единство понимается здесь в радикально различных смыслах: во втором случае — в общепринятом логически точном смысле, а в первом — как сверхрациональное единство, как качество, аналогичное тому, которое в «Предмете знания» было приписано Абсолюту. Хотя душа исходно обладает «единством», это ее качество невыразимо в понятиях, ориентированных на структуру и свойства предметного мира (ведь в предметном мире часть никогда не тождественна целому); это сверхрациональное единство выступает как своего рода трансцендентальная форма, которая в сфере имманентного предметному миру познания может быть наполнена различным содержанием — в смысле той или иной степени интегрированности частей в целое. В последующем анализе структуры душевной жизни Франк постоянно подчеркивает различие между этими двумя уровнями понимания единства: единством душевной жизни как характеристикой ее внутренней сплошности и слитности и единством души как присутствием в ней формирующего, действующего центра, объединяющего стихийный «материал» во вторичное целое¹.

В «Предмете знания» Франк описывал предметное бытие как своего рода «проявление» абсолютного бытия в сфере конечного. Однако при этом место человеческого бытия (сознания, души) в онтологической структуре не было ясно определено. В «Душе человека» все встает на свои места: человеческое бытие есть «промежуточная» сфера, сфера «между» Абсолютом и предметным бытием, и именно в ней происходит «раскрытие» абсолютного бытия (бытия как такового). Предметное бытие, как мы увидим в дальнейшем, теряет свою безусловную самостоятельность и свое видимое господство над человеком; только «внутри» сферы, в которой делает себя явным Абсолют, — в сфере человеческого бытия — происходит конституирование предметного бытия, подчиненного формообразующим принципам «часть — целое», «единство — множество», «внутреннее — внешнее» и т. п. В связи с этим становится ясным, почему описание «чистой» стихии душевной жизни

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 540.

сталкивается с теми же проблемами, что и описание характеристик Абсолюта; эта сфера, точно так же как и само абсолютное бытие, не подчинена точным и однозначным понятиям, применимым к предметному бытию. Однако в отличие от абсолютного бытия душевная жизнь не просто стоит «выше» противоположных конечных определений, а несет в себе их потенциальные формы, «энтелехии», из которых эти определения и вырастают в сфере предметного бытия, — хотя исток самих этих «энтелехий», как нетрудно понять, лежит в трансцендентно-имманентном Абсолюте.

Здесь мы еще раз можем констатировать, что изменение подхода к описанию реальности, происходящее в «Душе человека» (по сравнению с «Предметом знания»), в главных чертах соответствует тому сдвигу в онтологии, который позже обозначил Хайдеггер. Анализ абсолютного бытия, который Франк провел в «Предмете знания», страдал отвлеченностью и абстрактностью и во многом следовал традициям классической философии (если и не в системе понятий, то в «методологии»). Вводя человеческое бытие в онтологическую структуру в качестве центрального элемента, в качестве того «места», где абсолютное бытие «открывает» себя, делает себя феноменально «зримым», Франк окончательно порывает с классической традицией и подводит базис под конкретную онтологию, имеющую «опытное» (феноменологическое) основание. Теперь исследование структуры (абсолютного) бытия сводится к феноменологическому исследованию структуры душевной жизни; последняя относится к первому как потенциальная бесконечность относится к охватывающей и обосновывающей ее абсолютной бесконечности. «В конце концов, — пишет Франк, — «переживать»... равносильно простому «быть» в смысле непосредственного или внутреннего бытия. Но как бытие вообще охватывает все сущее, есть основа всего сущего и вместе с тем ничто в отдельности, так и внутреннее бытие, бытие в себе и для себя, с которым мы имеем дело в лице душевной жизни, есть потенциально *все* и тем самым ничто в отдельности... Душевная жизнь или ее субъект есть — как было указано — точка, в которой относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укреплена и укоренена в самом абсолютном бытии, другими словами — точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, бытием в себе и для себя, самопроникнутым бытием. В качестве таковой, она разделяет безграничность самого бытия. Признать это не значит *обожествить* человека, хотя это и значит действительно до некоторой степени уяснить себе его *богоподобие*... Душевная жизнь есть именно потенциальная бесконечность, неограниченное (*indefinitum*), в отличие от бесконечного (*infinitum*). Лучше всего это понимал Лейбниц: душевная жизнь, или, как он говорил, внутренний мир монады, охватывает всю вселенную и даже Бога, но выражает или «представляет» эту бесконечность лишь смутно»¹.

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 506–507.

§ 8. Феноменология душевной жизни

Приступая к конкретному исследованию феноменальной структуры души, Франк прежде всего обращает внимание на очевидное противостояние в этой сфере двух полярных «начал» — бесформенной стихии душевной жизни и *формирующего, организующего центра*, который каждый из нас называет своим «я». Наиболее наглядно это противостояние проявляется в ситуациях «внутренней борьбы» человека со своими стихийными аффектами, например, когда он подавляет в своей душе разрастающийся панический страх перед опасностью.

Внимательный анализ заставляет выделить три различных уровня указанного противостояния, их последовательное рассмотрение помогает правильно понять смысл открывающихся здесь феноменов. В наиболее элементарном своем проявлении организующая сила может быть обнаружена уже непосредственно на уровне стихии душевной жизни, «внутри» нее, как ее органичный элемент. Принципиальным здесь оказывается именно невозможность рассматривать эту силу как нечто обособленное, независимое и внешнее по отношению к стихии душевной жизни. Эта сила присутствует внутри исходной слитности душевной жизни как «энтелехия», как потенция и энергия *вторичного* единства. «Душа», — так формулирует Франк этот принципиально важный вывод (вкладывая в понятие «душа» более узкий смысл, чем раньше, отождествляя душу с принципом организации душевной жизни), — не есть какая-либо особая вещь или субстанция и не есть даже реально обособленный центр сил, извне действующий на стихию душевной жизни: это есть целестремительная формирующая энергия самой душевной жизни, понятая как единство (ибо иначе целестремительная энергия не может быть понята). И оформленность душевной жизни есть не внешний результат ее действия, а непосредственное ее самообнаружение. Достигаемая цель, процесс ее осуществления и действующее целестремительное начало суть не три реально различные инстанции, а лишь разные моменты единой реальности, само существо и единство которой состоит в единстве формирующей действенности»¹. Только после того как указанная энергия-сила выступает из «глубины» на «поверхность» феноменального поля, она конституирует относительно независимый формирующий *центр*, которому подчинено все многообразие душевной стихии. И лишь после этого появляется возможность абстрактного рассмотрения этого центра как некоторой самостоятельной реальности и последующего определения души (субъекта) как абстрактного единства (что, как мы уже знаем, ведет к роковому искажению представлений о внутреннем мире человека). Если же не впадать в такое гипостазирование отвлеченных абстракций, необходимо признать, что постоянно происходящая в нашей душе борьба организующей силы

¹ Франк С. Л. Душа человека. 541.

(организирующего центра) со стихией аффектов и влечений есть борьба, вырастающая изнутри самой исходной (сверхрациональной) цельности этой стихии, или этого субстрата душевной жизни.

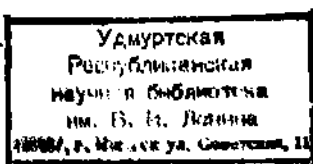
Рассмотренный уровень проявления организирующего начала души является только первым и самым элементарным; он проступает в чистом виде, когда, например, человек сдерживает рыдания, грозящие перейти в истерический припадок, или вспышку гнева, или нарастающее чувство панического ужаса перед опасностью и т. п. «Здесь есть сознание столкновения двух сил — хаотической и оформляющей или сдерживающей, — но нет сознания столкновения двух *властей, двух центральных направляющих инстанций*»¹.

По-настоящему острое противостояние двух *различных* инстанций, конституирующее всю полноту содержания эмпирического «я» личности (самосознания человека), становится определяющим на двух более высоких уровнях проявления организирующей силы души. Первый из них связан с феноменами «силы воли», «мужества» — то, что Франк определяет как «специфическое сознание *общей силы* высшего порядка, преодолевающей столь же общую, центральную силу низшей, органически-эгоистической целестремительности»². Примеры такого преодоления дают ситуации, в которых человек стойко переносит боль ради излечения от болезни или подавляет в себе инстинкт самосохранения (требование низшего «я») ради исполнения какого-нибудь важного, но опасного дела и т. д. Этот уровень проявления личности начала Франк называет *сверхчувственно-волевым*, а предшествующий, низший, соответственно, *чувственно-эмоциональным*. Наконец, высший уровень действия организирующей и формирующей силы души он называет *идеально-разумным*, или *духовным*, здесь главным и определяющим становится переживание взаимосвязи нашего «я» с некоторой абсолютной инстанцией, благодаря чему мотивация поступков оказывается в полной противоположности к требованиям всех низших эмпирических проявлений души.

Именно на последнем уровне личность человека, его эмпирическое «я» конституируется во всей полноте и непреложности, и его господство над всеми низшими уровнями приобретает характер абсолютного закона, выражаемого понятиями *идеала* и *нравственного долга*. Но в силу этого здесь особенно естественным кажется не просто противопоставление высшей и низшей инстанций, но гипостазирование их различия, понимание духовного «я» в качестве особого центра бытия или даже особой сущности, независимой от души (и тем более от стихии душевной жизни) и вступающей с ней в чисто внешние отношения. Тем не менее Франк настойчиво подчеркивает, что даже это высшее начало открывается нам первоначально только как *феномен душевной жизни*,

¹ Франк С. Л. Душа человека. 545.

² Там же. С. 544.



«встроенный» в феноменальное поле стихии душевной жизни и существующий в нем в тесной взаимосвязи с феноменами иного рода. Проявляется это в первую очередь в том, что само указанное высшее начало дано нам через особое *переживание* — и не может быть дано, не может существовать в нас иным образом¹ (здесь можно увидеть развитие центральной идеи ранней статьи Франка «Проблема власти»). Это означает, что проведенное выше разделение стихии душевной жизни, с одной стороны, и трех уровней проявления организующей и формирующей силы — с другой, невозможно рассматривать как описание обособленных форм бытия или отдельных сущностей, это есть описание *внутренней структуры* того единого феноменального поля, которое открылось нам в *целостном* внутреннем бытии человека.

Как мы уже говорили, феноменологический метод исследования души, используемый Франком, отличается от феноменологии Гуссерля тем, что он не отрицает, а, наоборот, предполагает придание всем феноменам и выявляемым феноменальным структурам *онтологического статуса*. Поэтому чисто феноменологическое описание различия стихии душевной жизни и трех уровней проявления организующей силы (центра) может и должно быть дополнено определением каждого из найденных феноменов как «отражения» или «явления» в сфере внутреннего бытия глубинной «структуры» самого абсолютного бытия, абсолютного всеединства. Особенно легко это сделать по отношению к переживанию, задающему высшую форму организующего центра, по отношению к переживанию духовного начала «я»: «Своеобразие его переживания состоит, коротко говоря, в том, что в его лице мы непосредственно имеем то коренное и глубочайшее единство нашего “я”, которое связует наше душевное существо со сверхиндивидуальной сферой абсолютного, или, вернее говоря, которое *есть сама эта связь*, само излучение абсолютного сверхиндивидуального единства в ограниченную область душевного единства индивида»².

Элементарная стихия душевной жизни в целом дает только «общее», «поверхностное» выражение абсолютного бытия и его структуры, дает, скорее, выражение его внутреннего *богатства*, а не цельности. В то же время организующее и формирующее начало личности представляет собой именно феноменальное проявление *цельности* абсолютного бытия; в высшей форме этого организующего начала, в форме духовной инстанции «я» мы обнаруживаем (как это и утверждает Франк в приведенной цитате) «явление» в сфере внутреннего самобытия самой *абсолютной* цельности. Эта трансцендентная «взаимосвязь» феноменальных качеств душевной жизни с «качествами» Абсолюта в конечном счете и обуславливает неразрывное единство всех уровней душевной жизни (всех качественно различных феноменов), невозможность

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 551–552.

² Там же. С. 551.

гипостазирования их в отдельные сущности, что было характерно для классической философии, — ведь эти уровни выражают по-разному, под разными «углами зрения» абсолютное бытие, которое, конечно же, невозможно даже в самой отвлеченной абстракции рассматривать реально разделенным на свои «части» или тем более «качества» (например, разделенным на составляющие множественности и единства).

Отметим, что в своей интерпретации главных феноменальных составляющих души как своего рода форм «проявления» основных «качеств» Абсолюта — его цельности и его полноты, Франк дает последовательное развитие ключевой идее метафизики Достоевского, о которой говорилось в § 9 главы 2. Уровень стихии душевной жизни, выражающий в концепции Франка бесконечную полноту и многообразие абсолютного бытия, может быть соотнесен с понятием «произвольной» свободы, свободы-своеволия у Достоевского (еще более очевидным совпадением этих представлений станет в книге «Непостижимое»; см. § 13); в то же время высшее формирующее начало «я», начало духовного единства можно сопоставить с началом любви в метафизике Достоевского; оно выражает цельность, единство абсолютного бытия. Существенное различие между идеями Достоевского и Франка можно обнаружить только в том, что Франк в рамках феноменологического анализа душевной жизни человека почти не затрагивает феномены, задающие отношения между людьми (в том числе и собственно феномен любви), что составляло одну из главных целей Достоевского. Этот недостаток своей концепции Франк восполнил позже в книге «Духовные основы общества», целиком посвященной метафизике общения и общественной жизни человека.

Рассмотренные феномены не исчерпывают качественного богатства душевной жизни, они конституируют только одну из двух ее главных сфер — сферу самосознания, начала «я» личности. Вторая, еще более обширная и загадочная в своих истоках сфера — это предметное сознание, через которое душа человека «соприкасается» с предметным миром, вступает с ним в познавательное отношение. Следующей задачей является феноменологический анализ этой сферы души.

Начать здесь необходимо с разъяснения явной неточности, даже ошибочности термина «сфера предметного сознания». Называя предметное сознание и самосознание отдельными «сферами», наряду со «сферой» (или «уровнем») стихии душевной жизни, мы неявно вводим представление о *разделенности* и *обособленности* тех феноменов, которые относятся к ним. Очевидно, что такое представление искажает реальное соотношение стихии душевной жизни, предметного сознания и самосознания, эти «сферы» необходимо мыслить в неразрывном единстве друг с другом. Причем основой этого единства в данном случае является вовсе не тот уже не раз упоминавшийся принцип, согласно которому душа в своей собственной сущности есть качественное единство, по отношению к которому невозможно говорить о явном разделении

и обособлении его состояний и феноменов. В предметном сознании этот принцип перестает действовать во всей своей строгости, поскольку соприкосновение души с предметным миром (или, если говорить более точно, «выделение» предметного мира из стихии душевной жизни) приводит к тому, что единство души распадается на относительно независимые предметные восприятия. Однако это не означает, что предметное сознание в целом обособлено от всех остальных феноменов душевной жизни. Распадение предметного сознания внутри себя на отдельные восприятия и образы не препятствует сохранению им глубокого, неразрывного единства с двумя другими «сферами» души — стихией душевной жизни и самосознанием. Более точное определение характера этого единства должно стать основой правильного понимания сущности предметного сознания и его роли в структуре душевной жизни, поэтому необходимо подробно рассмотреть этот вопрос.

О единстве предметного сознания (как и самосознания) со стихией душевной жизни уже говорилось выше; это единство кажется очевидным, поскольку в силу разъясненного выше феноменологического подхода к анализу души мы должны понимать предметное сознание как некоторое видоизменение и преобразование указанной стихии. Однако одного этого еще недостаточно для прояснения степени единства двух «сфер», необходимо проследить сам процесс указанного преобразования: ведь в его итоге может возникнуть определенное противостояние предметного сознания, как *вторичного* феномена, и стихии душевной жизни, как его основы. Собственно, признание такого противостояния составляет один из принципов традиционной психологии, которая радикально разводит *переживание* и *восприятие* как два независимых и различающихся по своей сущности элемента соответственно стихии душевной жизни и предметного сознания. Франк в своей концепции, наоборот, подчеркивает невозможность разделить эти два элемента или, лучше сказать, две составляющие любого конкретного феномена; «опыт показывает, что это абстрактное деление, само по себе, конечно, всегда возможное, совершенно несовместимо с тем непосредственно переживаемым конкретным *единством*, которое нам дано в этих случаях и в котором именно и состоит здесь душевное переживание как таковое. Пусть попытается любящий отделить свое субъективное чувство любви от существа, на которое оно направлено, — и от любви вообще ничего не останется; пусть попытается тот, кто наслаждается симфонией, отделить звуки от своего музыкального настроения — и не будет больше никакого музыкального настроения»¹.

Как мы помним, стихия душевной жизни выступает как тот элементарный феноменальный уровень, в рамках которого невозможно провести даже относительного различия между субъектом и объектом, «я» и миром, переживанием и его предметом. Поскольку все более сложные

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 451.

феномены вырастают изнутри этого уровня, единство «развитого» переживания и «развитого» предметного восприятия сохраняется благодаря этому исходному единству, но тот факт, что они все же становятся относительно независимыми и отдельными, хотя бы при абстрактном рассмотрении, означает, что уже на этом исходном уровне мы можем найти потенциальный «зародыш» их различия. Точнее, необходимо говорить о «зародыше», «энтелехии» относительно независимого предметного восприятия, поскольку вторая составляющая — переживание — в любом «развитом», сложном феномене по своему существу не отличается от «первой материи» душевной жизни; совокупность всех переживаний и есть такая «первая материя», несущая в себе потенцию как самосознания, так и предметного сознания. Для самосознания, как мы видели, такой потенцией оказывается элементарная формирующая сила, присущая каждому переживанию (самой стихии душевной жизни) и неотделимая от него; соответственно, для предметного сознания такой потенцией является элементарный образ, элементарное ощущение, также неразрывно слитое с переживанием. Подобно тому как переживание никогда не бывает статичным, а обладает *внутренней динамикой, внутренним стремлением*, которое в своей сути и есть источник и основа формирующей силы на всех уровнях ее проявления, точно так же оно *никогда не бывает абсолютно хаотичным, неоформленным*, но всегда включает в себя, как свой собственный *внутренний момент, некоторую потенцию определенности — образность, наглядность*. «Наглядность образа, как таковая, не тождественна с его предметным смыслом или содержанием; но ее существо целиком исчерпывается... *способностью или возможностью образа стать предметным содержанием или привести к нему*. В самом деле, что остается в образе за вычетом того, что он есть конкретное душевное состояние (ибо в этом качестве он есть чувство)? То, что он есть *знак* некой реальности, *отправная точка* возможного познания»¹.

Итак, стихия душевной жизни содержит в себе, в каждом элементарном своем проявлении (переживании) и потенцию организующей силы, и потенцию образности, которые на более высоких феноменальных уровнях приводят к возникновению соответственно личностного центра «я» и развитого предметного восприятия, относительно независимых, но на самом деле неразрывно слитых с переживанием, с постоянно присутствующей в них основой — «чистой» стихией душевной жизни. Этот достаточно простой вывод заставляет по-новому взглянуть на проведенный выше анализ сферы самосознания. Приступая к этому анализу, мы вслед за Франком предполагали, что самосознание и предметное сознание, как сферы душевной жизни, являются относительно обособленными и допускают независимое рассмотрение. Теперь мы должны признать, что указанный анализ недостаточен и неполон,

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 519.

поскольку в нем процесс усложнения форм самосознания, процесс формирования «я» рассматривался без учета параллельного усложнения форм предметного сознания, неразрывно связанного с самосознанием и обуславливающего его развитие. Результатом такого неполного анализа стало представление о самосознании как «пустой» форме или абстрактном центре, объединяющем некое многообразное содержание, которое, однако, не было дано как реальное, жизненно-конкретное. На самом деле процесс образования указанного центра, «я», не может быть понят (и не существует таковым в реальности) без учета одновременного образования и развертывания его содержания — предметного восприятия, восприятия объективного мира. «Будучи... живым отношением направленности на объективное бытие, — пишет в связи с этим Франк, — конкретная душевная жизнь поэтому неразрывно слита с открывающимися ей в этой направленности предметными содержаниями, и лишь с помощью как бы насильственной абстракции мы могли доселе игнорировать эту теснейшую, неразрывную связь и рассматривать душевную жизнь как самодовлеющую, обособленную от всего иного внутреннюю стихию... Формирующая сила души, создающая внутренний фонд нашей личности, имеет, таким образом, своим материалом всегда конкретную душевную жизнь, как стихию переживаний, слитых с раскрывающимися в них отрезками объективного бытия, — пламя душевного света в единстве с озаренной им и как бы соединившейся с ним в этом озарении сферой предметных содержаний»¹.

В этом пункте концепция душевной жизни Франка непосредственно соприкасается с той теорией познания, которая была изложена им в книге «Предмет знания». Ведь в основе структуры предметного сознания лежат элементарные акты познания — акты восприятия отдельных предметов, предметных содержаний. Как мы помним, каждый из этих элементарных актов был описан в «Предмете знания» как «проникновение» в абсолютное бытие, во всеединство и «усмотрение» частного содержания всеединства в его взаимосвязи с всеединством как целым. Поскольку вся душевная жизнь в новой книге рассматривается как форма «явления» абсолютного бытия «под знаком конечности», те ее феномены, которые входят в предметное сознание, необходимо понимать именно как *выявление в сфере конечного — в сфере открывающего себя бытия — всего конкретного частного содержания всеединства*.

Впрочем, это описание еще недостаточно определенно характеризует специфику предметного сознания в отличие от стихии душевной жизни и самосознания. Как уже было отмечено выше, стихия душевной жизни во всем ее многообразии также представляет собой «явление» полноты, многообразия содержания абсолютного бытия. Ранее мы противопоставили стихию душевной жизни и самосознание именно на

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 559–560.

основании того, что первую понимали как выражение бесконечной полноты абсолютного бытия, бесконечного разнообразия его (частного) содержания, а самосознание — как выражение его единства, того аспекта абсолютного бытия, который обеспечивает его цельность. Введение в рассмотрение предметного сознания (и соотношенного с ним предметного бытия) заставляет уточнить это описание. Очевидно, что предметное сознание, как и стихия душевной жизни, выражает богатство содержания абсолютного бытия; различие этих сфер в том, что стихия переживаний выражает указанное богатство содержания только *потенциально*, но зато *полно*, в то время как предметное сознание — *актуально* и *конкретно*, но лишь в *ограниченной* «области». С другой стороны, предметное сознание, именно как *сознание*, имеет много общего с самосознанием, как и последнее является выражением цельности абсолютного бытия. Тем не менее смысл соотношения предметного сознания с самосознанием не столь очевиден, как смысл его же соотношения со стихией переживаний. Для уточнения указанного смысла необходимо еще раз внимательно присмотреться к характеру (трансцендентной) «взаимосвязи» души с абсолютным бытием.

Для прояснения этой «взаимосвязи» Франк использует характерную для многих мистиков световую метафору. Если раньше он говорил о душе и душевной жизни в целом как о сфере самораскрытия бытия, как о той сфере, где бытие становится «прозрачным» и «ясным» для себя самого, то теперь он говорит, что сознание (понимаемое в узком смысле, как единство предметного сознания и самосознания) есть *свет*, «освещающий» бытие и делающий «зримым» его многообразие, актуализирующий его бесконечное содержание. Это новое, метафорическое описание (которое позже неоднократно использовалось Франком), несмотря на свою наглядность, вносит некоторое искажение в исходное определение душевной жизни. Ведь в метафоре света в гораздо большей степени присутствует момент *различности* самого бытия и освещающего его света. Франк даже усиливает этот момент, когда в рамках той же метафоры описывает стихию душевной жизни как «процесс горения», который и порождает свет сознания, освещающий предметное бытие. В этом случае вообще может возникнуть впечатление, что стихия душевной жизни есть нечто самостоятельное по отношению к освещаемому сознанием бытию, поскольку понять точный смысл взаимосвязи «процесса горения» (стихии чистого переживания) с самим бытием из метафорических описаний, приводимых Франком, очень трудно.

Однако очевидно, что признание душевной жизни в качестве *независимого* источника света, «освещающего» бытие, означало бы радикальное изменение основополагающих принципов философской концепции, изложенной в книге «Душа человека». Чтобы избежать этого, Франк формулирует еще одну идею, которая устраняет возникшее затруднение, однако в конечном счете ведет к точке зрения, слишком

прямолинейно описывающей отношение души и абсолютного бытия и порождающей не менее существенное, хотя и менее заметное противоречие (о нем речь пойдет ниже). Он утверждает, что тот свет, который освещает бытие и преобразует его в форму предметного бытия, на самом деле есть «качество» *самого абсолютного бытия* и только вторичным образом проявляется и «преломляется» в соучаствующем в нем человеческом бытии (совпадая с сознанием человека). «Это есть, — пишет Франк, — как бы *чистый свет знания*, идеальная озаренность или прозрачность бытия, его абсолютная самопроникнутость и самоявленность, — специфическое первичное идеальное начало *знания* или *разума*, которое должно быть уловлено во всем его своеобразии как некий абсолютно первичный момент, ниоткуда не выводимый и не сравнимый ни с каким реальным отношением или действием. Как бы трудно ни было уловить и фиксировать это начало само в себе, в его абсолютной самодовлеющей природе, — конкретно, в составе живой личной душевной жизни, мы непосредственно замечаем присутствие или соучастие его как момента света сознания, отличного от имманентного переживания как такового, — так же, как в пламени начало *света* отлично от самого процесса горения или внутреннего жара»¹. Здесь еще не вполне ясно, нужно ли воспринимать этот чистый свет знания за нечто существующее только в самой душе или он нисходит в душу из абсолютного бытия. Но вслед за этим Франк уточняет свое понимание именно во втором смысле. «В составе моего конкретного “я”, — пишет он, — это есть как бы луч света, к которому я приобщился или который светит во мне или через меня, но который не есть мое особое достоинство и не тождествен с индивидуальным субстанциальным существом моего “я” как особого, отдельного единства душевного бытия. Этот свет сам по себе, напротив, один и тот же во всех индивидуальных сознаниях; он вечен и всеобъемлющ, ибо и есть не что иное, как пронизанность всего бесконечного бытия его идеальным сверхвременным единством; различно в каждом душевном существе лишь соучастие в этом свете...»²

Теперь не составляет труда ответить на поставленный выше вопрос о сущности и причинах различия двух «сфер» душевной жизни — самосознания и предметного сознания. Очевидно, что обе они являются выражением единства и цельности абсолютного бытия, но при этом связаны с различными «асpekтами» этого единства. Условно говоря, самосознание связано с «абстрактной», «глобальной» формой единства, подразумевающей всеобщую «слитность» элементов и содержаний единого бытия (всеединства); в то же время предметное сознание выражает то же самое единство в «конкретной» и «локальной» форме, в форме бесконечно сложной системы взаимосвязей между отдельными конкрет-

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 561–562.

² Там же. С. 563.

ными элементами и содержаниями бытия (в самом абсолютном бытии эту систему взаимосвязей обеспечивает пронизывающий его «чистый свет знания»). Именно поэтому в сфере самосознания главным оказывается наличие абстрактного «центра», по отношению к которому задано единство целого, само же многообразие содержания отходит на второй план, воспринимается как неопределенное; в сфере предметного сознания, наоборот, на первом плане оказывается определенность конкретных содержаний и их взаимосвязь с другими конкретными содержаниями, обуславливающая их включенность в целое. Конкретность содержания предметного сознания, в свою очередь, обеспечивает его неразрывную связь со стихией душевной жизни, о чем уже говорилось выше, так как эта стихия, вообще говоря, является выражением *бесконечности* конкретного содержания абсолютного бытия, является *потенциальной формой* этого бесконечного содержания. Хотя и самосознание, и предметное сознание вырастают из своих «энтелехий», содержащихся непосредственно в стихии душевной жизни и неотделимых от нее, в конечном счете самосознание на его высшем уровне оказывается в резком противостоянии по отношению к породившей его стихии, тогда как предметное сознание лишь в абстрактном рассмотрении отделимо от стихии переживаний. В этом смысле каждое конкретное состояние нашей души находится в относительном противостоянии к абстрактному центру «я», но целостно внутри себя: переживание и предметная направленность — это неотделимые друг от друга аспекты его целостности, задающие соответственно «субъективную» и «объективную» стороны открывающего себя бытия.

Таким образом, предметное сознание потому оказывается самой важной сферой душевной жизни, что в нем личность с особой конкретностью и очевидностью осознает и реализует свое исконное единство с абсолютным бытием (хотя и в опосредованной, конечной форме). В каждом акте познания, предметного восприятия мы непосредственно причастны чистому свету знания, главному «аспекту», или «качеству», абсолютного бытия, благодаря которому оно является всеединством. Это означает, что каждый такой акт по своей сути есть акт трансцендирования; в полном соответствии с концепцией, изложенной в «Предмете знания», Франк утверждает, что в нашей душевной жизни этот акт реализуется как акт *внимания*, который в этом смысле является важнейшей составляющей душевной жизни, обеспечивающей ее интегрированность, возвышение ее до «сознательности» — т. е., по сути, «до соучастия в сверхвременном единстве бытия»¹.

Все сказанное о предметном сознании заставляет по-иному взглянуть на сущность душевной жизни и души как сложного целого. Раньше мы пытались понять эту сущность за счет отыскания наиболее элементарных и простых форм проявления души, однако теперь приходится

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 562.

признать, что хотя при этом нам удалось уловить самый важный момент — определение душевной жизни как самобытия, как формы самораскрытия абсолютного бытия, — все-таки полученный результат оказался недостаточно конкретным и ясным. Ведь, как теперь выяснилось, наиболее полно самораскрытие абсолютного бытия осуществляется в сфере предметного сознания; и хотя предметное сознание «вырастает» из стихии душевной жизни, можно с уверенностью сказать, что адекватное описание смысла и значения самой этой стихии можно дать лишь через *целостное* описание души и с учетом того, что ведущую и определяющую роль здесь играет предметное сознание. Именно особенности организации сферы предметного сознания задают наиболее заметные и влиятельные характеристики индивидуального бытия человека. Конечно же, истоки этих характеристик лежат в элементарной стихии душевной жизни, однако они становятся реальностью только через их «развертывание» в сфере предметного сознания — через *бытие-в-мире* личности (сам Франк не употребляет этот термин, однако он точно передает смысл его рассуждений).

Франк указывает на наивность представления о том, что все мы живем в одном и том же одинаковым образом открытом нам мире. С помощью активно действующей силы внимания каждый из нас постоянно *отбирает* из многообразного неопределенного чувственного материала те элементы («энтелехии» восприятий), которые превращаются в реальные устойчивые восприятия, задающие структуру нашего личного бытия, бытия-в-мире. Помимо того, что сам чувственный материал различен для каждого человека и ограничен в силу «привязанности» души к телу (тем не менее нужно помнить, что потенциально у нас «имеется» все бесконечное содержание абсолютного бытия), направленность внимания в свою очередь зависит от первичных, элементарных оценок-устремлений человека, укорененных в стихии душевной жизни, от выработанных или навязанных предшествующим развитием и средой склонностей. Кроме того, богатство или бедность воспринимаемой в виде мира реальности непосредственно зависят от развития *воображения*, которое Франк определяет как «способность расширения наглядного знания за пределы чувственно-данного»¹, и *памяти*, обеспечивающей «глубину» и цельность мира личности.

В результате *конкретное* описание сущности души оказывается резко отличающимся от предшествующих «абстрактных» описаний ее как элементарной стихии переживаний и формирующего центра (самосознания). «В отличие как от абстрактно взятого материала душевной жизни (как чисто-бесформенной стихии), так и от абстрактно взятого формирующего начала души, конкретное единство душевной жизни — то, что можно было бы назвать конкретной душой человека, — есть оформленное, управляемое волевым центром и слитое с душевными

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 566.

переживаниями *единство предметного мирка*. Душевная жизнь, не как чистая потенция — в смысле ли пассивного материала или активного формирующего начала, — а как конкретно осуществленная реальность, есть единство переживания с предметно-сознаваемым бытием; в этом смысле душа *есть то, что она знает и созерцает*¹. Такое понимание души заставляет по-новому взглянуть и на сущность выделенных ранее ее составляющих. Стихию душевной жизни при этом нужно понимать как своего рода субъективную «подкладку», «подоснову» души как предметного мирка (бытия-в-мире), а формирующую и организующую силу самосознания — как пронизывающую и охватывающую этот предметный мирок силу внимания, через которую в него входит трансцендентный свет знания, обеспечивающий его субъективно-объективное единство.

Этот итог позволяет не только правильно понять сущность нашей души, но и дать адекватное описание взаимосвязи внутреннего мира человека, его сознания с окружающей его реальностью, с тем, что мы все называем миром, объективным бытием. Мы уже видели, что Франк резко критически относится к традиционной концепции человека, основанной на противопоставлении «объективного» мира вне человека и «субъективного» мира души, однако до сих пор его утверждения о глубоком единстве души и мира оставались недостаточно конкретными. Теперь смысл этого единства становится предельно понятным; фактически, независимо рассматриваемые «душа» и «мир» оказываются всего лишь «отвлеченными началами», двумя моментами, выделенными из единого и конкретного целого — предметного мирка. Как пишет Франк, «душа как конкретное единство субъективной формирующей деятельности, материала душевной жизни и как бы извне вовлекаемых предметных содержаний есть не замкнутая в себе, отрешенная от всего иного субстанция, а как бы субъективное «зеркало вселенной» или — говоря точнее — субъективное единство пропитанного стихией душевной жизни и своеобразно преломленного или сформированного объективного бытия»². В этом определении мы находим окончательное метафизическое развертывание того принципа единства человека и мира, который впервые сформулировал Бергсон. Тот объективный мир, в котором живет каждый из нас и который мы все считаем нашим общим миром, на самом деле складывается из отдельных «измерений», или «срезов» — отдельных предметных мирков, сформированных, явленных к бытию через отдельные эмпирические личности и совпадающих в некоторой общей части только потому, что все они есть «явление» одного и того же конкретного содержания абсолютного бытия. «Более адекватно, — пишет по этому поводу Франк, — соотношение между индивидуальным сознанием и объективным бытием можно было

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 571.

² Там же. С. 577.

бы определить так, что объективное бытие, существуя само в себе, во всей бесконечной полноте своих содержаний или — что то же самое — в свете всеобъемлющего и всеозаряющего абсолютного знания, вместе с тем существует не в отражениях или копиях, а в *слабых и субъективных освещениях* под разными углами»¹ (очевидно, что в отличие от предыдущей цитаты под объективным бытием здесь нужно понимать абсолютное бытие).

Это описание, использующее уже известную нам метафору «чистого света знания», пронизывающего абсолютное бытие, заставляет обратиться к принципиальной проблеме, в решении которой Франк, к сожалению, не проявляет достаточной последовательности и которая в связи с этим обозначает наиболее заметную слабость его концепции, — к проблеме «предсуществования» в Абсолюте всего конкретного содержания, выявляющегося в предметном мире отдельной эмпирической личности. По самому смыслу вводимого Франком понятия чистого света знания очевидно, что он решает указанную проблему в полном соответствии с платоновской традицией — предполагая, что Абсолют содержит в себе до всякого временного и конечного воплощения *все* содержание предметного бытия *во всей его конкретности*. Но в связи с этим в рассуждениях Франка возникает явная двусмысленность, которая обнажает глубоко укорененное в его философских принципах противоречие, требующее более пристального рассмотрения.

§ 9. Проблема метафизической сущности творчества и духовная жизнь

Чтобы лучше понять смысл возникающей здесь трудности, на мгновение вернемся к основному замыслу книги «Предмет знания» и сравним его с замыслом «Души человека». Можно сказать, что развитие философских идей в «Предмете знания» в целом соответствует логике классической философии. Отталкиваясь от гносеологических проблем, философ строит определенную онтологию, в которой постулируется существование Абсолюта (абсолютного бытия), *по отношению к которому* определяется онтологический смысл бытия человека. Получается, что Франк в первой своей книге не до конца преодолевает классическую концепцию человека, поскольку человек в рамках его онтологии всеединства признается вторичным по отношению к Абсолюту, существующему в логическом смысле «раньше» человека. Однако в системе Франка содержится очевидная возможность преодоления и этого последнего «рудимента» классической традиции. Поскольку Абсолют есть «всеединство», само его существование обеспечивается теми внутренними системами отношений, которые пронизывают его. Строго говоря, невозможно полагать эти отношения «вторичными», они и есть то, что определяет существование Абсолюта *как Абсолюта*.

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 578.

В этом смысле онтология, понимаемая как форма описания Абсолюта, вообще мыслима не иначе как через описание указанных систем отношений, «демонстрирующих» сущность Абсолюта. Но поскольку эти системы отношений в их явленности и конкретной определенности есть бытие человека, получается, что описание Абсолюта в рамках онтологии должно сводиться к описанию наиболее фундаментальных, «чистых» форм «манифестации» человеческого бытия.

Это и определяет замысел книги «Душа человека». Если в «Предмете знания» еще господствовала «наивная», традиционная онтология, предполагающая возможность описания абсолютного бытия независимо от бытия человека, то в «Душе человека» появляется тенденция к выведению онтологической структуры абсолютного бытия из феноменологического анализа человеческой души. Основные феноменальные «слои» внутреннего, душевного бытия человека оказываются формами самореализации, самовыявления абсолютного бытия. Отвергая основную интенцию современной ему «научной» психологии, стремящейся свести явления внутреннего мира человека к явлениям мира объектов, Франк исходит из *абсолютной самобытности* феноменов души, наиболее фундаментальные из которых определяют ключевые понятия новой онтологии.

Однако, детально проанализировав все уровни душевной жизни и дойдя до предметного сознания, Франк вновь возвращается к идеям «Предмета знания» и именно оттуда привносит в новую работу образ чистого света знания, пронизывающего абсолютное бытие и существующего *независимо* от конечного бытия человека (от сознания и предметного бытия). Если бы Франк был абсолютно последователен в проведении принципа «онтология есть феноменология человеческого бытия», отличающего новую онтологию от онтологий классического типа, он должен был бы признать, что все, что мы можем говорить о бытии, в конечном счете исходит из феноменологического анализа душевной жизни человека. В частности, утверждение о пронизанности абсолютного бытия чистым светом знания было бы просто следствием наличия реального ограниченного света знания в человеке; знание человека и выступало бы как *единственная* форма указанного «чистого света». Но это вело бы к тому, что бытие, которое Франк называет абсолютным, нужно было бы понимать совершенно иначе, чем было принято понимать Абсолют в новоевропейской рационалистической традиции (восходящей к Платону), его пришлось бы рассматривать как абсолютное, «бесконечное» «измерение» самого человеческого бытия, постигаемое личностью только через себя, через свои феноменальные проявления (основу для такого понимания заложил Достоевский, а в наиболее ясной форме, хотя и без детального метафизического обоснования, соответствующую концепцию, как мы видели, сформулировал Бердяев; см. § 10 главы 2 и § 4 главы 5). В наиболее радикальном варианте здесь вообще можно было бы отвергнуть существование *реального*

Абсолюта, и тогда важнейшим качеством бытия стала бы *ограниченность, конечность*, происходящая от ограниченности и конечности человека, выступающего ключевым элементом структуры бытия. Именно на этом пути создавал свою фундаментальную онтологию М. Хайдеггер. У Франка это направление в развитии онтологической системы только намечено и на самом деле не является господствующим; оно сочетается и конкурирует с противоположным направлением, в рамках которого онтология понимается более традиционно — как описание структуры Абсолюта, *предзаданного* по отношению к миру и человеку.

Причина, по которой он не может полностью принять логику первого направления, совершенно очевидна. В этом случае становится трудноразрешимой проблема конечной цели человеческой деятельности, человеческого творчества — проблема, остро прочувствованная Франком еще в ранней статье о Ницше. Абсолютизация конечного человеческого бытия и последовательное выведение онтологии из феноменологии позволили бы реализовать давнюю мечту Франка — обосновать абсолютную первичность личности и ее творческой активности в структуре реальности. Однако при этом пришлось бы признать, что и цели человеческой деятельности также определяются самим человеком, исходя из понимания своего собственного бытия и своего положения в мире. Это привело бы к иррационалистической этике, очень близкой к полному этическому релятивизму (этой опасности не избежал Ницше). Особенно ясно тупики этого направления в развитии фундаментальной онтологии (при ее слишком прямолинейном проведении) продемонстрировало развитие французского «атеистического» экзистенциализма. Этика Ж.-П. Сартра и А. Камю, построенная на этих основах, не пошла дальше проповеди беспечного по своей сути «бунта», направленного против абсурдности мира. Невозможность указать ясный критерий для разграничения этически окрашенного поступка и простого произвола в конце концов заставила А. Камю уже в рамках этого направления вернуться к попыткам построения некоего Абсолюта, обеспечивающего объективность в выборе между добром и злом, между «бунтом», ведущим к единению людей и вносящим хотя бы относительную гармонию в их мир, и произволом, увеличивающим хаос и абсурд бытия.

Однако и противоположная позиция — уверенность в полной реальности и мощи Абсолюта, — характерная для всех русских философов и незыблемая для Франка, приводит к не менее существенным трудностям. Если бытие *уже пронизано* до всех своих глубин чистым светом знания, *уже есть* всеединство, — как и почему могут существовать наряду с ним еще и частные, ограниченные, не достигающие полноты актуализации формы всеединства? Объяснить существование относительных форм бытия наряду с бытием абсолютным можно только в случае признания иерархичности реальности, наличия в ней принципиально различных онтологических состояний, уровней, «слоев» (будь то

традиционное различие духа и материи или различие бытия и сущего у Соловьева). Франк ориентируется на создание последовательной монистической системы и тем самым закрывает себе этот путь. Но тогда если и можно провести грань между абсолютным и относительным, между целым и частью, между всей полнотой всеединства и ее частными реализациями, то сама эта грань остается *условной, легко преодолимой*. Поскольку всеединство охватывает все частное в мире и связует его в себе, единство и целостность должны господствовать над раздробленностью и несвязностью в окружающей человека реальности, во внутреннем мире человека и в отношениях между людьми. Проблема *созидания, сотворения* всеединства исчезает, что, вне всяких сомнений, приводит к умалению значения творческого начала в человеке, поскольку конечной целью любого творческого акта является достижение предельной целостности и полноты реальности. Если эта цельность и полнота уже присутствуют в мире, смысл творчества теряется. Однако еще более важно, что полученный на этом направлении результат не соответствует реальному положению дел в мире. И в жизни отдельного человека, и в отношениях между людьми, и в человеческой истории с неоспоримой очевидностью проявляется господство иррационального хаоса и раздробленности, проявляется *могущество зла*.

Проблема зла является ключевой для всякого последовательного монизма; наиболее естественное ее решение в рамках монистической философии дал еще Спиноза, отважившийся на утверждение об относительности различий между добром и злом. Для русской философии с ее этической направленностью и неустрашимым исканием «высшей правды» такое решение было неприемлемо, пытается избежать его и Франк.

В результате, хотя оба указанных выше направления, по-разному оценивающих положение человека в бытии, можно найти в его сочинениях, главная линия развития его мысли оказывается связанной с поисками компромиссного варианта, в котором можно было бы преодолеть наиболее явные недостатки традиционного (второго) направления. Он вводит понимание Абсолюта, расходящееся с его трактовкой в рационалистической традиции западной философии и развивающее ту тенденцию, которая обозначилась уже у Соловьева. Признавая реальность Абсолюта, Франк считает его как бы «не вполне» абсолютным, как бы «незавершенным», еще только становящимся. В этом случае частные формы Абсолюта, всеединства, реализующиеся в жизни и знании отдельных людей, оказываются как бы естественными «центрами кристаллизации», точками роста и развития всеединства, еще только стремящегося к состоянию реального Абсолюта. Здесь проявляет свою эффективность принцип металогического, сверхрационального единства противоположностей, составляющий основу философского метода Франка. Применяя этот принцип к полярным понятиям покоя и движения, вечности и времени, Франк утверждает, что Абсолют одновременно

причастен каждой противоположности в этих парах и выше каждой из них. Это позволяет говорить о всеединстве как о *вечной жизни*, как об *абсолютном творчестве* и *абсолютном становлении*. Приходится даже признать (см. § 5), что Абсолют обладает некоторым аналогом временной характеристики, как бы собственной «историей» (вспомним в связи с этим приведенные в § 2 слова Франка из статьи «Личность и вещь» об *историчности* всего, что есть в реальности). Такое понимание Абсолюта позволяет придать творчеству фундаментальное онтологическое значение и тем самым частично «реабилитировать» творческое начало человека. Творчество человека становится частной формой реализации абсолютного творчества, человек не просто «выявляет» в эмпирическом мире те формы бытия, которые уже существовали в Абсолюте (именно так понимается творчество в системах классического типа, у Платона, Фомы Аквинского, Спинозы, Гегеля), а *соучаствует* в подлинном *творении*, обогащая само абсолютное бытие.

Последовательное развитие указанного компромиссного варианта концепции всеединства Франк дал в книге «Непостижимое» (1939), поэтому мы еще будем говорить о его достоинствах и недостатках. Возвращаясь к книге «Душа человека», необходимо отметить, что здесь резкий сдвиг в сторону концепции предсуществующего Абсолюта становится особенно очевидным в предпоследнем разделе книги — в главе «Душа как единство духовной жизни».

Для того чтобы доказать, что *духовная жизнь* составляет особую сферу жизни души, Франк в рамках развиваемого им феноменологического подхода пытается отыскать наиболее явные и элементарные феномены, характеризующие эту сферу и отличающие ее от низших сфер. В качестве таких феноменов он называет переживания *абсолютности «я»*, «переживания *абсолютного корня нашего единичного «я»*»¹, о чем уже шла речь раньше, когда мы анализировали формы проявления организующей силы, или центра, души.

Безусловно, любой правозерный гуссерлианец назвал бы «феноменологию», полагающую такие феномены в качестве исходных и самоочевидных, ничего общего не имеющей с тем методом, который должен превратить философию в «строгую науку». Однако в ответ можно было бы резонно возразить, что сама процедура выделения «исходно очевидного» в сфере душевной жизни человека (в сфере сознания) *не имеет и не может иметь* однозначного и тем более абстрактно выразимого критерия своей безусловной и окончательной адекватности (в связи с этим и однозначность процедуры феноменологической редукции, проводимой Гуссерлем, представляется достаточно спорной). Статус очевидных и исходных те или иные феномены могут получить только в силу самой очевидности, т. е. молчаливого согласия каждого с их «очевидным» характером. Признавая переживание абсолютности «я» за исходный и самоочевидный

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 580.

феномен, Франк опирается на давнюю традицию русской философии, которую особенно ясно выразил Достоевский, утверждавший, что идея бессмертия души (что и означает абсолютность личности) есть исходная и главная идея человеческого сознания (см. § 6 главы 2). Оставляя в стороне возможные споры по поводу того, насколько допустимо такие «идеи» считать феноменологически «чистыми» и фундаментальными, отметим только, что, возможно, главный недостаток феноменологической философии в ее «классической», гуссерлевской форме заключается как раз в ее неспособности найти *все* по-настоящему исходные феномены сознания, что, конечно же, обусловлено ограниченностью культурного опыта ее отдельных эмпирических носителей. Недаром Хайдеггер — безусловно, талантливейший из последователей Гуссерля — столь быстро вышел за границы, искусственно поставленные его учителем; понятно, что, например, фундаментальный феноменологический характер переживания «бытия-к-смерти» столь же неочевиден с позиции классического гуссерлианства, как и переживание абсолютности «я».

Тот факт, что в полагании исходного и фундаментального характера переживания абсолютности «я» (бессмертия души) Франк непосредственно опирается на идеи Достоевского, становится особенно очевидным в связи с тем, что он саму эту абсолютность понимает не как уже данную, а как только потенциальную, требующую от личности постоянных усилий по ее реализации в эмпирической жизни. «Вечность самого абсолютного *смысла* или *света* бытия в нас есть нечто самоочевидное для нас. Но остается под сомнением, в какой мере прочно *мы сами*, т. е. наша личность, *укоренены* в нем. Или, так как этот вечный свет есть не неподвижное бытие, а по самому существу своему есть творческая действительность и познавательное озарение, то простое смутное его *присутствие* в нас равносильно лишь *возможности* бессмертия для нас, актуальное же бытие его в нас или единство с ним лишь *осуществляется нами самими* всем ходом нашей жизни, в течение которой мы *должны стать тем*, что мы потенциально есмы — должны еще *осуществить в себе* то истинное наше «я», которое по самому существу своему вечно»¹.

В этом глубококом высказывании содержится некоторая двусмысленность, которая отражает обозначенное выше колебание взглядов Франка между двумя крайними позициями: признанием *предсуществования* в Абсолюте всего реального и доступного человеческому сознанию конкретного бытия и полаганием именно человеческого бытия тем единственным Абсолютом, на основе которого происходит *рождение, творение* нового в бытии. В данном случае Франк виртуозно обходит проблему выбора одной из этих позиций, оставляя в равной степени

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 583; ср. интерпретацию истории Кириллова в § 7 главы 2.

возможным и тот и другой вариант. Однако рассматривая далее особенности проявления в нас духовного бытия, он все-таки склоняется к первой, более традиционной точке зрения.

«В лице переживания абсолютного значения и абсолютной первоосновы нашей личности, — утверждает Франк, — мы имеем не сближение между собой двух несоизмеримо-разнородных величин — ограниченного и относительного с безграничным и абсолютным, — а усмотрение связи или слитности двух по существу *однородных* величин — относительной, потенциальной бесконечности с бесконечностью абсолютной и актуальной. И это непосредственное усмотрение есть не “субъективное переживание”, объективный смысл которого может стоять под сомнением, а самоочевидное знание, *интуиция*, носящая достоверность в самой себе»¹. Понятно, что под абсолютной бесконечностью здесь (как это было и в «Предмете знания») подразумевается вся предсуществующая полнота содержания абсолютного бытия, а указанная интуиция понимается как способность к непосредственному постижению этой предсуществующей полноты содержания. Франк указывает три формы такого интуитивного постижения.

Во-первых, интуитивная достоверность абсолютной бесконечности открывается в факте знания, который (как было доказано в «Предмете знания») предполагает *причастность* сознания к предсуществующему Абсолюту («чистому свету знания»). Во-вторых, без такой достоверности абсолютного невозможно понять факт *общения между людьми* и основанную на нем социальную и нравственную жизнь, с которой в свою очередь связана вся духовная жизнь человечества. «Факт *общения*, знания чужой душевной жизни, непосредственной практически-жизненной связи между людьми, этот загадочный для современной психологии и гносеологии факт — есть простое выражение транссубъективности переживания, наличности в душевной жизни такого пласта, в котором она есть не “моя личная” жизнь, а жизнь сверхиндивидуальная, через которую *моя* жизнь соприкасается с “*твоей*” или чужой вообще»². На этой основе и осуществляется раскрытие в *общей* духовной жизни надындивидуальных содержаний права, нравственности, искусства и религиозной жизни — подобно тому как в своей индивидуальной душевной жизни человек раскрывает конкретные содержания предметного бытия. Наконец, еще один круг фактов, необъяснимых только из внутренней структуры душевной жизни отдельной личности, составляют явления «вчувствования» (*Einflühlung*), в которых восприятие объективного предмета сливается с определенным «переживанием», не являющимся только субъективным, а предстающим как «качество» самого предмета. Эти явления Франк упоминал в завершение книги «Предмет знания», и там он придавал им особое значение

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 584.

² Там же. С. 594.

в связи с тем, что они доказывали наличие не только внешних, абстрактных отношений между сознанием и объективным бытием в акте познания, но и иррационального, жизненного отношения в форме непосредственного бытия в предмете; анализ явлений «вчувствования» позволил перейти от абстрактного рассматривания Абсолюта к совершенно новой точке зрения и на сам Абсолют, и на его отношения с предметным бытием и сознанием человека, поскольку через эти явления (особенно значимые в случае познания индивидуального, см. § 5) обнажалась подлинная суть человеческого сознания как формы, в которой реализуется бытие любого объекта. В книге «Душа человека» обращение к этим явлениям имеет похожий смысл. По мнению Франка, они помогают понять реальную «укорененность» души человека в абсолютном бытии. «“Вчувствование” есть в действительности прочувствование, эмоционально-душевное проникновение в природу объекта, — переживание, которое, будучи одновременно и субъективно-душевым явлением, и объективным познанием, возвышается над самой этой противоположностью и образует явление sui generis. В этом своеобразном явлении нам не трудно теперь признать элементарное обнаружение духовной жизни, т. е. того типа жизни, в котором само существо нашего “душевного бытия” не есть нечто только субъективное, а укоренено в объективном бытии или органически слито с ним»¹.

С учетом сферы духовной жизни итоговое описание структуры человеческого бытия выглядит следующим образом. Внутренняя жизнь человека складывается из трех основных состояний (или уровней). Первое — это чистая душевная жизнь, стихия переживаний, характеризуемая тем, что здесь господствует чистая потенциальность, бесформенная слитность и общность всех частных состояний, здесь нет различия между субъектом и объектом, «я» и «не-я». Возникновение второго, самого сложного уровня Франк описывает следующим образом: «Из этого хаоса чистой и универсальной потенциальности человеческое сознание выходит ближайшим образом через своеобразный процесс дифференциации и интеграции: через выделение содержания предметного сознания из душевной жизни и образование противостоящего ему мира или центра, в форме личного самосознания индивидуально-единичного “я”. Это есть как бы царство раздельности и обособленности, и притом в двух отношениях: с одной стороны, в форме резкой раздельности между “я” и “не-я”, внутренним и внешним миром, субъективной и объективной стороной бытия, — и, с другой стороны, в форме столь же резкой обособленности единичных индивидуальных сознаний или различных “я”»². Наконец, третье состояние, третий уровень — это духовная жизнь; здесь возникшие ранее противоположности объекта и субъекта, «я» и «не-я», а также противоположность между разными «я», видоизменяются и хотя и не погашаются

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 591.

² Там же. С. 603.

полностью, сглаживаются за счет сознания и переживания нашим «я» единого корня этой разделенности и множественности. «Не теряя ни индивидуальности самосознания, ни объективности и отчетливости предметного сознания, а, напротив, углубляя то и другое, наша душа знает вместе с тем и ту единую в себе глубину, в которой коренится то и другое. Все подлинно-творческое, объективное и вместе оригинально-индивидуальное в нас есть проявление сознания этой глубины и ее непосредственного присутствия в нас»¹.

В последнем описании мы вновь сталкиваемся с той же самой двусмысленностью, о которой говорилось выше в связи с описанием переживания абсолютности «я». Признание объективной и надиндивидуальной значимости содержаний индивидуального сознания, безусловно, означает, что каждая личность причастна некоторой «глубине», некоторой объективной духовной жизни, в которой происходит окончательное раскрытие конкретного и полного содержания Абсолюта (абсолютного бытия). Однако при этом остается открытым вопрос о том, нужно ли обязательно предполагать это *полное и конкретное* содержание предсуществующим *до* акта раскрытия этого содержания в индивидуальном человеческом сознании (в метафизическом смысле этого «до»). Используемые Франком понятия и словесные обороты (подобные понятию «чистого света знания») очень часто заставляют думать, что он предполагает такое предсуществование. В то же время Франк, несомненно, понимал, что при таком предположении *человеческое творчество* теряет свое фундаментальное метафизическое значение, превращается во вторичную иллюзию порождения чего-то нового, а на деле — всего лишь в воспроизведение, повторение в конечной форме того, что всегда предсуществовало в Абсолюте. Пытаясь избежать такого итога, Франк специально останавливается на проблеме творчества и личной гениальности, и его рассуждения на эту тему свидетельствуют о понимании им возможности иного ответа на сформулированный вопрос.

Размышляя о влиянии личной страсти, личного вдохновения на процесс научного познания мира, который ранее был понят как простая причастность индивидуальной души к чистому свету знания, Франк несколько смещает акценты и допускает возможность того, что в индивидуальном отношении личности к миру содержится некоторое обогащение содержания «освещаемого» сознанием бытия. «Предметный мирок» человека имеет... не только *границы*, но и *углубления*, недоступные бесстрастному и безличному предметному сознанию, а обусловленные силами личной душевной жизни. И когда мы говорим, что личность есть монада, которая «*со своей точки зрения*» созерцает или отражает вселенную, то это есть не одно лишь *ограничение*: ее

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 604.

индивидуальная "точка зрения" не только стесняет ее горизонт, но по крайней мере часто и освещает его с особенной, ей одной присущей силой¹.

Духовное творчество гения с наибольшей наглядностью демонстрирует содержащееся в таком подходе противоречие. С одной стороны, гениальность связана с особой способностью к проникновению в объективное бытие, в надындивидуальные духовные содержания, которые сам творец воспринимает как довлеющие над ним, «ведущие» его. Но с другой стороны, творчество гения всегда с предельной ясностью обнажает его неповторимую индивидуальность, особый характер его личности, в гораздо большей степени выделяющейся из своей «среды», чем это возможно для обычных людей. Этот парадокс может быть понят, только если предположить, что объективное бытие, надындивидуальное содержание, раскрываемое гением, на деле не существует как актуальное, как полностью данное и конкретное до самого этого «раскрытия». Возможность такого понимания творчества содержится в определении абсолютного бытия у Франка как *абсолютной жизни, абсолютного, вечного становления*, — в определении Абсолюта как только становящегося, но не *сташего*. В этом случае становление Абсолюта, актуализация его конкретного содержания и его потенциальной полноты возможны только в форме человеческого творчества и человеческой, индивидуальной жизни.

Тем не менее это направление в обосновании человеческого творчества и личностной индивидуальности не получает развития в заключительных главах книги (отметим, что ему противоречит другое определение Абсолюта — определение его как *абсолютной бесконечности*). Франк склоняется к более простому и традиционному варианту понимания человеческого творчества — как только лишь выражения и повторения (в конечной форме) содержания объективного (абсолютного) бытия, бытия Бога. Его постоянные апелляции к Плотину и Лейбницу лишь усиливают впечатление принадлежности к давней философской традиции. Это сказывается и в последней главе книги, посвященной проблеме отношения души и тела. По сути, здесь речь идет о той же самой проблеме, которая была поднята уже в «Предмете знания», — об определении смысла различия идеального и реального (телесного) бытия и выяснении их значения в жизни личности. Эта проблема, как мы помним, в свою очередь сводится к проблеме сущности времени. В «Предмете знания» Франк дает неудовлетворительное решение проблемы времени, поскольку оставляет за пределами анализа самое главное его содержание, конституирующее внутреннее бытие человека. В книге, посвященной процессу познания, сводящей его анализ к анализу структуры Абсолюта, это упущение не выглядело таким уж принципиальным. Однако ту же самую позицию, без малейших изменений,

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 595.

мы находим и в книге «Душа человека», целиком посвященной внутреннему бытию личности; здесь это уже приводит к существенным проблемам и противоречиям. С особой резкостью это обнаруживается именно при анализе соотношения души и тела.

Вновь обращаясь к вопросу о том, какое значение имеет для нашего бытия эмпирическое время (время реального, телесного мира) и каковы его истоки, Франк утверждает, что оно напрямую связано со стихией душевной жизни и фактически может быть объяснено как определенное проявление этой стихии (проявление *в форме* мира, подчиненного времени). Только стихия душевной жизни может считаться «подчиненной» или «причастной» времени, хотя в своей сущности она, как и все остальные сферы души, *невременна*. Нужно только учесть, что эта «невременность» имеет различный смысл по отношению к различным «сферам». Высшие сферы и прежде всего духовная жизнь *вневременны* и *сверхвременны* — они обладают актуальным единством и «совершенно отрешены» от времени в его эмпирическом понимании (хотя и обладают характеристикой «чистого» времени, т. е. характеристикой абсолютного, сверхвременного становления; см. § 5). Единство и «сплошность» стихии переживаний носит совсем другой характер, о чем уже говорилось выше; как пишет Франк, «это есть потенциальное, экстенсивное единство единства и множественности»¹. Помимо того что стихия душевной жизни есть воплощенная *потенциальность*, она обладает и качеством *динамичности, изменчивости*, которое, вообще говоря, совпадает с качеством становления в абсолютном бытии, только взятым в том же самом (характерном для указанной стихии) «модусе» потенциальности. Именно это качество и служит основанием для эмпирического времени. «Будучи слитным единством динамичности, душевная жизнь сама в себе не есть временное течение, — в смысле локализованности каждого ее состояния в определенном миге и временной смены одного другим — но и не неизменна; именно поэтому она может соучаствовать и во временной изменчивости предметного бытия, и в сверхвременной неизменности бытия идеального... Но в силу своей общей динамичности она — рассматриваемая на фоне предметного бытия — является нам соучастницей этого временного потока; то, что изнутри есть живое единство подвижного сплетения или клубка, извне обнаруживается как нить, растянутая по линии времени»².

Такая «реконструкция» эмпирического времени остается двусмысленной в связи с тем, что не до конца ясно, как Франк понимает саму телесную реальность, предметное бытие, «на фоне» которого и определяется «линия времени». Уточнения, проводимые Франком сразу же после процитированной фразы, не оставляют, казалось бы, сомнений в том, что он понимает телесный мир как нечто совершенно *независимое*

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 614.

² Там же. С. 615.

от души в целом и от стихии душевной жизни в частности. Получается, что эмпирическое время конституируется за счет взаимодействия бесформенной, целостной и слитной в себе стихии душевной жизни с инородной ей сферой телесного бытия, — точка зрения, почти буквально совпадающая с концепцией Бергсона из его ранней работы «Опыт о непосредственных данных сознания» (и преодоленная им в более поздних трудах). Абсолютная неоригинальность, традиционность этой точки зрения признается и самим Франком, когда он заключает свои рассуждения следующим итогом: «...и пространственная, и временная локализованность или прикованность душевного бытия есть не его собственное внутреннее свойство, а черта, отраженная от телесного бытия — результат некоего приспособления душевной жизни к телесному миру; и “падение” души в телесный мир, о котором говорит Платон и которое утверждают едва ли не все религии в мире, в этом смысле есть не пустая выдумка, не произвольная гипотеза, а вполне соответствует точным данным феноменологического анализа»¹.

Принять этот вывод совершенно невозможно в силу того, что он явно противоречит другим гораздо более важным и принципиальным выводам философского анализа душевной жизни. Ведь раньше Франк утверждал, что все предметное бытие, все то, что мы называем «реальным миром», есть только абстрактно выделяемая сторона, «срез» всей полноты душевной жизни личности — «предметный мирок», не существующий независимо от целого. Даже если учесть тот важный факт, что «объективный мир» в целом не совпадает с «предметным мирком» отдельной личности, а является «суммой» всех индивидуальных «мирков», абсолютно невозможно в рамках этой конструкции говорить о независимости объективного, телесного бытия по отношению к стихии душевной жизни (которая ведь также не является «принадлежностью» отдельной личности).

Возможность оригинального, нетрадиционного решения возникшей проблемы достаточно очевидна, и Франк сам намечает ее в последней главе своей книги. Резко возражая против достаточно обычного для европейской философии (от Платона до Декарта) противопоставления души и тела, душевной жизни и телесного бытия, он в полном соответствии с ранее полученными выводами утверждает, что между этими формами бытия нет и не может быть непроходимой границы. Определение бытия как материального, телесного тождественно утверждению о его полной подчиненности эмпирическому пространству и времени, «распределенности» в совокупности сосуществующих и непроницаемых друг для друга точек-положений и в ряду вытесняющих друг друга состояний-моментов. Но характеристики пространства и времени Франк понимает только как «идеально-математические» начала, как абстрактные качества, приписываемые бытию нашим сознанием, в силу этого

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 616.

они должны быть признаны вторичным *результатом, следствием* некоторого внутреннего свойства бытия, которое на деле и определяет его пространственно-временной характер. «Это свойство, — утверждает далее Франк, — нельзя определить иначе, как признав его *абсолютной или предельной бесформенностью, чистой рассеянностью или разобщенностью*, в силу которой материя, как она дана в пространстве и времени, является, по существу, *внеположностью, разделенностью или обособленностью* единичных точек бытия... Нетрудно видеть, что эта природа материи, в которой состоит ее существенное отличие от слитности, невременного или потенциально-сверхвременного единства душевной жизни, вместе с тем может рассматриваться как *максимум или последний предел бесформенной экстенсивности и потенциальности душевной жизни*»¹.

Таким образом, в этом варианте обоснования телесного бытия оно оказывается просто *формой самой стихии душевной жизни*, возникающей в результате предельной «минимизации» единства, слитности последней. «Стихия душевной жизни, именно в качестве *стихии*, уже сама в себе заключает тот момент экстенсивности, бесформенности, пассивной потенциальности, который в его чистом, отрешенном виде образует существо материального мира»². Душевная жизнь в целом оказывается распределенной между двумя своими «полюсами»: «полюсом» абсолютной цельности и единства, обозначаемым как *духовная жизнь*, как непосредственное сопричастие абсолютному бытию, и «полюсом» предельной разъединенности, внеположности, ограниченности, который есть телесное, материальное бытие.

Эта конструкция, очерченная на последних страницах книги «Душа человека» и достаточно естественно развивающая принципы выстраиваемой Франком феноменологии душевной жизни, ведет к новым вопросам, ответив на которые, можно было бы добиться существенного продвижения по пути к построению непротиворечивой онтологической концепции. Главная из возникающих здесь проблем касается причин, в силу которых происходит указанное «разъединение» стихии душевной жизни, ее преобразование в форму пространственной внеположности и временной последовательности. Теперь эти причины нельзя искать за пределами самой стихии душевной жизни, поскольку последовательное проведение принципов, заданных Франком в его книге, предполагает, что все, реально существующее в мире, имеет истоком и причиной внутреннюю структуру душевной жизни — структуру ее стихии, через которую прежде всего и полнее всего «является» абсолютное бытие.

Но именно причины разъединения стихии душевной жизни до состояния пространственно-временного телесного бытия остаются совершенно

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 629.

² Там же. С. 630.

непроясненными в книге Франка, более того, он даже отказывается ставить эту проблему. Это, по-видимому, связано с тем, что здесь ему пришлось бы внести в свою теорию совершенно новые идеи, которые могли бы угрожать ее стройной простоте и, самое главное, могли бы поставить под вопрос строгий монизм философских построений. Ведь именно монизм выгодно отличает ту версию философии всеединства, которую предлагает Франк, от ее версии у Вл. Соловьева. Соловьев так и не смог рационально объяснить причины «отпадения» разделенного мира от абсолютного всеединства и в результате допустил как бы одновременное и «параллельное» существование и этого последнего и несовершенного мира, подвластного эмпирическому времени. Франк преодолел неясный дуализм соловьевской системы, но расплатой за это стала возникающая во всей остроте проблема источников и причин возникновения крайней разделенности и внеположности состояний в самой стихии душевной жизни.

На самом деле эта проблема при всей ее сложности не является абсолютно непреодолимой в рамках той достаточно плодотворной концепции, которую развивает Франк; позже мы еще вернемся к ней в связи с тем, что сам Франк вынужден будет обсуждать ее в явном виде в своей книге «Непостижимое». Однако нужно с сожалением констатировать, что он так и не смог дать этой проблеме сколько-нибудь адекватного решения; это привело к появлению многочисленных противоречий в его философской системе. Отметим также, что очень оригинальный подход к той же самой проблеме, как и к подчиненной ей проблеме сущности телесного бытия, позже (в работах 20-х годов) разрабатывал Лев Карсавин — возможно, под непосредственным впечатлением от работ Франка (см. § 5 главы 7).

Нетрудно понять (об этом уже говорилось выше), что рассматриваемый недостаток философских построений Франка непосредственно связан с неадекватной оценкой роли эмпирического времени в структуре душевной жизни человека. Хотя в своем эмпирическом проявлении время выступает как форма разъединения, форма внеположности состояний бытия, в своей «чистой» сущности оно определяется Франком только как «позитивная» характеристика душевной жизни, укорененная в самом абсолютном бытии, — как характеристика «слитной» динамики, становления, *не разрушающего* цельность и единство его «носителя». В этом случае понять, каким образом *целостное* становление преобразуется в эмпирической сфере в процесс смены *изолированных* друг от друга состояний-моментов бытия, очень трудно, особенно в рамках строгого монизма, не предполагающего «рядом» с абсолютным бытием иного онтологического начала (именно через введение такого начала — *ничто* — пытался преодолеть возникающие здесь трудности Карсавин).

В конечном счете с этой непроясненностью роли эмпирического времени и связан тот факт, что наперекор всякой логике Франк в последней главе своей книги высказывает прямо противоположные суждения

о сути взаимосвязи души и телесного бытия. С одной стороны, он, как мы видели выше, признает, что стихия душевной жизни «уже сама в себе заключает тот момент экстенсивности, бесформенности, пассивной потенциальности, который в его чистом, отрешенном виде образует существо материального мира». Но, с другой стороны, оказывается, что все характеристики, применяемые нами для описания телесного бытия, «возникают» в душе *под влиянием* независимо существующего телесного мира: «Соприкасаясь с телесным миром, в котором все ограничено, пространственно и временно внеположно и разъединено, и “одно” всегда вытесняет “другое”, наше душевное бытие отражает на себе его бедность, как бы погружается в сон подсознательности, чистой потенциальности и приобретает характер бесформенной невременности, актуально осуществляющейся лишь в слитно-динамической изменчивости»¹.

Как мы увидим, это противоречие в скрытой форме будет присутствовать и во всех последующих работах Франка; только в книге «Непостижимое» он попытается разрешить его — к сожалению, за счет отказа от самого оригинального элемента своей концепции, от феноменологического метода построения онтологии, и перехода к вполне традиционному наивно-реалистическому пониманию сущности телесного мира.

§ 10. Смысл жизни: внутреннее и внешнее «желание»

Последнюю часть трилогии, двумя первыми частями которой были книги «Предмет знания» и «Душа человека», Франк смог опубликовать только в 1930 г. Посвященная философским проблемам общественного бытия, книга «Духовные основы общества» существенно отличается от первых двух работ. Революция, гражданская война и эмиграция оказали огромное воздействие на всех русских философов. Печальной закономерностью для большинства из них стало постепенное снижение уровня философской «добротности» и оригинальности создаваемых работ. Эмиграция оказалась чем-то гораздо большим, чем просто расставание с привычной общественной и культурной средой; утратив связи с «соборной» душой народа, виднейшие представители философской элиты лишились какой-то очень важной духовной опоры для своего творчества. Почти все труды, созданные философами-эмигрантами, и по содержанию, и по форме близки к жанру философской публицистики и, как правило, не претендуют на новое и оригинальное решение коренных проблем человеческого бытия. Особняком здесь стоит только творчество Льва Карсавина, который почти все свои главные работы создал в эмиграции. Однако его случай — это как раз то исключение, которое только подтверждает правило. Карсавин ока-

¹ Франк С. Л. Душа человека. С. 625.

зался «белой вороной» в среде русской эмиграции; совсем недолго прожив в Берлине и Париже, он обосновался в Литве, которая находилась в орбите влияния русской культуры и в конце концов оказалась поглощенной большевистской Россией. Разделив трагическую судьбу своего народа, Карсавин дал печальное доказательство своей неразрывной духовной связи с Россией — гораздо большей, чем это было характерно для «типичных» русских эмигрантов.

Работы Франка 20–30-х годов также во многом тяготеют к публицистическому жанру и выглядят гораздо более прямолинейными и однозначными, чем дореволюционные его труды. Только в книге «Непостижимое» он сумел подняться на ту же высоту философской мысли, которая была характерна для первых его сочинений, и рядом с этой книгой, пожалуй, невозможно поставить ничего из того, что было написано в те годы другими представителями русской эмиграции. В остальных крупных работах Франка, написанных в 20–30-е годы, мы не находим существенного развития той философской концепции, которая была изложена в книгах «Предмет знания» и «Душа человека». Эта концепция используется теперь для обоснования этики и построения основ социальной философии, при этом в силу явного стремления к большей доступности изложения Франк существенно упрощает ее, в результате чего она теряет почти всю свою былую оригинальность и становится почти неотличимой от своего «прообраза» — соловьевской философии всеединства.

Особенно характерной в этом контексте выглядит книга «Смысл жизни» (1926), ставшая продолжением одной из самых известных философско-публицистических работ Франка «Крушение кумиров» (1924). В соответствии с одним из главных принципов своей философской системы Франк пытается построить этику с помощью онтологии (точно так же он поступил в «Предмете знания» при построении гносеологии). Он наглядно показывает, что любые попытки обосновать смысл жизни, т. е. *абсолютную* ценность человеческой жизни, через какие-либо частные принципы, связанные с эмпирическим бытием, обречены на провал, поскольку дают только относительное основание и относительный смысл. Казалось бы, мы можем найти путь к такому обоснованию, если примем в качестве высшей цели человека не подчинение ценностям, имманентным эмпирическому миру, а стремление к *радикальной переделке эмпирического мира* ради осуществления в нем абсолютного смысла (именно так поступал Соловьев). Хотя Франк признает, что в таком устремлении есть безусловная правда, этот путь, по его мнению, также оказывается ложным. Он указывает на то, что все имевшие место в истории попытки преобразования общественного бытия (именно в нем с наибольшей силой проявляется господство несовершенства и зла) давали только отрицательный результат и практически всегда вели к еще

большему разгулу зла. Однако более принципиальным в данном случае выглядит метафизическое возражение против такого понимания смысла жизни.

«Одно из двух, — пишет Франк: — или жизнь в целом *имеет смысл* — тогда она должна иметь его в каждое свое мгновение, для каждого поколения людей и для каждого живого человека, сейчас, теперь же, совершенно независимо от всех возможных ее изменений и предполагаемого ее совершенствования в будущем, поскольку это будущее есть *только* будущее и вся прошлая и настоящая жизнь в нем не участвует; или же этого нет, и жизнь, наша нынешняя жизнь, бессмысленна — и тогда нет спасения от бессмыслицы, и все грядущее блаженство мира не искупает и не в силах искупить ее; а потому от нее не спасает и наша собственная устремленность на это будущее, наше мысленное предвкушение его и действительное соучастие в его осуществлении... мирового смысл, смысл жизни, никогда не может быть ни осуществлен во времени, ни вообще приурочен к какому-либо времени. Он или *есть* — раз навсегда! Или же его *нет* — и тогда тоже — раз навсегда!»¹

Возникающее здесь радикальное противопоставление бессмысленности и осмысленности жизни наглядно показывает, что в своей этике Франк пытается на все ключевые вопросы дать совершенно однозначные ответы, не подразумевающие «полутонов». Очевидно, для того чтобы обеспечить безусловно положительный ответ на вопрос об осмысленности цельной жизни мира и человека, нужно подвести под нее основание, которое не может вызывать никаких сомнений в отношении его *абсолютной реальности и полноты*. «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*»². Вместо «горизонтального» обоснования, ведущего от одного эмпирического явления к другому и не подразумевающего *окончательной* цели, человек должен открыть для себя «вертикальную» обусловленность каждого элемента жизни за счет его связи с абсолютным началом бытия. Причем в понимании этого абсолютного начала Франк теперь устраняет все те «сложности», которые придавали столь оригинальный характер его онтологии. Абсолютное начало есть вечная жизнь, абсолютное благо, полное совершенство и высшая истина; именно соучастие в таком абсолютном начале, т. е. причастность Богу, делает жизнь человека осмысленной.

Простота такого решения проблемы имеет обратной стороной его неэффективность, ведь главное для каждого из нас — не просто абстрактно знать о своей причастности Богу, но реально *прочувствовать* эту причастность, чтобы через это *новое* чувство радикально изменить

¹ Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 160.

² Там же. С. 165.

свое отношение к жизни и саму свою жизнь. Понимая это, Франк значительную часть своего труда посвящает разъяснению тех форм, в которых человек может и должен ощущать свое постоянное и прочное единство с Богом. Здесь мы также не находим ничего нового и оригинального в сравнении с предыдущими его работами, скорее наоборот, ради ясности своих выводов он предельно упрощает, делает почти банальными основные положения своей метафизики.

Прежде всего наша причастность Богу, абсолютному бытию открывается в сфере знания: «...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»¹. Затем, свидетельством нашего сверхэмпирического бытия является сама возможность стремления к абсолютному благу, которое недостижимо в эмпирическом мире и даже непредставимо в его формах. «Мы ищем абсолютного блага; но в мире все блага относительны, все суть лишь средства к чему-то иному, в конце концов средства к сохранению нашей жизни, которая сама совсем не есть бесспорное и абсолютное благо; откуда же в нас это понятие абсолютного блага? ... Не дано ли нам, на самом деле, именно то, чего мы ищем, не являемся ли мы уже *обладателями искомого?*»² Этот риторический вопрос получает однозначный положительный ответ, когда мы обращаемся к сфере духовной жизни; ибо жизнь в сфере духовного бытия и означает несомненную причастность к искомому абсолютному бытию, двумя сторонами которого выступают свет знания и абсолютное благо.

Обретенное в акте веры (акте мистической интуиции) абсолютное бытие Франк в своей новой книге понимает в полном соответствии с традиционным вариантом решения той проблемы, о которой мы говорили в § 8, — проблемы онтологического предсуществования завершеного, полного совершенства. «Бытие и вечность, вечная жизнь есть просто *одно и то же*; вечность есть не что иное, как целокупная, всеобъемлющая, сразу данная полнота бытия; и эта вечность есть наше исконное достояние, она всегда как бы готова нас принять в свое лоно, и только от нас, от нашей духовной энергии и готовности к самоуглублению зависит — пойти ли навстречу ей или бежать от нее на ту умаленную периферию, в ту «тьму крошечную», в которой все течет и ничего не прочно»³. Очевидно, что при таком подходе творчество человека и все его

¹ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 179.

² Там же. С. 183.

³ Там же. С. 189–190.

«дерзания» есть не более чем воспроизведение уже наличного в Абсолюте совершенства. Франк особенно подробно останавливается на этом вопросе и раз за разом подчеркивает, что *полное* совершенство и *абсолютный* смысл уже присутствуют в бытии, тождественны с самим (абсолютным) бытием; и наша главная задача и спасение от ужаса жизни состоят только в том, чтобы раскрыть глаза на это уже существующее и только скрытое от нас (в силу нашей собственной слепоты) совершенство.

Высказываемое Франком убеждение в том, что после открытия своей причастности абсолютному совершенству для человека становятся иллюзорными вся бессмысленность жизни и все ее ужасы, аналогично убеждению, которое обосновывалось им еще в книге «Предмет знания», — убеждению в том, что реальное бытие, бытие пространственно-временного эмпирического мира на деле имеет для человека гораздо меньшее значение, чем сверхэмпирическое идеальное бытие, охватывающее прошлое и будущее (см. § 5). Однако, как мы помним, в «Предмете знания» Франк, высказывая это оптимистическое убеждение, тем не менее оговаривался, что в нем не заключена вся полнота истины о человеке, он все-таки признавал, что обыденное мнение о бесконечно большем значении реального бытия (существующего в настоящем) по сравнению с бытием «только» идеальным также несет в себе какую-то высшую истину, которая не должна быть утрачена в философских рассуждениях. В книге «Смысл жизни» (да и в других сочинениях 20–30-х годов) последняя оговорка и связанное с ней сомнение почти полностью исчезают, и воззрения Франка приближаются к крайнему метафизическому оптимизму, почти буквально совпадающему с той оптимистической оценкой судьбы человека и мира, которая была следствием соловьевской философии всеединства¹.

Впрочем, нужно подчеркнуть, что оптимизм Франка относится именно к метафизическому плану человеческого бытия, в отличие от оптимизма Соловьева, который переносил свои выводы и на эмпирическую историю человека. В 20-е годы XX века история (особенно история России) давала мало поводов для оптимизма, поэтому Франк принципиально различает метафизический и эмпирический планы бытия и оценивает жизнь человека во втором из них иначе, чем в первом. Но в связи с этим в его рассуждениях возникает типичное противоречие, характерное для любой формы метафизического монизма и особенно наглядное

¹ Не случайно, что Франк цитирует в «Смысле жизни» известное стихотворение Соловьева, которое дает лаконичное выражение этому оптимизму (позже оно станет эпиграфом к его книге «С нами Бог»):

*Он здесь, теперь. Средь суеты случайной,
В потоке жутком жизненных тревог,
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.*

в концепции, предполагающей полную причастность человека и всего эмпирического бытия абсолютному началу, которое описывается как абсолютное благо и абсолютная истина.

Если бы Франк был последователен в проведении метафизических принципов, положенных им в основание этики, он должен был бы признать, что наше обыденное представление об «ужасах» и несовершенстве эмпирического мира не соответствует действительности, и на самом деле мы живем в «лучшем из миров», по выражению Лейбница. Однако этическая правдоподобность выводов оказывается для Франка важнее, чем последовательность в разворачивании принятых принципов, поэтому он утверждает, что наша принадлежность к несовершенному, эмпирическому миру является столь же существенной, как и причастность сверхэмпирической, вечной сфере бытия. В результате, в явном противоречии со сказанным ранее, он признает, что мы должны стремиться к преобразению эмпирического мира, к устранению в нем зла и несовершенства ради воплощения абсолютного блага.

Существование эмпирического мира Франк объясняет тем, что в противном случае была бы невозможной свобода человека и ненужной его деятельность. Это безусловно так, но как совместить это утверждение с тезисом о предсуществовании абсолютного блага? И что такое несовершенный мир на фоне этого абсолютного блага (абсолютного бытия)? Пытаясь дать хоть какой-нибудь ответ на эти вопросы, Франк использует не раз высказанную им ранее мысль о том, что Абсолют нельзя понимать как нечто завершенное и статичное. Как пишет Франк, «“смысл жизни” нельзя, так сказать, найти в готовом виде раз навсегда данным, уже утвержденным в бытии, а можно только добиваться его осуществления. Ибо смысл жизни не дан — он задан... “Найти” смысл жизни значит сделать так, чтобы он был, напрячь свои внутренние силы для его обнаружения, более того, для его осуществления. Ибо, хотя первое его условие — бытие Бога — есть от века сущая первооснова всего остального, но, так как само это бытие есть жизнь и так как мы должны приобщиться к нему, Бог же не есть Бог мертвых, но Бог живых, то мы должны через максимальное напряжение и раскрытие нашего существа “искать” смысл жизни и улавливать его в творческом процессе приобретения и приобщения к нему. Поэтому также искание смысла жизни есть всегда борьба за смысл против бессмыслицы...»¹

Можно согласиться с тем, что без представления о некотором *становлении*, некотором переходе от бессмыслицы к осмысленности вообще трудно говорить о смысле. Но это уточнение плохо согласуется с убеждением Франка в предсуществовании абсолютного бытия и абсолютного смысла. Нетрудно заметить, что вся книга «Смысл жизни» распадается на две существенно различных и явно несовместимых по своим принципам части. В первой из них Франк развивает точку зрения,

¹ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 197.

типичную для традиции «отвлеченных начал» с ее ключевыми абстракциями абсолютного блага, абсолютной истины, абсолютного смысла и т. п. Во второй происходит незаметная подмена исходных метафизических принципов, и Абсолют понимается уже не как предсуществующее абсолютное благо, а только как своего рода «бытие-возможность», «становящееся» абсолютное бытие, т. е. приобретает характер *идеала*, необходимого в качестве опоры и цели человеческой деятельности в мире. Происходящая здесь трансформация очень похожа на ту, которую претерпели взгляды Вл. Соловьева в его поздних работах (в период написания книги «Оправдание добра»; см. § 7 главы 3). Впрочем, мы без труда можем указать и более близкий источник идейного влияния, который обусловил поворот Франка от этики религиозного оптимизма, придающей очень небольшое значение деятельности человека в мире, к этике *героического подвига*, хотя и имеющей религиозное обоснование, но признающей борьбу человека против зла и за добро в мире и в себе самом *главным и определяющим* фактором реализации «абсолютного» добра.

Франк завершал свою книгу в Берлине в августе 1925 г. (авторское предисловие к ней подписано 29 августа), но чуть раньше, в июне того же года, в Берлине была издана книга Ивана Ильина «О сопротивлении злу силою», которая вызвала настоящую бурю в эмигрантской среде, породив невиданную по накалу эмоций и резкости оценок дискуссию. Практически все видные деятели эмиграции высказали свое мнение по поводу книги Ильина. Особенно резкую и непримиримую позицию занял при этом Н. Бердяев, обвинивший Ильина в «большевизме». Франк прямо не сформулировал своего отношения к идеям Ильина, однако он, конечно же, не мог пройти мимо них, тем более что его собственная книга, создававшаяся в это время, была посвящена тем же самым проблемам, что и книга Ильина. Завершающие главы «Смысла жизни», вне всяких сомнений, были написаны Франком под непосредственным впечатлением от концепции Ильина и развернувшейся вокруг нее дискуссии. Несмотря на то, что в первой части книги Франк занимает позицию, очень близкую к той, которая объединяла всех известных русских философов религиозного направления и в которой явно присутствовала позиция «отстранения» от несовершенного земного мира ради мира божественного, во второй части он резко изменяет свой подход к этической проблематике и фактически присоединяется к точке зрения Ильина, имеющей совершенно иные метафизические истоки, восходящей к резко дуалистической онтологии гностического типа (см. § 7 главы 8).

Франк нигде в своих работах прямо не упоминает Ильина, однако этот факт имеет достаточно простое объяснение. Середина 20-х годов положила начало резкому политическому размежеванию эмиграции. Ильин все больше тяготел в это время к монархическому крылу, провозглашавшему необходимость активной (в том числе вооруженной)

борьбы с большевизмом и Советской Россией, Франк, напротив, всегда был близок к противоположному лагерю, духовным лидером которого был Бердяев, отрицавший необходимость «силовых» мер в борьбе с «мировым злом» и требовавший духовного «очищения», а не борьбы с миром. Тем не менее в своих теоретических размышлениях о смысле жизни и путях его обретения человеком Франк на какое-то время оказался союзником Ильина. Подобно Ильину, он понимает свободу человека не только как духовную свободу, рождающуюся от соединения с Абсолютом, но и как «свободу подвига» — как свободу борьбы за добро и совершенство, которая реализуется в эмпирическом мире и, значит, немислима без наличия в этом мире зла; «зло и несовершенство нашей эмпирической природы каким-то непостижимым образом нужны для осуществления смысла жизни, ибо без него невозможна была бы свобода подвига, а без последней смысл жизни не был бы подлинным смыслом, не был бы тем, чего мы ищем. Напряженность противоположности между бытием и существованием, между жизнью и ее злым и мнимым подобием каким-то образом выражает само существо нашей жизни как пути к совершенству. Она должна быть, чтобы быть уничтоженной»¹.

Правда, учитывая критику, высказанную уже в самых первых откликах на книгу Ильина, Франк пытается избежать крена в сторону чрезмерного «активизма», приоритета мирских целей над внутренними, духовными. Он пытается доказать единство и взаимодополнительность двух форм «делания»: *внутреннего*, направленного на достижение человеком единения с самим добром, *субстанциально* присутствующим в реальности, и *внешнего*, необходимого для обуздания разгула зла в мире. Естественно, что первое он рассматривает как главное и определяющее, а второе — как подчиненное, просветляемое и направляемое тем «божественным светом», который открывается человеку через внутреннее приобщение к Богу. «Поэтому, — пишет Франк, — молитвенный и аскетический подвиг есть не “бесплодное занятие”, ненужное для жизни и основанное на забвении жизни, — оно есть в духовной сфере единственное *производительное дело*, единственное подлинное созидание или добывание того питания, без которого все мы обречены на голодную смерть. Здесь — не праздная созерцательность, здесь — тяжкий, “в поте лица”, но и плодотворный труд, здесь совершается накопление богатства; и это есть поэтому основное, существенное дело каждого человека — то первое производительное дело, без которого останавливаются и становятся бессмысленными все остальные человеческие дела»². Тем не менее он не признает возможности полного обособления первого делания от второго, такое обособление возможно лишь для святых, для подвижников, которые своими духовными свершениями способны дать всем нам опору для осмысления и освящения жизни.

¹ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 198.

² Там же. С. 203.

Подобно Ильину, Франк отвергает мораль толстовства, согласно которой человек должен думать только о своем собственном совершенстве и, значит, полностью отказаться от борьбы с миром и с его злом. Он даже оправдывает насильственные методы борьбы со злом, признавая пассивность в отношении человека, совершающее злое дело, *большим* грехом, чем применение насилия против него. «Насилие над людьми, принудительная борьба даже с преступником есть грех и выражение нашей слабости; но истинно свободен от этого греха не тот, кто равнодушно смотрит на преступление и холодно пассивен в отношении причиняемого им зла, а лишь тот, кто в состоянии силою Божьего света просветить злую волю и остановить преступника; всякий иной *меньше* грешит, применяя насилие к преступнику, чем равнодушно умытая руки перед лицом преступления»¹.

Однако все эти утверждения, вполне логичные в рамках дуалистической этики Ильина, не могут получить естественного обоснования в строго монистической системе Франка, особенно при том ее прямолинейном проведении, который характерен для первой части книги «Смысл жизни». В результате этическая концепция, изложенная в книге, страдает явной противоречивостью и является оправданной только постольку, поскольку предназначена для широкой публики, не посвященной во все тонкости философских дистинкций. Совершенно очевидные проблемы, возникающие в этой концепции — сущность и происхождение зла, причины радикального различия эмпирического и абсолютного планов бытия человека, отношение полноты (субстанциальности) Абсолюта и его «незавершенности», требующей от человека усилий по реализации абсолютного блага, и т. д. — так и остаются непроясненными.

В «Смысле жизни» возрождается и еще одна трудность, которая была характерна для книги «Предмет знания». Принимая онтологическую концепцию предсуществующего Абсолюта и полагая, что причастность к нему целиком определяет осмысленность бытия, Франк неизбежно должен был бы решить (чего он не делает) проблему онтологического статуса индивидуального, неповторимо конкретного начала в человеке. В новой книге Франк в еще большей степени, чем раньше, настаивает на значимости индивидуального отношения к Абсолюту; в частности, и саму осмысленность жизни он понимает как выявление непреходящей ценности каждого ее момента. В этом смысле очень характерен вывод, сформулированный в самом конце книги: «Когда человек отдает свою жизнь как средство для чего-то 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

¹ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 203.

и покое совершенной полноты, тогда он неминуемо становится *работ* 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»¹. Здесь Франк почти буквально повторяет одно из высказываний Александра Герцена, ставшего родоначальником персоналистской традиции в русской философии (см. § 10 главы 1). Тем не менее, сочетание строго монистической концепции абсолютного реализма, с одной стороны, и персонализма, ориентированного на выражение неповторимости и онтологической фундаментальности каждой личности, с другой, в новой книге Франка является предельно внешним и формальным. Вся та сложная диалектика индивидуального и абсолютного, которая в самых общих чертах была изложена в книге «Душа человека», здесь, к сожалению, остается невостребованной.

§ 11. Онтологический смысл общественного бытия

Та же самая метафизическая конструкция, которую Франк использовал в книге «Смысл жизни» для обоснования этики, становится основой для его размышлений о сущности общественного бытия в книге «Духовные основы общества». Подобно тому как, по мнению Франка, в этике мы можем признать добро определяющим фактором нашей жизни только в том случае, когда оно дает человеку связь «с последними глубинами бытия», «последнюю прочность и утвержденность в бытии», в социальной философии он предлагает исходить из того, что «человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, — правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал»².

Однако несмотря на то, что и в этой новой книге Франк использует упрощенную модель отношений человека с абсолютным бытием, при рассмотрении особенностей организации общественной жизни ему удается сделать ряд важных уточнений к своей философской концепции. Прежде всего это касается того момента, который остался недостаточно ясным в книге «Душа человека», — определения специфики *духовного бытия* как особой сферы жизни человека или особой формы его взаимосвязи (единства) с абсолютным бытием. В «Душе человека» Франк причислял к этой сфере общество, ставя его в один ряд с явлениями «вчувствования» и собственно духовными феноменами (постижением Истины, Добра, Красоты). Очевидно, что рядоположенность столь разных феноменов не проясняет сути духовного бытия, а скорее наоборот, делает еще более острой проблему его более адекватного

¹ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 214.

² Он же. Духовные основы общества. С. 75.

определения. Поскольку общество в этом ряду представляет собой наиболее сложный и богатый объект исследования, именно его анализ позволяет продвинуться в решении указанной проблемы.

Главные принципы метафизики Франка достаточно ясно проступают в его подходе к обществу. Онтологический монизм, опирающийся на понятие абсолютного бытия, естественно ведет к признанию исторического, эмпирически-временного облика общества как вторичного, подчиненного его сверхисторической и сверхэмпирической сущности. На основании этого Франк решительно отвергает как совершенно ошибочные все попытки понять сущность общества через конкретные эмпирические механизмы его функционирования и через анализ его исторического развития. Общество нельзя объяснить ни через процесс материального производства и связанные с ним отношения собственности (Маркс), ни через стихийно складывающиеся закономерности психического взаимодействия отдельных индивидов (Зиммель), ни через органическую взаимосвязь и единство индивидов, подобное единству органов в живом организме (Спенсер), — его истинная сущность «возвышается» над всеми этими *частными проявлениями* и обуславливает их, подобно тому как все конечное эмпирическое бытие нашего природного мира обусловлено абсолютным бытием. Точно так же и историческое развитие человечества должно пониматься лишь как выявление в эмпирической сфере всего *полного* содержания сверхисторической сущности общества; в этом случае отношение между историей и возможным ее смыслом Франк интерпретирует аналогично тому, как он интерпретировал в книге «Смысл жизни» отношение между эмпирической жизнью человека и ее абсолютным сверхвременным смыслом. «Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом»¹.

Предполагая, что общество, точно так же как и природный мир, есть определенная форма проявления абсолютного начала, абсолютного бытия, Франк, казалось бы, должен был бы прежде всего разяснить причины различия этих двух форм проявления абсолютного бытия. Однако мы не находим в его книге даже намеков на постановку этой проблемы, несмотря на то, что возможный подход к ее решению можно обнаружить уже в книге «Душа человека». Там предметный мир и общественные отношения людей Франк в равной степени считал «происходящими», «вырастающими» из первичных феноменов, составляющих стихию душевной жизни, т. е. из фундаментальных *переживаний*. Собственно, по отношению к предметному миру в этом качестве выступало *любое* переживание, поскольку в каждом из них содержится

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 30.

«энтелехия» предметности, некоторая образность, которая способна «развертываться» в конкретное восприятие (восприятие объекта этого переживания). По отношению к явлениям общения Франк не конкретизировал круг исходных, первичных переживаний (или «свойств» переживаний), из которых можно было бы вывести все производные, сложные формы этих явлений. Он ограничивался только общим указанием на то, что все явления общения имеют основу в духовной жизни, специфика которой определяется тем, что в ней осуществляется *непосредственное* единство души с абсолютным бытием, — в то время как в другой большой сфере — в предметном сознании — это единство выразилось только в *опосредованной* форме, в ее содержании мы не могли прямо усмотреть присутствие Абсолюта.

В «Духовных основах общества» представление о душе человека как непосредственном самобытии, через которое происходит «явление» Абсолюта в сфере конечного, и основанная на этом представлении линия на выведение всех феноменов природного, общественного и духовного бытия из стихии душевной жизни полностью исчезает. Как уже говорилось, Франк возвращается к традиционному представлению о мире и человеке, которое во многом опирается на «наивный реализм» обыденного, нефилософского сознания и включает в себя неизбежное убеждение в независимости природы и всей реальности в целом от отдельного человека (пребывающего «внутри» этой реальности). Тем не менее, помимо множества достаточно банальных рассуждений, основанных на этом традиционном представлении и мало чем отличающихся от тех, что можно найти в сочинениях других русских мыслителей (критика различных неправильных подходов к объяснению общества, разъяснение органической духовной целостности общества, противопоставление «закона» и «благодати» в общественной жизни, соответствующее противопоставление «мира» и «церкви» и т. п.), в книге Франка содержатся несколько важных идей, дополняющих ту новаторскую концепцию, которую он ясно наметил в своих предреволюционных трудах.

Рассматривая общественное бытие, Франк обращается к самой острой проблеме, вокруг которой концентрируются почти все споры о природе общества — к проблеме соотношения отдельной личности и духовной цельности общества. Он отмечает, что и «сингуляризм», признающий первичность индивида, и «универсализм», признающий первичность духовного целого, имеют под собой некоторые основания; это означает, что правильное решение проблемы возможно только через синтез этих крайностей, через развертывание диалектики индивидуального и всеобщего. Главной ошибкой всех предшествующих попыток диалектического решения проблемы соотношения личности и общества Франк считает желание понять духовное целое по аналогии с отдельной личностью, как некое всеобщее «я». Особенно наглядно это проявляется в философии Гегеля, которая в остальном дает достаточно правильное описание общественного бытия. «Какая бы

реальность, — пишет Франк, — ни была присуща, например, “душе народа”, она есть “душа” во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека. Здесь... нет единого субъекта сознания; иначе говоря, духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний... можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое “я”, а “мы”; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея “мы” в отдельных его членах»¹.

Высказанный здесь принцип может быть адекватно понят лишь в рамках той «феноменологической онтологии», которая была построена в «Душе человека». То, что Франк называет теперь *идеей* «мы», на самом деле должно быть названо *переживанием* «мы», принадлежащим исходному, первичному феноменальному полю стихии душевной жизни. Все последующие разъяснения Франка только подтверждают эту интерпретацию. Он подчеркивает, что само «я», живое личное самосознание человека невозможно понимать как чистый изолированный субъект познания, в духе классического рационализма Декарта — Канта, ибо в этом случае вообще невозможно решить проблему чужого сознания и объяснить феномен общения. В истории философии практически не было мыслителей, исповедывавших последовательный солипсизм; и это свидетельствует в пользу того, что «знание» о наличии иных «я» является значительно более фундаментальным, чем знание о существовании внешнего мира, оно укоренено в самой структуре живого «я». «Из этого следует, — пишет Франк, — что то, что называется “другим я” и что, точнее, есть для меня “ты” (ибо в строгом смысле слова “я” действительно существует в единственном числе и неповторимо — если оставить в стороне жуткую идею “двойника”) — должно быть не извне “дано” мне, быть для меня не “объектом”, на который наталкивается и который извне “воспринимает” мое сознание, а первичным и исконным образом, “изнутри” присуще мне... не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга “я” и “ты”; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некоего исходного первичного единства, и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга “я” и “ты”»². Это исходное единство Франк и обозначает категорией «мы».

Если понимать человека в духе традиционных представлений как частный элемент реальности, сосуществующий с другими элементами,

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 47. Впервые развиваемые здесь идеи Франк высказал в статье «Я и мы», опубликованной в сборнике, изданном в честь П. Б. Струве в 1926 г. в Праге.

² Там же. С. 50.

и описывать сущность общественных феноменов с «внешней», «объективной» точки зрения, то те оттенки смысла категорий «ты» и «мы», которые подразумевает Франк и которые делают эти категории совершенно непохожими на аналогичные им категории «он» и «они», понять абсолютно невозможно. Только при правильном, феноменологическом, подходе их можно естественным образом объяснить как обобщения двух типов исходных, фундаментальных переживаний, укорененных в стихии душевной жизни человека. Совместно с исходным переживанием, конституирующим «я» личности (переживанием организующей силы, или центра), они составляют базис, который на более высоких уровнях конституирует всю совокупность общественных явлений, всю систему отношений личности с обществом и с другими людьми.

Среди этих трех типов фундаментальных переживаний ни один не является первичным в отношении других, они всегда возникают вместе и в соотношении друг с другом; полагание переживания «мы» в качестве безусловно первичного привело бы, по мнению Франка, к концепции отвлеченного коллективизма, подобно тому как традиционное полагание безусловной первичности переживания «я» всегда вело философию к отвлеченному (ложному) индивидуализму. «Мы утверждаем, — пишет Франк, — лишь, что “мы” столь же первично — не более, но и не менее, чем “я”... оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само “я”, такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше “я”»¹.

Здесь можно вспомнить, что в книге «Душа человека» подробно описывался процесс конституирования «я» через развертывание его «энтелехий», содержащейся в стихии переживаний, через выступание на поверхность душевной жизни все более сложных форм проявления организующей силы. При этом Франк не упоминал о том, что этот процесс хотя бы в какой-то степени зависит от переживаний, конституирующих общественные феномены. Вводимый теперь тезис о том, что «я» конституируется только в сфере «мы» и через ее дифференциацию на соотносительные «я» и «ты», явно противоречит этому более раннему утверждению. В связи с этим Франк должен был бы, вообще говоря, на основе той же методологии, которая была применена в «Душе человека», заново объяснить процесс конституирования «я» в системе взаимосвязанных и соотносительных переживаний «мы» — «я» — «ты». Однако в книге «Духовные основы общества» эта проблема даже не ставится, Франк ограничивается только тем, что приводит ряд жизненных примеров, доказывающих, что формирование личности есть процесс ее «самообособления» из первичной слитной стихии общения. Более детальное развертывание этого принципа он даст в книге «Непостижимое».

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 52.

Отметим, что различие между двумя формами понимания единства людей — через переживание «мы» и через традиционные представления о «народной душе», «объективном духе» или коллективном «я» — очень наглядно демонстрирует принципиальное отличие того подхода к человеку и Абсолюту, который с разной степенью последовательности Франк пытался реализовать с помощью своего феноменологического метода, от подхода в рамках традиции «отвлеченных начал». Единство, выражаемое категорией «мы», есть по-настоящему конкретное и первичное единство, укорененное в самой эмпирической личности в форме переживания единства; в то же время в подходе, основанном на указанных традиционных представлениях, единство оказывается вторичным и внешним по отношению к единичной личности (даже если явно, как в философии Гегеля, утверждается его первичность), поскольку сама форма единства получена в результате абстрактного анализа конкретной структуры личности и представляет собой «обобщение» отдельных качеств личности.

В книге «Духовные основы общества» феноменологический метод проявляется лишь эпизодически, большинство рассуждений Франка основано на наивно-реалистическом понимании человека и его места в мире. Явную непоследовательность он проявляет и в понимании соотношения личности и общества. Несмотря на то, что с точки зрения феноменологического подхода категории «мы», «я» и «ты» имеют равную степень «конкретности», конституируются через взаимные отношения и координацию соответствующих элементарных переживаний, Франк вопреки всякой логике в заключение своего анализа нарушает «баланс» этих категорий и формулирует утверждение в духе традиционного рационалистического «универсализма», которому, как мы помним, отдал дань и Вл. Соловьев (см. § 2 главы 3). «Общество, — пишет Франк, — есть... подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком»¹. Все последующие рассуждения о различии «соборности» и «общественности», как соответственно «внутренней» и «внешней» форм проявления фундаментального и первичного единства личностей, также в значительной степени опираются на эту рационалистическую традицию, причем и здесь Франк фактически просто повторяет то, что говорил о различии двух планов бытия человека — эмпирического и метафизического, божественного и земного — Вл. Соловьев. «Внутреннее всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни хотя и лежит в основе общественного бытия и есть подлинная реальность, однако не находит своего воплощения вовне или находит лишь весьма неадекватное себе

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 53.

выражение в эмпирической действительности общественной жизни. В этом заключается подлинный трагизм человеческого существования, подлинное несоответствие между его эмпирической реальностью и его онтологической сущностью»¹. В явном противоречии с предшествующим высказыванием о том, что человек есть лишь абстракция в независимости от общества, Франк выводит несоответствие между «первичной гармонией всечеловеческой жизни» и эмпирическим обликом общества из двойственности бытия отдельного человека (который тем самым предстает как основа общества): в то время как в своем внутреннем бытии человек представляет собой бесконечный мир, укорененный в бытии как целом, извне он выступает как двуединство души и тела и, значит, как маленький элемент бытия. Франк словно бы забывает, что в книге «Душа человека» он пытался развить такую метафизическую концепцию, в которой внутренняя духовная бесконечность человека и его внешняя ограниченность, обусловленная «приуроченностью» к телесному миру, выступали как два противоположных полюса человеческого бытия, неразрывно связанные друг с другом и переходящие друг в друга через непрерывный ряд промежуточных состояний. Теперь эти две формы проявления личности выступают как радикально противоположные и несовместимые друг с другом, причем причина, в силу которой единая сущность человека раздваивается в противостояние этих двух полюсов, оказывается абсолютно неясной.

Интерпретация центрального для всей концепции общества принципа соборности в книге Франка не столько развивает и обогащает те взгляды, которые уже были высказаны до него по этому поводу в русской философии, сколько является простым повторением идей Хомякова, Достоевского и Соловьева. Подобно Хомякову Франк утверждает, что соборное единство людей есть основа бытия каждой личности, что оно изнутри духовно «питает» личность, помогает ей достичь полноты и конкретности. С другой стороны, подобно Достоевскому Франк признает соборное единство людей столь же конкретным и индивидуальным, как и отдельная личность; именно поэтому каждый из нас способен любить соборное целое (семью, народ, церковь, человечество) точно в том же смысле, как мы любим отдельную личность. Наконец, подобно Соловьеву Франк подводит онтологическое основание под понятие соборного единства, утверждая, что в своей метафизической сущности оно есть *абсолютное всеединство*, главным определением которого является неразрывное единство и даже тождество целого и части, «мы» и «я». Из этого в свою очередь следует, что соборное единство общества носит сверхвременной характер и охватывает не только ныне живущих людей, но и всех умерших и грядущих, точно так же как все прошлое и будущее. (Отметим, что точно такое же понимание соборного единства общества стало основой метафизической и исторической концепции Карсавина; см. следующую главу.)

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 54.

Наличное эмпирическое состояние общества выступает как несовершенное «выражение» абсолютного единства людей, как состояние, возникшее в результате непонятного «отпадения» эмпирического мира от абсолютного всеединства.

Нагляднее всего борьба двух тенденций (наивно-реалистической и феноменологической) в философских воззрениях Франка проявляется в самом главном моменте — в его попытке более точно определить онтологический статус общественного бытия через понятие духовной жизни. Еще раз напомним, что в книге «Душа человека» духовная жизнь была определена как та сфера внутреннего бытия человека, где осуществляется непосредственное единение конечной личности и бесконечного абсолютного бытия, т. е. как сфера, где человек переживает свое непосредственное единство с Абсолютом. Однако смысл различия между феноменами внутри этой сферы — а сюда входят, по Франку, и переживание абсолютности своего «я», и общественное бытие, и чисто духовные феномены Истины, Добра, Красоты, и явления «вчувствования» — в «Душе человека» не был прояснен. В «Духовных основах общества» Франк пытается приблизиться к решению этой проблемы.

Он прежде всего подчеркивает, что общественное бытие не совпадает ни с материальным бытием предметов и явлений, «вплетенных» в общественное бытие, ни с психическими феноменами, существующими в сознании отдельных людей. Сравнивая его с еще одной областью — с объективно-идеальным бытием, например, бытием математических объектов и нравственных принципов, Франк и здесь фиксирует важное различие. Общественное явление в своей сущности также является объективно-идеальным, однако его невозможно представить полностью изолированным от реального бытия и прежде всего от человеческого бытия, погруженного в телесный мир и подчиненного эмпирическому времени, поэтому Франк дает ему следующее определение: «Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т. е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал. Поскольку взаимодействие между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление»¹. Например, власть как общественный феномен выражается, по Франку, в том, что люди в своем общении принимают некоторую модель отношений, которой они следуют в своей жизни; если

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 71.

все члены общества по какой-то причине внезапно отвергают эту модель, этот образец поведения, то власть в то же мгновение уничтожается, и общество оказывается в состоянии безвластия¹.

Представая как «образцовые идеи» для эмпирической жизни людей, конкретные общественные явления и общественное бытие в целом обладают парадоксальным характером, они одновременно и объективны, и субъективны (точнее, выше того и другого), одновременно и подвержены эмпирическому времени, и возвышаются над ним. Однако тем же характером обладают и другие феномены духовного бытия — идеалы Истины, Добра и Красоты, — поэтому Франк наряду с приведенным выше использует еще одно лаконичное определение. «От духовной жизни в узком смысле, т. е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение во вне этой глубинной стороны духовной жизни... общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением»².

Прежде всего нужно отметить, что в первом из этих двух определений в очередной раз наглядно проявляется непоследовательность Франка: приняв идею предсуществующего и «законченного» Абсолюта, Франк вынужден затем отступить от нее ради придания большего значения человеческой деятельности в эмпирическом мире. Абсолют, в той сфере, где он непосредственно открыт человеку, предстает не в качестве «полной» реальности, а только в качестве *идеала*, который еще должен быть воплощен во времени. При этом нужно подчеркнуть, что, конечно же, Франк ошибается, приписывая характер «образцовых идей» только общественным явлениям (в их духовной сущности) и полагая, что прочие духовные феномены лишены этой функции. На самом деле любое духовное явление с определенной своей стороны выступает как некоторый «образец», идеал для эмпирической действительности. Поэтому более правильным было бы не противопоставлять общественное бытие прочим духовным феноменам, как сферу «образцовых идей» — сфере идей «вечных» и независимых от эмпирической действительности, а признать его своего рода отдельным «измерением» всего духовного бытия — именно тем измерением, в котором каждое духовное явление соприкасается с эмпирической жизнью и выступает как идеал для деятельности человека. Соответствующее измерение можно найти даже у «вечных» математических фактов (например,

¹ Очевидно, что здесь можно угадать развитие тех идей, которые были выражены Франком в его ранней статье «Проблема власти»; отметим также, что впервые понимание общественного феномена как «образцовой идеи», идеала появляется в статье «Нравственный идеал и действительность» («Русская мысль». 1913. № 1).

² Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 75.

у положения « $2+2=4$ ») и тем более у нравственных принципов (и те и другие Франк радикально противопоставляет духовному содержанию общественных явлений); и, значит, в этом своем измерении, в своей функции идеала (как бы минимальна она ни была) они наравне с другими феноменами (например, феноменами власти) входят в общественное бытие.

Из всего сказанного следует, что второе из приведенных определений общественного бытия выглядит гораздо более точным, чем первое, тем более что без сделанной поправки первое определение невозможно согласовать со вторым. Общественное бытие наиболее естественно понимать как синтез, соединение двух составляющих: духовной и эмпирически-телесной; первая включает все духовные явления — но только в том их измерении, в котором они предстают в качестве идеала для деятельности человека, а вторая — эмпирическое (несовершенное и неполное, но постоянно «пополняемое») воплощение указанной системы идеалов в реальной жизни.

Однако это плодотворное и ясное определение остается в книге без последствий и никак не используется Франком при последующем рассмотрении общества. Вместо того чтобы более детально проанализировать формы единства и взаимодополнительности идеально-духовного и материального в структуре общества, он возвращается к традиционному и достаточно банальному противопоставлению абсолютного, сверхвременного начала в человеке и обществе, выступающего как идеал (в обществе это соответствует абсолютному, соборному всеединству людей), и «объективированного», искаженного воплощения этого идеала в эмпирической действительности. Это противопоставление отражается в оппозициях нравственности и права, «благодати» и «закона», «церкви» и «мира». Как уже говорилось, в этой части книга Франка дает мало оригинального в сравнении с другими известными произведениями русских мыслителей, посвященными социальной философией¹. Наиболее любопытным при этом выглядит сближение позиции Франка с позицией Н. Бердяева, несмотря на то, что метафизика последнего, тяготеющая к дуализму (дуализму Бога и Ничто), почти полностью противоположна монистической метафизике Франка. Подобно Бердяеву, называя общество «объективацией», искаженным воплощением абсолютного всеединства в сфере эмпирической действительности и противопоставляя эти две сферы, Франк не поясняет истоков возникновения этой «объективации» и этого противостояния, хотя такое пояснение является абсолютно необходимым в рамках его монистической системы. Правда, в отличие от Бердяева он не только утверждает несовершенство и «падшесть» объективированного бытия,

¹ См., например: Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря; Новгородцев П. И. Об общественном идеале; Ильин И. А. О сущности правосознания, и др.

но также говорит о взаимном соответствии двух сфер и возможности постепенного совершенствования общества в соответствии с духовным идеалом. Однако это положение в рамках упрощенной концепции, развиваемой в книге «Духовные основы общества», остается достаточно голословным. Пока не прояснены причины негативной «объективации» абсолютного всеединства (соборности) в форму общества, нельзя строго доказать соответствие этой «объективации» своему идеалу и возможность ее совершенствования; в этом контексте концепция Бердяева, который просто постулирует радикальный дуализм «духа» и «мира», кажется даже более последовательной.

§ 12. Безусловное бытие и путь его постижения

Все недостатки работ, написанных Франком в 20–30-е годы, происходили от одной и той же причины, от его непоследовательности в проведении своей собственной метафизической концепции, изложенной в двух первых частях философской трилогии. Эта концепция была слишком оригинальной, чтобы ее автор мог рассчитывать на понимание своих трудов широкой читающей публикой. В эмиграции писать глубокие философские трактаты в академическом стиле стало еще сложнее, чем в дореволюционную эпоху, поскольку круг потребителей литературы этого сорта практически свелся к нулю; существенный резонанс вызывали только книги, написанные в жанре философской публицистики и посвященные не чистой метафизике, а более «прикладным» проблемам. Особенно популярны были сочинения, в которых осуществлялся анализ моральных и общественно-политических причин возникновения большевизма и его победы в России, а также сочинения, посвященные доказательству непререкаемого значения религиозной (православной) веры для духовного возрождения русского народа и всего европейского человечества. Явный приоритет этих двух тем со всей очевидностью проявился в позднем творчестве Франка, об этом свидетельствует тематика его самых известных сочинений 20–40-х годов: «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии», «С нами Бог. Три размышления». В них получают дальнейшую разработку отдельные частные идеи и принципы его концепции, но в целом они не представляют из себя ничего особенно оригинального в сравнении с трудами других русских мыслителей той эпохи и в сравнении с более ранними трудами самого Франка.

Книга «Непостижимое», безусловно, выделяется из этого ряда; можно сказать, что ее написание стало творческим подвигом Франка; в ней он не только поднялся до уровня своих прежних философских трудов, но и осуществил новую оригинальную переработку и систематизацию принципов своей метафизики. Формально эта книга относится ко второму типу упомянутых работ, наиболее популярных в эмигрантской среде, поскольку она посвящена обоснованию религиозного мировоззрения, доказательству абсолютного значения религиозной веры

(об этом говорит и подзаголовок книги «Онтологическое введение в философию религии»). Тем не менее книга Франка радикально отличается от всех аналогичных сочинений, написанных в те десятилетия. По сути, здесь он дает окончательную версию своей онтологической системы, изложенной в «Предмете знания» и «Душе человека». Именно эту книгу естественно рассматривать в качестве завершающей части его философской трилогии, поскольку по своим идеям она непосредственно примыкает к этим двум трудам, в то время как книга «Духовные основы общества» вовсе не имеет таких очевидных связей с ними, не говоря уже о том, что она, вне всяких сомнений, проигрывает им в философской глубине. «Непостижимое», наоборот, написано почти без скидок на недостаточную философскую подготовленность публики, и это даже вынудило Франка оправдываться перед «большинством читателей», которому, как он признает в предисловии, книга должна показаться «трудной» и «запутанной».

Конечно, усиление в мировоззрении Франка религиозных элементов не могло не сказаться и на его метафизике; как мы увидим в дальнейшем, это привело к тому, что он внес достаточно радикальные изменения в некоторые элементы своей философской постройки, прежде всего — в представлении о единстве «внешнего» и «внутреннего» бытия, мира вне человека и внутреннего мира человеческой личности. Если раньше (в книге «Душа человека») Франк полагал, что это единство потенциально уже заложено в двух противоположных сферах душевной жизни — в стихии переживаний и в духовном бытии, — которые вовсе не выступали как что-то «запредельное» для человека, то теперь он подчеркивает радикальное различие и несовпадение «внутреннего» и «внешнего» измерений реальности, полагая, что их единство и согласованность, являющиеся необходимыми условиями цельности человеческой жизни, ни в какой (даже потенциальной) форме не присуще самой душе человека и достигается только через трансцендирование к непостижимой сфере Божества. Позже мы не раз будем упоминать это самое принципиальное изменение, однако прежде рассмотрим те элементы итоговой онтологической системы Франка, в которых проявляется явная преемственность его идей по отношению к предшествующим трудам.

В небольшом авторском предисловии к книге Франк еще раз, подобно тому как он это делал в книге «Предмет знания», повторяет, что причисляет себя к давней (хотя никогда не бывшей господствующей) традиции, простирающейся в европейской философии от Платона до Вл. Соловьева, — к традиции, в которой философия совпадает с «умозрительной мистикой». Такое подчеркнутое постоянство в обозначении истоков своего философского мировоззрения является дополнительным свидетельством непосредственной преемственности между ранними работами Франка и книгой «Непостижимое» — в чем можно было бы усомниться, читая другие его крупные работы 20–40-х годов.

В наибольшей мере эта преємственность просматривается в самом важном срезе концепции Франка — в его представлениях об Абсолюте; многие фрагменты первой части «Непостижимого», посвященные этой теме, почти буквально воспроизводят соответствующие рассуждения из книги «Предмет знания». Он последовательно реализует *мистический* подход к Абсолюту, понимая его не как *предсуществующее* и *завершенное* бытие, а как бытие *становящееся*, творчески «изливающееся» из самого себя. В этой связи важно отметить небольшое, но очень характерное изменение терминологии, используемой Франком. В новой книге мы практически не находим термина «абсолютное бытие», который был главным в «Предмете знания», теперь его место занимают понятия «безусловное бытие», «реальность» и рассматриваемые как полностью синонимичные им понятия «непостижимое», «тайна», «загадка» (в заключительной части книги к ним добавятся понятия «Святыня», «Божество» и «Бог», однако пока мы не будем затрагивать связанные с ними новации в понимании Абсолюта). В понятии «абсолютное бытие» слишком явно присутствовал элемент завершенности и какой-то онтической «статичности», не исчезающий, несмотря на все разъяснения по поводу сверхвременного становления абсолютного бытия; заменяя это понятие указанными выше терминами, Франк делал еще один шаг к позиции, не допускающей никакого компромисса с более распространенным в истории рационалистическим представлением о «завершенном» Абсолюте. Можно сказать, что Франк в «Непостижимом» действительно выступил преемником Николая Кузанского; создаваемая им концепция оказывается конгенитальным развитием представлений великого немецкого философа, который определял Абсолют одновременно и как «бытие-возможность», и как точку совпадения всех противоположностей, и как «недостижимое, достигаемое посредством его недостижения».

В отличие от Николая Кузанского Франк для описания Абсолюта использует термин «непостижимое», и это небольшое изменение также имеет очень важный и достаточно понятный смысл. Термин, используемый Николаем, подчеркивает «дистанцию» между Богом (Абсолютом) и человеком, несмотря даже на то, что в своей системе Николай в конечном счете доказывает исконную причастность человека «недостижимому». Франк в рамках аналогичной онтологической модели делает акцент именно на исконном единстве человека и Бога и поэтому в качестве главного определения безусловного бытия использует термин «непостижимое», обозначающий невозможность разумного, рационального «освоения» Абсолюта, к которому человек *безусловно причастен* и который ему в связи с этим нет необходимости «достигать».

В своем подходе к описанию мистического Абсолюта Франк отталкивается от проблемы познания, в этом смысле логика первой части новой книги полностью совпадает с логикой книги «Предмет знания». Вкратце повторяя анализ акта познания и всей структуры нашего

знания о мире, он приходит к выводу, что наше знание «вырастает» из некоторой незыблемой основы, которая постоянно присутствует в нашем сознании как невидимый «фон» и которую можно описать терминами «безграничное», «бесконечное», «неисчерпаемое» и «непостижимое». Это безграничное-бесконечное, непостижимое Франк признает *бытием как таковым*. «Загадочное “есть” всякого суждения, — пишет он, — означает, очевидно: “принадлежит к бытию, входит в состав бытия”. Но само это бытие (в его первичном значении предметности вообще) есть, очевидно, не что иное, как “неизвестное”, “неосознанное”, “незнакомое”, взятое как всеобъемлющее единство, — именно тот безграничный темный океан, который не только извне окружает все познанное, но из лона которого познанное вздымается, как “остров”, и в глубинах которого оно поэтому укоренено»¹. В результате вопрос об Абсолюте, об основе всего сущего прежде всего предстает как вопрос о бытии как таковом — благодаря которому любое сущее, любой конечный предмет или явление *есть, существуют*.

Этот ход мысли буквально совпадает с той логикой, которая впервые была ясно обозначена в философии позднего Шеллинга и которую мы ранее противопоставляли точке зрения Вл. Соловьева, не сумевшего преодолеть традиционные рационалистические стереотипы по поводу категории бытия (см. § 6 главы 3). Однако в книге Франка появление этого нового отношения к бытию, видоизменяющего исходную концепцию абсолютного реализма, связано, по всей видимости, с прямым влиянием «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, изложенной в книге «Бытие и время» (в одном месте Франк прямо ссылается на эту концепцию без упоминания имени ее автора²). Впрочем, заимствуя некоторые терминологические и содержательные элементы из хайдеггеровской онтологии, Франк все-таки не расстается с основополагающими принципами своей философии. Самое заметное отличие взглядов Франка от взглядов Хайдеггера заключается в том, что он полагает возможным говорить о бытии и его «определениях» не только в горизонте человеческого («внутреннего», по терминологии Франка) бытия — «присутствия», — но и в горизонте его «собственного», «объективного» смысла. Каким образом, через какое феноменальное поле мы улавливаем этот смысл, Франк не указывает и даже не подразумевает самой постановки такого вопроса, что свидетельствует фактически об отказе от последовательного проведения феноменологического метода, принятого им в «Душе человека». Вся первая часть новой книги, посвященная

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Соч. С. 211.

² См.: там же. С. 305. Некоторые высказывания Франка о философии Хайдеггера в книге «Реальность и человек» заставляют предположить, что он недостаточно глубоко понимал смысл (например, он называет Хайдеггера защитником прямолинейного индивидуализма; см.: Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 68).

описанию безусловного бытия, открывающегося через сферу предметного познания, вновь основана на традиционном подходе к построению онтологии, не предполагающем предварительного (или параллельного) анализа структуры того особого сущего, в котором и при «соучастии» которого осуществляется «раскрытие» бытия.

В сфере предметного бытия Франк различает два типа «непостижимого»: непостижимое как *еще не познанное*, но доступное, в принципе, познанию, и непостижимое *само по себе* как та глубина бытия, которая ни при каких условиях не может быть дана в форме рационального, конечного знания. Безусловно, различие этих двух «сфер» (к которым можно присоединить и третью — сферу уже познанного) ни в коем случае нельзя понимать по аналогии с различием отдельных областей пространства; бытие само по себе цельно, различие его непостижимой «глубины» и постигнутой в знании «поверхности» Франк предлагает понимать в рамках другой аналогии — например, как различие между «живой» оркестровой музыкой и ее схематичным нотным изложением для одного инструмента или как различие между объемным предметом и его плоским чертежом. При этом он обходит вопрос о сущности того акта, в котором происходит переход от «глубины» к «поверхности», — акта «транспонирования» сверхрационального содержания в конечную, рациональную форму. Принимая этот акт как самоочевидный и не требующий дополнительного анализа, он избегает необходимости вовлечь в рассмотрение «внутреннее» бытие человека, в горизонте которого, по сути, и осуществляется этот акт (как было ясно показано самим Франком в книге «Душа человека» на примере анализа предметного сознания). Это предельно упрощает все выводы и помогает без особых проблем переходить от анализа структуры предметного познания к описанию бытия как такового, однако придает концепции Франка явный отпечаток того самого «наивного реализма», с которым он боролся во всех своих главных трудах и элементы которого теперь, как это ни парадоксально, проникают даже в ткань «мистического постижения» бытия, непостижимого.

Собственно говоря, непостижимым бытие может быть названо только в том смысле, что сама «постижимость» при этом понимается как «выразимость в понятиях», как рациональная познаваемость. Если бытие было *абсолютно* непостижимо, мы вообще не могли бы сказать о нем ни слова; однако для Франка, как и для большинства русских философов, радикальное противопоставление «апофатического» и «катафатического» подходов к Абсолюту было неприемлемо, поэтому он признает, что возможно постижение бытия самого по себе, выходящее за пределы рациональности, но тем не менее связанное с рациональным познанием и выводимое из его структуры. Если раньше он называл такое постижение сверхрациональным (интуитивным), то теперь он использует для его обозначения понятие *трансрационального*, или *антиномического*, познания. В то время как основой всякого рацио-

нального познания в понятиях является определение, основанное на различении, т. е. на логическом *отрицании*, главным признаком трансрационального познания Франк считает радикальное преодоление отрицания. На первый взгляд такое преодоление заключается просто в *отрицании* отрицания как способа определения, т. е. в переходе от определения через взаимоисключение свойств по методу «либо одно, либо другое» к определению через единство и совпадение всех возможных определений. Такой способ описания Абсолюта Франк применял в «Предмете знания»; в «Непостижимом» он также иногда использует его, например, когда утверждает, что бытие есть метало-гическое единство, из которого с помощью разложения, анализа, использующего принцип определенности (некое обобщение трех логических законов мышления; см. § 4), наш рассудок выделяет ограниченные и определенные содержания.

Однако в новой книге Франк производит существенное уточнение своего представления о методе «постижения» непостижимого. Простое отрицание логического отрицания как переход от принципа «либо одно, либо другое» к принципу «и то, и другое» на самом деле все еще содержит в себе все недостатки метода отрицательного определения, поскольку *противопоставляет* два принципа. Подлинное преодоление отрицания (как метода определения) должно исключать какое-либо разделение и противопоставление. Опираясь на опыт Мейстера Экхарта и Николая Кузанского, можно попытаться разрешить эту проблему, отвергнув оба принципа во имя третьего: «ни то, ни другое». «В этом смысле, — пишет Франк, — Николай Кузанский справедливо говорит, что отдельные определения не присущи Абсолютному *ни раздельно* (в форме “либо-либо”), *ни соединительно* (в форме “и-то-и-другое”). Абсолютное есть сама “неинаковость”, само “non aliud” — *несказанное*. Так перед нашим взором внезапно преобразуется облик непостижимого. Только что нам казалось правомерным определить его как всеобъемлющую полноту. Теперь же вынужденные воспринять его глубже, именно через начало “ни-то-ни-другое”, мы видим его как *ничто*; и наше знание о нем есть знание некоего *ничто* и в этом смысле чистое *незнание*»¹.

Но и такой подход Франк считает недостаточным и не приводящим к искомому результату, поскольку в борьбе с отрицанием мы приходим здесь к *абсолютному* отрицанию. «Начало “либо-либо”, по-видимому, обнаружило свою подлинную безграничную силу как раз в нашей попытке его избежать — ибо, убегая от него, мы были гонимы им же самим, были движимы его же силой. Непостижимое в качестве абсолютного было тем самым поставлено в резкую противоположность к относительному — воспринято только как *не-относительное*»². Здесь кажется наиболее естественным осуществить еще одно «отрицание

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 295.

² Там же. С. 296–297.

отрицания» и признать непостижимое не только не-относительным, противостоящим относительному, но одновременно *объемлющим* и *пронизывающим* его. «Оно есть несказанное единство единства и многообразия, и притом так, что единство не привходит как новое, иное начало к многообразию и объемлет его, а так, что оно *есть* и действует в самом многообразии»¹. Нетрудно видеть, что именно такой способ понимания абсолютного бытия и его отношения с предметным бытием Франк использовал в «Предмете знания», когда определял абсолютное бытие как *всеединство*, однако теперь он и его считает все еще недостаточно последовательным и не доходящим до истинной сути непостижимости непостижимого. Недостаток такого подхода заключается в том, что в нем присутствует тенденция к *полному уничтожению* смысла отрицания, при этом теряется его положительное содержание, его *фундаментальность* в самом бытии; «истинный смысл отрицания заключается в *различении*, различение же означает усмотрение различия, дифференцированности бытия как его *положительной онтологической структуры*»². В результате, приходится признать, что сама исходная интерпретация перехода от относительного к абсолютному как *полного* преодоления отрицания, как его *абсолютного отрицания*, неверна и должна быть заменена другой, более точной интерпретацией.

Отметим, что этот важный нюанс в понимании отношения абсолютного и относительного явно был связан у Франка с тем опытом, который он приобрел в современной ему истории, с опытом попыток «окончательного» преодоления всего «отрицательного» в жизни и установления абсолютной гармонии, «царства Божия на земле». «Горький опыт жизни учит, что цель такой духовной установки просто неосуществима, т. е. что сама она ложна: самое радикальное, яростное уничтожение всего незаконного, неправомерного, отвергаемого все же не может в корне его уничтожить — реальность остается реальностью; и новый порядок, к которому при этом стремятся, никогда не есть совершенная гармония, безусловная согласованность всего, а сам полон противоборства, столкновения антагонистических начал»³. Преодоление отрицания, требуемое задачей постижения непостижимого, должно заключаться не в отрицании отрицания, а в своего рода «возвышении» над ним и усмотрении его истинного значения. «В этом истинном своем значении отрицание сохраняется в качестве конститутивного начала бытия, но теряет свое жало, причиняющее ограничение познавательного горизонта, слепоту в отношении отрицаемого»⁴.

Поскольку в сфере рациональности, рационального мышления принцип отрицания является абсолютным, его «преодоление» выводит

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 297.

² Там же. С. 299.

³ Там же. С. 301.

⁴ Там же. С. 302.

нас за пределы мышления и, казалось бы, за пределы какого бы то ни было рационального постижения. Однако Франк вновь, как и в «Предмете знания», утверждает, что все-таки возможно рациональное описание того пути (по крайней мере, *пути*, если не *результата*), на котором мы можем приблизиться к непостижимому; «это возможно в силу того, что мысль направляется на основное условие самого себя, именно на принцип рациональности»¹. Прообразом такой формы мышления Франк считает «трансцендентальное» мышление Канта, направленное на общие условия предметности. Кант не смог прийти к правильному результату в силу двух главных причин: во-первых, из-за субъективизма его концепции, принуждающего искать основания мышления в самом мышлении, в субъекте, и, во-вторых, из-за непроясненности отношения между «основанием» мышления и формами рациональности. В противоположность этому *трансрациональное мышление* должно прорываться к основам мышления в самом бытии, снимая различие субъекта и объекта, и поэтому должно выявлять не логику мышления, а «логику» самого бытия — особенности самого того фона, на котором «вырисовывается» предметное бытие (в качестве прообраза такого понимания философии Франк упоминает «первую философию» Аристотеля, а в качестве современной формы ее реализации — «фундаментальную онтологию» Хайдеггера).

То «знание», к которому приходит трансрациональное мышление, неизбежно стоит выше любых возможных форм суждения и определения, поэтому оно должно быть понято как «неведение» — как *ведающее, умудренное неведение*. В полном соответствии с выводами более ранних своих работ (прежде всего «Предмета знания»), Франк утверждает, что это ведающее неведение есть *созерцание, переживание*, (мистическая) *интуиция*, и в нем открывается искомая причастность нашего мышления самому бытию. Тем не менее окончательным итогом всего долгого пути к пониманию сути трансрационального «мышления» оказывается описание его не как мистической интуиции и чисто го переживания, а как все-таки *мышления*, носящего антиномистический характер. Пытаясь в какой-то условной форме уловить структуру и «характеристики» бытия как такового, мышление неизбежно приходит к антиномистическому противопоставлению двух противоположных суждений, подобно тому как выше мы пришли к противопоставлению принципов «либо одно, либо другое» и «и то, и другое». Дальше этого само мышление не может идти и не должно пытаться преодолеть возникшую антиномию своими силами, через переход к еще одному суждению, синтезирующему противоположности (как это происходит в диалектической логике Гегеля). «Антиномистическое познание, — пишет Франк, — выражается, как таковое, в *непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между* или *над* этими двумя логически

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 302.

несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними. Она есть непостижимое, логически невыразимое единство познаний, которое в сфере отвлеченно-логического синтеза остается безусловно *несогласимым*¹. Эту форму «познания», являющуюся итогом акта транснационального мышления, Франк характеризует термином «антиномистический монодуализм» и полагает, что в ней преодолевается противостояние монистического и дуалистического подходов к бытию.

Вообще говоря, такое описание пути постижения бытия не противоречит предшествующим его описаниям как «переживания» и «интуиции», а только уточняет роль рационального мышления в этом процессе. Приходя в результате рационального анализа собственных оснований к антиномии, наше мышление формирует те условия, в которых должна осуществлять свои акты интуиция; рассудок в этот момент как бы передает эстафету интуиции в процессе постижения бытия как такового. Однако очевидно, что явно присутствующая в «Непостижимом» тенденция к универсализации антиномистического мышления означает радикальное ограничение феноменологического метода в применении к «познанию» бытия; оказывается, что акт интуиции (фактически тождественный для человека непосредственному переживанию) может быть *итогом* некоторого познавательного процесса, осуществляемого мышлением, а не непосредственным истоком и основанием *всех* возможных актов постижения. Эта поправка необходима Франку для того, чтобы в новой книге полностью отделить сферу предметного познания от сферы «внутренней» душевной жизни человека и тем самым признать возможность «объективного» постижения бытия из сферы предметного познания (т. е. постижения, независимого от «субъективных» переживаний, составляющих основу душевной жизни человека). Не случайно, что в «Непостижимом» Франк нигде не использует и даже не упоминает тот анализ предметного сознания, который был проведен им в книге «Душа человека» и наглядно доказывал неразрывную связь предметного познания со стихией переживаний. Здесь можно вспомнить, что даже «высшую» форму мистической интуиции Абсолюта, в которой личность осознает свое непосредственное тождество с Абсолютом, в «Душе человека» Франк описывал как *переживание* (переживание абсолютности своего «я»), т. е. полагал стихию переживаний, исходное феноменальное поле переживаний, основой для всех без исключения форм и методов постижения и познания. Отказываясь от последовательного проведения феноменологического метода и подменяя его методом трансрационального мышления, он делает свою концепцию непоследовательной и внутренне противоречивой. В результате первая часть книги «Непостижимое» оказывается слабо связанной с остальным

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 312.

материалом и не столь уж оригинальной в контексте европейской традиции мистического понимания Абсолюта. Хотя Франк в своем «объективном» описании осуществляет очень важное перемещение акцентов, обращая основное внимание не на полноту и завершенность Абсолюта на его становление и бесконечное творческое «пополнение», все-таки эта концепция только доводит до логического завершения ту линию, которая развивалась и крепла в русской философии от Чаадаева до Вл. Соловьева и которая, по сути, дает современную версию давнего подхода к Абсолюту, впервые проявившегося в неоплатонизме и реализованного во всей полноте Николаем Кузанским.

Применяя метод антиномистического познания для описания бытия как такового, Франк приходит к достаточно естественным определениям-интуициям непостижимого. Прежде всего непостижимое оказывается *металогическим* (трансрациональным) *единством* самого единства и множественности (как отдельных принципов рационального мышления), металогическим единством рационального и иррационального. Конкретная реальность непостижимого обладает моментом *трансфинитности*, т. е. всегда есть «нечто большее и иное, чем все, что мы можем познать в ней»¹. Эта реальность является *индивидуальной*, абсолютно неповторимой в целом и в своих возможных частных «отрезках», поскольку она, «будучи в своем несказанном конкретном содержании неразложимо целостным единством, есть всегда нечто *единственное...*»² Бытие также *трансфинитно* в том смысле, что оно «есть нечто большее и иное, чем все, что оно как бы в готовом, законченном виде уже есть»³. Именно в связи с последним Франк признает недоступность бытия, подлинной реальности, какому-либо понятию и созерцанию, утверждает, что эта реальность может быть только *пережита*. Если бы он последовательно развил эту мысль (учитывая, что «безусловное бытие... с предельной самоочевидностью и неотмыслимостью присутствует в каждом акте нашего самосознания»⁴), он неизбежно вынужден был бы вернуться к более последовательной концепции бытия, намеченной в «Душе человека»; в «Непостижимом» это утверждение остается без последствий.

Наконец, из трансфинитности бытия как такового Франк выводит его становление, которое является основой привычного для нас, но загадочного в своей сущности временного становления конечного бытия; становление в свою очередь связано с «характеристиками» *потенциальности и свободы*, которые и дают экспликацию самой важной особенности Абсолюта — его способности к *творческому «излиянию»* из себя. Как уже не раз говорилось выше, такое понимание в корне противо-

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 236.

² Там же. С. 237.

³ Там же. С. 243.

⁴ Там же. С. 285.

положно концепции предсуществующего и завершенного Абсолюта, к которой Франк склонялся и в «Предмете знания», и в рассмотренных выше книгах 20–30-х годов. И только в рамках такого понимания Абсолюта творчество человека оказывается не просто повторением предсуществующего в бытии содержания, а фундаментальной характеристикой самого бытия. В этом случае мы должны признать, что человек непосредственно *соучаствует* в творческом становлении Абсолюта.

§ 13. Внутреннее бытие как субъективность
и как акт трансцендирования.

Франк и Хайдеггер

Если в первой части книги «Непостижимое» Франк во многом повторяет концепцию абсолютного реализма, изложенную в «Предмете знания», то вторая целиком посвящена анализу внутреннего мира человека; здесь логика изложения соответствует логике «Души человека». В своей исходной точке подход к душевной жизни в новой книге полностью совпадает с идеологией «Души человека». «Внутреннее», «душевное» бытие человека определяется здесь как «непосредственное самобытие», как «для-себя-бытие непостижимого» и как его «открытие себя самому себе»¹. Критикуя обыденное представление о «незначительности» и «вторичности» нашего внутреннего бытия в сравнении с бытием внешнего, природного мира, Франк повторяет важную мысль, которая являлась основой феноменологического метода «Души человека»: внутреннее бытие обладает абсолютной самобытностью и в определенном смысле является «исходным» для метафизики, поскольку независимо от предметного бытия и обладает своей собственной структурой и собственными формами проявления. Однако наряду с этим теперь он подчеркивает также независимость двух путей к непостижимому (безусловному бытию, подлинной реальности): того, который основан на анализе познания, и того, который открывается при исследовании сферы душевной жизни. Отсутствие упоминаний феноменологического метода, который ранее Франк считал основой метафизического познания, в данном контексте выглядит достаточно естественным; при признании его универсальности пришлось бы указать феноменологические основания для «объективного» постижения непостижимого, продемонстрированного в первой части книги, а это можно сделать только сводя и область предметного бытия к исходному феноменальному полю, открывающемуся в сфере внутреннего бытия.

За исключением этого принципиального изменения в остальном анализ душевной жизни в «Непостижимом» является во многом даже более детальным и глубоким, чем в «Душе человека». Прежде всего Франк утверждает, что в своей исходной структуре внутреннее бытие дуально, обладает двумя основополагающими «определениями» или «характеристиками», наличие которых задается самим термином «непосредственное

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 317–318.

самобытие»; внутреннее бытие выступает одновременно и как чистая *непосредственность* и как *«самость»*. Под непосредственностью внутреннего бытия Франк понимает основополагающий уровень его «явленности», обозначающийся в «Душе человека» как стихия душевной жизни, а под «самостью» — то исходное свойство душевной жизни, которое в более сложных и развитых формах предстает в качестве «я» личности и которое в «Душе человека» определялось как «энтелехия» организующей и формирующей силы души. Теперь Франк отодвигает на второй план определение этого свойства как силы или центра; по-видимому, это связано с тем, что такое обозначение навязывает представление о вторичности и конструктивной сложности соответствующего «феномена», ведь понятие силы (тем более *организующей* силы) вряд ли может рассматриваться как что-то феноменально ясное и первичное: оно подразумевает те объекты или ту стихию, на которые или в которой действует сила. Используемые теперь представления о непосредственности и «самости» как двух в равной степени исходных «сторонах» проявления Абсолюта в форме непосредственного самобытия являются гораздо более последовательными — они задаются как интуитивно ясные, но невыразимые в строгой понятийной форме описания «свойств» нашей душевной жизни, взятой в ее глубокой метафизической сущности.

Непосредственность самобытия — это выражение того, что душа есть именно *«явленность»* абсолютного всеединства во всем его богатстве и во всей полноте, иными словами, «качество» непосредственности означает, что внутреннее бытие личности «как-то совпадает со слитным безграничным единством безусловного бытия вообще...»¹ «Самость» непосредственного бытия — это «особость», «своеобразие» этой «явленности» в сравнении с самим абсолютным всеединством и возможными иными формами его «явления». «Самобытие, — пишет Франк, — есть именно *собственное* бытие — *“мое собственное бытие”*; оно содержит в себе некий момент упорства или упрямства единично-сущего в его сознании своего самобытия... В своей последней глубине самость сознает свою непосредственную связь, свое сущностное единство с абсолютным, имеет самое себя как абсолютное. И все же она, с другой стороны, *не есть* всеединство, а, напротив... противостояит и противопоставляет себя ему, отделяется от него и имеет себя именно только в этой своей отдельности и отделенности. “Самость” есть *некое* всеединство, *одно* из всеединств, которое, однако, *не есть* всеединство вообще — *всеединство как таковое* — и имеет себя именно вне последнего»².

Понятие «самость» вполне адекватно выражает важнейшее определение душевной жизни, о котором Франк постоянно говорил в «Душе человека», но которое только теперь получает по-настоящему точное выражение, — ее понимание как «явления» *абсолютного, безусловного*

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 332.

² Там же. С. 333–334.

бытия в форме бытия *конечного, ограниченного*. «Объемля бесконечно многое, самобытие вместе с тем *конечно, ограничено* чем-то иным; оно есть нечто, что в каком-то смысле есть *все*, и вместе с тем есть все же только *единичное* существо... Будучи в каком-то смысле всеобъемлющим, абсолютным, оно все же такое абсолютное, которое отделяется от всего остального и имеет его вне себя; оно как бы сжимается, уходит вовнутрь себя и именно в этой умаленной, стиснутой форме бытия — именно в качестве лишь *одного*, среди многого иного — имеет себя, есть бытие-для-себя, или «самобытие»¹. Эта характеристика «самости» помогает более глубоко понять уже приводившееся выше определение Абсолюта (впервые ясно выраженное еще Платоном в диалоге «Парменид») как не просто *единства*, но единства самих принципов *единства* и *множественности* (разделенности). «Всеединство в качестве истинного единства есть... единство единства и многообразия, — такое единство, которое не только объемлет в себе все свои части и точки, но так их внутренне пронизывает, что вместе с тем содержится как *целое* в каждой своей части и точке; так что каждая точка бытия, имея все остальное *вне* себя, вместе с тем на своем месте и на свой лад есть само целое, само всеединство»². Именно момент разделенности, неотъемлемо присущий всеединству, Абсолюту, выступает на первый план в непосредственном самобытии; это и приводит к тому, что «самость», оставаясь в *определенном* смысле всем и абсолютным, в то же время оказывается *самобытным* всеединством, противостоящим другим самобытным всеединствам (другим «самостям»).

Наряду с приведенным описанием «самости», интерпретирующим ее как форму проявления одного из «качеств» Абсолюта (принципа разделенности в нем), Франк дает и иное определение, задающее роль «самости» в структуре непосредственного самобытия — в ее соотношении с «непосредственностью». Противостояние «непосредственности» и «самости» описывается им как противостояние *первичной* («хаотической», отрицательной) *свободы* и «направляющей и формирующей инстанции непосредственного самобытия»³, которая противоборствует этой свободе, преодолевает ее «анархию». Абсолют, безусловное бытие, обладает бесконечной творческой свободой, но на уровне непосредственного самобытия эта творческая свобода являет себя в двух «конечных» формах, противостоящих друг другу. Качества непредсказуемости, «необузданности» и безосновности подлинного творчества проявляются в первичной свободе, присущей непосредственному самобытию как *стихии* душевной жизни; однако взятая изолированно первичная свобода не выражает всей полноты смысла творческой свободы Абсолюта;

¹ Франк С. Л. Непостижимое. 334.

² Там же. С. 335.

³ Там же. С. 338.

не будучи преодоленной и ограниченной, она ведет человека к несвободе, отрицает себя. Только после преодоления безусловности первичной свободы и ее подчинения второй, организующей «стороне» непосредственного самобытия — «самости», — происходит ее преобразование в *истинную свободу* человека, которая и дает адекватное выражение творческой мощи Абсолюта. При этом, как и в книге «Душа человека», Франк подчеркивает неразрывное единство (достигаемое в рамках идеи антиномистического *монодуализма*) первичной свободы («непосредственности» самобытия) и преодолевающей ее «самости» — без чего нам пришлось бы все время «раздваивать» внутренний мир личности, подразумевать в ней не одну, а две души.

Еще одно важное определение непосредственного самобытия, которое отсутствовало в «Душе человека» и которое теперь приобретает принципиальное значение, — это определение его как *субъективности*. В обыденном понимании термина «субъективность» простиупает отношение к соответствующему состоянию или форме бытия как к чему-то «неполноценному», вторичному, не способному претендовать на ту же степень реальности, что и «объективное» бытие. Говоря о субъективности непосредственного самобытия, Франк имеет в виду именно такой смысл этого термина, придавая ему одновременно метафизическую глубину. Важнейшей особенностью непосредственного самобытия, отражающей главное «качество» Абсолюта, является его бесконечная творческая активность, творческая свобода, однако если в Абсолюте его творческое «беспокойство» каким-то сверхрациональным образом одновременно и «удовлетворено», сопрягается с достигнутой и актуальностью тех целей, которые заключены в этом «беспокойстве» (отметим, что здесь Франк в очередной раз возрождает в своей философии идею «завершенного» Абсолюта), то в непосредственном самобытии творческая свобода радикально отделена от своих целей, более того, эти цели оказываются недостижимыми. «Своеобразная форма бытия непосредственного самобытия есть форма *потенциальности мѳчи, становления* (что, конечно, не должно быть смешиваемо с творческой актуальностью реальности); это есть некоторым образом бытие в форме *стремления к бытию*. Но именно в этом, при правильном понимании, и заключается его «субъективность». Оно стоит как бы на пороге между небытием и бытием и в этом смысле может быть в порядке аналогии уподоблено чему-то вроде «тени» или «сна»... Поэтому оно и не может оставаться внутри самого себя, пребывать в себе, а по самому своему существу, так сказать, имеет потребность в *дополнении* или в том, чтобы *прислониться* к чему-либо иному, опереться на что-либо иное, чем оно само, и может лишь в *ином* или *примыкая к иному* достигнуть своей цели, своего истинного существа»¹.

¹ Франк С. Л. Непостижимое. 342.

В силу этого непосредственное самобытие не является обоснованным и самодостаточным и, значит, в самой своей сущности представляет собой акт *трансцендирования*, выхождения за пределы самого себя — с целью обретения основания в актуальном и объективном бытии. Франк выделяет два радикально различных типа акта трансцендирования, которые он называет соответственно *идеальным* и *реальным* трансцендированием. Первое есть прежде всего познавательное отношение сознания с реальностью; фундаментальность этого отношения (именно как акта трансцендирования, принадлежащего к самой сущности непосредственного самобытия) определяется тем, что сознание вообще невозможно определить вне этого отношения (эта идея ясно звучала уже в «Предмете знания»). «Действительность непосредственного самобытия осуществляется на основе того, что ему нечто “дано”, что оно стоит “перед” чем-то, “встречается” с чем-то, на что оно — в не допускающей дальнейшего анализа форме — “идеально” “направляется” так, что “содержание” данного ему на этот лад ему “открывается”, “уясняется”, им “познается”»¹.

Однако познавательная интенция никогда не существует в чистом виде и всегда сочетается (за счет функции внимания, о которой Франк подробно говорил в двух первых книгах своей трилогии) с интенцией *интереса*. «Лишь в силу этой последней интенции вещи становятся для нас вообще “существенными”, “важными”, приобретают “значение” — суть в практическом смысле “для нас”; и лишь отсюда возникает эминентный, именно *практический* смысл того, что мы зовем “действительностью”. “Действительность” есть в этом смысле то, что *действует* на нас... В силу этого непосредственное самобытие есть вместе с тем *бытие-в-мире, бытие-с-миром*»².

В этом моменте концепции Франка особенно заметно влияние на него (прямое или косвенное) идей фундаментальной онтологии Хайдеггера. Даже те идеи, которые Франк в ранних своих работах формулировал совершенно независимо от чьих бы то ни было влияний, в «Непостижимом» он переформулирует таким образом, что они явно перекликаются с соответствующими идеями книги «Бытие и время». Уже в определении исходных «качеств» непосредственности и «самости» можно обнаружить совпадение исходных пунктов анализа «внутреннего» бытия у Франка с основами экзистенциальной аналитики «присутствия» у Хайдеггера³. Ведь Хайдеггер начинает свой анализ с двоякого определения того сущего, характер которого есть «присутствие» (Dasein). Во-первых, это определение его как сущего, сущность которого лежит

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 343–344.

² Там же. С. 344–345.

³ Как раньше, так и теперь при цитировании «Бытия и времени» мы будем пользоваться переводом В. В. Библихина, отвлекаясь от споров о правомочности той или иной интерпретации терминов Хайдеггера.

в его бытии, в непосредственности его наличия (то, что можно назвать приоритетом *existentia* перед *essentia*). «Всякая такость этого сущего, — пишет Хайдеггер, — есть первично бытие. Отсюда титул “присутствие”, каким мы обозначаем это сущее, выражает не его *что*, как стол, дом, дуб, но бытие»¹ И, во-вторых, это определение его как «всегда моего», что тождественно его определению как «самости»: «Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: “я ем”, “ты есть”»².

Нетрудно видеть, что и используемое Франком описание субъективности непосредственного самобытия прямо соотносится с интерпретацией присутствия у Хайдеггера в качестве «вперед-себя-бытия» и «бытия-при» (при каком-либо встречаемом в мире сущем), т. е. в качестве такого сущего, которое в своей сущности всегда устремлено вне себя и «держится» только этим устремлением. Такой характер присутствия Хайдеггер определяет термином «забота» и полагает соответствующий «экзистенциал» важнейшим в структуре присутствия, обеспечивающим целостность «самости», выражающим смысл ее свободы³. В свою очередь, «бытийное устройство заботы», по Хайдеггеру, реализуется в первую очередь как «бытие-в-мире», как «бытие при внутримирном сущем», и в качестве такового присутствие «раскрывает» сущее, делает его «истинным»⁴. Нетрудно видеть, что описание Франком идеального трансцендирования непосредственного самобытия (в аспектах «познания» и «интереса») почти буквально воспроизводит и этот момент экзистенциальной аналитики Хайдеггера.

Отмеченные явные совпадения не исчерпывают всего набора тем и идей, общих для философских концепций Франка и Хайдеггера (об их единстве в наиболее принципиальном моменте — в общем подходе к построению онтологии — мы уже говорили в предшествующих параграфах). Однако сейчас важнее отметить и достаточно очевидное расхождение в позициях двух философов. Прежде всего это относится к вводимому Франком противопоставлению двух типов трансцендирования. Помимо описанных выше двух форм идеального трансцендирования он выделяет две формы реального трансцендирования, которые в отличие от предыдущих дают *настоящее, реальное* основание для непосредственного самобытия, в какой-то степени «компенсируют» его субъективность и делают его столь же «основательным», как само безусловное бытие. Ничего подобного мы не находим у Хайдеггера; вся сложная система определений-экзистенциалов, выявляемых им в экзистенциальной аналитике «присутствия», выражает только ограниченность, конечность человеческого бытия, которое ни при каких

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 42.

² Там же.

³ См.: там же. С. 192–193.

⁴ См.: там же. С. 220–221.

условиях не может получить безусловного основания. В конечном счете, это проистекает из определения Хайдеггером сущности «присутствия» как *экзистирования к бытию*, условием чего выступает онтологическое противостояние бытия и ничто и как бы «пограничное» положение «между» ними человеческого бытия; как известно, это же противостояние было исходным пунктом той версии экзистенциальной онтологии, которую выстроил Ж.-П. Сартр в своей книге «Бытие и ничто».

В онтологии Франка, наоборот, *ничто* не обладает никаким реальным статусом (в связи с этим слова в одной из приведенных выше цитат о том, что непосредственное самобытие находится как бы «между» бытием и небытием, нужно понимать исключительно как метафору); не удивительно поэтому, что он главное внимание в своей книге уделяет именно «реальному» трансцендированию, в котором непосредственное самобытие (человеческое бытие) обретает свою незыблемую основу в безусловном (абсолютном) бытии. В связи с этим начиная с указанного момента в книге «Непостижимое» происходит все более и более заметное смещение центра тяжести с принципа «онтология есть феноменология человеческого бытия» на принцип «онтология есть описание объективных форм открывения Абсолюта», причем в последнем принципе объективность форм «открывения», в конечном счете, означает возможность их определения независимо от анализа структуры «внутреннего» бытия человека, в связи с чем сам этот анализ утрачивает свое абсолютно фундаментальное значение. Как мы увидим, в итоге происходящего при этом генезиса Франк в определенной степени возвращается к той самой традиции «отвлеченных начал», окончательное преодоление которой было главным достижением его более ранних работ.

§ 14. «Реальное» трансцендирование и конституирование личности

Анализ двух форм «реального» трансцендирования еще вполне оригинален и подводит итог поискам абсолютного обоснования человеческой личности, начатые Франк в заключительных главах книги «Душа человека». Эти две формы трансцендирования Франк условно обозначает как трансцендирование «во-вне», в *другое «я»* и трансцендирование «во-внутри», в чистую объективность, в *реальность духа*.

В описании смысла первой формы Франк почти буквально повторяет уже известные нам идеи книги «Духовные основы общества» (и более ранней статьи «Я и мы»). Метафизически первичное соотношение «я—ты» является основой для формирования самого «я»; «я» вообще невозможно вне этого отношения, конституируется только в нем, как бы на его фоне. При этом Франк подчеркивает, что само слово «отношение» не отражает смысла открывающегося здесь феномена, поскольку связь «я» и «ты» есть трансцендирование «внутреннего» бытия к чему-то выходящему за его пределы, есть взаимное раскрытие двух «носителей бытия».

Этот акт оказывается более фундаментальным, чем акт идеального трансцендирования в познавательной интенции, по этому его невозможно обозначать традиционными терминами «познание», «знание», «истина». «Есть только *одно* понятие, которое подходит к этому соотношению: это — понятие *откровения*¹. Именно отношение «я—ты» придает, по Франку, исходный смысл понятию откровения, задавая два его ключевых признака, состоящих, во-первых, в том, что оно есть *активное самораскрытие* противостоящей «я» реальности и, во-вторых, в том, что «это есть откровение прежде всего *реальности как таковой*, а не ее содержания — тем самым откровение *непостижимого*»². Этот же смысл понятия откровения применим и для описания взаимосвязи личности и Бога, однако в концепции Франка он оказывается если и не вторичным, то полностью равноправным по отношению к смыслу, описывающему взаимосвязь двух личностей.

Фундаментальное значение отношения «я—ты» для конституирования самого «я» и понимание этого отношения как основной формы самораскрытия, «откровения» любого элемента бытия позволяет утверждать, что все, что мы называем «открытой» реальностью, по сути, складывается из разнообразия указанных отношений. По мнению Франка, справедливость такого понимания реальности подтверждается и некоторыми психологическими наблюдениями. «Как известно, — пишет Франк, — для мировосприятия ребенка и первобытного человека характерно, что они сознают себя всегда и повсеместно окруженными потенциями «ты-образного» характера, что для них весь мир исполнен «духов», одушевленных сил, к которым они стоят в отношении «я—ты»... Рационально-предметное сознание, заменяющее царство духов, в котором мы *соучаствуем*, миром вещей, в котором мы трезво и хладнокровно «ориентируемся», — другими словами, превращающее все «ты» в «оно», — только *наслаивается* на эту основоположную жизненную установку и заслоняет ее, но отнюдь не вытесняет и не уничтожает»³.

Здесь Франк приближается к оригинальному метафизическому обоснованию (отличающемуся от того, которое было дано в книге «Душа человека») одного из ключевых утверждений его ранних работ — утверждения о том, что понятие личности является более фундаментальным, чем понятие вещи, и что мир нужно представлять не как совокупность вещей, а как иерархическую систему взаимосвязанных и взаимодействующих личностей. Точную формулировку такого метафизического обоснования Франк дает в «Непостижимом» с помощью разработанного им принципа антиномистического монодуализма. Вспомним еще раз, что безусловное бытие, Абсолют есть единство самих принципов

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 352.

² Там же. С. 354.

³ Там же. С. 360.

единства и раздельности, причем второй из них являет себя через «самость», точнее, через бесконечный ряд «самостей». Однако в непосредственном самобытии должны получить отражение оба принципа, точно так же как и их трансрациональное единство. Теперь мы находим ту форму, в которой осуществляется такое отражение, — это вся структура отношений «я—ты». «В лице отношения “я—ты”... трансрациональное существо реальности — *непостижимое по существу* в ней — с особой очевидностью обнаруживается как *единство раздельности и взаимопроикновения*... Отношение “я—ты” в качестве бытия “я—ты” и обнаруживается тем самым в своем качестве *исконного образа бытия*, — является нам *откровением внутренней структуры реальности как таковой* — и именно в ее *непостижимости* — по ту сторону всякого постижения в понятиях»¹.

Безусловно, этот вывод является очень важным дополнением к той концепции, которая была выстроена в «Предмете знания» и «Душе человека», причем с его помощью, как уже было сказано, эта концепция естественным образом согласуется с убеждением Франка в фундаментальности понятия личности (в данном случае его нужно заменить понятиями «самости» и «я», поскольку личность конституируется только через вторую форму «реального» трансцендирования — через трансцендирование к духовному бытию). Но в силу того, что Франк отказывается от идеи непосредственного единства предметного бытия и внутреннего бытия человека (которое ранее обосновывалось с помощью феноменологического метода), этот вывод означает появление резкого противостояния двух форм представления реальности — как совокупности мертвых вещей и как системы отношения «я—ты», подразумевающей, что в мире есть только «самости». Теперь это противостояние даже необходимо Франку для того, чтобы затем признать его преодоление в Боге, но на уровне анализа непосредственного самобытия оно остается необъяснимым и чем-то напоминающим соответствующее противостояние внутреннего, длящегося бытия личности и мертвого пространственного мира в ранних работах Бергсона (что составляло их главный недостаток).

Детальный анализ структуры отношения «я—ты» позволяет Франку выявить в нем ряд важных нюансов. Прежде всего в самом этом отношении он находит два противоположных слагаемых. С одной стороны, конституируя бытие «я», бытие «ты» выступает как то, что *ограничивает «я»* и, значит, в определенном смысле «угрожает» ему. «Я» при этом испытывает страх совершенно особого, эминентного рода — страх внутренней необеспеченности; поэтому оно как бы отступает вглубь самого себя — и именно в силу этого впервые осознает себя как *внутреннее самобытие*; оно замыкается в себе, чтобы защищаться от нападения»². Но, с другой стороны, в том же самом отношении «ты»

¹ Франк С. Л. Непостижимое. 372.

² Там же. С. 364.

раскрывается как нечто подобное «я», как нечто «родное». В любой форме эмпирических связей между людьми присутствуют оба этих слагаемых — «положительное» и «отрицательное», — и это означает, что невозможно себе представить абсолютно враждебных отношений, в которых бы не было никаких элементов взаимопонимания и взаимопризнания, точно так же как не могут существовать чисто «любовные» отношения, целиком лишенных моментов эгоизма, непонимания и противоборства.

Наиболее глубоко сущность отношения «я—ты» открывается в феномене любви. В нем «я» не только признает «ты» в качестве реальности, подобной его собственной (что подразумевалось до сих пор), но и *раскрывает* ее во всей ее жизненной конкретности и *переживает* ее как полностью *тождественную* со своей собственной реальностью. «Любовь, — пишет Франк, — по своему существу не есть просто “чувство”, эмоциональное отношение к другому; первичный смысл феномена любви состоит в том, что она есть актуализованное, завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение “ты” как такого рода реальности и обретение в нем *онтологической опорной точки* для *меня*»¹. Именно любовь реализует подлинную цель трансцендирования «во-вне», в ней совершается «расширение» реальности «я»; в этом расширении «я» не утрачивает своей самобытности и своей глубиной, метафизической «одинокости», происходящей из исходного определения «я» как «самости», но оно оказывается трансрациональным единством «одного» и «двух» — себя самого и своего двуединства с другим.

Подобно тому как в своем «внешнем» проявлении любая форма отношений между людьми содержит оба отмеченных выше слагаемых — и ощущение «угрозы» со стороны чужого «я», и ощущение «родства» и подобия реальности «ты» и реальности «я», — точно так же на «глубинном», сущностном уровне (где реализует себя любовь) это отношение оказывается сочетанием двух полярных составляющих и постоянно колеблется между двумя полюсами — «между истинной любовью как бытием “я” вместе с реальностью или в самой реальности “ты” и простым “обладанием” “ты” как фактором моего собственного самобытия»².

Реальность, которая открывается в «ты» в феномене любви, является первичной по отношению к реальности соотносительных «я» и «ты», она выступает их глубинной основой; это есть реальность «мы». В бытии «мы» Франк видит непосредственную форму самораскрытия непостижимого как *первичного единства* раздельности и взаимопроникновения, подобно тому как выше он само фундаментальное отношение «я—ты»

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 374–375.

² Там же. С. 377.

определил как непосредственное самообнаружение непостижимого в качестве *разделяющегося* (живого и становящегося) бытия. При этом в своем проявлении в эмпирической жизни людей бытие «мы», как и вся система отношений «я—ты», выступает в виде соединения двух поллярных форм — своей собственной «чистой» сущности и своей «объективации», отчуждающейся от «я», вступающей в предметный мир и выступающей как внешняя сила, овладевающая человеком. Здесь Франк еще раз воспроизводит уже известную нам концепцию общественного бытия, соединяющего в себе полюса «соборности» и «общественности» (см. § 11); причем он вновь не поясняет, в чем заключается причина загадочного процесса «объективации», приводящего к тому, что открывшаяся в «мы» реальность непостижимого преобразуется во что-то подобное природному бытию. Впрочем, в данном случае Франк дает некоторый намек на объяснение неизбежного тяготения бытия «мы» к такому преобразованию. Бытие «мы» открывается в результате трансцендирования непосредственного самобытия «во-вне»; однако, получая при этом статус живого «я» и обретая свою «родину» в лице «мы», непосредственное самобытие все же не достигает той цели, которая определяла акт трансцендирования, — преодоления своей субъективности и «успокоения» в объективном бытии. Причастность к «мы» *расширяет* круг субъективности «я», но не выводит радикально за его пределы; бытие «мы», бытие «я» совместно с «ты» Франк также понимает как *субъективное*, требующее трансцендирования к подлинной реальности. В этом контексте «объективирование» бытия «мы» в форму общественного бытия можно рассматривать как своего рода «несобственную», неистинную, но необходимую форму трансцендирования — такую форму, в которой бытие «мы» укореняется не в подлинной объективной реальности непостижимого, а во вторичной реальности предметного бытия. Необходимость такого «несобственного» трансцендирования, по-видимому, является следствием необходимости самого предметного бытия (которая, в свою очередь, остается не вполне понятой в поздних трудах Франка).

Такое объяснение «объективирования» (нигде явно не проводимое самим Франком) согласуется и с определением общественного бытия в «Духовных основах общества» как «двуединства духовной жизни с ее внешним воплощением» (см. § 11). «Внешнее воплощение» духовного бытия — это и есть «объективация» «мы», коллективной субъективности, в предметное бытие; в то же время духовное бытие, духовная жизнь, — это та самая истинная объективность, трансцендируя к которой непосредственное самобытие — и в форме «я», и в форме «мы» — обретает свою незыблемую «почву». Поэтому единство в общественном бытии духовной жизни и ее внешнего, «объективированного» воплощения представляет собой естественное единство двух «сторон» акта трансцендирования; одна из них обусловлена неустрашимой и во многом

загадочной наличностью предметного бытия (неистинной объективности), а другая представляет собой подлинную реализацию главной и единственной цели трансцендирования.

Описание трансцендирования к духовному бытию Франк начинает с указания на то, что, строго говоря, само противопоставление двух форм реального трансцендирования — «во-вне» и «внутри» — является достаточно условным. Уже первая форма трансцендирования открывает с помощью акта любви в «ты», в любимом, некоторое общее любящему и любимому бытие, которое в определенной степени является «глубже» и «основательнее» их собственного бытия. Но точный смысл трансцендирования «вглубь», «во-внутри» связан с представлением о потенциальной бесконечности души, внутреннего бытия, о чем Франк подробно говорил в книге «Душа человека». В данном случае он уточняет, что эту бесконечность необходимо понимать не только как субъективную безграничность души (в элементарной форме отразившуюся уже в моменте «непосредственности» внутреннего бытия), но и как ее свойство, означающее, что «в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это “иное” проникает в нее и тем открывает себя ей»¹. Эта интимная связь души с какой-то объективной реальностью, выходящей за ее пределы, настолько основательна, настолько неразрывна и неустранима, что может рассматриваться как главная черта ее сущности: «В своей подлинной глубине, т. е. в своем истинном существе, душа сама есть то, что ей открывается за ее собственными пределами»². Это определение выражает ту же самую мысль, что и приведенное в предыдущем параграфе определение внутреннего бытия как акта трансцендирования; только теперь мы можем явно обозначить то объективное бытие, к которому осуществляется это трансцендирование и которое составляет сущность души, лежащую за ее собственными пределами: это — духовное бытие.

В следующем моменте размышлений Франка обнаруживаются некоторые отзвуки феноменологического метода, применявшегося им в «Душе человека»; затрудняясь с опосредованным, «объективным» описанием сути духовного бытия, Франк прибегает к психологическим аналогиям, к наглядным примерам непосредственного «проступания» духовной основы в субъективной душевной жизни человека. Качество субъективности непосредственного самобытия наглядно и постоянно проявляется в форме неотвязной тревоги по поводу окончательных целей нашей жизни, в форме преследующего человека вопроса о смысле окружающего бытия и всех событий происходящих в реальности. Само наличие этой тревоги и этого вопроса свидетельствует о том, что мы можем найти безусловное основание для жизни и отдельных элементов бытия. При этом очень

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 391.

² Там же. С. 392.

важное значение имеет принципиальное различие (а часто даже и несовместимость) двух его форм: «реального» основания, сводящегося к простому обозначению места явления в бытии, и «идеального» основания, которое обосновывает бытие как таковое (в двух его формах — «внутренней» и «внешней»), придавая ему окончательный смысл, проистекающий из сферы, трансцендентной бытию (здесь «идеальное» оказывается более фундаментальным, чем «реальное»). В качестве примера несовместимости двух форм обоснования Франк приводит парадоксальное высказывание Льва Толстого: «Смертная казнь принадлежит к числу тех явлений, *действительность* которых совсем не убеждает меня в их *возможности*»¹.

Основание, осмысливающее любой элемент бытия, очевидно, должно быть самодостаточным, обоснованным в себе самом и ценным *самом по себе*, именно потому оно не может быть чем-то «дополнительным» по отношению к бытию, но является особым рода бытием, духовным бытием; в связи с этим Франк, в частности, отвергает теорию ценности неокантианцев, в которой «царство ценностей» радикально отделяется от бытия и превращается в самостоятельную метафизическую сферу. Он считает, что к духовному бытию мы должны, строго говоря, относиться, например, не нравственные ценности как *таковые* (совокупность норм, моральных законов и т. п.) и не *идею* красоты, а реальные нравственно ценные поступки и реальные прекрасные предметы — в их определенном (духовном) «срезе». Парадокс духовного бытия заключается в том, что его *конкретное* содержание невозможно зафиксировать в независимости от содержания предметного бытия и внутреннего бытия человеческой души: будучи *основанием* для этих двух типов бытия, оно неотделимо от их конкретных и конечных форм, выступающих в мире и в душе человека. Оно представляет собой как бы неотъемлемое трансцендентное измерение «конечного» бытия в целом и каждого отдельного его элемента. Впрочем, Франк избегает говорить о духовном бытии как основании предметного бытия (причины этого станут ясны в дальнейшем), полагая его трансцендентным измерением только внутреннего бытия, души человека; «духовное бытие... есть не качественно, по своему содержанию, определяемая область бытия, а лишь особый *род* или *образ*, особая *модальная форма* бытия. Она есть форма бытия «*внутренней объективности*» в смысле *трансубъективного бытия*, усматриваемого через глубины непосредственного самобытия...»²

Не обладая качественной определенностью своего содержания, являясь своего рода трансцендентным измерением любого качественно и содержательно определенного элемента непосредственного самобытия и его самого в целом, духовное бытие оказывается *непостижимым*

¹ См.: Франк С. Л. Непостижимое. С. 397.

² Там же. С. 400.

по своему существу и есть «простое откровение бытия как такового»¹. Отсюда, казалось бы, совершенно естественно вытекает, что в духовном бытии мы обнаруживаем самое глубокое и непосредственное откровение непостижимого как такового, абсолютного бытия, дальше которого нам просто некуда идти в философском анализе. По сути, именно к такому выводу Франк пришел в «Душе человека», да и в двух рассмотренных выше книгах, в «Смысле жизни» и «Духовных основах общества», духовное бытие также выступало в качестве высшей, абсолютной инстанции в структуре бытия. Однако теперь, в книге, подводящей итог различным подходам к построению онтологии, Франк отказывается от этого вывода и полагает духовное бытие только очередным, но не последним «уровнем» реальности; он полагает, что за ним мы способны обнаружить еще более глубокий «уровень», обосновывающий духовное бытие и допускающий какое-то описание. Однако прежде чем рассматривать, как Франк обосновывает этот переход и что он обнаруживает в реальности «за пределами» или «в глубине» духовного бытия, обратим внимание на очень важную функцию, которую духовное бытие играет в сфере душевной жизни.

Наиболее явно духовное бытие проявляется в сфере непосредственного самобытия в качестве той высшей, абсолютной инстанции, которая конституирует личность человека. Об этой высшей, духовной инстанции «я» Франк подробно говорил в книге «Душа человека» (см. § 8, 9), однако теперь, воспроизводя ту же самую идею, он вносит очень важные уточнения в представление о структуре душевной жизни человека. Раньше наиболее принципиальное значение в этой сфере Франк придавал противостоянию стихии переживаний и абсолютной духовной инстанции, во взаимодействии которых и конституировалось «я» (при этом понятия «я» и личности не различались). Теперь эта структура становится гораздо сложнее, хотя сами указанные «полюса» сохраняются: стихия переживаний совпадает с тем, что Франк называет в «Непостижимом» моментом непосредственности в структуре непосредственного самобытия, а абсолютная, духовная инстанция — собственно духовным бытием. Однако между ними он располагает теперь ряд «формобразований», составляющих разные уровни цельности внутреннего мира человека. Низший уровень представляет «самость», которую в какой-то степени можно отождествить с «энтелехией» организующей силы из «Души человека» (теперь она выступает значительно более реальным и влиятельным моментом внутреннего бытия). Самыми важными уровнями организации становятся «я» и личность, которые принципиально отличаются друг от друга и конституируются в различных соотношениях: «я» в соотношении «я—ты», т. е. в сфере бытия «мы», а личность в соотношении «самости» и духовного бытия, т. е. в сфере последнего.

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 401.

Понятие личности рассматривается Франком как главное и высшее определение внутреннего бытия. «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, — начало сверх-природного и сверхестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии»¹. Личность это и есть то состояние обоснованности и укорененности в объективном, которого непосредственное самобытие искало в акте реального трансцендирования; этот акт тем самым *достигает* своей цели и преодолевает субъективность самобытия. В связи с этим понятно, что к сущности личности принадлежит именно трансрациональное, антиномистическое единство ее самостоятельности и укорененности в ином, автономности и гетерономности, предельной индивидуальности и общезначимости. Личность оказывается *воплощенной антиномией*, предельной формой выражения последней глубины непостижимости Абсолюта, «предельной» в том смысле, что дальше в *конкретном* и *целостном* (рационально выразимом) постижении непостижимости Абсолюта наше сознание не в состоянии продвинуться ни на шаг, именно поэтому мы с полным правом называем Абсолют личностью; это означает только то, что в феномене личности (человеческой!) Абсолют реализует свою непостижимую сущность в наиболее адекватной форме, возможной для «явленного», конечного бытия.

Безусловно, такое понимание личности непосредственно продолжает и развивает традицию, начало которой обозначил Достоевский (см. § 10 главы 2) и в которой главным в определении человеческой личности оказываются не привычные качества обособленности и самостоятельности человека, а, наоборот, — укорененность в ином, неразрывное антиномистическое тождество с подлинным, безусловным бытием; личность здесь есть своего рода «имманентное трансцендирование» к бытию. В полном согласии с этой традицией Франк полагает главным качеством личности ее творческую способность, отражающую и выражающую бесконечную творческую мощь самого бытия: «...всякое творчество вообще — во всех областях, в которых оно может вообще иметь место, — означает прорыв в нашем непосредственном самобытии, в нашей субъективной жизни, трансцендентной, значимой в себе и в этом смысле *подлинной* реальности»².

Парадоксальный *монодуалистический* характер личности особенно наглядно проявляется в тех случаях, когда происходит нарушение трансрационального соотношения ее автономности и гетерономности. Пытаясь замкнуться в себе, отгородиться от всего «внешнего» и «чужого», человек теряет свою личностную самобытность и свою свободу, поскольку только в раскрытии своей души «во-вне» и «отдаче» себя

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 409.

² Там же. С. 399.

трансцендентным глубинам духовного бытия происходит формирование и укрепление личной, индивидуальной основательности человека. Но это еще не все. Франк указывает на еще одно важное последствие нарушения правильного соотношения «самости» и высшей духовной инстанции. «Это трансрациональное соотношение, — пишет Франк, — познается опытно в том, что — 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 именно в силу этого гибнет, становится рабом и игрушкой трансцендентных сил — 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»¹.

Признание наличия в сфере духовного бытия не только «позитивных», благих, но и «негативных», злых сил составляет еще один совершенно новый момент в онтологической концепции Франка. В книге «Душа человека» духовное бытие выступало высшей формой проявления Абсолюта, его непосредственным явлением в сфере души, и поэтому не могло быть речи о том, что духовное бытие содержит темные, демонические силы; происхождение последних Франк объяснял моментом раздробленности, господствующим на «низшем» уровне цельности и организованности душевной жизни — в стихии переживаний. В «Непостижимом» он не отказывается от последней идеи, как мы помним, момент непосредственности самобытия описывается им точно так же, как стихия переживаний в более ранней книге; этот момент предстает в качестве первичной, хаотичной свободы, содержащей в себе в том числе и основу для произвола, отделения и, значит, зла. Но странным образом теперь этого оказывается недостаточно, и Франк обозначает истоки зла и темных сил бытия не только в сфере раздельности и потенциальности, но и в сфере, где всё, казалось бы, пронизано светом и актуальной полнотой (обладающей, впрочем, также способностью непрерывного творческого «пополнения»). Никаких более или менее ясных пояснений такой странной негативности, присутствующей в духовном бытии, Франк пока не дает, ограничиваясь ссылками на героев Достоевского, душа которых становится «полем битвы» между «дьяволом» и Богом. Строго говоря, естественного объяснения для этого он и не мог дать, поскольку эта идея достаточно искусственно присоединена к его онтологической концепции и служит только одной цели — доказать несовершенство и неабсолютность духовного бытия, которое в связи с этим не должно приниматься за последнюю «инстанцию», за непосредственное откровение Абсолюта в душе человека. Духовное бытие слишком близко и «привычно» нам, поэтому Франк не желает рассматривать его в качестве основания для априорно принятого им

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 405.

представления о Боге. Как мы увидим ниже, он все-таки пытается дать объяснение странной раздвоенности духовного бытия (и самого Абсолюта), но при этом сам же признает, что оно является немотивированным и искусственным.

Если бы Франк согласился с тем, что духовное бытие — это наиболее полное откровение Абсолюта в сфере конечного (предметного бытия и сознания), как он это сделал в книге «Душа человека», ему нужно было бы рассматривать его как смысловое основание для всех иных форм постижения и откровения Абсолюта, рассмотренных ранее — для постижения безусловного бытия в сфере познания, для откровения бытия самому себе в непосредственном самобытии и для откровения трансцендентной реальности в отношениях «я—ты» и «я—мы». Однако в «Непостижимом» он разрушает эту естественную логику и утверждает, что откровение духовного бытия представляет собой не *высшую* форму по отношению к трем этим формам, а находится *на одном уровне* с ними: «Для категориальной формы откровения духовной реальности язык именно не нашел соответствующей словесной формы; здесь как бы недостает некоего “четвертого лица”, которое находилось бы где-то в промежутке между “я”, “ты” и “оно” (тогда как “он” есть... лишь “ты”, погруженное в стихию “оно”), — примерно подобно тому, как принятая музыкальная шкала тонов не имеет обозначения для интервалов меньше полутона»². Но тогда духовное бытие не может помочь нам обосновать глубинное единство всей реальности, оно не может выступать принципом, соединяющим область предметного бытия с областью непосредственного самобытия. Требуется более высокий «принцип» их объединения; это и есть мистическая *Святыня*, сфера *Божества*, возвышающаяся не только над отдельными областями бытия, но и над бытием как таковым.

§ 15. «Первооснова» бытия: возвращение к «отвлеченным началам»

Чтобы лучше понять ход мыслей Франка, на мгновение еще раз вернемся к тому противоречию в его взглядах, которое выступило на первый план в заключительных главах книги «Душа человека». Господствующая феноменологическая тенденция книги требовала признать исходный уровень проявления душевной жизни человека (стихии переживаний) в качестве абсолютно первичного феноменального поля, из которого «развиваются» все формы известного нам бытия. Это означало, что объяснение предметного бытия также необходимо было осуществлять на основе анализа структуры душевной жизни, что Франк и реализовал с помощью понятия «предметного мирка» (аналога одного из ключевых понятий хайдеггеровской метафизики — «бытия-в-мире»). Это понятие задавало интерпретацию предметного бытия как

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 407.

своего рода конкретной формы «явления» всей полноты абсолютного бытия в сфере конечного — осуществляемого «через» человеческое бытие как всеобъемлющую среду такого «явления». Однако в заключительных главах книги внезапно проявилась непоследовательность Франка в проведении принципиально нового подхода к онтологии, и наперекор этому новому подходу появились суждения, свидетельствующие о том, что он признает предметное бытие, телесный мир существующим (и постижимым!) в абсолютной независимости от внутреннего бытия личности, от человеческого бытия.

В последующих своих работах Франк практически не обращался к феноменологическому методу и поэтому в основном использовал наивно-реалистическую модель предметного бытия и отношения человека с этим бытием. Однако в «Непостижимом» он возвращается к самым сложным и оригинальным идеям своих ранних работ и вновь пытается построить онтологию на пути, расходящемся с классической традицией и все еще предполагающем использование феноменологического метода. Но теперь он отказывается этому методу в универсальной применимости, считая его обоснованным только по отношению к анализу внутреннего бытия, понимаемого как форма откровения Абсолюта себе самому. Предметное бытие и вся сфера познания оказываются вне области применимости этого метода и рассматриваются совершенно обособленно от сферы «непосредственного самобытия». Это означает, что теперь упомянутое выше противоречие, возникшее в конце книги «Душа человека», разрешается простым, но совершенно непродуктивным способом — за счет формального соединения наивно-реалистического подхода к анализу предметного мира и процесса его познания, с одной стороны, и феноменологического подхода к внутреннему бытию человека, с другой.

Книга «Душа человека» в отношении к предшествующей книге Франка обладала определенной двусмысленностью: ее можно было рассматривать и как *дополнение* к «Предмету знания», не требующее корректировки содержащегося в нем «объективного» описания Абсолюта, и как *уточнение* концепции «Предмета знания», предполагающее ее пересмотр с точки зрения нового исходного принципа «онтология есть феноменология человеческого бытия». В «Непостижимом» Франк окончательно выбирает первый вариант интерпретации своей философской диалогии, и это отражается в том, что первые две части новой книги, посвященные сфере предметного бытия и сфере внутреннего бытия личности и воспроизводящие материал, соответственно, «Души человека» и «Предмета знания», являются практически независимыми друг от друга.

Последняя часть книги показывает, что Франк понимал сформулированную нами дилемму и сознательно делал свой выбор. Описывая яркими красками трагизм нашего существования в мире, обусловленный двойственностью бытия, невозможностью согласовать и свести

в единство «внешнее» бытие мира и «внутреннее» бытие самой личности, Франк указывает на наличие двух естественных форм «забвения» этого трагизма и этой двойственности: либо за счет «растворения» себя во внешнем, в предметном бытии, «приспособления» к миру, либо за счет отрицания самостоятельности мира и его независимости от внутреннего бытия человека. «Эгоцентрические натуры способны воспринимать все бытие, все, что выпадает на их долю и в чем они участвуют, как “переживание”, т. е. как нечто, входящее в состав их собственного “внутреннего” самобытия. Ибо в качестве “образа” или “впечатления” все, что испытывается нами и нас затрагивает, входит некоторым образом в нас, срастается с нашим внутренним миром, становится его содержанием. Все в какой-либо форме доступное нам бытие становится тогда для нас чем-то вроде нашего сновидения, и вся наша жизнь совпадает со сном»¹. Нетрудно видеть, что описанное здесь сведение всех форм бытия к «переживанию» — это и есть суть феноменологического метода, как его Франк понимал в «Душе человека». Карикатурно изображая этот метод и отождествляя соответствующее мировоззрение с плоским субъективным идеализмом, Франк теперь подчеркнуто дистанцируется от него. Трудно предположить, что он не пожимал различия между идеализмом Фихте (о котором идет дальше речь в процитированном фрагменте) и онтологической конструкцией, основанной на феноменологическом методе, — яркий образец которой к тому времени, когда писалась книга Франка, дал Хайдеггер в «Бытии и времени». Здесь мы сталкиваемся со своеобразным проявлением в сфере философии принципа «цель оправдывает средства». Поставив себе целью философское обоснование такого понимания Бога, которое в целом согласовывалось бы с христианской традицией (в ее радикальном мистическом варианте), Франк устраняет все элементы своих прежних представлений, вступающие в противоречие с этой целью или препятствующие ее достижению. Утверждение о первичности человеческого бытия по отношению к бытию предметного мира, точно так же как и признание духовного бытия высшей феноменально обоснованной формой откровения Абсолюта, теперь совершенно не удовлетворяют Франка, поскольку их трудно согласовать с идеей всемогущего и всеблагого Бога, характерной для ортодоксального христианства.

Приведенное в «Душе человека» философское обоснование феноменологической первичности «переживания» по отношению ко всем формам бытия, предполагающее, что «переживание» вовсе не совпадает с тем, что мы обычно понимаем под этим словом (субъективные чувства эмпирической личности), а есть универсальная форма «бытийствования» бытия, теперь не упоминается Франком, возможно, еще и потому, что в случае, если бы он продолжил эту наиболее оригинальную и сложную линию развития своих идей, он, скорее всего, вообще остался

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 416.

бы без читателей. Катастрофически низкий уровень большинства философских работ, написанных русскими мыслителями в эмиграции, по-видимому, в значительной степени определялся резким падением уровня подготовленности читающей публики; не случайно свою новую книгу Франк первоначально писал по-немецки.

Наконец, нужно отметить и еще одну объективную причину его отказа от последовательного проведения той логики, которая была задана в «Душе человека» (об этой причине мы уже говорили в конце § 9). Признание феноменологической (и, значит, онтологической) исходности человеческого бытия по отношению к предметному бытию при правильном ее понимании, конечно же, не означает, что материальный, телесный мир превращается в «сновидение», «иллюзию», однако это признание делает предельно актуальной необходимость объяснения специфики телесного бытия в сравнении с идеальным бытием, составляющим основу внутреннего мира личности. Это в свою очередь ведет к еще одной важной проблеме, касающейся соотношения настоящего с прошлым и будущим, поскольку любое предметное восприятие, став прошлым, «перемещается» из телесного бытия в бытие идеальное. Как мы помним, Франк не придавал времени существенного значения в структуре человеческого бытия, поэтому ранее он в своих рассуждениях совмещал две противоположные точки зрения: при строгом, «теоретическом» подходе он отрицал существенность различия между идеальным и реальным бытием (соответственно, между прошлым и настоящим), однако наряду с этим соглашался с тем, что указанное различие имеет очень большое «практическое», жизненное значение для нас. Если бы он, подобно Хайдеггеру, признал время в его иррациональной сущности важнейшей характеристикой, конституирующей человеческое бытие, он мог бы дать этому жизненному убеждению ясное феноменологическое обоснование и тем самым разрешил бы одно из центральных противоречий своей системы. Поскольку этого не происходит, ему приходится выбирать и в этом вопросе: либо последовательно реализовывать феноменологический метод построения онтологии и тем самым урезать значение явного для каждого из нас различия между телесным бытием настоящего и идеальным бытием прошлого, либо признавать всю радикальность этого различия, не имеющего в рамках концепции, развиваемой Франком, естественного обоснования, и, значит, отказывать феноменологическому методу в универсальности.

Выбирая второй вариант, Франк исключает предметное бытие из области применимости феноменологического метода. Впрочем, это вовсе не означает, что таким образом он ликвидирует всю остроту упомянутой проблемы и обходит необходимость объяснения причин разделения «внешнего» и «внутреннего» бытия. Постулируя их абсолютную обособленность в качестве исходного принципа новой версии своей онтологии, он мог бы не думать больше об этой проблеме только в том

случае, если бы и дальше постоянно сохранял *дуалистический* характер своих построений (именно по этому пути пошел в своих философских исканиях Иван Ильин; см. главу 8). Однако, вопреки исходному постулату, Франк по-прежнему претендует на создание строго *монистической* метафизической конструкции. А это с неизбежностью заставляет его на определенном этапе ее развертывания вновь поставить все тот же вопрос о причинах разделения этих сфер бытия. Признавая в конце концов невозможность естественного решения этой проблемы, он фактически признает *несостоятельность* своей системы — точнее, тех ее положений, которые определяют отличие ее версии, изложенной в «Непостижимом», от версии, намеченной в «Душе человека».

Со всей очевидностью неудовлетворительность выбранного Франком пути построения онтологии проявляется уже в тех очевидных трудностях, с которыми он сталкивается в самом начале третьей части своей книги. Главная цель этой части заключается в доказательстве того, что единство внешнего и внутреннего бытия осуществляется только на *сверхбытийном* уровне реальности, превышающем все те формы бытия, которые были описаны ранее. Но чтобы реализовать эту цель, прежде всего нужно было окончательно объяснить причины, по которым нельзя признать основанием единства *безусловное бытие*, определенное в первой части книги в качестве бесконечной и непостижимой основы внешнего, предметного бытия, или *духовное бытие*, принятое в качестве аналогичной основы внутреннего бытия. Франк, конечно же, понимает необходимость ясного ответа на возникающие здесь сомнения, однако те разъяснения, которые он дает, не могут вызвать ничего кроме недоумения, настолько беспомощны и нелогичны приводимые им аргументы, вступающие в явное противоречие с тем, что он утверждал в своих предшествующих трудах.

Признавая, что уже акт познания свидетельствует о единстве предметного мира с внутренним миром души, Франк констатирует, что «единство нашего сознания само уже есть *единая* реальность, вмещающая в себе оба мира; и ему, очевидно, соответствует *единство самого безусловного бытия* — той реальности, в которой укоренено всякое сознание»¹. Казалось бы, этот вывод решает все проблемы, поскольку безусловное бытие, совпадающее по своей сути с абсолютным бытием «Предмета знания», является основой и предметного мира, и самого сознания, и нам нет никакой необходимости искать какой-то еще более глубокий «уровень» реальности для обоснования единства всех форм конкретного бытия. Однако, вопреки очевидности, Франк пытается доказать противоположное и приводит два аргумента против признания безусловного бытия основой единства. Во-первых, он выделяет два отдельных «момента», единства, связывающего предметный мир и личность — момент рациональности и момент иррациональности. В первом

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 420.

из них единство мира и личности действительно реализуется (через «свет знания», пронизывающий предметное бытие, и соотношенный с этим светом человеческий разум), но сфера рациональности не охватывает полностью предметного бытия и непосредственного самобытия. В другой сфере — в сфере иррациональности — единство уже не реализуется во всей необходимой полноте, поскольку, как объясняет Франк, иррациональность — это «непосредственность» самобытия, а она не исчерпывает его сущности, «непосредственности» в нем противостоит «самость». Во-вторых, та же «самость», как важнейшая составляющая непосредственного самобытия, по своей сути есть стремление к обособленности и самостоятельности, поэтому она противится растворению в безусловном бытии, которое в данном контексте предстает в качестве «всерастворяющего» начала, полностью подобного индуистскому безличному Абсолюту.

Оба этих аргумента носят явно софистический характер. Прежде всего нужно согласиться с Франком в том, что выделенные два «момента» единства внешнего и внутреннего бытия должны рассматриваться как соответствующие «моменты» безусловного бытия, в котором это единство реализуется. Но обособляя их и даже противопоставляя друг другу (в обычном логическом смысле), Франк явно нарушает столь подробно разъяснявшиеся им принципы трансрационального мышления, в соответствии с которыми в безусловном бытии мы не имеем права рассматривать обособленно характеристики, открываемые нашим разумом в сфере конечного бытия. Совершенно очевидно, что безусловное бытие по своему онтологическому статусу «*выше*» того противостояния характеристик рационального и иррационального и тех их определений, которые использует Франк в своем первом аргументе. Еще более нелепым выглядит второй аргумент, поскольку и в первой части «Непостижимого», и в предшествующих своих трудах Франк убедительно доказывал, что безусловное (абсолютное) бытие ни в коем случае нельзя понимать в духе индуистского Брахмана, как *неразличимое* единство; его правильное, *трансрациональное*, понимание означает, что единство в нем ни противоречит индивидуальности и самобытности «частей».

Если безусловное бытие Франк решительно отказывается рассматривать в качестве подлинной основы единства всей реальности, то по отношению к духовному бытию его позиция оказывается более сложной. В поисках того среза нашего жизненного опыта, в котором с наибольшей наглядностью проявляется возможность и необходимость единства внешнего и внутреннего бытия, он, как и в более ранних своих работах, останавливается на феномене красоты (по сути, именно его он имел в виду, когда в «Предмете знания» и в «Душе человека» говорил о феномене «вчувствования»). Он выделяет два основных момента, определяющих значение красоты в нашей жизни и, казалось бы, позволяющих говорить о ней как об универсальной форме выявления *окончательной* обоснованности элементов «внешнего» бытия. «Все «прекрасное», — пишет он, — все эстетически воспринимаемое есть *прежде всего* некое сплошное, слитное,

проникнутое внутренним единством целое... в этом смысле прекрасное есть — *металогическое единство, поскольку оно дано наглядно и усматривается созерцательно* в чувственно данному его составе или через него»¹. Этот, первый, момент дополняется вторым: прекрасное всегда характеризуется внутренней согласованностью и соразмерностью своих частей, что выражается в понятии гармонии. «Этот элемент гармонии придает прекрасному некую внутреннюю законченность, некое спокойное самодовление и тем самым некую внутреннюю абсолютную ценность»². А оба этих момента вместе приводят к тому, что прекрасное как бы «изъёмлется» из предметного мира, освобождается от присущей ему грубой фактичности и неосмысленности. «“Прекрасное” становится выразителем самодовлеющей ценности, самообоснованности бытия, его собственной внутренней *значительности* и в этом смысле “духовности”»³.

Сравнивая это утверждение с тем, что раньше Франк говорил о сущности духовного бытия, кажется естественным сделать вывод о том, что духовное бытие является универсальной основой для всех форм бытия — как внешнего, так и внутреннего, — и в его сфере мы обретаем искомое обоснование единства всей реальности. Однако Франк отклоняет этот очевидный вывод — не случайно в приведенной цитате термин «духовность» был взят в кавычки; причем и в данном случае его аргументы трудно признать убедительными. Обобщая все его пространные рассуждения, можно выявить два основных возражения против причисления красоты к сфере духовного и, значит, против признания духовного бытия универсальной онтологической основой: во-первых, несмотря на то, что прекрасный объект (или произведение искусства) выступает перед нами как нечто «духовноподобное», мы не имеем права говорить, что он обладает «душой» или «духом», как человек; во-вторых, красота не может помочь разрешить загадку онтологической двойственности бытия и преодолеть трагизм человеческого существования, так как она «формальна», бесстрастна к добру и злу и может сосуществовать с актуальной дисгармонией бытия.

Здесь мы сталкиваемся с совершенно очевидной подменой понятий, осуществляемой ради того, чтобы избежать «нежелательных» философских выводов. Достаточно вспомнить, каким образом чуть раньше было определено духовное бытие, чтобы понять нелепость первого возражения, которое можно признать справедливым только в том случае, если вкладывать в слова «душа» и «дух» их обыденный, «субстанциальный» смысл, абсолютно несовместимый с исходными принципами философии Франка. Строго говоря, мы и по отношению к человеку не можем говорить о том, что он «обладает» душой или духом. Мы могли бы «обладать»

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 424.

² Там же. С. 425.

³ Там же. С. 426.

духом или быть «причастными» ему только в том случае, если бы он был некоей субстанцией, существующей в реальности в том же смысле, как объекты внешнего мира, и если бы мы и свое внутреннее бытие также воспринимали бы как аналогичную субстанцию. Но в концепции Франка дух — это *трансцендентное измерение* различных форм феноменально явленного бытия; в первую очередь, непосредственного самобытия (внутреннего бытия). Единственный критерий «опознания» указанного измерения, т. е. духа, — это фиксация нашим сознанием безусловного основания, безусловного смысла у того или иного конкретного элемента бытия, обладающего феноменальной явленностью. В этом смысле «духовность» любого прекрасного объекта природы ничуть не меньше, чем духовность нашего поступка или чувства, поскольку, как убедительно показывает Франк, прекрасный объект обладает столь же безусловным смыслом и основанием, как и любой духовный феномен в сфере внутреннего бытия. Это означает, что специфику «прекрасного» нужно искать не вне сферы духовности и не через противопоставление ей, а внутри этой сферы, через признание красоты в качестве формы выражения духовности — как, собственно, и поступали самые различные мыслители на протяжении всей истории философии и как утверждал сам Франк в книге «Душа человека».

Второе возражение, которому Франк придает еще большее значение, чем первому, также основано на явной подмене, только теперь это не подмена смысла понятий «дух» и «духовность», а подмена самой цели, которую мы преследуем в поисках единства реальности. Общую метафизическую задачу универсального смыслового обоснования всего бытия и всех элементов бытия Франк подменяет частной этической задачей такого обоснования, в котором человек смог бы достичь *душевного успокоения и окончательной веры* в благой характер бытия. Здесь он явно изменяет той традиции, последовательным сторонником и продолжателем которой всегда был раньше, — традиции Достоевского. Изображая своих мятущихся и борющихся с миром героев, Достоевский вовсе не предполагал, что все противоречия их внутреннего бытия *обязательно* должны найти себе разрешение в успокоенности и в вере, не подлежащей сомнению. Еще раз можно отдать должное проницательности наиболее глубоких интерпретаторов Достоевского — Н. Бердяева, Л. Шестова и Л. Карсавина, которые доказывали, что философская глубина художественных творений писателя непосредственно связана с пониманием им невозможности для человека обрести такую веру (особенно наглядна в данном случае история Кириллова; см. § 7 главы 2). Хотя для Франка проблема обретения веры не имела такого первостепенного значения, как для Достоевского и некоторых других русских мыслителей (например, для Л. Шестова и И. Ильина), в большинстве своих работ он, как правило, разделял убеждение Достоевского в необходимости постоянных поисков веры, «борьбы» за веру и за свою «обоснованность» в бытии. Однако в книге, посвященной онтологическому обоснованию религии, он отказывается от этого

убеждения и настаивает на возможности достижения *окончательной* веры и *окончательной* обоснованности; ради этого он даже готов жертвовать важными составляющими своего мировоззрения.

Красота, действительно, не может дать искомой Франком успокоенности, поэтому он не считает, что в ней проступает трансрациональное основание предметного бытия, и не признает ее принадлежащей к сфере духовного. Но приводимое при этом «доказательство» — безразличие красоты к добру и злу — конечно же, неубедительно и даже не вполне понятно. Ведь Франк и само духовное бытие признал «разделенным» на благие и злые «силы»; почему же возможность сосуществования красоты с обеими этими «силами» должна служить причиной ее исключения из сферы духовного? На самом деле, при последовательном проведении своих принципов Франк обязан был признать красоту одной из форм духовности, а именно той формой, которая характерна для предметного мира. Обоснованность предметного бытия это и есть красота в нем, т. е. *духовность*, духовное, трансцендентное измерение этого бытия, объединяющее его с внутренним бытием личности. Тот факт, что *не все* предметное бытие является прекрасным, или, точнее, является прекрасным *не в полной мере*, означает только, что в предметном мире наряду с «принципом единства» действует, конечно же, и «принцип разделенности»; в этом смысле нужно полностью согласиться с Франком, когда он говорит: «...если бы мир был *насквозь* прекрасным, он был бы *насквозь* гармоничным, внутренне согласованным, чуждым трагического разлада и расколотости»¹. Но наличие в мире «трагического разлада и расколотости» свидетельствует не против красоты как верного знака единства и обоснованности реальности, а только против странного желания Франка найти основание бытия, *полностью лишенное самой возможности разделения*. Последнее означало бы, что искомый им Абсолют полностью подобен индуистскому Брахману и «растворяет» в себе все частное и конкретное. По-видимому, не случайно, что в заключительной части своей книги Франк для иллюстрации развиваемого им представления о Боге несколько раз в *позитивном смысле* использует индуистское понимание Абсолюта, развитое в «Упанишадах».

Нужно еще раз напомнить, что фактически Франк и духовную обоснованность внутреннего бытия признал столь же неабсолютной и неполной, как и обоснованность в красоте предметного бытия, — недаром же он ввел, наряду с благими духовными «силами», также «силы» губительные, демонические. Таким образом, попытка разделить эти две формы обоснования — красоту и собственно духовность — не имеет оправдания в рамках используемой им системы принципов. Вопреки его явным утверждениям и в полном согласии с внутренней логикой его идей необходимо признать, что духовное бытие, понимаемое как трансцендентное измерение каждого элемента внутреннего

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 433.

и внешнего бытия и является той основой единства реальности, которую он искал во всех своих трудах (напомним, что именно это он утверждал в других своих работах — в «Душе человека» и в «Духовных основах общества»). Неабсолютность обоснования, обеспечиваемого духовным бытием, вовсе не свидетельствует против этого вывода и не означает необходимости искать еще более «глубокое» обоснование; она является естественным следствием неискоренимой внутренней противоречивости бытия (и даже самого Абсолюта) и определяет радикальный трагизм нашего существования, который невозможно устранить (как надеялся Франк) простой «перестройкой» личного мировоззрения.

В конечном счете, и в «Непостижимом» Франк в своих поисках «первоосновы бытия» не может обойтись без духовного бытия, он утверждает, что указанная «первооснова» таится в «глубине» духовного бытия как его *основание*, как окончательная *правда*, которая ценна и истинна в себе самой и обосновывает и себя, и все происходящее из нее. «Если, следуя в области духовного бытия за тем, что значимо и ценно само по себе и что поэтому выполняет в отношении всего нашего сознания жизни функцию осмысляющего *основания*, дойти на этом пути до последней глубины, то мы достигнем понятия всеобосновывающего и потому и всеобъемлющего *первооснования*»¹. Как далее пишет Франк, в лице этого окончательного основания и этой окончательной правды «мы имеем *глубочайшую, самую первичную, точнее, абсолютно первичную реальность*. В этой реальности уже нет никакой слепой необходимости или фактичности — ничего, что неправомерно и просто *насильственно* навязывалось бы нам и *вынуждало* бы наше признание. Напротив, она есть то, что само в себе “подлинно”, “правильно”, что несет в самом себе самоочевидно значимое свое основание или, точнее, совпадает с ним»².

Здесь находится кульминационный пункт всей финальной части книги, обозначающий окончательный поворот от самобытной и новаторской философской концепции, в которой Франк в определенном смысле подвел итог развитию всей русской философии в течение целого столетия и сумел окончательно преодолеть традицию «отвлеченных начал», к позиции, ничем существенным не отличающейся от многих других философских позиций, опирающихся на те или иные «отвлеченные начала». Настаивая на возможности и необходимости движения отвлеченной философской мысли от духовного бытия к «первооснове бытия», он окончательно дискредитирует идею феноменологического метода, а тем самым и саму идею поиска *конкретного* Абсолюта. Несмотря на непоследовательность в проведении феноменологического метода в книге «Непостижимое», до этого момента Франк всегда старался указывать конкретные

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 441.

² Там же. С. 442.

(феноменальные) «данные», обосновывающие соответствующие уровни реальности — от непосредственного самобытия до духовного бытия. Но по отношению к «первооснове», рассматриваемой в ее *отличии* от духовного бытия, он таких «данных» не указывает, а это означает, что все, что он утверждает в отношении этого уровня реальности, основано на *абстрактных, отвлеченных* понятиях и представлениях, очерпнутых из рассудочного анализа всех предшествующих «уровней». По сути, почти все содержание третьей части книги являет собой набор совершенно произвольных конструкций, построенных на основе таких абстракций, «отвлеченных начал». Впрочем, и здесь мы находим в позиции Франка характерную двусмысленность, на которую стоит обратить особое внимание.

§ 16. Абстрактное и «феноменально обоснованное» понимание Бога

Важнейшим принципом новой онтологии, нового подхода к Абсолюту стал отказ от каких-либо отвлеченных суждений по отношению к Абсолюту как таковому и опора только на конкретные «данные» — на формы «проявления» Абсолюта в сфере конечного, представленные нам в нашем собственном бытии, понимаемом не как «внутреннее» бытие, противостоящее «внешнему» бытию мира, а как *универсальная область* конечного бытия («бытие-в-мире»), в которой вторичным образом (требующим дополнительного объяснения) происходит выделение «внешнего» бытия мира и «внутреннего» бытия конкретной эмпирической личности. В частности, различие традиционного и нового (феноменологического) подходов к построению онтологии наглядно проявляется в том, факте, что в «Предмете знания» Франк пытается дать описание самому абсолютному бытию, в то время как в «Душе человека» абсолютное бытие упоминается только в качестве «предельного понятия», а реальное описание заканчивается на духовном бытии, которое, конечно же, должно рассматриваться совершенно по-иному в сравнении с традиционным его пониманием как духовной «субстанции».

В «Непостижимом» противостояние этих двух подходов становится еще более радикальным и проявляется в том, что в разных частях книги Абсолют описывается с помощью разных понятий. Различие безусловного бытия — итогового определения непостижимого, Абсолюта, в первой части — и духовного бытия — такого же итогового определения Абсолюта во второй части — нужно интерпретировать не как различие «уровней» реальности (на чем настаивает Франк), а именно как различие *способов определения* Абсолюта: в первом случае как его определение в рамках традиционного подхода к построению онтологии (в духе мистической традиции), лишенного даже тех новшеств, которые проявились в заключительных главах книги «Предмет знания», а во втором — в рамках феноменологического подхода. В связи с этим попытки Франка доказать,

что безусловное бытие не является «последним» основанием единства реальности, выглядят особенно нелепо: введенное в рамках традиционного подхода, безусловное бытие есть «объективный» Абсолют и поэтому должно рассматриваться как охватывающее все уровни реальности вплоть до самых «глубоких». Провести ясное различие между безусловным бытием, с одной стороны, и духовным бытием (и «первоосновой»), с другой, в рамках одной последовательно развиваемой онтологической системы вообще невозможно; это различие обозначает противостояние *двух типов онтологии*. В «Непостижимом» это противостояние становится столь резким, что его уже невозможно преодолеть или сгладить естественным образом. Именно поэтому вся третья часть книги, где Франк пытается разрешить эту проблему, выглядит совершенно произвольной по своим предпосылкам и выводам и слабо связанной с теми философскими идеями, которые он развивал на протяжении всей своей жизни.

Весьма показательно изменение роли трансрационального мышления и его главного принципа — принципа антиномистического монодуализма — в третьей части книги. Вообще говоря, идею трансрационального мышления можно признать достаточно плодотворной и вполне согласующейся с феноменологическим методом построения онтологии. В то время как феноменология Гуссерля сводится к простой фиксации феноменов сознания и запрещает переход от них самих к их «трансцендентному» смыслу, феноменология в духе Хайдеггера и Франка прямо предполагает такой переход. Конкретные формы такого перехода, т. е. способы придания феноменам трансцендентного смысла, могут быть различными; трансрациональное мышление Франка вместе с его принципом антиномистического монодуализма представляет собой одну из таких форм (возможно, не самую удачную и точную). Однако, для того чтобы такое мышление не превратилось в софистическую игру понятиями, оно постоянно должно опираться на какую-либо феноменальную базу. В большинстве случаев использования принципа антиномистического монодуализма в первой и второй частях книги Франк соблюдает это условие (несмотря даже на его нежелание признать универсальность феноменологического метода), но когда в третьей части он переходит от анализа духовного бытия к описанию «первоосновы» бытия, Святыни, Божества, он забывает о нем, и большая часть его рассуждений теряет обоснованность. Там же, где эта обоснованность сохраняется и описание «первоосновы» обладает каким-то феноменальным базисом, мы можем, вне всяких сомнений, отнести полученные выводы к духовному бытию и полагать, что речь идет именно о духовном бытии, поскольку именно оно является последней «инстанцией», в принципе имеющей феноменальную основу и поэтому допускающей рациональное, философское рассмотрение.

Например, Франк дает очень верное разъяснение «сверхсубъективного», «священного» значения *слова* и *речи* как основоположных феноменов, связанных с бытием как таковым. «Слово в первичном смыс-

ле, — пишет он, — не говорит о чем-либо, и в нем не высказывается «субъективное» существо человека. В слове *обретает голос сама реальность* — само непостижимое; в нем сама реальность говорит о самой себе, «высказывает», «выражает» *себя*¹. Но, применяя это суждение только к сверхбытийному Божеству, Франк радикально сужает его содержание и сводит к известному богословскому тезису о творящем Слове-Логосе, который в своем собственном смысле имеет не слишком большое значение для философии. Достаточно сравнить этот банальный способ интерпретации «священного» характера слова с оригинальными размышлениями Хайдеггера на ту же тему в «Бытии и времени», чтобы понять, насколько Франк обедняет философию ради большего согласия с богословием (это тем более показательно, что в данном случае он, по всей видимости, заимствует процитированную мысль непосредственно из книги Хайдеггера).

Наиболее ясно «отвлеченный» характер понимания Божества выступает в утверждении Франка о том, что Божество («первооснова») — *не принадлежит* к бытию, *выше* бытия. Это утверждение не представляет из себя ничего особенно нового или оригинального, оно достаточно естественно для мистической философии и не раз высказывалось в истории начиная с Плотина и кончая Вл. Соловьевым (противопоставлявшим бытие и сущее). Однако оно имеет смысл только в рамках обычного новоевропейского понимания бытия, ничего общего не имеющего с той традицией, начало которой положил Шеллинг и которая получила развитие в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера и концепции абсолютного реализма самого Франка. Противопоставляя «первооснову» всем возможным формам бытия — даже безусловному, т. е. абсолютному бытию! — Франк не замечает, какую путаницу он вносит в систему понятий и принципов своей философии. Вообще говоря, он нигде точно не определяет, что нужно понимать под «бытием», однако само противопоставление предметного бытия и абсолютного бытия — «конечного» бытия и бытия как такового, — присутствующее во всех его основных трудах, явно подразумевает именно *нетрадиционное* понимание бытия как такового (абсолютного бытия) — понимание его как основы всего конкретного и конечного, как того «источника», из которого происходят все элементы «конечного» бытия и который всегда находится «за гранью» всего конкретного и конечного, представляющего нам в нашем сознании. В связи с этим невозможно понять, что имеет в виду Франк, когда утверждает, что «первооснова», Святыня носит «сверхбытийный» характер, обосновывает даже само безусловное (абсолютное) бытие. Это утверждение выглядит просто как софистическая игра слов, необходимая для согласования философии и догматики — для того, чтобы создать видимость отделенности «Бога» от «мира» и превосходства Бога над всем существующим. Вряд ли стоит

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 477.

напоминать ту очевидную мысль, что сверхбытийный Абсолют, принципиально обособленный от всех форм своего бытийного проявления, не может иметь никакого феноменального обоснования в нашем сознании (так как «бытийствовать» в новой онтологии это и означает «быть феноменально явленным»).

Абстрактность и «отвлеченность» рассуждений Франка о сущности Святыни проявляется, в частности, в том, что здесь не находится естественного места для самой «конкретной» и самой важной составляющей христианства — для образа Иисуса Христа. Правда, Франк дважды упоминает Христа, но нетрудно заметить, что эти упоминания носят достаточно формальный характер и никак не связаны с основной линией описания Божества. Строго говоря, в рамках используемого Франком метода Божеству можно приписать любые возможные «свойства», и в этом смысле все религиозные системы (от строго монистических до резко дуалистических) и все ереси христианства могут найти себе оправдание в его «антимонистической» сущности. Выбор Франком только определенных характеристик и форм описания, согласующихся в общих чертах с мистической версией христианства, задается исключительно его собственным произволом, но никак не трансцендентной логикой «предмета» описания.

Показательно, что, обращаясь все-таки к наиболее «конкретному» определению Божества, к его единству-тождеству с человеком, отраженному в идее Богочеловечества (по сути, это и есть философское выражение смысла, содержащегося в образе Иисуса Христа), Франк вынужден в определенной степени вернуться к духовному бытию как универсальной форме описания Абсолюта и универсальной форме откровения Абсолюта в человеческой личности; «поскольку Бог, — пишет он, — представляется мне как бы конечной точкой на пути через область духовной жизни и тем самым некоторым образом принадлежит к этой области, — откровение Бога как “ты” — “Бог-со-мной” или “я-с-Богом” — дополняется еще иной, гораздо более имманентной мне формой бытия, которую можно было бы обозначить как “Бог-во-мне” или “я-в-Боге”»¹. Именно это суждение дает наиболее точное и естественное «определение» Бога в рамках онтологии нового типа. Если и можно придать Божеству («первооснове») последней части «Непостижимого» какой-то естественный смысл, то только признав, что это — то же самое, что Абсолют, абсолютное бытие предшествующих книг Франка (и то же самое, что безусловное бытие первой части). В своей собственной сущности оно совершенно непостижимо и даже само желание его описания «в себе» бессмысленно. Однако столь же бессмысленно и утверждение, что Божество «выше» бытия, носит «сверхбытийный» характер. Все, что мы можем говорить о «первооснове», связано с анализом духовного бытия, обосновывающего все элементы конечного бы-

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 506.

тия и представляющего из себя трансцендентное «измерение» конечного бытия, акт трансценденции от конечного бытия «к» бытию абсолютному. В этом смысле понятие «Бог», если мы все-таки вводим его наряду с понятиями Абсолюта и абсолютного бытия, может относиться только к сфере духовного бытия и имеет более частный смысл, чем понятие «Абсолют»; цель его использования — выявление той «стороны» или «характеристики» Абсолюта, в которой он «тождествен» человеческой личности (рассматриваемой в ее универсальном значении, в том числе как условие и источник предметного мира), является ее трансцендентным «измерением» или «основанием». При этом более правильным было бы заменить понятие «Бог» понятием «Богочеловечество», — что, собственно, всегда и происходило в русской философии.

Важно подчеркнуть, что именно такое понимание Бога, принимающее его за одно из «измерений» (может быть, самое важное) духовного бытия, является конкретным, а не абстрактным, имеет под собой феноменальное основание. Об этом основании Франк только вскользь упоминает в «Непостижимом», однако показательно уже то, что он признает саму необходимость выявления и фиксации этого основания. Более подробно о смысле возникшей здесь проблемы он говорил в своей статье «Мистика Райнера Марии Рильке», написанной за 13 лет до книги.

В поэзии Рильке, точнее, в его специфическом мироощущении, Франк обнаружил очень ясное выражение универсального слоя переживаний, лежащих в основе любой формы религиозности. Выделение этих переживаний и их ясное осознание позволяет освободить религию от многовековых «наслоений» и придать вере кристальную мистическую чистоту и свободу, позволяет обосновать ее через то, что абсолютно фундаментально в нашем сознании и в нашей жизни и не зависит от абстрактных конструкций разума; ибо что такое религиозная догматика, как не совокупность абстрактных конструкций, из которых давно выветрилась непосредственность живых переживаний? — вспомним, как выразительно эта мысль звучала в ранних работах Франка (см. § 1).

«Чувство укорененности собственной души в вечном и абсолютном, — пишет Франк, — внутреннего питания ее потусторонними божественными силами, неразрывно-интимной связи своего «я» с Богом настолько доминирует в лирике Рильке, что лирические излияния поэта совпадают с раскрытием его религиозного сознания, его песни суть всегда молитвы или исповедания мистических состояний духа, в которых даруется божественное Откровение»¹. Франк подчеркивает, что религиозность Рильке не связана какой-либо религиозной традицией и не имеет «канонической» исповедальной формы, которую человек, как правило, принимает не через внутреннее убеждение и свободное искание, а просто в силу традиционного воспитания и влияния соци-

¹ Франк С. Л. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 12. С. 49.

ального окружения. Уникальность религиозности Рильке именно в том, что он избежал таких неосознанных влияний, его мистическая вера по-настоящему свободна. «Историческое церковно-христианское сознание, во всех его конфессиональных формах ему совершенно чуждо. В этом смысле он сын эпохи безверия. Он часто касается в своей поэзии тем христианского церковного предания, но внутренне-религиозно эти темы ему совершенно чужды...»¹

Будучи глубоко личной, добытая собственными духовными усилиями, его вера пренебрегает догматическими стереотипами и наполняет традиционные образы совершенно новым, парадоксальным и глубоким содержанием. Сама идея Бога, как признает Франк, для Рильке тождественна идее Богочеловечества, идее исконной сопринадлежности Бога и человека, которая «есть связь, как бы конституирующая само понятие Бога»². Подчеркивая в этой мысли слово «понятие», Франк наглядно демонстрирует, что сам он весьма далек от свободной веры, исповедуемой Рильке; он пытается чуть-чуть «подправить» его взгляды, чтобы они не столь радикально расходились с догматической традицией. Всякий, кто внимательно читал Рильке, признает эту поправку несостоятельной. Рильке, несомненно, имеет в виду полную *соотносительность* Бога и человека и полную взаимную обусловленность *бытия* Бога (а не только его понятия) и бытия человека. Сам Франк, словно в подтверждение этого, отмечает, что очень часто в поэзии Рильке мы находим образы, в которых происходит парадоксальное оборачивание традиционного отношения зависимости человека от Бога, основанного на идее всемогущества Бога. «Христианский мотив нищеты, бесприютности и отверженности, как судьбы Бога в мире, находит глубокий и своеобразный отголосок в его поэзии. С неподражаемой силой воспевает он предельное одиночество и отверженность Бога, по сравнению с которыми даже смертная тоска замерзающей на улице птички, одиночество голодной собаки, великая печаль зверей, запертых в клетку, есть ничто... И в наше время Бог так покинут людьми, что представляется поэту беспомощным птенчиком, выпавшим из гнезда; поэт чувствует вместе с биением своего собственного сердца трепет его сердца в своей руке и поит его капелькой воды»³. Кульминацией столь неожиданного представления о Боге становится лирический образ Бога не как Отца, а как «Сына человеческого», как любимого наследника, которому человек отдает всю свою любовь и надежду.

Столь же необычна и трактовка образа Иисуса Христа в лирике немецкого поэта. В стихотворении «Гефсиманский сад», посвященном Иисусу, Рильке, по мнению Франка, изображает «отчаяние совершенной

¹ Франк С. Л. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 12. С. 51.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 70–71.

богооставленности», «отчаяние религиозно ослепшей, потерявшей веру души». «Жуткое и удручающее именно своей художественной силой и субъективной правдивостью впечатление, — пишет Франк, — производит это стихотворение, в котором образ Спасителя, который должен быть величайшим утешением, конечным исцелением для всякой человеческой скорби, использован именно для выражения безграничного, непоправимого, последнего одиночества неверующей человеческой души»¹. Здесь мы сталкиваемся с очевидным примером того, как Франку изменяет его эстетическое чутье, и вместо того, чтобы проникнуть в глубокий смысл образа Рильке, он начинает судить его от имени непоколебимых христианских догматов. На самом деле в стихотворении «Гефсиманский сад» поэт выражает противоречивое, но глубоко укорененное в каждом человеке чувство, которое соединяет в себе жажду абсолютной веры и бесконечное отчаяние, связанное с пониманием невозможности такой веры, — *то же самое чувство, которое пронизывало мировоззрение Достоевского*².

Франк справедливо видит во взглядах Рильке продолжение и развитие традиции немецкого философского мистицизма; это особенно важно для него, поскольку в своей философии он также пытался развивать эту традицию. «Неуловимость, трансцендентность в отношении нашего разума, невыразимость Бога в “дневных” рассудочных категориях, — пишет Франк о Рильке, — он воспринимает именно как самоочевидное содержание своего восприятия Бога. Бог для Рильке есть объект “docta ignoranta”, достижимый именно через сознание нашего неведения, или, — что то же — *coincidentia oppositorum*, единство

¹ Франк С. Л. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 12. С. 52–53.

² Слова, которые мысленно произносит Иисус в стихотворении Рильке, заставляют вспомнить мысли Кириллова в разговоре с Верховенским накануне самоубийства; вряд ли можно предположить, что они вызваны просто «неверием»:

*Все в прошлом, и неотвратим конец.
Ослепнув, я уйду. Но объясни же,
зачем Ты требуешь, чтоб я, слепец,
Тебя отыскивал, раз я не вижу.*

*Я больше не найду Тебя. Ни в ком.
Ни в этом камне. Ни в себе самом.
Я не найду Тебя ни в ком другом.*

*Я с горечью людской наедине.
Я мог с Тобой ее смягчить вполне.
Но нет Тебя. О стыд и горе мне!*

(Рильке Р. М. Новые стихотворения.
М., 1977. С. 24).

противоположных определений»¹. Бог предстает у Рильке первоосновой бытия, питающей и объемлющей всякую жизнь, Бог одновременно и безликое «ничто», стоящее выше всего и живое конкретное существо, с которым человек вступает в интимно-личное отношение. Наконец, в поздних стихотворениях Рильке (в «Дуинских элегиях» и «Сонетах к Орфею») Франк находит очень близкое себе мироощущение, включающее в себя, с одной стороны, просветляющую и умиротворяющую печаль — «в этой печали душа поэта как бы внезапно озаряется и узревает в самом бытии ту тихую, светлую, жертвенную глубину, которую она сознает как свое собственное существо»² — и, с другой стороны, «последнюю умиротворенность», «райскую радость», «благостное приятие мира через прозрение его невидимой небесной красоты»³. Это умиротворение основано на глубоком понимании бессмертия человека, единства живых и умерших и, самое главное, на признании неразрывной связи мира времени и мира вечности, посредником между которыми выступает земной человек. Позже в небольшой статье «Рильке и славянство»⁴ Франк особо подчеркивал близость мировоззрения немецкого поэта к мировоззрению, укорененному в русской культуре; действительно, все основные черты того «диссонансного» восприятия бытия, о котором мы говорили ранее (см. § 2 главы 1), получили ясное выражение в художественных образах Рильке, — в том числе и представление о земном человеке как центре мироздания, как связующем звене между полярными началами времени и вечности, как «носителе» и «хранителе» того идеала, той основы всего, которую мы называем Богом.

Но все-таки в заключение своей статьи Франк не удерживается от критических высказываний в адрес Рильке, и критикует он его именно за то, что составляет его главное достоинство. «И еще раз поражаешься, — пишет он, — странной загадке современной европейской духовной культуры, когда видишь, что такой дух, как Рильке, не осознал истинного источника своего вдохновенного мистического озарения и должен был рядить в чужие или, во всяком случае, неадекватные образы античной мифологии те благодатные духовные дары, которые он, неведомо для себя, воспринял из христианского Откровения»⁵. Это замечание приходит в противоречие с верным утверждением Франка о том, что религиозное сознание Рильке «носит печать непосредственного откровения»⁶, т. е. основано на личном опыте и не приемлет никакого внешнего диктата, в том числе диктата традиции, установленно-

¹ Франк С. Л. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 12. С. 63.

² Он же. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 13. С. 40.

³ Там же. С. 51.

⁴ См.: Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 609–613.

⁵ Он же. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 13. С. 51.

⁶ Он же. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 12. С. 57

го догмата. В отношении Франка к религиозности Рильке, оказавшей на него (как и на Хайдеггера) огромное влияние, явно заметна борьба двух тенденций, которая позже отразилась и в книге «Непостижимое». С одной стороны, Франк очень высоко оценивает искания Рильке и считает его религиозное мировоззрение вполне соответствующим самой плодотворной (мистической) традиции в христианстве — в максимальной степени отвечающей новой исторической эпохе и новой культуре, человек которой уже не может удовлетворяться прежними формами веры. Но, с другой стороны, он фактически высказывает сомнение в необходимости тех поисков, которые ведет Рильке, поскольку признает, что «подлинная» вера все равно должна быть подчинена догматической традиции и, значит, не имеет права на настоящую свободу и настоящее «дерзание». Сам Франк, по-видимому, хорошо осознавал это странное противоречие своих поздних религиозных воззрений, он достаточно ясно формулирует его смысл в частном письме 1944 г., цитирувавшемся ранее (см. § 1).

Нужно признать, что в поздних сочинениях Франка свободное отношение к религии, характерное для его ранних работ, во все большей степени отсрочивается на второй план смирением перед традицией, причастность к которой гарантирует благодатную успокоенность и веру, не знающую сомнений и трагических исканий. Именно преобладание этой тенденции и определило общий характер последней части книги «Непостижимое». Поэзия Рильке, несомненно, потому привлекла Франка, что он нашел в ней гениальное выражение тех основополагающих переживаний, того исходного феноменального базиса, на которых вне зависимости от сознательной принадлежности человека к той или иной религиозной конфессии основывается наше *универсальное* представление о Боге и наша *неискоренимая* вера. Если бы, кроме того, Франк был до конца последователен в проведении феноменологического метода во всех разделах своей философии, он должен был бы зафиксировать этот пункт в качестве естественной границы для любых философских размышлений об Абсолюте (Божестве), поскольку указанные переживания, ведущие «вглубь» духовного бытия и, по сути, открывающие нам трансцендентный Абсолют, уже *не могут быть подвергнуты рациональному анализу*; их художественное изложение, гениальный пример которого дал Рильке, — это единственная возможность придать им общезначимую форму¹. При этом, конечно же, он должен был бы

¹ Интересно, что сам Франк ясно сформулировал эту мысль в статье о Рильке: «Трудно и едва ли возможно передать во всей конкретной полноте содержание этой религиозной интуиции в отвлеченных философских понятиях; оно находит адекватное выражение себе именно только в том утонченном поэтическом мастерстве слова, которым в совершенстве владел Рильке...» (Франк С. Л. Мистика Райнера Марии Рильке // Путь. 1926. № 13. С. 39).

окончательно преодолеть церковную, догматическую религиозность, которая остается уделом *несвободных* людей, тех, кто *не может* или *не хочет* быть свободным, и согласиться с принятием *на себя* всей ответственности за свое будущее и будущее мира (здесь можно вспомнить характерное различие «морали обыденности» и «морали трагедии», проводимое Л. Шестовым в книге «Достоевский и Ницше»).

Хотя Франк и отдает должное Рильке за то, что тот показал пример свободной веры, сам он в поздних своих трудах предпочитает остаться в рамках догматической традиции, гарантирующей «успокоение» в вере, принятой через авторитет, а не через свободу (в 30–50-е годы это оказалось характерным для большинства русских эмигрантов, тот же путь к «успокоению» в вере проделал, например, И. Ильин). Для того чтобы сгладить новаторство религиозного мировоззрения Рильке, он «обрабатывает» его с помощью своего метода трансрационального мышления, превращая в книге «Непостижимое» в достаточно банальную систему «антиномистических» постулатов, мало чем отличающихся от тех, что уже не раз были сформулированы в мистической традиции — предельно оригинальных в ту эпоху, когда она были впервые осмыслены (XV–XVI века), но вряд ли способных вызвать самостоятельный философский интерес в XX веке.

Возвращаясь к книге «Непостижимое», еще раз отметим, что важнейшим элементом концепции Франка явилось достаточно оригинальное представление о духовном бытии, расходящееся с классической традицией (и очень близкое к тому, как понимал «дух» Н. Бердяев; см. § 2 главы 5). При последовательном проведении феноменологического метода именно этот элемент должен был стать итогом развертывания всей философской системы, поскольку только по отношению к духовному бытию еще остается возможным рациональный подход, рациональный анализ открывающейся здесь феноменальной структуры. Система переживаний, которая свидетельствует о «глубине» духовного бытия, о «первооснове» и «Боге», уже находится за пределами того, что доступно рациональному анализу и рационально выстраиваемой философии, и должна приниматься в своей непосредственности — в форме чистого мистического чувства, допускающем выражение только в поэтическом слове, в художественной образности искусства. Попытка рационализировать и «догматически» оформить это непосредственное «откровение» приводит к его радикальному искажению и к возрождению в философии власти «отвлеченных начал», которые для упрочения своего господства очень часто опираются на догматическую религиозность.

§ 17. Проблема зла и ничто

С особой выразительностью главные противоречия концепции Франка выступают на заключительных страницах «Непостижимого», где речь заходит об онтологической сущности мира и его отношениях с Божеством и человеком. Постоянно подчеркивая независимость бытия

предметного мира от бытия человека, Франк не может уйти от необходимости объяснить, каким образом предметный мир «происходит» из Божества и каким образом осуществляется его единство с человеческим бытием в Божестве (тезис, играющий особенно большую роль в конструкции «Непостижимого»). То, как он решает эту задачу, наглядно доказывает *ложность* исходной предпосылки о независимости внешнего и внутреннего бытия. Ее можно было считать «саму собой разумеющейся» лишь до тех пор, пока она оставалась абстрактным постулатом; как только Франк приступает к конкретному анализу возможных форм взаимосвязи мира и Божества, мира и человека, он оказывается вынужденным неясно отказаться от этой предпосылки и вернуться к тем же самым идеям, с помощью которых в «Душе человека» доказывалось *единство* внутреннего и внешнего бытия. Не заметить возникающие здесь противоречия было невозможно, однако Франк пытается убедить нас, что их надо принять как должное, что нет никакой необходимости сглаживать эти противоречия, и в оправдание ссылается на принцип «антиномистического монодуализма». В данном случае этот принцип выступает в чрезвычайно неприглядной роли, превращаясь, по сути, в метод оправдания любых, самых нелепых противоречий и неувязок в философских рассуждениях.

Очевидные недоразумения возникают уже в исходном пункте анализа, при попытке более точного философского определения самого понятия внешнего бытия, «мира». Нетрудно заметить, что на всем протяжении книги Франк использовал обыденное, интуитивно ясное представление о «мире», не уточняя его строгий онтологический смысл. Теперь выясняется, что это не было случайностью или недосмотром; попытка точной экспликации смысла этого представления мгновенно вступает в противоречие с тезисом о независимости внешнего бытия от внутреннего. Франк вынужден признать (это было очевидно для него в книге «Душа человека»), что сама граница между «внешним» и «внутренним» *в принципе* не может быть проведена однозначно: все «внешнее» в определенном смысле является и «внутренним» для нас, а «внутреннее» очень часто выступает в той же самой функции, что и «внешнее», и должно рассматриваться в одном ряду с ним. Установка на «очевидную» независимость «мира» и «души» должна быть отнесена к наивной, нефилософской точке зрения на мир и не может быть оправдана в рамках строгого философского анализа. Как пишет Франк, «понятие мира означает для нас некое *противостоящее* моей «самости» — или мне как *интимно из себя самого* *сущей свободной личности* — *трансрациональное* бытие. «Мир» есть, конечно, прежде всего и ближайшим образом окружающая меня *среда*, некая целокупность всего, на что я наталкиваюсь и что *извне* действует на меня... но мир действует на меня и через мои отношения с другими людьми, и даже изнутри меня самого, в лице всякой слепой страсти или чисто фактической душевной силы, власть которой над собой я испытываю.

Мы можем определить “мир” как *единство или целокупность всего*, что я испытываю как нечто *внутренне непрозрачное* для меня и в этом смысле “мне самому” *чуждое и непонятное*, — как совокупность всего, что мне либо предметно дано, либо изнутри испытывается мною так, что *носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне фактической реальности*¹.

Приведенное определение уже вполне отвечает канонам философской строгости, но именно поэтому его невозможно совместить с упомянутой установкой наивного сознания, а значит, и с ключевым тезисом книги Франка. Чтобы понять это, достаточно вспомнить, что, рассматривая структуру непосредственного самобытия (внутреннего бытия), Франк убедительно доказывал наличие в нем относительного противостояния «самости» и «непосредственности» — которое можно назвать противостоянием того, что человек считает «собой», своей собственной «душой», и того, что хотя и принадлежит ему, но выступает в нем самом как «принудительно навязывающаяся» реальность (см. § 13). Учитывая это, мы должны признать, в силу приведенного определения, что «мир» включает в себя не только собственно предметное (внешнее) бытие, но и одну из существенных составляющих внутреннего бытия — как раз ту, которая в книге «Душа человека» рассматривалась в качестве основы самого предметного бытия (стихия душевной жизни). В связи с этим Франк обязан был пояснить, что он имел в виду во всех предшествующих случаях, когда противопоставлял внешнее и внутреннее бытие. Если под этим подразумевалось только противостояние «души» человека (в двух ее измерениях — «самости» и «непосредственности») и предметного бытия, открывающегося нам в *рациональном* познании мира — что кажется естественным, поскольку в первой части книги понятие «мира» рассматривалось именно через анализ процесса познания, — то возникает не менее существенный вопрос: на каком основании мы можем теперь объединять в рамках «мира» две сферы (предметное бытие и одно из измерений непосредственного самобытия), относящиеся соответственно к внешнему и внутреннему бытию и, значит, имеющие основание единства, как постоянно подчеркивает Франк, только в сверхбытийном Божестве?

Естественный путь разрешения возникающих здесь трудностей был ясно намечен в «Душе человека», и заключается он в признании определенной зависимости бытия мира (во всех его измерениях) от человеческого бытия. В «Непостижимом» Франк фактически также признает, что иного способа объяснить «мир» нет: «Я сам в качестве человека, т. е. *духовного* существа, — во всем... своеобразии моего существа и бытия — *есмы* в конечном счете *единственный* ключ, *отпирающий* вход в *тайну* отношения между Богом и миром; искомая связь между ними проходит через последнюю глубину меня самого... “Мир” — во всем его

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 512–513.

облике темной фактичности и безличности — потенциально человечен, есть потенциальная человечность, потому что через его основанность в Боге он связан с началом человека и даже совпадает с ним»¹. Однако это признание остается абстрактным тезисом, который не получает никакого конкретного развития и формально сочетается с прямо противоположными высказываниями о независимости мира от человека. Отметим, что даже в двух приведенных только что в рамках одной цитаты высказываниях Франк умудряется вступить в противоречие с самим собой. Сначала он говорит, что именно через человека проходит связь Бога и мира, а затем наряду с повторением этой мысли добавляет, что мир связан с человеком только через его «основанность» в Боге. Он избежал бы многочисленных трудностей, если бы согласился здесь с тем, что между Богом и человеком *нет никакого сущностного различия*, т. е. если бы действительно вернулся на ту позицию, которую занимал в книге «Душа человека». Однако ясно, что в «Непостижимом» (особенно в третьей части книги) Бог понимается в своей сущности *отличающимся* от человека (несмотря на все их единство). В результате, не будучи в состоянии разрешить возникающие противоречия, Франк предлагает «смириться» с ними в силу законов трансрационального мышления.

Яркий пример новой манеры использования трансрациональной «логики» он дает, объясняя взаимосвязь мира и Бога. С одной стороны, по самому своему определению, «конститутивным признаком мира является его фактичность, непрозрачность, отсутствие в его бытии внутренней убедительности и последней самоочевидности»²; это означает, что мир *безосновен* и противоположен самой Правде, Божеству, находится с Божеством в отрицательных отношениях. Но именно поэтому, утверждает Франк, его бытие определено сверхмирной Правдой, Божеством. Сам по себе этот «антиномистический» вывод еще не вызывает возражений, его содержание пока слишком абстрактно и, безусловно, требует конкретизации с помощью указания какой-то феноменальной основы для используемых в нем понятий (понятий мира и его фактичности, Божества, Правды и их «функции» в качестве сверхмирной основы бытия). Однако ничего этого Франк не предлагает, а просто продолжает «антиномистическую» (по сути, софистическую) игру столь же абстрактными понятиями. С одной стороны, он заявляет, что взаимосвязь Бога и мира не должна мыслиться в духе теории эманации, поскольку в ней предполагается сущностное тождество Бога и мира, т. е. стирается различие между ними. В этом смысле он находит глубокую трансрациональную правду в идее сотворения мира, понимаемого не как моментальный акт, происходящий во времени, а как сверхвременное, абсолютное обоснование Богом бытия мира (вместе со всем его бесконечным временем). Однако дальше Франк вынужден признать, что

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 527.

² Там же. С. 517.

и представление о полной сущностной разнородности Бога и мира также неверно, и теперь выясняется, что и в тебрии эманации содержится глубокая трансрациональная истина: «Несмотря на всю противоположность между миром и Богом, мир все же в каком-то — именно эминентно трансрациональном — смысле сущностно подобен Богу»¹. Но это сущностное подобие мира Богу не мешает Франку поместить между ними еще особый «мир идей», или «реальность». «Реальность в ее абсолютности, как вечное и всеобъемлющее единство, из которого впервые возникает или проистекает “мировое бытие”, стоит как бы посредине между “эманацией” и “творением” Божества. Она есть божественное в мировом бытии и одновременно вечно исконное начало мирового бытия в самом Божестве, — или же... безусловно неизреченное “ни то, ни другое”. В этом состоит таинственное, безусловно непостижимое и вместе с тем явственное в своей непостижимости существо “перехода” от Бога к миру, каким бы именем мы его ни называли; этот переход Бога в “иное, чем Бог” совершается через некое “уплотнение”, через рождение “осязаемо-зримого”, фактического, “мирового” бытия из лона сверхвременно-идеальной, “прозрачно”-духовной реальности. Это есть как бы облечение незримого Бога в некую “плоть”, которая есть в отношении его нечто вроде “одеяния”, внешнего обличия и покрывала, создаваемого, как все вообще, внутренней силой или потенцией самого Бога, но именно в качестве “иного”, чем он сам»². Это описание можно признать очень поэтичным, однако вряд ли кто-либо рискнет утверждать, что оно дает сколько-нибудь понятное и обоснованное философское объяснение отношений между Богом и миром. Все рассуждения Франка в данном случае являются совершенно произвольными и разительно отличаются от тех достаточно ясных и логичных выводов, которые он получил при рассмотрении того же вопроса о сущности и «происхождении» мира в книгах «Предмет знания» и «Душа человека».

Но самые большие трудности возникают в связи с проблемой сущности зла. Раньше при развертывании своей онтологической системы Франк мог особенно не задумываться над ней, однако теперь, выдвигнув на первый план идею Бога и понимая Бога в ортодоксальном смысле, как всеблагой и всемогущий источник бытия, он неизбежно сталкивается с ней во всей ее остроте и вынужден строить свою «теодицею». Правда, при этом он сразу же подчеркивает, что «проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима», причем «эта неразрешимость не есть только фактическая неразрешимость, т. е. не обусловлена слабостью нашей познавательной способности, а есть принципиальная, сущностно-необходимая неразрешимость, могущая быть с очевидностью доказанной или усмотренной, — вроде того, как математически

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 523.

² Там же. С. 525.

доказана невозможность, например, квадратуры круга»¹. Это делает предельно двусмысленными все последующие рассуждения; придавая им условный, «символический» смысл, Франк тем самым признает для себя необязательным ни соблюдение законов традиционной рациональности, ни удовлетворение критериям феноменологической правдоподобности.

В сущности, объяснение зла сводится здесь к одной выразительной метафоре. Вспоминая, что вся реальность в ее укорененности в Боже-стве есть *всеединство*, Франк утверждает, что это всеединство, выступая в форме эмпирического мира и человека, становится «*надтреснутым* единством»². Именно «трещины» во всеединстве, приводящие к обособлению и противостоению отдельных его элементов, являются источником и причиной зла. Нетрудно видеть, что это объяснение идентично тому, которое давал уже Вл. Соловьев в своей версии философии всеединства (см. § 3 главы 3). Это сходство становится еще заметнее, когда Франк пытается дать более ясную и рациональную экспликацию смысла указанной метафоры. В первой части книги, рассматривая структуру бытия как такового (всеединства), он говорил о значении «принципа отрицания», который необходим как *позитивное* начало всеединства — как основа индивидуализации отдельных элементов всеединства (см. § 12). Теперь именно этот принцип помогает ему объяснить зло. Подобно тому как Соловьев, приписывая свободу каждому элементу всеединства, полагал, что зло, понимаемое как *разделение*, возникает из «неправильного» использования отдельными элементами-сущностями своей свободы, так и Франк считает, что зло возникает из непонятого преобразования позитивного «принципа отрицания», обособывающего нашу индивидуальность и свободу, в негативный «принцип разделения», вносящий «трещины» во всеединство.

Парадоксальность такого объяснения становится явной, если мы обратим внимание на тот важный факт, что Франк категорически отказывается признавать онтологическую реальность *ничто*. Повторяя логику Парменида, он утверждает, что «*ничто*», взятое в абсолютном смысле как нечто сущее по себе, немислимо и ничего не означает»³. «Принцип отрицания», по Франку, подразумевает только *относительное* противостояние элементов бытия внутри бытия как такового и вовсе не предполагает внедрения в бытие противоположного начала, ничто. «*«Не»*, как момент чистого *расчленения*, *членораздельности* бытия, конституирует именно *связь*, *сопринадлежность*, *всеединство бытия*»⁴. Но, повторяя в «Непостижимом» этот ключевой постулат, который занимал центральное место в книге «Предмет знания», Франк делает

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 531.

² Там же. С. 533.

³ Там же. С. 535.

⁴ Там же.

абсолютно невозможными философское (и, значит, в какой-то степени рациональное) рассмотрение зла, и его точка зрения становится гораздо менее ясной и убедительной, чем, например, точка зрения Бердяева, который, несмотря на свою приверженность «символическому» (т. е. нестрогому и двусмысленному) методу философствования, все-таки понимал, что без идеи онтологической реальности ничто дать какое-то связанное объяснение зла невозможно (см. § 4 главы 5).

Здесь мы сталкиваемся с еще одним свидетельством возрождения «отвлеченных начал» в философии Франка; в данном случае это проявляется в очевидном его тяготении к *рационалистическому* монизму, с которым он, впрочем, до конца не расставался ни в одной своей работе. Несмотря на то, что Франк и в «Непостижимом» неустанно подчеркивает значение иррациональной и сверхрациональной составляющей в человеке и Абсолюте, это совмещается здесь (особенно в первой и третьей частях книги) со странным желанием «формализовать» само иррациональное начало, понять его «по аналогии» с рациональным и как своего рода «обобщение» рационального. Именно ради этого он придает абсолютное значение методу трансрационального мышления, превращая его в универсальную «отмычку» для любых тайн и загадок бытия. Этот путь оказывается достаточно плодотворным для объяснения структуры реальности, положения человека в мире, значения его творчества, однако при этом объяснению поддаются только «светлые» стороны нашего существования, его «темная» сторона и глубина самой «тьмы», пронизывающей все светлое, бытийственное и оттеняющее его, остаются необъяснимыми. Чтобы понять их, нужно признать наличие в структуре реальности некоей иррациональности, которая совершенно неподвластна всеобщему господству рационального начала и несводима к нему; это и будет истоком «трещин» во всеединстве, причиной разделения и зла. Без этого предположения Франк оказывается в плену традиционного для новоевропейской рационалистической философии «метафизического оптимизма», которому он отдал дань в своих ранних трудах¹ и который безуспешно пытался скрыть, сделать не столь заметным и явным в «Непостижимом» и в других своих поздних работах.

Склонность к такому «оптимизму», имеющему в поздних сочинениях явно выраженную религиозную окраску, можно рассматривать одновременно и как одну из причин возвращения Франка к традиции «отвлеченных начал» (о чем уже говорилось в предыдущем параграфе), и как прямое свидетельство такого возвращения. Ведь, как мы уже не раз говорили, в качестве по-настоящему *конкретного* начала может

¹ В одной из своих статей он прямо высказывал непоколебимую уверенность в способности человека преодолеть «все жизненные трагедии» (см.: Франк С. Л. Преодоление трагедии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 570).

быть признана только вся (бесконечная) полнота жизненного опыта конкретной человеческой личности. Но в жизненном опыте личности негативные, «темные» стороны бытия имеют не менее ясное феноменальное проявление, чем «светлые»; опыт зла, вины и страдания для нас не менее существен и обладает не меньшей бытийной основательностью, чем опыт добра, единства и благоговения, — в доказательстве этого факта заключается непреходящее значение философских исканий Достоевского. Как мы видели выше, это очень хорошо поняли и выразили в своих трудах Бердяев и Шестов (в этом можно видеть единственный пункт их философского превосходства над Франком), весьма вероятно, что именно их влияние и их критика (оба находились в тесном общении с Франком) обусловили само появление проблемы зла и связанных с ней размышлений о смысле вины, греха и страданий на последних страницах «Непостижимого». Однако в книге Франка это «добавление» остается абсолютно неорганичным и формальным. Все достаточно правильные суждения, которые Франк высказывает здесь, слабо связаны с предшествующим материалом и уже не раз были высказаны до него другими русскими мыслителями. От себя же он добавляет только весьма странное «пояснение» причины возникновения зла — «в последней глубине совершается нечто совершенно непостижимое и необъяснимое, ибо не истекающее ни из какого «основания»»¹, — которое с равным успехом можно применять для «объяснения» чего угодно.

Явная неспособность Франка дать естественное описание происхождения зла однозначно свидетельствует о несостоятельности той версии монистической онтологии, к которой он пришел в третьей части «Непостижимого» и все недостатки которой были связана с ее главной «наследственной» чертой — склонностью к «отвлеченным началам», оторвавшимся от своего ясного феноменального основания. Дальнейшее позитивное развитие «конкретной» онтологии требовало выполнения двух условий: полного преодоления какой бы то ни было оглядки на религиозную (а тем более церковную) традицию, с одной стороны, и окончательного преодоления рудиментов рационализма — с другой. Это можно было сделать только с помощью отказа от радикального монизма, имеющего религиозный оттенок, и внесения дуалистического «акцента» в онтологию. В результате здесь должен был возникнуть дуализм, принципиально отличающийся от всех тех его форм, которые имели место в европейской рационалистической философии. Все варианты дуализма — от явных его форм у Платона, Аристотеля и Декарта до неявной, сглаженной у Вл. Соловьева — пролагали границу различных сфер реальности не только внутри мира, но и *внутри человека*, человек также представлял в них как существо онтологически дуальное, раздвоенное между различными субстанциями, или «уровнями» бытия. Именно

¹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 536.

преодоление такого дуализма составляет главную заслугу Франка и его версии философии всеединства. Однако в своих собственных высказываниях по поводу значения «принципа отрицания» он наглядно показал, что возможен дуализм совершенно иного рода, не посягающий на целостность и единство бытия, но признающий наряду с бытием онтологически реальное ничто.

Здесь мы еще раз поставлены перед необходимостью соотнести философскую систему Франка с философской системой Хайдеггера, поскольку именно в этом пункте обнаруживается наиболее существенное различие во взглядах двух философов и наиболее заметное превосходство Хайдеггера, который не только оказался в большем соответствии с главной линией развития философии XX века, но и сам в решающей степени определил эту линию развития.

Вспомним, что, как и для Франка, для Хайдеггера исходным пунктом его философии является понимание человека в качестве «самобытия», открытости бытия самому себе (*Dasein*, «присутствие»). Эта открытость бытия самому себе манифестируется в фундаментальном переживании «тоски», описываемой Хайдеггером в терминах, поразительно похожих на те, которые использует Франк для описания непосредственного самобытия (см. § 7): «Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом»¹. Однако в то время как для Франка это переживание (точнее, «комплекс» переживаний, стихия душевной жизни) является единственной основой всех более сложных феноменов душевной жизни человека, Хайдеггер наряду с ним находит другое, столь же фундаментальное переживание — переживание ужаса, которое приоткрывает другое онтологическое измерение реальности — ничто (аналогичным образом дает «феноменологическое» доказательство реальности ничто Бердяев; см. § 2 главы 5). «Проседание сущего в целом насаждает на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас — среди ускользания сущего — только это “ничто”.

Ужасом приоткрывается Ничто»².

Соотношение бытия и ничто понимается Хайдеггером совершенно иначе, чем это имело место в рационалистических моделях взаимодействия «вещей», «качеств» или «субстанций», поскольку здесь и сами «начала», и их различие обретают смысл только через человеческое бытие. «Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу... потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия»³. Если у Франка

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 20. Ср.: Франк С. Л. Душа человека. С. 42–43.

² Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 21.

³ Там же. С. 25.

человеческое бытие есть самообнаружение абсолютного бытия, то Хайдеггер перемещает его в область онтологической «границы» между бытием и ничто. Это, с одной стороны, делает его конечным, «эфемерным», бесосновным, что обуславливает необходимость его трансцендирования к бытию (это понятие занимает центральное место и в книге Франка «Непостижимое», но, вообще говоря, не имеет там естественного онтологического объяснения); однако, с другой стороны, именно в силу этой конечности и этой бесосновности человеческое бытие и *только оно* оказывается обладающим *абсолютной свободой* и, значит, способным к подлинному творчеству. «В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано»¹.

У Хайдеггера бытие «встроено» в ничто, как и ничто — в бытие; и «истина бытия» (которая соответствует «чистому свету знания», прозывающему всеединство, в системе Франка) открывается только через особый род сущего («присутствие»), «такость» которого выражает бытие, а не его «что», как у других родов сущего (см. § 13). «Истина бытия» немыслима вне и независимо от человеческого бытия, которое и предназначено к тому, чтобы *хранить* «истину бытия». Эта позиция оказывается более последовательной, чем позиция Франка, который, с одной стороны, определяет человеческое бытие как «самобытие», как «прозрачность» бытия, но, с другой — признает бытие как таковое *абсолютным бытием*, т. е. утверждает его самодостаточность, утверждает, что бытие обладает своей «истиной» и своим «светом» вне зависимости от бытийствования человека. Лишь иногда Франк проявляет некоторые колебания в оценке соотношения бытия, ничто и человеческого бытия. Особенно характерно одно из его высказываний в книге «Непостижимое», где он пишет о характере непосредственно самобытия: «Существо непосредственного бытия не исчерпывается тем, что оно есть сам себя освещающий *свет*; оно есть также и освещаемая светом *темнота*», и даже корень или первоисточник самого этого света есть темнота»². Это очень напоминает утверждение Хайдеггера о том, что в отрицании всего сущего мы приходим к опыту ничто, который и есть опыт бытия. «Мы слишком поспешно отказываемся думать, когда в дешевом объяснительстве выдаем Ничто за голую ничтожность и равняем его с безбытийственным... Это — само бытие»³. Но если Хайдеггер, последовательно развивая эту иррациональную диалектику бытия и ничто, утверждает абсолютную фундаментальность человеческого присутствия, экзистенции и, значит, фундаментальность временности, историчности и конечности самого бытия (которое в связи с этим уже

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 24.

² Франк С. Л. Непостижимое. С. 325–326.

³ Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 38.

не может быть Абсолютом в традиционном религиозном смысле («Бог умер» и это — окончательно), то у Франка приведенное высказывание остается без последствий, что делает затруднительным обоснование значимости человека перед лицом Абсолюта.

Такая непоследовательность в проведении новой концепции человека, несомненно, объясняется стойкими традициями русской философии; прежде всего — стремлением даже самых неортодоксальных мыслителей сохранить по-своему понимаемое «истинное» содержание православного христианства. Именно поэтому Франк не решается признать конечного человека основой онтологической структуры реальности, — элементом, в координации с которым существует само «абсолютное» бытие и который является центром ущербного всеединства, обремененного присутствием иррационального ничто. Эта позиция ведет к такому трагизму в оценке судьбы человека в мире, который редко встречался как в западной, так и в русской философии и который был чужд мировоззрению Франка (почти уникальный пример такого мировоззрения в русской философии дал И. Ильин, причем как раз на основе резко дуалистической онтологии; см. подробнее в главе 8).

§ 18. Философия Франка и перспективы «новой онтологии»

В конечном счете Франк так и не смог дать решения той ключевой проблеме своей философской системы, о которой мы говорили в начале § 9, — проблеме правильной интерпретации сущности Абсолюта и его отношений с человеческой личностью. И это особенно печально в связи с тем, что он сам ясно осознавал ее смысл и все свои усилия направлял именно на реализацию совершенно нового подхода к Абсолюту. Практически полностью выстроив основы для новой онтологической концепции, он так и не смог сделать последнего шага и ясно сформулировать все ее главные принципы и выводы. Чтобы сделать этот последний шаг, нужно было окончательно расстаться с иллюзией возможной «гармонии» между философией и догматическим христианством. Но если в дореволюционную эпоху многие из русских мыслителей занимали достаточно решительную позицию в данном вопросе и были склонны рассматривать Церковь и традиционную религию скорее как нечто оживляющее свой век, — а Франк был одним из тех, кто в наиболее радикальной форме высказал эту мысль (см. § 1), то в эмигрантской среде однозначно восторжествовала тенденция к возрождению и даже усилению роли религии и Церкви в жизни и культуре, и мало кто из прежних «свободных мыслителей» смог противостоять диктату общественного мнения, тем более что альтернативой этому являлось растворение в западной культурной среде, как это произошло, например, с В. Набоковым.

Все противоречия предреволюционных работ Франка можно было объяснить непоследовательностью в проведении новых идей, тем, что

он еще не до конца продумал свою философскую концепцию и не до конца осознал радикальность выдвигаемых им самим принципов; при оценке послереволюционных его трудов речь должна идти уже совсем о другом — о сознательном уходе от одностороннего решения главных проблем и желании во что бы то ни стало сохранить, хотя бы в основных пунктах, согласие философии с традиционной религией. Определенное развитие здесь испытывают только отдельные и частные идеи и срезы философской системы (в первую очередь это относится к анализу структуры внутреннего бытия, осуществленному в «Непостижимом»), но в целом мировоззрение Франка становится менее оригинальным и в гораздо большей степени эклектичным, чем раньше.

Трудно сказать, какую форму приобрела бы система Франка, если бы ее естественное развитие не было нарушено трагическими внешними обстоятельствами. Тем не менее проведенный нами анализ позволяет выделить три ее важнейших составных элемента, в которых, с одной стороны, с наибольшей силой проявилась оригинальность философского мышления Франка, но, с другой стороны, выявилась его непоследовательность, его неспособность окончательно перейти границу, отделяющую философию XX века, — а в перспективе, возможно, и философию нового тысячелетия, — от всей предшествующей философии, опиравшейся на «отвлеченные начала».

Первый из этих элементов — представление о полной взаимной обусловленности человека и Абсолюта, которое в той или иной степени присутствовало у многих русских мыслителей начиная с Достоевского, но никогда не было выражено так ясно и точно, как в системе Франка. Тот факт, что тезис о единстве Бога и человека очень часто высказывался в истории, особенно в мистической традиции, ничуть не умаляет значение философских идей Франка (и других философов XX века, которые развивали это представление), поскольку раньше этот тезис всегда носил совершенно абстрактный характер и, как правило, не приводил к построению целостной метафизической системы; этому препятствовало полное господство в философии платоновской традиции, традиции «отвлеченных начал», в рамках которой просто невозможно было придать указанному тезису достаточно ясный смысл.

Со всей очевидностью противоречие, возникающее между содержанием идеи о взаимной обусловленности человека и Абсолюта и моделями традиционной рационалистической философии, обнаружило себя в системе Вл. Соловьева; понимание им неудовлетворительности своих попыток преодолеть это противоречие наглядно проявилось в его поздних трудах («Три разговора» и статьи «Теоретической философии»; см. § 8 главы 3), которые стали своего рода призывом к поиску форм, адекватных новому содержанию. Только создание феноменологического метода породило основу для разрешения тех трудностей, с которыми столкнулся Соловьев в своем стремлении дать точное обоснование метафизическим принципам, выдвинутым Достоевским, и заслуга

Франка состояла в том, что он, возможно, даже раньше своих западных коллег сумел понять значение этого метода как пути к совершенно новому философскому мировоззрению. Детальная разработка этого нового мировоззрения, конечно же, была чрезвычайно сложной задачей, и неудивительно, что Франк в первых своих крупных трудах не сумел изложить его без противоречий и со всеми необходимыми подробностями. Как уже говорилось выше, главными недостатками его концепции стали, во-первых, неспособность провести феноменологический метод во всей его полноте и всеохватности как *единственный* способ выражения новой формы онтологии и, во-вторых, непонимание определяющей роли времени в структуре человеческого бытия. В поздних работах Франк так и не смог продвинуться дальше в этом направлении и только усугубил противоречия своей системы из-за стремления к сохранению элементов, которые позволили бы назвать его философию *религиозной*.

Наиболее последовательную версию новой онтологии удалось сформулировать Хайдеггеру, однако в своем стремлении к радикальному преобразованию метафизики он в «Бытии и времени» пришел к тому, что вообще ликвидировал понятие Абсолюта, приняв конечность эмпирического человеческого существования за универсальное свойство всего бытия. О недостатках такого радикального устранения идеи абсолютного мы уже говорили выше (см. § 9). Тот факт, что эти недостатки не остались незамеченными самим Хайдеггером, показывают его поздние работы, в которых он категорически отвергает определение своей философии как «атеистической» и признает существование Святых, наличие «измерения Священного» в Бытии¹, т. е. как бы восстанавливает в правах идею Абсолюта. Таким образом, и ему пришлось столкнуться с проблемой интерпретации сущности Абсолюта, сложность которой целиком определяется необходимостью избежать обеих крайностей: с одной стороны, радикального отрицания в бытии абсолютного «измерения» и, с другой — возвращения в лоно традиции «отвлеченных начал», образцом для которой всегда выступала система Платона.

Здесь мы подходим ко второму важнейшему элементу философии Франка. Во всех своих работах он искал такое понимание Абсолюта, которое устраняло бы недостатки платоновской модели и позволяло бы придать фундаментальное метафизическое значение идее творчества — в том числе человеческого творчества. Идея историчности всего сущего, возникшая в ранней статье Франка (см. § 2), обрела в его главных работах новое звучание благодаря представлению о бесконечной творческой мощи Абсолюта, его бесконечном творческом становлении, о бесконечном «пополнении» его полноты. В связи с этим и время также

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 213.

получило метафизическое обобщение и стало важнейшей характеристикой всего бытия. Однако и на этом направлении Франк не сумел пойти до конца, он все-таки сохранил ключевой момент традиционной концепции — представление об актуальной «заданности» в Абсолюте всех целей и итогов его творческого развития. В результате, творческое становление оказалось всего лишь дополнительным моментом, обогащающим сущность Абсолюта, но не отменяющим его превосходство над эмпирическим миром и человеком: в то время как человек в своем творчестве борется за воплощение чего-то *нового, небывшего в бытии*, Абсолют, «творчески» изливаясь из себя, уже имеет в себе все то содержание, которое является его целью. Это означает, что творчество человека и «творчество» Абсолюта все-таки радикально различаются между собой, и, строго говоря, в творчестве человека, если дойти до его метафизической сути, нет того, что мы подразумеваем в нем — *нет обогащения бытия*. В этом смысле очень характерно одно высказывание из книги «Предмет знания», где Франк, определяя акт внимания, утверждает, что он носит «творческий или, точнее, *актуализирующий характер*»¹ (курсив мой. — И. Е.), т. е. отождествляет творчество с актом *выражения* в сфере конечного бытия содержания всеединства. Хотя в «Душе человека» Франк испытывает некоторые колебания в этом вопросе и дает намек на возможность иного, более радикального понимания творчества, он все-таки остается в рамках представления об одновременном наличии в Абсолюте и качества завершенности, полноты, и качества «творческого» становления.

Очень точно этот недостаток концепции Франка обозначил Н. Бердяев в критической статье, посвященной книге «Предмет знания». Проследившая в истории философии два типа мирозерцания — «парменидовский», абсолютизирующий статичность бытия, и «гераклитовский», признающий динамический, творческий характер бытия, — Бердяев признает, что Франк предпринял попытку синтезировать два эти направления, но считает, что он потерпел неудачу в этом синтезе и в конечном счете в решении проблемы познания склонился к пантеистическому монизму парменидовского типа. Все трудности, с которыми сталкивается Франк, по мнению Бердяева, связаны именно с его стремлением к последовательному монизму и отрицанию онтологической значимости полярного по отношению к бытию иррационального начала, обозначаемого Бердяевым терминами «тьма», «бездна», «Ungrund». «Свет в вечности, — пишет он, — рождается из темной бесконечности, из темной основы бытия. Изначальная тьма не есть зло, зло рождается уже после появления света, как его тень. Приливы темных волн бесосновной основы бытия, бездонного его дна ставят динамические, творческие задачи преодоления, оформления, просветления. Знание потому имеет творческую природу, что оно должно одолевать

¹ Франк С. Л. Предмет знания. С. 237.

этот вечный напор тьмы, пронизывать его светом, оформлять этот изначальный хаос... Всеединство у Франка не имеет никакой в себе темной природы, темной основы, в нем нет никакой бездны, из которой вечно бьют темные источники. Поэтому знание может быть лишь приобщением к всеединству, слиянием с ним. Всеединство созерцается статически. Признание же темной бездны есть признание вечного источника динамического процесса»¹.

Вся эта критика остается справедливой и по отношению к поздней версии философии Франка, изложенной в «Непостижимом». Здесь Франк почти не упоминает о том, что безусловное бытие является завершенным и полным, и постоянно подчеркивает его творческий характер; однако, настаивая на резком различии и даже противостоянии «внутреннего» и «внешнего» бытия, он предельно ослабляет идею единства человека и Абсолюта и тем самым вновь умаляет значение человеческого творчества. В этом случае однозначно выявляется тесная взаимосвязь двух выделенных элементов новой онтологии — идеи взаимной обусловленности человека и Абсолюта и радикального «творческого» понимания Абсолюта. Только совместное последовательное развертывание этих элементов ведет нас к новой метафизической концепции, но именно этого нет в работах Франка. В ранних работах он более последователен в реализации первого момента, в «Непостижимом» он больше внимания обращает на второй, однако, к сожалению, мы нигде не находим действительно *полного* раскрытия содержания обоих.

Характерно, что Бердяев, точно обозначивший главные недостатки философии Франка, проявившиеся уже при первом ее систематическом изложении, не ограничился критикой, а сам дал достаточно ясный набросок той концепции, к которой мог бы прийти Франк при более решительном развитии своих принципов (см. § 4 главы 5). Исходная метафизическая конструкция в данном случае подразумевает непостижимый дуализм Божества («первоосновы бытия») и содержащегося «в нем» Ничто («темной основы»); именно этот иррациональный дуализм обеспечивает абсолютность свободы человека и *полное совпадение* творчества человека и «творчества» Абсолюта, причем последний понимается как трансцендентное измерение самого человека. *Свобода и творчество* становятся «синонимами» *Абсолюта*, и уже невозможно ни в какой степени применить к Абсолюту традиционную платоновскую модель, подразумевающую «завершенность» и «полноту» его содержания (как бы это содержание ни понималось). Как мы уже отмечали выше при анализе концепции Бердяева, здесь именно человек становится центром онтологической конструкции, поскольку только через него Абсолют реализует свое творческое начало и тем самым «доказывает» свою «абсолютность». Существование мира, телесного

¹ Бердяев Н. А. Два типа мирозерцания (По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания»). С. 312–313.

бытия — разделенного, несовершенного и содержащего зло — объясняется в этом случае иррациональной дуальностью Абсолюта, включающей не только «измерение Священного», но и Ничто.

Наконец, третьим ключевым элементом философии Франка является его идея интуитивного постижения Абсолюта (бытия как такового, абсолютного бытия). Принципиальным моментом здесь является понимание интуиции не как акта, осуществляемого сознанием, а как *бытийного* отношения, лежащего в основе самого сознания, — как основы человеческой личности. Интуиция должна рассматриваться не столько как «гносеологическое», сколько как «онтологическое» понятие, описывающее место и роль человека в бытии. Интуиция — это акт *трансцендирования* к абсолютному бытию, и в своей сущности этот акт, конечно же, не может быть выражен в рациональной форме.

Проблема соотношения акта интуиции и форм рационального познания в этом контексте является наиболее важной и сложной. Здесь очень трудно избежать двух крайних вариантов решения — очень простых по сути, но абсолютно неплодотворных в своей простоте. Исключительно эти два варианта мы и находим в истории философии вплоть до конца XIX века: с одной стороны — сведение акта интуиции к системе рациональных форм, в лучшем случае модифицированных для более адекватного выражения мистической сущности интуиции (как в диалектической онтологии Гегеля); с другой — абсолютное противопоставление невыразимого мистического содержания акта интуиции и всех возможных форм рациональности. Хотя может создаться впечатление, что альтернативы этим двум вариантам нет, философия сумела в начале XX века найти в этом вопросе «третий путь» между традиционными формами рационализма и мистицизма; этот путь был намечен феноменологической философией. Хотя исходно она возникла в рамках рационалистической традиции, по сути, в ней содержится тенденция к *преодолению* рационализма *изнутри* него самого.

Феноменологический анализ сознания заключается, во-первых, в выделении в нем основополагающего феноменального поля, которое и представляет собой фиксацию содержания, постигнутого в бытии с помощью интуиции, и, во-вторых, в «расчленении» этого феноменального поля на отдельные слагаемые, выступающие как элементарные акты-феномены, ничего общего не имеющие с элементарными формами-абстракциями традиционного рационализма; результатом такого анализа является «структурирование» исходного, внутренне сложного акта интуиции. Очевидно, что указанный анализ не может осуществляться без обращения к методам и формам рационального, абстрактного познания — противостоящего интуиции, но и внутренне связанного с ней и зависимого от нее как от своей основы. Однако в феноменологии рациональные формы, вообще говоря, не вытесняют «мистического» (сверхрационального) содержания акта интуиции и не замещают его, их использование полностью подчинено одной цели — более ясному (не в рациональном,

а в феноменальном смысле) выделению всех слагаемых акта, с тем чтобы сделать его доступным в его непосредственности для каждого субъекта. Такое преодоление рационализма изнутри самого рационализма одновременно предполагает соблюдение очень точного баланса между интуитивным (сверхрациональным) и рациональным в каждом акте познания — при приоритете первого «слагаемого». Здесь весьма велика опасность придания рациональным формам слишком большого значения, что неизбежно будет означать возвращение к ложному рационализму, полностью вытесняющему сверхрациональное содержание познания в изолированную область, которая вообще оказывается вне сферы применимости философии и, как следствие, передается в полное владение ортодоксальной религии.

К сожалению, последняя тенденция восторжествовала в развитии западной философии после Гуссерля (почти единственное исключение здесь составляет философия Хайдеггера). Франк также не вполне избежал ошибок в этом пункте. Если в «Предмете знания» и в «Душе человека» он еще старался соблюсти баланс между сверхрациональной интуицией и отвлеченным знанием, понимая последнее как естественное продолжение и реализацию интуиции в сфере конечного бытия, то в «Непостижимом» этот баланс нарушается, и это связано прежде всего с тем, что сама интуиция теперь распадается на два слагаемых, которые находятся в очень разных отношениях к рациональному мышлению. Та ее форма, через которую осуществляется схватывание непостижимого в форме безусловного бытия и духовного бытия, мыслится Франком почти так же, как и в предшествующих книгах, здесь, скорее, можно говорить об усилении роли рациональных форм, поскольку теперь основой всех путей к непостижимому оказывается трансрациональное мышление, понимаемое как «обобщение» обычного рационального мышления. В то же время соединение с «первоосновой» и Святыней предстает как акт «чистой» мистической интуиции и поэтому становится делом религии, а не философии; все псевдорациональные конструкции, применяемые для его описания Франком, ничем не отличаются от обычных богословских построений, далеких от той строгости, на которую претендует философия.

Подводя итог, можно еще раз констатировать, что во всех важнейших аспектах своей философии Франк оказался недостаточно последовательным; в результате он так и не смог создать цельную философскую систему нового типа, завершающую те длительные поиски, которые европейская философия вела на протяжении нескольких столетий. Эту задачу в какой-то степени удалось выполнить М. Хайдеггеру, и именно его труды очертили перспективы дальнейшего развития. Впрочем, западная философия так и не смогла существенно продвинуться в этом направлении и утратила не только способность к интуитивному схватыванию мистического смысла Бытия, но в значительной степени

и ту безусловную культуру точного мышления, которая была главным достоинством новоевропейского рационализма. Тупики современного «постмодернизма» заставляют с особым вниманием отнестись к тем поискам «новой онтологии», которые в начале века вели западные и русские мыслители. Франк в этом ряду занимает одно из первых мест, и, конечно же, особенно большое значение его труды имеют для русской культуры. Несмотря на все отмеченные недостатки, его творчество обозначает высшую точку в развитии нашей национальной философской традиции, и, по всей видимости, именно от достигнутого им начнется в XXI веке новый этап развития философской мысли России.

§ 19. Обоснование «окончательной» веры

Книга «Непостижимое» стала наиболее ярким и в определенном смысле итоговым произведением Франка. Однако после нее он создал еще достаточно много философских работ и в том числе три больших книги — «С нами Бог» (1941, опубликована в 1964 г.), «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии» (1949), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1949, опубликована в 1956 г.). Две первых не представляют существенного философского интереса, поскольку относятся к жанру философской публицистики и выглядят как своего рода философская «проповедь» в рамках той самой окончательной и непоколебимой веры, дарующей душевную успокоенность и чувство благоговения, о которой Франк писал уже в работах 20–30-х годов. Книга «Реальность и человек», напротив, лежит непосредственно в русле тех идей, которые он разрабатывал в главных своих философских трудах. Эту книгу можно рассматривать как вторую, существенно упрощенную версию его главной книги, поскольку в ней речь идет о тех же самых проблемах, которые занимали центральное место в «Непостижимом». По-видимому, уже после выхода в свет своего наиболее капитального труда и появления критических откликов на него Франк до конца осознал всю глубину противоречий, пронизывающих его взгляды. В новой работе он ставит себе целью устранить главные из них, и это действительно ему удается — но только за счет еще более радикального отказа от всех наиболее оригинальных элементов своей прежней метафизической системы. В результате, тот вариант онтологии, который мы находим в книге «Реальность и человек», уже совсем мало отличается от «классических» онтологий мистического типа, со всеми их достоинствами и недостатками.

В предисловии к новой книге Франк пишет, что он пытается дать здесь «более зрелую и усугубленную формулировку» своей философской системы, разрабатывавшейся на протяжении сорока лет¹. Это утверждение нельзя считать ничем иным, как чисто риторической фигурой,

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 4.

основанной на добросовестном заблуждении (в какой-то степени свойственном каждому творцу), что каждая новая его творческая работа является лучше предшествующей. На деле, в этой работе мы обнаруживаем только бледную копию прежней системы Франка; она заметно проигрывает в содержательности его предшествующим трудам, так как в ней полностью отсутствуют наиболее оригинальные и сложные фрагменты прежней системы — в первую очередь анализ внутреннего, душевного бытия человека, составлявший содержание книги «Душа человека» и центральной части книги «Непостижимое».

Главной целью новой книги Франк считает «преодоление того рокового раздора между двумя верами — верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смуты и трагизма»¹. При этом он признает, что этот тезис не является новым и оригинальным и, в частности, почти буквально совпадает с той целью, которую ставил для себя Вл. Соловьев. «Я должен, — продолжает Франк, — к стыду моему — признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным. Но я охотно и с благодарностью признаю себя в этом смысле его последователем»². Такое неожиданное «прозрение» выглядит очень странным и в какой-то степени нарочитым. Невозможно поверить, что Франк плохо знал труды Соловьева и не видел раньше абсолютно естественную и очевидную преемственность своих идей по отношению к идеям родоначальника русской «философии всеединства», точно так же как и явные расхождения с ним. В этих словах скорее заключено признание автором резкого изменения своих собственных взглядов, и это ведет не столько к пересмотру отношений со своими идейными предшественниками, сколько к переоценке своего творческого прошлого. Как мы пытались показать на протяжении данной главы, философские размышления Франка всегда были пронизаны скрытой полемикой с Соловьевым, в связи с чем глубокий смысл его идей часто становится понятным только при их соотнесении с идеями Соловьева, через противопоставление им. Внезапный переход с позиции вдумчивого критика соловьевской версии философии всеединства на позицию «благодарного последователя» перестает быть неожиданным и необоснованным, если вспомнить все те многочисленные противоречия, которые возникли в книге «Непостижимое». Замысел «Непостижимого» — дать онтологическое обоснование религии в ее обычной догматической форме — нужно признать полностью неудавшимся, поскольку все наиболее содержательные и яркие фрагменты книги, демонстрирующие глубину философского мышления автора,

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 5.

² Там же.

приходят в разительное противоречие с догматическими добавками, в которых Франк пытается выразить основные постулаты традиционного религиозного мировоззрения.

Пытаясь дать философскую версию религиозного представления о Боге и его взаимосвязях с миром и человеком, Франк сначала в третьей части «Непостижимого», а затем в книге «Реальность и человек» либо просто устраняет, либо предельно схематизирует все те положения своей философии, которые противоречат поставленной цели. Это и приводит к тому, что в новом изложении его система оказывается поразительно похожа на систему Вл. Соловьева, и главным элементом сходства при этом выступает тот самый *метафизический дуализм рационалистического толка*, который был главным недостатком последней.

На протяжении всей своей жизни Франк с непреклонной последовательностью отстаивал радикально монистическую метафизику, опирающуюся на идею всеединого Абсолюта. Однако при этом оказалось очень сложно объяснить «темные» стороны бытия — феномены зла, греха, вины, страдания. С этой проблемой неизбежно сталкивается любая форма метафизического монизма, и если не иметь в виду наиболее прямолинейный подход, заключающийся в отрицании сущности всех этих феноменов (в духе Спинозы), здесь возможны два варианта ее решения. С одной стороны, можно допустить возникновение не вполне понятного противостояния «чистого», совершенного Абсолюта и его низших воплощений — души мира, эмпирического мира и эмпирического человека, — как бы «отпавших» от Абсолюта, хотя и сохраняющих с ним единство в некотором сверхэмпирическом измерении. С другой стороны, можно допустить некоторый элемент дуализма в самой сущности Абсолюта, признав в нем наличие иррационального начала («темной основы», «ничто»), развертывание которого и приводит к появлению вполне реальных и существенных феноменов, противостоящих совершенству, благодати и единству Абсолюта. Принципиальной особенностью второго варианта является радикальный разрыв с классическим рационализмом и внесение элемента *абсолютной иррациональности* в само начало бытия и мышления. В то же время первый вариант сохраняет преемственность с традициями классического (абсолютного) рационализма, поскольку признает метафизический приоритет рационального (абсолютного блага и абсолютного совершенства) над иррациональным. Именно этот вариант принял в качестве образца Вл. Соловьев, и это в конечном счете обусловило непоследовательность его философской системы; поставив себе в качестве конечной цели окончательное преодоление традиции «отвлеченных начал», он так и не сумел реализовать эту цель во всей полноте. Только второй вариант решения проблемы несовершенства ведет к достижению этой цели, и только в рамках такого сочетания монизма и дуализма можно надеяться на создание метафизики, согласующейся с нашим жизненным опытом, доказывающим сложность реальности и *неоднозначность бытия*.

Франк в главных своих трудах, несомненно, двигался к оригинальной форме метафизики, преодолевающей последние скрытые элементы классического рационализма, в том числе главный из них — убеждение в абсолютном приоритете единства над разделенностью, совершенства над несовершенством, обеспечиваемое постулатом о «незакомном», вторичном существовании несовершенства и разделенности, существовании только на «фоне» совершенства. Однако это убеждение является необходимым для обоснования той окончательной веры, которую принял Франк. Поняв невозможность согласовать принципы новой онтологии с искомой и обретенной верой — поскольку опыт такого согласования, проделанный в «Непостижимом», оказался совершенно неудовлетворительным, — он предпочитает отказаться от новаторских философских идей, но сохранить веру. Просто зачеркнуть все свое философское творчество Франк, конечно же, не мог, и ему не остается ничего другого, как вернуться к той форме согласования веры и философской мысли, которая была детально проработана Соловьевым и которую он критически преодолел уже в своих ранних работах.

Именно возврат к соловьевскому дуализму эмпирического и сверхэмпирического, к противопоставлению не только двух измерений бытия, но и двух измерений человеческой сущности, составляет наиболее заметную тенденцию книги «Реальность и человек». Интересно, что в связи с внедрением в систему явных элементов традиционного рационалистического дуализма исчезает необходимость во многих совершенно искусственных идеях, которые использовались в «Непостижимом», для согласования философии с догматической религией, — например, в идее радикального противостояния «внешнего» и «внутреннего» бытия; в новой книге Франк с легкостью отказывается от них. В результате тот вариант онтологии, который возникает здесь, действительно выглядит гораздо более ясным и не обременен такими разительными противоречиями, какие были характерны для концепции, изложенной в «Непостижимом». Но, подчеркнем еще раз, достигается это за счет окончательного отказа от самых оригинальных составляющих философского мировоззрения, которые, собственно, и определяют первостепенное значение творчества Франка в истории русской и европейской философии. В этом смысле последняя метафизическая книга Франка интересна скорее в качестве документа его личной творческой биографии, чем в качестве памятника философской мысли как таковой.

Достаточно радикальное изменение смысла ключевых метафизических понятий прежней системы Франка происходит уже в первых двух главах книги, где речь идет о соотношении «действительности» и «реальности». Первое понятие примерно соответствует понятию «мира» из последней части «Непостижимого», а второе — понятию «безусловного бытия». В определении действительности Франк схематично повторяет определение «мира» из «Непостижимого»: «Действительность — то,

что подлинно есть, — складывается... из того, что дано мне чувственно в составе внешнего в узком смысле опыта, т. е. в составе воспринимаемого в окружающем пространстве, — из “материальных” явлений — и из того, что так же конкретно опытно дано мне, но не чувственно, из констатируемых мною непосредственных явлений, называемых “душевыми”»¹. Повторяя затем рассуждения, не раз приводившиеся им ранее, начиная с книги «Предмет знания», Франк доказывает, что такое понимание действительности имеет смысл только в том случае, если признать, что непосредственно данное нам «здесь и теперь» эмпирическое бытие неразрывно переходит в более обширный слой бытия, охватывающий все прошлое и будущее и все пространство, — его Франк называет теперь «мировым бытием». Однако и мировое бытие не является самодостаточным, поскольку в нем «соучаствуют» идеальные элементы (здесь Франк прямо апеллирует к философии Платона), их наличие заставляет ввести наряду с понятием действительности также понятие «реальности»: «*Всякой действительности, всему, что мы включаем в состав мирового бытия, мы вынуждены противопоставить более широкое понятие реальности, в состав которой входит, кроме действительности, еще сверхвременное, “идеальное” бытие*»².

Уже здесь мы обнаруживаем явное внедрение дуалистического мотива в концепцию Франка. Вспомним, что раньше в аналогичных рассуждениях он всегда полагал, что два направления «расширения» эмпирически данного нам бытия — через переход от точки «здесь и сейчас» к бытию, охватывающему все время и все пространство, и через «добавление» идеальных элементов — являются абсолютно равноправными и *совместно* приводят к целостному безусловному (абсолютному) бытию, постигаемому в переживании, в интуиции. Теперь же он утверждает, что расширение эмпирической сферы до «мирового бытия» носит *радикально иной* характер, чем переход к сфере «реальности». В первом случае мы имеем как бы «горизонтальное» расширение самого эмпирического (несовершенного) бытия, не выходящее за его пределы, а во втором — «вертикальное» движение от эмпирического, «земного» мира к сверхэмпирическому, идеальному. Хотя Франк отвергает платоновское абсолютное противопоставление этих двух миров, совершенно очевидно, что их *относительное* противостояние является новым элементом, которого не было ни в одной его прежней работе.

В новой версии своей онтологии Франк и не думает утверждать, что бытийное основание предметного бытия и аналогичное бытийное основание внутреннего бытия человека представляют собой совершенно разные слои реальности. Наоборот, он постоянно подчеркивает, что «реальность» в своей бытийной целостности есть основа и «мира», и «души», и именно через их единство в этой основе мы способны обладать истиной

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 13.

² Там же. С. 23.

о предметах нашего познания. «Сама возможность “объективной действительности”, — пишет он, — как чего-то сущего независимо от меня (т. е. от моего познавательного взора), конституируется ее *сопринадлежностью к той всеобъемлющей первичной реальности, которая пронизывает и мое собственное бытие и составляет его существо*. Мы объединены с этой объективной действительностью через как бы подземный слой этой первичной реальности. И только через посредство этой исконной онтологической связи становится возможным наше производное познавательное отношение к внешней нам объективной действительности»¹.

Элемент дуализма, появившийся в описании отношений мирового бытия и «реальности», очевидно, должен быть внесен и в понимание человека и отношений его души с той же самой «реальностью». Мы без труда находим его в гораздо более радикальном, чем раньше, противопоставлении «душевного» и «духовного». При этом сфера духовного теперь понимается Франком как та сторона сверхэмпирической «реальности», которая обосновывает внутреннее бытие человека и открывается ему как его собственная основа: «...то, что мы называем “духовной жизнью”, есть лишь иное обозначение для жизни, воспринимаемой как подлинная непосредственная самораскрывающаяся *реальность* — в ее отличии от всякой объективной действительности — и физической, и психической. Весьма замечательно, что есть множество людей — в нашу эпоху они составляют, может быть, большинство, — которым — по крайней мере при обычном течении жизни — даже и в голову не приходит, что подлинная основа их бытия есть этот глубинный слой, обнаруживающийся в том, что мы называем духовной жизнью»². Последнее суждение подчеркивает наличие относительного противостояния сферы духовного и сферы душевного; впрочем, затем Франк почти без изменений повторяет ту концепцию личности как акта трансцендирования к сфере духовного, которая была изложена в «Непостижимом» и которая, вообще говоря, делает бессмысленным даже относительное противостояние этих сфер.

Хотя в новой книге Франк продолжает утверждать, что душа человека есть «самораскрытие реальности», что она находится с «реальностью» в гораздо более «близких» отношениях, чем действительность, теперь эти утверждения остаются без обоснования и не очень понятны, если не иметь в виду предшествующие его труды. Эта недоговоренность совершенно естественна: если бы Франк стал уточнять, что означает «самораскрытие реальности», то он вновь вынужден был бы вспомнить феноменологический метод, и его достаточно последовательное проведение (хотя бы в том объеме, как это было сделано во второй части «Непостижимого») неизбежно привело бы к возникновению тех же самых противоречий, с которыми он столкнулся в предшествующей книге.

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 66.

² Там же. С. 42.

Чтобы избежать прежних трудностей он также ничего не говорит о тех причинах, которые приводят к преобразованию цельной и бесконечной «реальности» в две свои конечные формы: в мировое бытие и в совокупность эмпирических личностей. Там же, где этот вопрос затрагивается, ответ на него дается в духе «метафорического» и «символического» философствования, ставшего, к сожалению, привычным для многих русских философов. «Действительность, — пишет, например, Франк, повторяя одну из идей Бердяева, — при всей ее отчужденности и независимости от нас, конституирующей ее существо, есть некая кристаллизованная, застывшая в готовой фактичности поверхностная часть живой реальности. Она есть нечто, подобное коре дерева или скорлупе ореха — затвердевший и относительно обособленный поверхностный слой, порожденный внутренними силами и соками живого организма. Поэтому, противостоя нам (и в лице нас — самой реальности как таковой), испытываемая как стеснение, ограничение и препятствие для самостоятельности живых сил реальности в нас, она вместе с тем есть порождение реальности и подчинена ее непрерывному творческому и формирующему воздействию»¹.

Решая проблему постижения «реальности» (непостижимого предшествующей книги) и описывая те формы, в которых она выступает в нашем опыте, Франк также значительно упрощает свои выводы и устраняет явно неверное положение, упоминавшееся выше (см. § 15), — противопоставление феномена красоты всему остальному духовному бытию. Теперь он утверждает, что восприятие красоты, наряду с феноменами общения, творческой интуиции и нравственного опыта, есть форма непосредственного явления трансцендентной сущности «реальности» в нашей земной действительности. Интересно, что раньше он очень редко упоминал сферу нравственности в этом ряду, не считая ее самым характерным примером духовного; теперь же, наоборот, выделяет ее в качестве наиболее наглядного примера явления «реальности» в нашем бытии. Причина этого очевидна, именно в нравственном опыте особенно заметно противостояние эмпирического и сверхэмпирического в самой личности. «Что есть “должное”? — пишет Франк. — Это есть не то, что, чего хочу я сам, а что мне велено, предписано — и притом безусловно, т. е. без всякого отношения к субъективным целям и ценностям моей жизни... Этим признаю, что “я”, которое ставит это веление, отлично от того эмпирического “я”, которому оно ставится. Когда я говорю себе: “я должен”, я в сущности говорю себе самому: “ты должен”, т. е. мое эмпирическое “я” является здесь как инстанция подчиненная, воспринимающая повеление. Высшее, повелевающее “я”, в качестве “интеллигибельного “я””, принадлежит при этом... к иной, сверхэмпирической, сверхмирной реальности»². Тот же самый момент Франк

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 102.

² Там же. С. 133.

подчеркивает и в восприятии красоты, почти буквально повторяя то, что говорил по этому поводу Вл. Соловьев: «В земном становится видимым и осязательным что-то неземное, “небесное”, что-то родственное потаенным, скрытым от мира глубинам нашей души, нашей в себе сущей, себе самой раскрывающейся реальности»¹.

И даже в описании сущности общения он теперь подчеркивает не столько то, что в отношении «я—ты» *являет* себя подлинная, абсолютная реальность, сколько то, что она *являет* себя *неполно* и не может быть выражена достаточно полно *ни в одном* акте общения. Это приводит к тому, что здесь появляется тенденция (правда, только тенденция) к разделению уже и самого общения на эмпирическое и сверхэмпирическое (что также было характерно для Соловьева). «Последнее, глубочайшее и наиболее полное общение совершается не на поверхности нашего бытия, не во внешней нашей связи с другими, и не через умаление вашего индивидуального своеобразия; оно совершается в незримой глубине и есть произвольный итог и выражение всей нашей личности во всей единственности и неповторимости ее своеобразия»². Очевидно, что эта тенденция вступает в резкое противоречие с идеологией основных работ Франка (начиная с его статьи «Проблема власти»), где общение объяснялось принципиально иначе, чем это было принято и в обычном наивно-реалистическом мировоззрении, и в мистической философии Соловьева, — через фиксацию феноменального базиса, *исчерпывающего* смысл и содержание общения; такой подход делает бессмысленным различие эмпирического и сверхэмпирического в их традиционном «субстанциальном» смысле (как *реальное* различие *реальных* отношений между сущностями, принадлежащими одновременно и к «земному», и к «божественному» миру).

В конечном счете, отношение «реальности» к происходящим из нее мировому бытию и эмпирическим личностям у Франка оказывается очень похожим на отношение Абсолюта-всеединства к «отпавшему» от него мировому бытию, включающему эмпирического человека, в системе Соловьева. Причем на этом аналогия между системой Соловьева и поздней онтологией Франка не заканчивается. Точно так же, как и Соловьев (см. § 5–6 главы 3), Франк фактически вводит два Абсолюта: первый — вечный, сверхбытийный и всецело благой (это и есть Бог), и второй — становящийся, обладающий реальным бытием, порождающий мир и, что самое главное, несущий в себе источник зла (то, что Франк называет «реальностью»). Не останавливаясь на подробном изложении всей этой — достаточно типичной — конструкции, обратим внимание только на несколько моментов.

Франк уделяет специальное внимание разъяснению того факта, что «реальность» нужно понимать не столько как статичное бытие, сколько

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 107.

² Там же. С. 126.

как динамическое, творческое начало, к которому больше подходит определение «жизнь». Поскольку в данном случае «объект» творчества и его «субъект» совпадают, можно утверждать, что «реальность», «творит сама себя, есть не что иное, как творчество»¹. Однако дальше Франк подчеркивает, что этому «творчеству» ни в малейшей степени не применим тот смысл, который мы вкладываем в понятие «эволюция»; то, что должно быть целью творчества, здесь уже присутствует «заранее» во всей актуальности. «Творчество не предполагает здесь *вне себя* конечную цель, им осуществляемую и несуществующую до своего осуществления. Напротив, цель совпадает с самим ее творцом, конец с началом»² (очень характерно, что в качестве образца такого понимания «творчества» Франк теперь берет логическое развитие Абсолютной Идеи у Гегеля). Соответственно, творчество человека оказывается простым воспроизведением уже предсуществующих в сверхэмпирической сфере образцов. «Это сочетание — точнее, единство — в реальности моментов законченной полноты и творческой жизненности делает ее для нас — носителей потенциальности и становления как процесса постепенного осуществления — *образцовой*. То, к чему мы стремимся, что мы сознаем как цель, подлежащую осуществлению, и, следовательно, как нечто, чего нам еще недостает, — это в готовой полноте наличествует в реальности»³.

Наиболее важным определением «реальности» оказывается ее определение как трансрационального единства актуальности и потенциальности. Именно его Франк использует для объяснения причин возникновения зла и греха в мире. Схема этого объяснения полностью совпадает с той, которую использовал Соловьев. В состоянии полного единства с Богом (первым Абсолютом) «реальность» содержит качества актуальности и потенциальности в их абсолютной слитности и нераздельности, но когда она обособляется от него, эти качества обретают относительную независимость друг от друга. Обособившаяся и овладевшая душой человека *потенциальность*, не сочетающаяся с актуальностью и не «укрошенная» ею, и становится свободой-произволом, хаотической свободой как источником разрушения, разделения и зла. «Реальность, будучи в связи со своим первоисточником, в своем естественном истечении из него, некой божественной основой творения или разлитой в нем и пронизывающей его божественной стихией, — в отрешенности от этого первоисточника, т. е. в качестве чистой бесформенной динамической потенциальности, есть стихия темная, разрушительная, демоническая»⁴.

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 147.

² Там же. С. 148.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же. С. 312.

Интересно, что и в этом моменте проявляется двусмысленность и скрытая противоречивость взглядов Франка. С одной стороны, из того, что «реальность» занимает «промежуточное» положение между Богом и действительностью, казалось бы, следует, что именно ее нужно признать источником зла, что, собственно, и утверждает в приведенной цитате. Это полностью совпало бы с точкой зрения Соловьева, однако вело бы к тому, что с человека была бы снята ответственность за зло, а сами понятия греха и вины стали бы условными, «символическими» (см. § 3 главы 3). Франк решительно не желает идти до конца по этому пути. Поэтому он наряду с этим утверждает, что только сам человек отвечает за возникновение зла, поскольку зло возникает, когда человек разрывает или умалает связь с первым Абсолютом, Богом. «Человек, будучи соучастником творческого единства актуальности и потенциальности, но в производной и умаленной форме, — *тем самым* при ослаблении момента актуальности рискует постоянно подчиниться хаотической силе отрешенной, чистой, анархической потенциальности. Именно потому, что эта хаотическая спонтанность человека есть вырождение его творческой свободы самоосуществления, — он несет ответственность за грех, в который он впадает»¹.

Нетрудно заметить, что описание происхождения зла в книге «Реальность и человек» является схематичным, упрощенным повторением рассуждений о соотношении «непосредственности» и «самости» в структуре внутреннего бытия, которые занимали существенное место во второй части книги «Непостижимое» и вскрывали диалектику негативной и позитивной свободы человека. В рамках феноменологического подхода эти рассуждения обладали ясным смыслом, поскольку понятия «непосредственности» и «самости» имели очевидную феноменальную основу. Однако теперь, полностью расставшись с феноменологическим методом, Франк переносит эти рассуждения на «объективную» сущность «реальности», в результате чего феноменально обоснованные понятия «самости» и «непосредственности» преобразует в абстракции актуальности и потенциальности. Если последовательно идти по этому пути, то итогом будет возвращение к традиционным отвлеченным концепциям рационалистической метафизики или, в качестве альтернативы, — к гностической мифологии в духе Я. Бёме. Франк, конечно же, не мог столь радикально отвергнуть все свои прежние творческие достижения, поэтому он пытается совместить абстрактную конструкцию двух Абсолютов, из которых более важным оказывается второй («реальность», распадающаяся на «актуальность» и «потенциальность»), с рудиментами прошлой «конкретной» онтологии, полагающей человеческую личность в качестве центрального элемента онтологической структуры. Эти два подхода несовместимы друг с другом, однако в силу явной схематичности и поверхностности всех

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 314.

философских рассуждений Франка (разительно контрастирующих с глубиной и сложностью предшествующих работ), это главное противоречие оказывается не столь заметным. При необходимости он обращается то к первой, то ко второй онтологической модели, делая вид, что между ними нет никакого расхождения и их можно объединить в рамках одной системы.

Особенно важную роль второй подход играет в двух центральных главах книги, где речь идет о Боге и его глубоком единстве с человеком. Здесь с особой силой проявляется дух лучших работ Франка, которые были нацелены на придание абсолютного значения человеческой личности. Приводимое Франком описание соотношения Бога и человека не оставляет сомнения в том, что он сохранил тот смысл идеи Богочеловечества, который был так важен и для книги «Душа человека», и для книги «Непостижимое». «Бог открывается мне, — пишет он, — непосредственно лишь в составе нераздельного единства “Бог и я”... Единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, *трансцендирующего само себя... Метафизический опыт Бога есть, в конечном счете, не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа* — основы, которая по своей абсолютности трансцендентна эмпирическому существу человека»¹. Раньше эти тезисы получали оригинальную разработку с помощью феноменологического метода, запрещающего говорить о Боге «в себе», и вели к новой онтологии и совершенно новому философскому мировоззрению, преодолевающему как оппозицию рационализма и мистицизма, так и оппозицию ортодоксальной религиозности и полного отрицания религии; теперь же они совмещаются с традиционным представлением об абсолютно совершенном, благом и всемогущем Боге, и это ведет к новым противоречиям. Ведь если мы находимся в глубоком и неразрывном единстве с абсолютным совершенством, становится необъяснимым и непонятым явное несовершенство нашего бытия и трагизм нашей жизни. Призрак «метафизического оптимизма», постоянно присутствовавший во всех работах Франка, здесь материализуется, а убеждение в том, что мы живем в «лучшем из миров», предстает как самое очевидное следствие философских выкладок. Впрочем, в силу указанной выше двусмысленности основной онтологической конструкции, для «смягчения» этого оптимизма и оправдания необходимости борьбы за совершенство Франку достаточно совершить очередную подмену основополагающих принципов, что он и делает в заключительной главе книги, возвращаясь к абстрактной конструкции двух Абсолютов.

Вновь утверждая, что единство человека с несовершенным миром основано на «их совместной укорененности в реальности»², теперь

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 186, 192, 195.

² Там же. С. 365.

Франк главное внимание обращает на то, что сама «реальность» оказалась отделенной, «отпала» от Бога. Для объяснения этой процедуры «отпадения» от Бога его собственного «иного», обретающего негативную свободу и становящегося носителем зла, Франк использует ту же самую модель, основанную на гностической версии идеи творения, что и Вл. Соловьев. Отвергая в очередной раз идею онтологически самостоятельного ничто, поскольку это вело бы к ограничению всемогущества Бога, Франк пишет: «...Бог при сотворении не имеет дело с каким-то материалом, чуждым ему самому и независимо от Него существующим. Но Он и не “творит из ничего”. Его творчество есть, как всякое творчество, формирование материала. Но только этот материал Он полагает сам; этот материал есть “иное самого Бога” — начало, которое сам Бог противопоставляет Себе как “иное”... Это есть... потенциальность, чистый стихийный динамизм, *реальность* в ее отличии от того единства актуальности и потенциальности, который составляет существо самого Бога»¹.

Франк считает, что таким образом он разрешает противоречие между идеей всеблагого и всемогущего Бога и фактом несовершенства мира и эмпирического человека, однако расплатой за это становится предельное усиление того самого дуализма в понимании человека, который составлял главный недостаток философии Соловьева. Ведь Франк продолжает настаивать на том, что в глубине своего духа человек сохраняет свое тождество с Богом, несмотря на то, что в своем эмпирическом измерении он принадлежит несовершенному миру и должен бороться за совершенство и «творчески» реализовывать его в мире. Как можно метафизически и этически совместить эту «прочную» причастность сверхэмпирическому абсолютному совершенству и требование борьбы за совершенство в истории, Франк не поясняет, и пояснить это в рамках его «итоговой», упрощенной концепции просто невозможно. Тем более что последним его словом оказывается именно категорический вывод об уже реализованной благодати и святости мира и человека и, как следствие, призыв к «ненарушиму блаженному покою» в полноте и завершенности Бога. В результате эволюция мира, историческое развитие общества, вся напряженная борьба человека в мире и с миром, да и само время как таковое приобретают какой-то иллюзорный смысл, теряют свою самостоятельность и значимость перед этим чувством «ненарушимаго блаженнаго покоя».

Можно согласиться с тем, что в своей поздней книге Франк самому себе доказал возможность блаженной успокоенности в окончательной и незыблемой вере, но невозможно принять это в качестве главного итога всей его философии, которая вела к совсем другим выводам и обосновывала совсем другое отношение человека к миру и к своей жизни. В этом контексте особенно важным представляется обращение

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 385.

к философским идеям Л. Карсавина и И. Ильина, которые, уступая Франку в силе и глубине философской мысли, сумели с еще большей наглядностью выразить основополагающий принцип русской философии начала XX века — принцип абсолютного значения отдельной эмпирической личности. Карсавин сумел придать этому принципу новую метафизическую форму, отличающуюся от той, которую дал ему Франк, и одновременно более близкую к его исходной версии, сформулированной Достоевским; Ильин показал всю радикальность этических выводов, вытекающих из этого принципа при последовательном его проведении.

Глава седьмая

АБСОЛЮТ КАК ВОСПОЛНЕНИЕ НЕСОВЕРШЕНСТВА: Л. КАРСАВИН

§ 1. Гностические истоки метафизики Карсавина

В отличие от других крупнейших представителей русской философии начала XX века, Лев Карсавин по своему образованию не был профессиональным философом, более того, первоначально сфера его научных интересов вообще не была непосредственно взаимосвязана с философией. Закончив в 1906 г. историко-филологический факультет Петербургского университета, он затем на протяжении десяти лет занимался историей западноевропейского средневековья, опубликовав несколько крупных исторических работ, не потерявших свое научное значение до наших дней¹. Однако с течением времени в творчестве Карсавина-медиевиста стала проявляться тенденция, обозначившая его отличие от других представителей русской исторической науки начала века; он во все большей степени стремился к осмыслению истории не как внешней последовательности событий, зафиксированных в исторических памятниках, а как органичного процесса развития человеческого духа, для понимания которого необходимо гибкое сочетание феноменального, эмпирического описания культуры и *метафизического* анализа структуры и самих истоков духовности. В результате в наиболее зрелых исторических исследованиях Карсавина мы находим достаточно необычную (для того времени) методологию: каждый рассматриваемый феномен оценивается не просто как самостоятельный фрагмент той или иной культуры, а как естественное выражение цело-

¹ Главными из них являются книги «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках» (1915), первая из которых была защищена Карсавиным в качестве магистерской, а вторая — в качестве докторской диссертации.

стного «духа эпохи»; по сути, именно последний и становится главным объектом анализа Карсавина-историка.

Такой подход резко контрастировал с тем, что было общепринятым для исторической науки начала XX века, находящейся под влиянием позитивистской методологии, поэтому работы Карсавина не были по достоинству оценены его современниками, что быстро привело к его отчуждению от университетского сообщества ученых-медиевистов. Впрочем, для него это уже не имело существенного значения; естественным и неизбежным итогом проделанного им генезиса стало обращение к чисто философскому, метафизическому анализу истории.

Превращение историка в философа свершилось очень быстро; в 1919 г. появляется первая чисто философская работа Карсавина «Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах», стилизованная под средневековый мистический трактат, а в 1923 г., уже будучи в эмиграции, он публикует первый из трех своих главных философских трудов — «Философию истории». Хотя в самом названии книги Карсавина еще сохранилась преемственность его философских размышлений по отношению к предшествующим историческим исследованиям, главное ее содержание связано уже не столько с осмыслением истории, сколько с попыткой построить оригинальную метафизику человека, человеческой культуры; причем в согласии с главной тенденцией русской философии конца XIX — начала XX века у Карсавина метафизика человека оказывается центральным элементом учения об Абсолюте; философия истории выступает при этом только одной из возможных форм изложения указанного учения.

Если и можно говорить о влиянии исторических исследований Карсавина на формирование его философской системы, то это было связано не столько с его вниманием к истории как таковой, сколько с увлечением совершенно определенной темой в рамках своей профессиональной сферы — с особым интересом к истории позднеантичной и христианской мистики, к тонкостям догматических споров II–X веков, определивших формирование и развитие христианской философии. В этом случае позиция Карсавина по отношению к своему предмету была очень далека от бесстрастной объективности холодного исследователя «древностей». Религиозность раннехристианского и средневекового общества он изучал через «вживание» в эпоху и ее культуру, и его целью было выявление во взглядах рассматриваемых мыслителей крупиц той глубокой Истины, которую принесло в мир христианство. Можно предположить, что занятия в данной области стали для Карсавина школой, заменившей университетское философское образование. В дальнейшем Карсавин будет иногда упоминать имена крупнейших философов Нового времени (Декарта, Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра), однако совершенно очевидно, что в отличие от других русских мыслителей той эпохи обращение к новоевропейской

философии не имело существенного значения для формирования его системы (единственным важным исключением здесь является философия современника Карсавина — Анри Бергсона). Все главные истоки его творчества лежали в учениях античных и христианских мистиков — от Плотина до Николая Кузанского и Я. Бёме — и в мировоззрении античного гностицизма. В этом ряду необходимо особо отметить значение Николая Кузанского, идеи которого, как мы видели, определили многие важные черты философской системы С. Франка. Влияние автора концепции «ученого незнания» на Карсавина было столь значительно, что он в своих сочинениях буквально воспроизводит некоторые характерные особенности его стиля; особенно заметна страсть Карсавина к математическим аналогиям и примерам, которые по содержанию очень напоминают примеры, приводимые в своих работах Кузанцем.

В определенном смысле Карсавин оказался *самым характерным* представителем русской религиозной философии начала XX века, поскольку всю несомненную силу и оригинальность философского мышления (из современников его превосходил в этом только Франк) он применил для прямого и последовательного развития важнейшей мировоззренческой традиции, постоянно проявлявшейся в истории русской культуры и определявшей резкое своеобразие русской духовности (в той же степени откровенно и прямо к этой традиции примкнул помимо Карсавина только Бердяев). Несмотря на все попытки Карсавина доказать соответствие своих философских построений православной догматике, конечно же, более правы его критики, которые утверждали (справедливо утверждают и в наши дни¹), что идеи Карсавина почти невозможно согласовать с каноническим православием, и их, скорее, нужно считать позднейшей и очень талантливой версией того гностико-мистического мировоззрения, которое восходит к II–III векам и ярким пунктиром проходит через всю историю европейской философии вплоть до метафизики М. Хайдеггера.

Первые философские сочинения Карсавина даже по стилю напоминают гностико-мистическую литературу поздней античности и средневековья. Попытки автора стилизовать некоторые свои работы «под старину» вряд ли могут быть оценены как удачные и плодотворные, однако в одном отношении они все-таки оправданы: это помогает ему обращаться к таким проблемам, которые для философии начала XX века выглядят совершенным анахронизмом (по крайней мере в той прямой постановке, как это делает Карсавин) — в первую очередь к проблеме соотношения Бога и твари (человека, материального мира). Ключевую пара-

¹ См.: Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. XXXIV–XXXV.

дигму своей философской системы Карсавин четко формулирует уже в первой работе с вычурным названием «Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах». Высокопарно обращаясь к воображаемому читателю с размышлениями о сущности Бога, он прежде всего воспроизводит тот метафизический принцип, который был особенно популярен в русской философии благодаря В. Соловьеву и который непосредственно восходит (в том радикальном варианте, который использует Карсавин) к Николаю Кузанскому. Имеется в виду представление о Боге (Абсолюте) как *всеединстве*.

Представление об *абсолютном* и «*высочайшем*» подразумевает, что абсолютное не может иметь ничего противостоящего ему и ограничивающего его, оно должно включать в себя все существующее. «Все сущее, живое, разумное и умное, — пишет Карсавин, — предстает нам как теофания, или Богоявление: все — даже самое мерзкое и ничтожное, ибо мерзко и ничтожно оно только для нашего неведения или недоведения, сотворено же “добро зело”. Всматриваемся мы в греховное и немощное, спрашивая себя: не в нем ли *мое*, отличное от Бога. Но и греховное и немощное узреваем мы сущим только как Божественное; взглядевшись пристальнее, перестаем видеть в нем греховность и немощь, исчезающие подобно дыму. Созерцая свое тело, малейшую часть его, тончайший волос на голове своей, созерцая, как все это существует и движется, растет и живет, мы везде находим Бога и *только* Бога, все далее и далее отодвигая тварное, пока не обратится оно во всяческое ничто»¹. Присоединяясь к давней традиции понимания Абсолюта как всеединства, Карсавин в первой философской работе не останавливается на детальном анализе структуры Абсолюта-всеединства, что, как мы помним, было главным как для Соловьева, так и для Франка. Он обращается к наиболее сложной и принципиальной проблеме: пытается понять, как можно мыслить наряду с Абсолютом, который охватывает все существующее, еще и тварный мир, *не совпадающий* с Абсолютом.

Именно эта проблема создает наибольшие трудности для концепции всеединства, — в том случае, если она претендует на то, чтобы выражать христианское мировоззрение. Наиболее простым и последовательным способом развертывания этой концепции было бы признание всего существующего в равной степени совершенным и божественным; в этом случае представление об Абсолюте как всеединстве ведет к пантеизму. Однако пантеизм в определенном смысле уничтожает само понятие абсолютного, поскольку исчезает противопоставление абсолют-

¹ Карсавин Л. П. Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 26.

ного и относительного. Поэтому представители философии всеединства, тяготеющие к пантеизму, как правило, разрабатывали более сложные онтологические конструкции, предполагающие некоторую иерархию степеней бытия внутри Абсолюта, некоторое «ослабление» бытия в низших иерархических «слоях». Самый известный пример такой конструкции дает неоплатонизм с его идеей эманации, к чему была близка и философия Франка. Однако Карсавин, прекрасно ориентируясь в тонкостях тех споров, которые велись мыслителями первых веков христианства, предпочитает выбрать в качестве «прототипа» для своей системы гораздо более простую схему отношений абсолютного и относительного, происходящую из мировоззрения античных гностиков.

Абсолютное может быть абсолютным, только если наряду с ним и в противостоянии ему есть относительное. Это означает, что относительное не просто *может* существовать, оно *должно* существовать, оно на- сущно необходимо самому абсолютному. «Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если *как-то* существует, не ограничивая Его абсолютности, *в каком-то смысле* отличное от Него нечто»¹. Но если абсолютное действительно абсолютно и есть, кроме того, всеединство, то все, что существует, все, что имеет статус *бытия*, должно быть самым абсолютным и, значит, не может быть отличным от него и противостоять ему. Из этого противоречия есть только один выход (хотя и он в дальнейшем порождает противоречия). Относительное, тварное бытие, рассматриваемое в его отличности от Абсолюта и в противостоянии ему, есть на самом деле не *бытие*, а полное *ничто*. Статус тварного бытия оно получает только в связи с тем, что Абсолют, Бог, в силу отмеченной выше необходимости иметь отличное от него относительное, сам «переносит» свое бытие в онтологическую сферу ничто и превращает ее в *условное, относительное* бытие. «В Божестве-Всеединстве есть Божество-Противостояние твари-ничто. Богу-Всеединству ничто не противостоит или ему противостоит совершенное ничто. Но дивным и невыразимым образом в этом несуществующем ничто Бог, не переставая быть Всеединством, проявляет или становится Себя путем изливания Себя в ничто, отражающее Его и не перестающее быть ничто»².

Творение мира оказывается в своей сущности актом *самотворения* Бога в чуждой ему сфере ничто. «Самотворение Бога, — пишет Карсавин, — для того чтобы быть таковым, должно быть Его вольным самоопределением, т. е. самоограничением и самооконечиванием Абсолюта, ибо только при этом условии Богоявление отлично от Богобытия.

¹ Карсавин Л. П. Saligia... С. 31.

² Там же. С. 34.

И вот это-то Богоявление, а лучше сказать — Богостановление и есть творение конечного и относительного нечего, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своем условном бытии. Как иное качественно, это нечего — ничто, и все же оно не ничто, а, будучи тождественным Богу и отражая в себе Бога, численно или сущностно от Бога отлично»¹.

Описанная схема отношений Бога и тварного мира (твари), которую Карсавин считает третьей, наряду с пантеизмом и дуализмом, версией религиозной онтологии, является одним из краеугольных камней всей его философской постройки. Чуть ниже мы рассмотрим, как уже в первых своих сочинениях Карсавин углубляет и конкретизирует ее. Однако прежде необходимо сделать несколько общих замечаний.

Во-первых, здесь сразу же напрашивается сравнение исходного принципа системы Карсавина с соответствующими принципами, положенными в основу онтологических систем близких ему философов — Франка и Хайдеггера (см. главу 6). Как мы помним, Франк решительно отвергает онтологическую реальность ничто и развивает концепцию Абсолюта-всеединства, в которой относительное бытие есть все-таки только *бытие* и, значит, определимо только как своего рода «самоограничение» абсолютного *внутри* самого абсолютного (точнее, как трансцендирование абсолютного бытия в свою конечную форму). Эта позиция приводит к достаточно стройной онтологии, которая неизбежно тяготеет к пантеизму. Однако она оказывается бессильной естественным образом объяснить зло и борьбу человека со злом, за свое совершенство. Система Карсавина в этом смысле представляет другой крайний вариант проведения концепции всеединства. Ничто здесь признается неким независимым онтологическим «пространством», в которое Абсолют может внедрять себя, трансцендируя из себя самого. Нетрудно видеть, что, несмотря на все терминологические различия, эта онтологическая схема почти буквально совпадает с той, что лежит в основе фундаментальной онтологии Хайдеггера. По сути, акт «Богоявления», или «самотворения Бога в ничто», о котором говорит Карсавин, это и есть хайдеггеровское *экзистирование*, которое задает особое сущее — *Dasein*, «присутствие» — и которое свойственно только этому сущему². «Не я существую, — утверждает Карсавин, — само бытие во мне существует. Не я становлюсь благим — Всеединое Благо само себя во мне актуализирует»³. В дальнейшем мы увидим, что тварный мир у Карсавина предстает как система несовершенных эмпирических личностей, реализующих свое бытие в пространстве и времени. Это придает кар-

¹ Карсавин Л. П. *Saligia*... 31.

² См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 22; Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. *Время и бытие*. С. 32.

³ Карсавин Л. П. О свободе // Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. С. 238.

саравинской идее «Богоявления в ничто» еще большее сходство с главным принципом онтологии Хайдеггера, где трансцендирование бытия (или «выдвинутость» бытия в ничто) определяет смысл конечного человеческого бытия. На первый взгляд кажется, что существенное различие между системами Карсавина и Хайдеггера состоит в том, что у первого бытие есть Бог и Абсолют, в то время как у второго бытие само по себе есть скорее тайна и бездна, и термины «абсолютное», «всеединое», «божественное» к нему применить невозможно. Однако на деле это различие оказывается не столь уж важным. Как мы увидим в дальнейшем, развитие исходных принципов системы с неизбежностью приводит Карсавина к тому, что «реальным» Абсолютом у него оказывается система эмпирических личностей, а Бог оказывается некоторым идеальным пределом человеческого становления, «усовершенния». В свою очередь, как уже говорилось выше (см. § 18 главы 6), в своих поздних работах Хайдеггер в определенном смысле «реабилитировал» идею Абсолюта.

Более существенное и явное различие между карсавинской и хайдеггеровской онтологией заключается в другом — в слабой разработанности той системы понятий, с помощью которой Карсавин описывает процесс «Богоявления». Его интерес к гностико-мистической традиции приводит к тому, что всю сложную диалектику соотношения Абсолюта и ничто он описывает языком богословской догматики, слабо приспособленным для построения онтологии нового типа. В то время как Хайдеггер занят созданием совершенно нового понятийного аппарата, способного отразить тончайшие нюансы указанной диалектики, Карсавин ограничивается достаточно традиционными определениями, во многих случаях дающими лишь очень поверхностное выражение тем глубоким иррациональным интуициям, которые составляют подлинное богатство его философии. В связи с этим можно сказать, что само отмеченное здесь сходство основных онтологических схем философии Карсавина и Хайдеггера говорит даже не столько об их непосредственной близости как мыслителей XX века, сколько об общем источнике их построений — философии античного гностицизма¹.

Как уже говорилось выше (см. § 1 главы 3), одним из главных признаков гностической традиции является своеобразный антропоцентризм — понимание человека как центрального элемента онтологической

¹ Интересно, что Карсавин считал одной из важнейших заслуг гностицизма разработку философской концепции творения из ничего — той самой концепции, которая находится в центре его системы. Разбирая достоинство философии Василида, одного из самых известных гностиков, Карсавин пишет: «Христианская идея творения из ничего оказывается выводом из идеи Абсолютного. В этом второе достижение мысли Василида, возвышающее его над современной, а частью и последующей философией, даже над Платоном» (*Карсавин Л. П.* Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. С. 73).

структуры реальности, как элемента, в котором выявляются все сущностные стороны Абсолюта и, одновременно, — вся сила иррациональной свободы, способной «исказить» абсолютное благо и абсолютное единство, привести зло в мир. Эту тему мы без труда находим у Карсавина, причем в ее разработке он активно использует терминологию мистической и гностической литературы во главе с понятием Адама Кадмона — всеединого Человека, свернуто содержащего в себе все тварное бытие и противостоящего в своей иррациональной свободе благодати и совершенству Абсолюта. В общих чертах этот раздел своей системы Карсавин намечает уже в первой философской работе, которая самим своим названием задает эту тему как главную.

Утверждение, что тварный мир есть «оконечивание» Бога, низведение Богом себя в ничто, все-таки оставляет не вполне ясной возможность различения Бога и твари. Ведь в соответствии с идеей Абсолюта-всеединства все, что является бытием (пусть даже и относительным), есть Бог: «Божественны и наш гнев, и наша зависть, и наша ненависть, не только наше блаженствование, и наше страдание. Иначе Бог не всеединство и существует какое-то другое злое божество, что предполагать и нечестиво, и нелепо»¹. Но чтобы не впасть в «ересь пантеизма», необходимо доказать, что в самом тварном бытии *не всё от Бога*, хотя как *бытие* всё есть Бог.

Именно в этом моменте на первый план выходит анализ человеческого бытия. Несовпадение тварного бытия человека и бытия Бога (т. е. просто бытия) Карсавин иллюстрирует на примере осуждения человеком себя за свое несовершенство. В акте самоосуждения человек выявляет двойственность своей сущности: акт осуждения есть акт Бога, и, осуждая себя, человек как судящий есть Бог, однако то, что он осуждает (свои поступки, помыслы и т. д.), *уже не есть Бог*, т. е. осуждаемое представляет собой *истинно относительное*, в котором и проявляется отличие сотворенного мира от Бога. Указанное истинно относительное нельзя признать в качестве особого бытия, так как все бытие есть Бог-всеединство; единственная возможность для осмысления этого относительного, т. е. *собственно человеческого «бытия»* — понимание его как *умаленности, ограниченности, неполноты* божественного бытия, составляющего основу человека.

В результате оказывается, что тварный мир (более конкретно — человек) есть результат двойного ограничения, «оконечивания» Бога. Бог, внедряя свое бытие в ничто, создает тварь, человека, но одновременно с этим уже сам человек, в котором все, что действительно *есть*, есть Бог, «участвует» себя, ограничивает то Бытие, которое в нем есть Бог. Именно это «участие», это *небожественное* ограничение (в отличие от божественного самоограничения, результатом которого могло бы стать «полное», совершенное бытие всеединого Человека) и

¹ Карсавин Л. П. Saligia... С. 31–32.

составляет собственное «достояние» эмпирического человека, результат применения его свободы и, одновременно, — его *вина и грех*. Подлинно относительным и подлинно, самобытно человеческим оказывается добровольная, свободная *леность, нехотение* стать полностью божественным, полностью быть.

В «Saligia...» Карсавин отрицает, что в нас есть способность действовать против Бога, ибо все цели человеческого действия, «тварного движения» лежат в бытии, т. е. в Боге; ничто, как онтологическое начало, противостоящее бытию, не может быть целью. Но он видит в человеке возможность недостаточно стремиться и недостаточно хотеть полного воплощения Бога в своем бытии, это и есть зло-вина и зло-грех человека, а значит, также вина и грех всего тварного бытия. «В моем самоосуждении, — пишет Карсавин, — Бог Себя Себе самому противопоставляет. Однако противопоставляет Себя Себе самому не Бог в непостижимой сущности Своей, ибо в ней Он — чуждое различению единство, но Бог, проявляющийся в твари. Поэтому правильнее будет сказать, что в моем самоосуждении одна теофания противопоставляет себя другой, большая меньшей, знаменующая полноту Божества менее полной. «*Знаменующая полноту Божества*», говорю я, а не: «полнота Божества», потому что полнота Божества в тварном не вместиима и совсем не постижима, всякая же теофания, как бы совершенна она ни была, лишь участненное приятие тварью Божественного, хотя само Божественное не учащается, не уменьшается и не увеличивается... В моем самоосуждении совершается противопоставление низшей теофании высшей и более полной: причем нисколько не порочим мы этим противопоставлением Божественного в низшей теофании, ибо она неполна не по вине Бога, который всегда и везде и во всякой Своей теофании весь, а осуждаем себя самих за то, что неполно Бога восприняли, хотя и могли воспринять его полнее: так, как указывает нам высшая теофания»¹.

В последующих своих работах Карсавин был вынужден признать, что для человека возможно «движение в небытие», движение, целью которого является *ничто*, однако и здесь он утверждает, что такое движение твари возможно только потому, что сам Бог может осуществлять его: «...в известном смысле о *таком* Божьем, а следовательно, и о тварном движении говорить можно, ибо абсолютная благость всю себя изливает в ничто, чтобы из ничто создать тварное свое подобие и, вполне обожив его, сделать его собой»². Способность твари к нехотению принять полноту божественного бытия в этом случае можно объяснить ее способностью ставить целью ничто, небытие (открытой для нее соответствующей способностью Бога).

¹ Карсавин Л. П. Saligia... С. 38.

² Карсавин Л. П. О свободе. С. 239.

Добровольная ограниченность человека становится основой его иллюзорного отъединения от Бога и причиной распада тварного мира на отдельные центры «тварной ограниченности». «Недостаток стремления, немощь обнаруживает рядом со Всеединым Центром всяческого иного, тварные центры или “тварные я”, которые не обладают полнотой единения с Богом и не опознают себя в Боге и друг друга, но думают, что опознают себя в себе самих... И жалкое “я” даже не замечает, что и после падения своего существует только в Боге и Богом, что нет у него ничего своего и само оно — непостижимое ничто, мнящее себя нечто»¹. Тварный мир оказывается разъединенным и отданным во власть зла, которое есть не отдельная, независимая сила или сущность, но только недостаточность божественной полноты, недостаточность бытия.

Описанная онтологическая конструкция является основой всех дальнейших построений Карсавина, она воспроизводится во всех его работах, обогащаясь все новыми и новыми деталями. При этом Карсавин неизменно утверждает, что она полностью соответствует православной догме, более того, он считает, что в его философии православное мировоззрение нашло себе наиболее адекватное и ясное выражение. В связи с этим полезно вспомнить резонные возражения, высказанные в адрес этого убеждения Карсавина В. Зеньковским. Рассматривая метафизику Абсолюта-всеединства, развиваемую Карсавиным в главных своих трудах, Зеньковский замечает, что «здесь нет отождествления или уравнивания Бога и мира, но здесь налицо такое их соотношение, при котором Абсолютное “соотносительно” миру, при котором оно немислимо без мира: в Абсолютном нет свободы в отношении к миру (ни в акте творения, ни во взаимоотношении с миром)»². В философии Карсавина тварное бытие (человек) оказывается *необходимым* выражением сущности Абсолюта, вне акта творения Абсолют не может осуществить себя как Абсолют и, значит, *зависит* от него; «тварное бытие в сущности *предсуществует*, ибо оно есть “иное” Абсолюта и им неизбежно “полагается”...»³

Однако, если Зеньковский видит в этом радикальном расхождении Карсавина с православной догматикой главный недостаток его философских построений, мы должны признать в этом их несомненное достоинство. Подобно другим выдающимся представителям русской религиозно-философской мысли, начиная с Вл. Соловьева, Карсавин решительно преодолевает «средневековое мирозерцание», господствовавшее в церковном христианстве как православного, так и католического толка вплоть до конца XIX века, и пытается выявить в христианском мировоззрении то содержание, которое соответствовало бы духу

¹ Карсавин Л. П. Saligia... С. 45.

² Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 151.

³ Там же. С. 152.

новой исторической эпохи. Своеобразие этих поисков заключается в том, что Карсавин обращается к самым истокам этого мировоззрения, пытается преодолеть все позднейшие «наслоения», которые исказили чистоту Истины, открывшейся человечеству два тысячелетия тому назад. Как уже говорилось, в этом обращении к «истокам» и достоинство, и недостаток его философии. Достоинство — поскольку тем самым он ясно обнажает прямую преемственность русской философии XIX—XX веков по отношению к гностико-мистической традиции, недостаток — поскольку, используя понятийный аппарат догматического богословия, он полагает искусственные границы своему философскому мышлению и проходит мимо тех гениальных находок, которые (в рамках той же традиции) были сделаны новоевропейской философией.

В критике Зеньковского точно определена главная интенция философии Карсавина: для него тварное, человеческое бытие оказывается необходимым и центральным элементом онтологии; это означает, что только через анализ человеческого бытия можно осмыслить сущность и «структуру» Абсолюта. Используя терминологию хайдеггеровской метафизики, можно сказать, что у Карсавина человеческое бытие выступает как «присутствие» Абсолюта (бытия как такового) в форме мира (в форме «бытия-в-мире»), и это «присутствие» имеет в своей основе акт экзистирования — акт «Богоявления в ничто». В соответствии с этим выглядит совершенно естественным стремление Карсавина особое внимание уделять феноменологии личности, чтобы через анализ ее структуры объяснить все основные метафизические характеристики бытия. Это заметно уже в его ранних работах, где особенно большое внимание уделяется тем же самым ключевым категориям, на которых основывалась метафизика Достоевского, — категориям любви, свободы, добра и зла.

§ 2. Личность как всеединство и всевременность

Смыслу любви Карсавин посвятил самую странную и противоречивую свою книгу «Noctes Petropolitanae» (1922) — «Петербургские ночи». В ней глубина и оригинальность философской мысли, неуклонно развертывающей исходные интуиции карсавинской метафизики, удивительным образом сочетается с нарочитой вычурностью слога, ненужными псевдоромантическими повторениями и длиннотами, затемняющими философское содержание. Тот факт, что в основе «романтической» составляющей книги лежит реальная жизненная история, история любви, закончившейся для Карсавина личной трагедией, ничуть не оправдывает недостатков этого сочинения: оно слишком многословно и хаотично по своей структуре для того, чтобы быть ясным философским трактатом, и слишком рассудочно и конструктивно для того, чтобы быть добротной художественной прозой.

Показательно, что одна из глав («ночей») книги является почти буквальным повторением более ранней статьи Карсавина «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви». Эта глава является идейным центром книги, помогающим понять, какие источники питали философию Карсавина, — особенно в наиболее оригинальной ее части, посвященной феноменологии личности. Поскольку статья Карсавина уже рассматривалась выше в связи анализом творчества Достоевского, мы не будем повторять сказанного ранее. Важно только еще раз подчеркнуть, что в своем обращении к творчеству Достоевского Карсавин демонстрирует такую пронизательность и такую глубину понимания, что становится очевидным определяющее влияние философских идей писателя на формирование важнейших элементов его концепции. Темы и образы Достоевского буквально пронизывают многие работы Карсавина, и в наибольшей степени это относится к его книге о любви. Хотя очень многие (если не все) русские мыслители начала XX века обращались за вдохновением к Достоевскому, можно утверждать, что именно Карсавин осуществил наиболее непосредственное и радикальное по своим выводам развертывание главной составляющей мировоззрения Достоевского — *метафизики человека, основанной на тезисе «личность (эмпирическая!) есть Абсолют»*.

Образно-художественный стиль мышления помогал Достоевскому обойти неразрешимые для рационального мышления проблемы и противоречия, возникающие в результате развития указанного тезиса. Карсавин в своих работах ставит невыполнимую на первый взгляд задачу — построить достаточно последовательную *рациональную* философскую конструкцию, опирающуюся на этот тезис. И, как это ни странно, соединяя гностическую онтологию, описывающую взаимосвязь Бога и твари, и экзистенциальную антропологию Достоевского, Карсавин добивается совершенно естественного и органического их синтеза (подтверждающего гностические истоки мировоззрения Достоевского) в глубоко диалектической иррационально-рациональной философии личности. Первый этап в формировании этой философии определила упомянутая книга о любви и создававшаяся одновременно с ней статьи «О свободе» и «О добре и зле» (обе изданы в 1922 г.).

Подход Карсавина к анализу личности заставляет вспомнить философию Вл. Соловьева, что выглядит достаточно естественным, так как Соловьев задал ключевую парадигму философии всеединства. Как мы помним, развертывая метафизику Абсолюта-сущего, Соловьев приходит к необходимости ввести «второй» Абсолют, который одновременно и совпадает с «первым» (как всеединство), и отличен от него (как *становящееся* всеединство). Этот «второй» Абсолют есть всеединный Человек, Адам Кадмон гностических умозрений, тварный, но все еще совершенный «образ» всеединства, в котором в результате последующей метафизической «дедукции» выделяются отдельные эмпирические

личности и природный мир (как еще более «ослабленные» образы всеединства).

В целом эта схема повторяется и у Карсавина. Поскольку Бог есть Всеединство, все, что существует, входит во Всеединство, тождественно с Богом. Поэтому в той степени, в какой человек существует, он совпадает с Богом, отличаясь только тем, что он есть «явление Бога в ничто». Это означает, что человек есть *самобытное всеединство*, одновременно и тождественное Абсолюту-всеединству, и отличное от него. Именно утверждение, что человеческая личность есть всеединство («умаленное»), составляет основу понимания человека у Карсавина. Особенно подробно этот принцип разворачивается в статье «О свободе», которая представляет собой важнейшее звено в переходе Карсавина от абстрактной метафизики Абсолюта к конкретному феноменологическому анализу человеческого бытия (статья представляет собой текст доклада, прочитанного 12 июня 1921 г. на заседании Философского общества при Петроградском университете). Помимо прочего здесь выявляется еще один важный источник философии Карсавина — впрочем, общий для всех русских философов начала века — концепция душевной жизни А. Бергсона.

Начинается работа Карсавина с противопоставления традиционной «атомистической» концепции души, разделяющей душу на изолированные способности и состояния, ее пониманию у Бергсона, который описывал душевную жизнь как абсолютную цельность, поддающуюся только качественным определениям и не допускающую количественных сравнений и оценок. Карсавин трактует идею Бергсона в духе философии всеединства. «Душа, — пишет он, — представляет собою некоторое многоединство или, как я предпочитаю выражаться, некоторое «относительное всеединство». Она и единое, и все, и каждое, единое и всяческое в ее пределах, в ее определенности»¹. Признание души (человеческой личности) даже только «относительным» всеединством тут же ведет к утверждению, что в каждом отдельном моменте души и в каждом ее «явлении» во времени она дана вся целиком — как полное неразрывное единство. Это не означает, что душа растворяется в отдельном моменте времени, подчинена ему, здесь подразумевается, что она *превышает* любой момент, что она *всевременна*; как цельность, как всеединство охватывает все моменты, в которых является. Но и само противопоставление всеединой души и времени, рассматриваемого как пустое вместилище, как поток, в котором «является» душа, — это рудимент атомистической концепции душевной жизни (об этом также писал Бергсон). Время необходимо понимать не как независимую от души сущность, а как форму *качествования* души, как неотъемлемый от нее самый способ развертывания ее содержания (Карсавин употребляет термин «качествование», а не «качество» для того, чтобы подчеркнуть

¹ Карсавин Л. П. О свободе. С. 220.

динамичность, процессуальность проявления личности в каждом из своих моментов). Всевременность и временность души не противопостоят друг другу, а есть две стороны ее бытия, неотделимые друг от друга, диалектически взаимосвязанные.

Уже в этом моменте проявляется не только сходство, но и отличие взглядов Карсавина от представлений о душе у Бергсона. У последнего душа также обладает качеством, аналогичным карсавинской всевременности, — это всеобщая связность душевной жизни в измерении памяти; в этом смысле утверждение Карсавина о том, что у Бергсона нет «всеременно-единой» души¹, не совсем верно. Однако Бергсон не считает измерение памяти, т. е. единство души, более ценным и онтологически первичным по сравнению с «измерением» времени-длительности. Скорее уж наоборот, процесс развертывания души в форме длительности оказывается у него основой, над которой надстраивается память, как более сложное, но феноменологически вторичное измерение душевной жизни. Психическая жизнь, утверждает Бергсон, «представляет собой подлинное развитие, или поступательное развертывание состояний... где весь наш интерес сосредоточен на том, что развивается, а не на том, что уже полностью развилось»².

Для Карсавина в равной степени интересны (и в равной степени реальны) и развивающаяся душа, и то, «что уже полностью развилось», поскольку последнее есть одновременно и сам Абсолют, и всеединая, совершенная душа как «образ» Абсолюта (в ничто). Поэтому временность эмпирической души (точнее, временность души в ее эмпирическом измерении) он определяет как *уменьшение* всевременности, как следствие несовершенства; совершенная душа (точнее, душа в измерении ее совершенства) является *только всевременной*. Здесь надо уточнить, что всевременность понимается Карсавиным как существенно иная характеристика в сравнении с *вневременностью*. Вневременность — это просто отрицание времени и какого-либо *порядка* в системе моментов, элементов, сторон всеединства. Всевременность, наоборот, не отрицает время абсолютно; она включает в себя его главную *положительную* характеристику — упорядоченность и связь элементов того целого, которое является во времени, — но полностью лишена *отрицательного* качества времени, разделенности и противопоставленности его моментов. «Во времени, — пишет Карсавин, — нет сразу-данности всех его миггов, полной их актуальности; в нем нет бессмертия, неумираемости, незабвенности — по-гречески синонима Истины (*aletheia*). И время порядком своим, творческим напряжением и взаимопорождением своих моментов, реальностью мига настоящего и, наконец, полнотою своей, т. е. завершенностью, является только слабым отра-

¹ См.: Карсавин Л. П. О свободе. С. 233.

² Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1992. С. 255.

жением или отображением, недостаточностью и ущербленностью всевременности»¹. В дальнейшем мы увидим, что различие между вечностью (вневременностью) и всевременностью становится принципиальным, поскольку само время, несмотря на то, что оно обозначает несовершенство тварного бытия, оказывается включенным в Абсолют и обретает абсолютную ценность.

Тот факт, что мы существуем во времени, является главным свидетельством нашего несовершенства, эмпирической ограниченности. Однако вся полнота всевременности души не исчезает и для эмпирического человека, она оказывается только скрытой, непроявленной. Хотя наше эмпирическое сознание привыкает представлять себя замкнутым в ограниченном пространстве и времени (в сущности, в одном миге настоящего), в некоторых ситуациях всевременное «измерение» души прорывается в эмпирическом сознании как ясновидение, пророческий дар, мистическое чувство единства со всей вселенной.

Нетрудно видеть, что теория всеединой, всевременной души у Карсавина является развитием и углублением давней традиции русской философии. Особенно ясные параллели можно провести здесь с концепцией мирового сознания у Чаадаева и с его представлением о том, что пространство и время — это результат бессознательного выбора каждым эмпирическим сознанием только отдельных моментов и элементов из того всеединого целого, к которому мы все принадлежим (см. § 6 главы 1). И у Карсавина, и у Чаадаева пространство и время как характеристики нашего эмпирического существования — это признаки несовершенства, это трагический результат применения человеком своей свободы наперекор всеединой воле Бога.

Но особенно показательно сравнение взглядов Карсавина с идеями двух наиболее близких ему мыслителей, самых ярких представителей философии всеединства — Вл. Соловьева и С. Франка. В предыдущей главе мы не раз останавливались на прояснении сути различий между формами реализации принципа всеединства у Соловьева и Франка. Карсавин в этом контексте оказывается выразителем точки зрения, находящейся между теми полярными позициями, которые занимают Соловьев и Франк. Напомним, что противоположность этих позиций была связана с различным пониманием отношений земного, несовершенного мира и Абсолюта, а также с различной оценкой положения человека в бытии. Соловьев полагал, что человек имеет как бы два измерения: одно — эмпирическое, где он несовершенен и борется за совершенство, за приобщение своего собственного и мирового бытия к Всеединству, и другое — божественное, где он уже обладает совершенством и един с Богом. Хотя Соловьев и говорит о необходимости преображения земного, эмпирического бытия, подчиненного пространству и времени, оказывается, что это преобразование, по сути, подразумева-

¹ См.: Карсавин Л. П. О свободе. С. 226.

ет отрицание, отбрасывание многого из того, что присутствует в земном бытии и может быть признано лишь *относительно* ценным. Соловьев не признает, что *все* элементы земного бытия и *все* проявления эмпирической личности должны сохраниться в ее преображенном состоянии. Отрицательные и злые качества личности — такие как зависть, ненависть, гнев и т. д. — связаны с «ослаблением» всеединства, с утратой цельности, а поскольку преобразование человека и мира связано с восстановлением полноты всеединства, все они должны исчезнуть в преображенном состоянии. При этом у Соловьева так и остается неясным, каково соотношение этого грядущего состояния человека с той стороной его сущности, которая уже пребывает в Боге и всеединстве, совпадают ли они или нет. Наиболее естественным кажется предположение, что божественный «образ» человека есть *идеал*, к реализации которого человек должен стремиться через мистическое преобразование бытия; в этом случае утверждение об онтологическом предсуществовании этого идеала оказывается, по сути, не нужным (хотя Соловьев и настаивает на таком предсуществовании).

Как уже говорилось (см. § 4 главы 6), Франк отвергает «мистический символизм» Соловьева ради «мистического реализма». В его философии всеединство уже реально, каждый человек уже причастен всеединству, как и мир в целом. Впрочем, у Франка понятие «мир в целом» становится двусмысленным; это — либо само всеединство в его абсолютной полноте, либо «образ мира», «предметный мирок» каждого конкретного человека (см. § 8 главы 6). Негативное и злое в человеке и в его «образе мира» — это не нечто реальное в положительном смысле, а всего лишь недостаток реализации в них полноты всеединства; *все*, что входит в содержание эмпирического мира (понимаемого как «предметный мирок» отдельного человека), должно быть рассмотрено как неотъемлемое выражение Абсолюта, «полного» всеединства. В философии Франка понятие «преобразования» мира и человека от несовершенного состояния к совершенному приобретает совершенно иное значение, чем у Соловьева; речь должна идти о *дополнении* одного частного, неполного (это и значит — несовершенного) «среза» всеединства — всеми другими его «срезами». В этом случае все присутствующее в одном «срезе» всеединства должно войти и в его целостность; все, что есть в человеке и его жизни, составляет необходимое содержание Абсолюта. Здесь нет принципиального противопоставления реального и идеального. Реальная эмпирическая личность и эмпирическая жизнь личности «восполняются» другими эмпирическими личностями и их жизнью, но никакого радикального «преобразования» самой личности не требуется и не может произойти.

Позиция Карсавина в этом контексте выглядит более сложной, но именно поэтому более глубокой (хотя и парадоксальной). Рассмотрим последовательно два ее аспекта, в которых она приближается соответственно к точке зрения Франка и Соловьева.

Подобно Франку, Карсавин считает, что все события и моменты эмпирической жизни человека должны сохраниться, или, лучше сказать, *вечно пребывать*, в некотором всевременном бытии личности, по отношению к которому каждый момент ее жизни выступает как отдельный частный «срез». В «Noctes Petropolitanae» от имени божественной, вселенской Любви (отсюда странный пафос этих слов) Карсавин провозглашает: «Вечность сразу все время содержит в себе; она больше его и полнее: в ней время твое, время мира всего, как мгновение ее, но мгновение — единое с ней. Время — бледный отсвет, ущербленность ее. Каждый миг твоей жизни и есть сама вечность. И не в нем ты живешь — вечно в вечности ты, но не всюю ты вечностью, слабый, живешь. Каждый миг твоей жизни, отличный от прочих, от них неотрывен, и с ними един он в слиянии вечном. А ты, отделив, не знаешь о прочих, бессилен его сохранить...»¹ (здесь Карсавин под вечностью понимает, конечно же, всевременность).

Диалектика времени и вечности как двух «измерений» всеединства, не существующих друг без друга и «обосновывающих» друг друга, была особенно детально разработана Франком в книге «Предмет знания» (см. § 5 главы 6). Безусловно, Карсавин хорошо знал этот фундаментальный труд своего соотечественника, поэтому не удивительно почти буквальное совпадение его представлений о соотношении времени и вечности (всевременности) с идеями Франка. Однако столь же легко можно подметить и другую линию преемственности, идущую от Достоевского. Карсавинское представление о «живой вечности», в которой сохраняется все, что было, есть и будет в жизни отдельной личности, заставляет вспомнить мысли Достоевского об абсолютной ценности каждого мгновения жизни и каждого элемента бесконечного земного мира (это говорит старец Зосима в своих проповедях, это имеет в виду Кириллов, когда рассказывает о своих «пяти секундах», это открывается князю Мышкину в мгновениях, предшествующих эпилептическому припадку, наконец, в этом смысл слов Марьи Лебядкиной о красоте земной природы). «Эта вечность уже в нас, как семя, как закваска, пронизывающая мир. Не будет иной такой же жизни и такой же смерти; эта жизнь единственный в неповторимости своей миг вечности. Но без нее нет вечности, она существует. Все сущее — и страдая и наслаждаясь, в напряжении чистого духа и в сладострастии насекомого — живет в вечности; и оно должно постичь это. Преображение мира не в разъединении и гибели его, не в отборе доброго от злого, но в вознесении в высшее бытие всего, что существует и потому — благо. Все сущее должно быть соединено, всякое мгновение пронизано Любовью, разрушающей в созидании, созидающей в разрушении»². Очень

¹ Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae // Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 146.

² Там же. С. 197.

выразительно присутствие в этом фрагменте словосочетания «сладо-страстие насекомого» — одного из характернейших определений карамазовской любви у Достоевского — показывающее, насколько органичным было для Карсавина обращение к образам и идеям Достоевского.

Наряду с явными элементами сходства между концепциями Карсавина и Франка, существует и столь же явное отличие. В противоположность Франку Карсавин вовсе не считает, что всевременное единство всех человеческих личностей по содержанию совпадает с полнотой всеединства, с Абсолютом. Всевременное единство души (ее подлинная и полная сущность) признается Карсавиным в свою очередь *несовершенным* — совершенство реализуется только в самом Абсолюте. Здесь точка зрения Карсавина оказывается ближе к позиции Соловьева; оба философа примерно в одном и том же смысле говорят о всеедином человеке Адаме Кадмоне, который включает в себя (как относительное всеединство) все отдельные эмпирические личности и природу, но в то же время несовершенен, поскольку реализует в себе абсолютное всеединство, Бога не со всей возможной полнотой, ограничено.

Здесь в системе Карсавина получает дальнейшее развитие описанная выше схема двойного «оконечивания» Абсолюта. Самоограничение Бога, его явление в ничто приводит к рождению всеединого Человека, Адама Кадмона — это как бы первый акт мировой «трагедии», трагедии Бога, сходящего в ничто. Вторым ее актом (происходящим в метафизическом смысле «одновременно» с первым) становится свободное «нехотение» Адама Кадмона воспринять всю полноту божественного бытия, свободное «нехотение» полного слияния с Богом. «Всеединый Человек, несомненно, приял Бога: иначе бы он не существовал. Но он не приял Бога целиком. — Он приял Его, сделал собою и себя утвердил только как жизнь; отдать же себя Богу, умереть в Нем для истинной жизни и полной не захотел... Во всеедином духе, закосневшем в гордыне или самоутвержденности своей, источник того, что религиозный миф называет “падением” Адама. Не “падение” это — но недостаточность любви, недостаточность усилия в приятии Блага, кажущаяся падением по сравнению с должным или идеальным состоянием»¹. Именно это второе «оконечивание» является грехом и виной человека, точнее, самого всеединого Человека, и выражается в несовершенстве последнего, в распадении его всеединства на отдельные элементы — эмпирические личности и пространственно-временной мир.

Дальнейшее развитие этой схемы очевидно должно быть направлено на выявление диалектики взаимоотношений Абсолюта и всеединого Человека и взаимоотношений последнего с отдельными эмпирическими личностями. Здесь со всей полнотой проявляется преимущество системы Карсавина по отношению к похожей на нее системе Соловьева.

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 172–173.

Будучи в значительно меньшей степени приверженным к традиции классического рационализма (с которой Соловьев так и не смог по-рвать), Карсавин почти во всех элементах своей метафизики личности непосредственно обращается к Достоевскому и его представлениям о человеке. Особенно заметно это в его интерпретации отношений всеединого Человека и эмпирических личностей. Как мы помним, Соловьев в поздних своих работах, под влиянием идеи «Великого Существа» О. Конта пришел к концепции, в которой отдельные личности теряли свою самостоятельность и растворялись во всеедином Человечестве. Хотя имперсонализм подобного рода в той или иной степени характерен для всех русских философов начала XX века (за исключением Шестова и Бердяева), Карсавин совершенно по-иному, чем Соловьев, трактует отношение всеединого Человека и личности, буквально воспроизводя иррациональную диалектику Достоевского (см. § 3 главы 2). «Единство человечества, — пишет он, — должно быть осуществлено не отвлеченно и не в смысле безразличного единства. Адам Кадмон не существует как отдельный человек, отличный от прочих. Он в *каждом* из нас целиком и целостен во всех нас сразу, хотя для земного бытия еще и не вполне. Он не отвлеченное единство и не множество, а многоединство, *hen kai polla*, и каждая личность выражает его в особом, неповторимом другими аспекте, хотя она и во всех их и все они в ней»¹. Такое иррациональное совпадение части и целого во всеедином Человеке приводит к своеобразному пониманию вины и любви в философии Карсавина, развивающему то их смысловое определение, которое впервые появилось у Достоевского.

§ 3. Метафизика любви

Первородный грех человека, его метафизическая вина связаны с неполным приятием Бога. Строго говоря, эта вина лежит на всеедином Человеке и только опосредованно — на отдельной личности, которая «подчинена» ему. Однако отмеченное тождество личности и Адама Кадмона приводит к тому, что всечеловеческая вина ощущается отдельной личностью как ее собственная вина, требующая искупления именно в ее эмпирической жизни; а с другой стороны, реальные личные грехи и поступки каждого человека становятся всечеловеческой виной и требуют искупления от всех. «Знаю, — разъясняет Карсавин эту диалектику вины, — что несу кару за чужие грехи, за грехи всех. И в свете Любви чувствую свою вину перед всеми, муками искупающими ее, как невинные дети страдают искупают распутную жизнь отцов. И понятны слова умирающего брата старца Зосимы... Виновен я перед всеми: во всех грешу я. Из-за меня стонает и мучится, тлению трудится бессмысленная тварь. Откуда же чувства эти, если я не Адам Кадмон?..

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 135 (*hen kai polla* — единое и многое (греч.)).

Вина моя — вина всех; вина всех — моя вина. Все во всем. Во мне грешит и страдает, грех искупая, всеединый Адам; во мне виновен весь мир. И не в силах один я в оторванности моей, мнимой, хотя для меня и реальной, преодолеть вину-кару, победить тление и достичь жизни через смерть. Ибо нет “моей” вины и “моей” кары — есть лишь вселенская кара-вина. Она и вне меня, в других, и во мне. И мое преобразование должно быть преобразованием всего человечества, а в нем — всего мира»¹.

Как мы помним, у Достоевского универсальной силой, преодолевающей раздробленность, несовершенство мира и человека и возводящей реальность ко всеединому состоянию, является любовь. То же самое утверждает Карсавин, всю свою книгу «Noctes Petropolitanae» посвящая уточнению и развитию этого тезиса Достоевского. Карсавин оканчивается самым пронизательным последователем великого писателя; он обращает внимание на главное «открытие» Достоевского — на внутреннюю диалектику вселенской Любви, ее двойственность, равноправное присутствие в ней полярных начал: возвышенной мистической любви к Богу и любви конкретной, земной, чувственной (карамазовской любви).

Любовь как метафизическая сила — это соединение разделенного, это восстановление распавшегося всеединства. Это утверждение принимали все русские представители философии всеединства. Однако именно Карсавин на первый план выводит половую, эротическую любовь как силу, имеющую абсолютное метафизическое значение. Только Бердяев и Розанов (не считая, конечно, Достоевского) могут быть поставлены в этом смысле рядом с Карсавиным, однако они ограничиваются эмоционально-возвышенным изображением совершенной эротической любви, и это понятие не получает у них того глубокого философского обоснования, какое оно имеет в учении Карсавина.

Поскольку каждая отдельная личность является адекватным воплощением всеединного Человека, эротическая, чувственная любовь двух эмпирических личностей приобретает особенно важный смысл, как соединение Адама Кадмона со своим «иным», олицетворяющим его разединенность. Акт такого соединения становится не только и не столько эмпирическим, сколько *метафизическим* актом, принципиально восстанавливающим цельность всеединного Человека. Подобно тому как любая конкретная личность оказывается тождественной всеединному Человеку (в его несовершенстве), духовно-телесное соединение любящих выступает как всевременный метафизический акт *преодоления несовершенства* любящих, а значит, и всего сотворенного мира. «Невысказанная любовь истинна и правдива, беспорочна. Но это — только идеальная правда, ее должна воплотить Любовь в мире. Любовь должна

¹ Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae. С. 174–175.

объединить и явить подлинную личность любящего, подлинную личность любимой, искаженные жизнью в разорванности мира, а в них — и весь объединенный ею мир»¹. И далее Карсавин разъясняет смысл этого единения (явно подражая стилистике «Песни песней»): «Двуединство я с любимой моей. Но мы с нею единая сущность, и единство наше — единство двух личностей. Сущность моя и любимой моей тождественна с сущностью всех земнородных, всего Божьего мира. Есть лишь одна тварная сущность, реальная и определенная не в отдельности своей (такой отдельности нет), а в иерархическом целом ее индивидуализаций, все ббльших, все более конкретных вплоть до меня и любимой моей. Эта сущность — мировая душа, в плотском же своем бытии — Адам Кадмон, весь мир в себе содержащий... Реальна личность каждого из нас, хотя и не так ограничено и отъединенно, как предстает она во времени. Реальна и наша двуединая личность: она — цельный человек, весь мир содержащий в себе иначе, чем прочие люди, хотя и единый в Адаме Кадмоне со всеми»².

В последнем отрывке, говоря о реальности личности, Карсавин, конечно, имеет в виду всевременную личность человека; «двуединая личность» любящих преодолевает раздробленность Адама Кадмона именно на уровне всевременности, на метафизическом уровне, возвышающемся над эмпирическим бытием каждой личности. Но здесь следует вспомнить, что всевременность не противоположна времени и включает в себя все то, что реализуется во времени. Это означает, что метафизический уровень чувственной любви не противоречит и не противостоит ее эмпирическим проявлениям, а включает в себя всё эмпирическое — во всех его «экзистенциальных» элементах (наслаждение, страдание, ревность, желание и т. д.).

Земная чувственная любовь преодолевает несовершенство тварного мира, несовершенство всеединого Человека. Но, как мы помним, даже «усовершенние» Адама Кадмона не приведет к полному восстановлению Абсолюта-всеединства, поскольку сам всеединый Человек представляет собой явление Бога в ничто, т. е. — ограничение Абсолюта, его низведение до (пусть даже совершенного) тварного состояния. Поэтому Любовь как сила, направленная на восстановление Всеединства, будет способна это сделать только в единстве двух своих ликов — чувственной, эротической любви, восстанавливающей целостность совершенного всеединого Человека, и мистической любви к Богу, ведущей к соединению совершенного человека с Богом, к «обожению твари» (в терминологии православного богословия), к «восстановлению» Бога, «пострадавшего» от своего нисхождения в ничто. С метафизической точки зрения Карсавин характеризует два вида любви как, соответ-

¹ Карсавин И. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 130.

² Там же. С. 164–165.

ственно, «любовь единосущных» и «любовь иносущных». Вторая — это и есть любовь человека к Богу. «Здесь единосущия нет; — разъясняет Карсавин, — Бог и я иносущны, если только можно именем сущности Бога назвать. Божья сущность — всё, моя же — ничто... Не на двуединстве сущностей покоится любовь моя к Богу, а на двуединстве Всего и ничто. Всё, что приемлю я — ничто, но в приятии нечто — всё “мое”, мои мысли и чувства, желанья мои и сама моя личность — всё только Бог, участвуемый тварной ограниченностью моей. Всё во мне Божье, но всё и мое, дарованное мне и приятное мною. Так едины мы с Богом и различны; так между нами возможна любовь»¹.

Из описания двух типов любви становится ясным, что они предполагают друг друга и взаимосвязаны друг с другом (в метафизическом смысле). Однако их отношение не является полностью эквивалентным. Чувственная любовь даже тогда, когда она не восполняется любовью к Богу, все-таки выполняет свою роль — восстанавливает всеединство твари, подготавливая тем самым следующий этап метафизической «трагедии» — единство твари и Бога. Но вот любовь к Богу сама по себе, без восполняющей ее чувственной любви, не может достигнуть цели, поскольку единство с Богом возможно только для совершенной твари, для всеединого Человека, который реален и полон только в двуединстве любящих. Отсюда проистекает пафос отрицания аскетизма, столь характерный для книги «Noctes Petropolitanae» и сохранившийся и в последующем творчестве Карсавина. Высшая Любовь должна быть полной и всеединой, она не должна исключать и принижать ничего из того, что свойственно ее земным проявлениям.

«Одинокая любовь к Богу, — пишет Карсавин, — не полна. Она отрицает Бога в Им созданном мире, отвергает всю жизнь земную и делает ум наш “бесстрастным к вещам и помышлениям о них”. Она отвергает других людей и не дает постижения их; отвергает и тело, в его желаньях видя лишь мерзость похоти. И любящий этой любовью не сможет постичь и себя. Как он постигнет себя, когда любит лишь Бога во мраке? Как он себя удержит в любви, если не ищет любимой своей, своего двуединства не знает?»¹ Здесь звучит еще одна важная тема: само личностное начало эмпирического человека обосновывается и по-настоящему раскрывается только в любви, — и именно в двуединстве любящих, построенном на чувственной любви. Иррациональное тождество Адама Кадмона и эмпирической личности должно быть понято не только в том смысле, что Адам Кадмон *реализует* себя в личности и тем самым «дарит» ей все богатство своего всеединства, но и в прямо противоположном смысле, — что личность своими усилиями должна *раскрыть* себя, достичь полноты своего бытия, преодолевая свое несо-

¹ Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae. С. 165.

² Там же. С. 162.

вершенство, и тем самым *стать* всеединым Человеком. Для эмпирической личности всеединый Человек — это ее собственная цель и ее собственная судьба. Поэтому чувство вины за всех и за всё является не некоторым вторичным рассудочным заключением, а коренной экзистенциальной характеристикой личности, вне которой невозможно ее существование. Становление личности оказывается тождественным становлению всей полноты бытия всеединого Человека, но последнее, как всевременное совершенство человека, достигается через соединение со своим «иным», т. е. через усилия любви, прежде всего — любви чувственной, и только затем — мистической любви к Богу.

§ 4. Диалектика единства — разъединения в Абсолюте

Вернемся к сравнительному анализу концепций всеединства у Соловьева, Франка и Карсавина. Среди отличительных черт философской позиции Карсавина до сих пор еще не была отмечена самая главная, которая в определенном смысле делает его уникальной фигурой в истории русской философии и заключается в парадоксальном отношении к такому важнейшему «негативному» феномену нашего бытия, как смерть. Она связана с оригинальным «динамическим» пониманием Абсолюта, подразумевающим фундаментальное значение не только процесса единения, но и процесса разъединения в Абсолюте.

Кажется очевидным, что смысл идеи всеединства заключается в абсолютном приоритете единства над множественностью и разделенностью. Понимание Абсолюта как *всеединства* предполагает, что в нем все, что может быть выделено из целого, — только относительно независимо от этого целого; любой элемент охвачен настолько глубокими взаимосвязями со всеми остальными элементами, что само различие элементов становится условным, все они растворены в единстве целого. Наиболее последовательное проведение этого принципа дано в философии Франка, где отрицание онтологического статуса ничто является естественным требованием, обосновывающим полноту и совершенство всеединства. Но здесь возникают проблемы с объяснением причин очевидной и существенной раздробленности мира, причин несовершенства реализованного в мире всеединства. Объяснить это несовершенство иллюзией было бы простым, но, конечно же, неудовлетворительным решением, поскольку вело бы к выводам, ничего общего не имеющим с реальной ситуацией, в которой существует человек. Как мы помним, понимание этого факта вынудило Франка в конце концов признать определенный *фундаментальный «дефект»* во всеединстве, некоторый неустранимый источник, постоянно порождающий тенденцию к его разрушению (см. § 17 главы 6).

Почти то же самое мы находим у Соловьева. Впрочем, он с самого начала предполагает наличие во всеединстве указанной «разрушительной» тенденции, и ему не приходится искусственным образом вводить

в свою систему что-то подобное загадочным «трещинам во всеединстве», о которых говорит Франк. У Соловьева элементы всеединства — субстанциальные деятели — имеют внутреннюю свободную возможность к «недолжному» взаимоотношению; реализация этой возможности приводит к появлению мирового бытия, подвергшегося разъединению, «отпавшего» от Абсолюта. Тем не менее Соловьев, точно так же как и Франк, полагает, что реализация «недолжного» взаимоотношения элементов всеединства представляет собой некоторый сугубо *негативный* метафизический акт, который полностью противоположен сущности Абсолюта-всеединства и иррационален, необъясним из его сущности (в этом и заключается смысл определения этого акта как «негативного» в противоположность «позитивности» принципа единства и «слияния»). Чисто метафизическое противостояние *позитивного* единства и *негативного* разъединения преобразуется на уровне эмпирического бытия в резкое этическое противостояние добра и зла, любви и ненависти, как, соответственно, стремления к единению, слиянию и тенденции к разъединению, обособлению. Понятно, что самым зловещим знаком негативной тенденции к распаду в эмпирическом бытии оказывается *смерть*.

В контексте этих совершенно естественных представлений (которые неоднократно воспроизводились в истории философии мыслителями, тяготеющими к учению об Абсолюте как всеединстве) точка зрения Карсавина выглядит парадоксальной. Он не только признает в Абсолюте, во всеединстве некоторую тенденцию к распадению на обособленные элементы, но, по сути, отказывается считать эту тенденцию негативной в противовес «позитивной» устремленности к единству. Несмотря на парадоксальность этого подхода, Карсавин дает ему достаточно естественное обоснование. Если полностью отрицать тенденцию к обособлению элементов всеединства, то мы неизбежно приходим к парменидовскому отрицанию реального мира как иллюзии; с другой стороны, признание этой тенденции негативной, злой приведет к тому, что значительная часть нашей эмпирической жизни приобретет негативный отпечаток и само наше существование в качестве обособленных личностей станет призрачным и требующим преодоления.

Чтобы не превращать индивидуальное бытие человеческих личностей в чисто негативное состояние Абсолюта, Карсавин утверждает, что Абсолют-всеединство содержит в себе помимо естественной, связанной с самим его определением как всеединства, силы единения, также и силу разъединения, отделения, ограничения, одним из результатов действия которой является возникновение «иного» — твари, тварного мира, всеединого Человека. Только одновременное и постоянное присутствие во всеединстве обеих тенденций и их естественное взаимодействие (вовсе не предполагающее окончательной победы одной из них) обеспечивает реализацию всей полноты сущности Абсолюта как всеединства. И только в этом случае философия всеединства избегает той

почти неизбежной «тоталитарной» тенденции к умалению значения отдельной личности (и вообще всего единичного), о которой говорили ее наиболее пронизательные критики (вспомним критику философии Соловьева С. Трубецким и Л. Лопатиным, а также критику концепции, изложенной в книге Франка «Предмет знания», Бердяевым; см. § 8 главы 3 и § 5, 18 главы 6).

Предположение о наличии во всеединстве двух противоположных и равноправных тенденций — тенденции к разъединению и тенденции к единству — приводит к весьма неожиданным выводам, касающимся структуры Абсолюта и порожденного им тварного мира. Безусловная заслуга Карсавина состоит в том, что он последовательно и внимательно развертывает все эти выводы, не задумываясь особенно над тем, насколько они соответствуют духу церковного православия — хотя и делает заявления (не выдерживающие серьезной критики) о таком соответствии. Итоговый очерк системы Карсавина, содержащийся в книге «О личности» (1929), имеет, по большей части, только фразеологические совпадения с богословской догматикой, а по своей сути представляет одну из оригинальнейших метафизических концепций человека во всей философии XX века.

Уже в первых своих работах Карсавин ясно фиксирует фундаментальный характер и тенденции к единству, и тенденции к разъединению в Абсолюте, определяя их в терминах гностико-христианской догматики: вторая тенденция — это присущее Абсолюту стремление к «явлению в ничто», к порождению твари как своего конечного «иного», первая — это стремление твари к единству с Богом, к «обожению», к «умиранию в Боге». Причем процесс «Богоявления в ничто» Карсавин отказывается понимать как некий «одномоментный» (в метафизическом смысле) акт, который может быть окончательно преодолен, — после чего должно произойти «восстановление» всеединства и воцарение совершенства (именно так понимал «отпадение» мира от Абсолюта Соловьев). Для Карсавина диалектика *непрекращающегося* движения от Бога к ничто (твари) и обратно является главной характеристикой всеединства: «Не было в Боге ни одного мгновенья, когда бы мир не был Им создан, искуплен Им и обожен»¹. Это приводит к тому, что сущность Абсолюта мыслится Карсавиным предельно динамично, как вечное, абсолютное «становление» и «развитие», в котором тем не менее (в силу его абсолютности) все уже дано и ничего нового (для самого Абсолюта) родиться не может. В этом элементе представлений об Абсолюте — еще одна точка совпадения взглядов Карсавина и Франка; их взгляды согласуются также и в том, что указанное «становление» Абсолюта невозможно выразить в какой бы то ни было рациональной форме — в его описании оба философа используют концепцию «ученого незнания» Николая Кузанского.

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 172.

Однако для Карсавина анализ «чистой» сущности Абсолюта не является безусловно главным, здесь наглядно проявляется уже отмеченное выше расхождение в позициях двух русских мыслителей. Отрицание Франком онтологической реальности ничто приводит к тому, что все «пространство» метафизического анализа занято Абсолютом, мир и человек могут рассматриваться только как «внутренние» измерения Абсолюта (особенно ясно эта точка зрения представлена в «Предмете знания»). У Карсавина же онтологический дуализм Абсолюта и ничто приводит к тому, что сущность Абсолюта может быть «опознана» только через его «явление в ничто», т. е. метафизический анализ Абсолюта оказывается возможным только через анализ «движения» от Абсолюта к его «иному» (твари) и обратно. Содержательность карсавинской системы целиком определяется глубиной и содержательностью анализа всех деталей указанного метафизического движения. Бытие тварного мира представляет собой наиболее сложный и противоречивый момент этого «движения» и, кроме того, — наиболее открытый познавательному освоению; поэтому именно ему Карсавин уделяет больше всего внимания в своих работах (за исключением разве что книги «О началах», первый том которой был опубликован в 1925 г. и которая так и осталась незаконченной).

§ 5. Дialeктика единства—разъединения в тварном мире: жизнь через смерть

Поскольку разъединение и единство представляют собой в равной степени универсальные и взаимосвязанные характеристики Абсолюта, их двуединство может быть обнаружено на всех уровнях бытия. Для того чтобы понять, как оно реализуется в тварном мире, необходимо еще раз вспомнить, что тварный мир есть результат двойного «оконечивания» Бога, и рассмотреть последствия каждого из двух слагаемых акта творения.

Творение как таковое (отвлекаясь пока в его рассмотрении от второго слагаемого, связанного с реализацией человеком своей свободы) есть акт самоограничения Абсолюта, поэтому сотворенный мир представляет собой *ограниченное* всеединство. Эта ограниченность проявляется в том, что отдельные элементы всеединства, возникающие в результате действия принципа разъединения, *сопротивляются завершению разъединения во всей его полноте* (что привело бы к их полному «разложению» на исчезающие элементы); они реально противостоят друг другу и обладают реальной самостоятельностью, чего в самом Абсолюте (вне акта творения) предположить невозможно. Эти противостоящие элементы — отдельные человеческие личности (в их совершенстве, всевременности), входящие в состав совершенного всеединого Адама Кадмона.

Той силой, которая реализует тенденцию к единству в ограниченном всеединстве, является любовь. Однако Карсавин не довольствуется

определением любви как стремления к «слиянию» с другим и с целым (что было общим местом всех версий философии всеединства); в таком однозначном определении оказывается скрытой, невыявленной диалектическая противоречивость бытия личности, — ведь личность (даже совершенная!) помимо того, что она стремится к соединению со своим иным, еще и упорствует в своей самобытности и независимости, и это упорство содержит в себе не только негативный, но и *позитивный* аспект, отражает не только ограниченность личности, но и ее абсолютную свободу (дарованную ей Богом). Этот аспект не может не присутствовать в структуре всеединства, а значит — и в «структуре» любви как универсальной силы, реализующей полноту всеединства. Именно поэтому Карсавин определяет любовь как *диалектическое единство* двух слагаемых: стремления к растворению любимого в себе (самоутверждение) и стремления к растворению себя в любимом (самоотдача). «Совершенно люблю я, — пишет Карсавин, — когда *всего* себя отдаю, всю душу мою. Но, всецело себя отдавая любимой, всецело хочу я ею обладать и этим лишь выполняю цель ее любви ко мне. Жертвенность — только одно проявление Любви, а Любовь — всеединство: ей нет противоположности, божественная, она выше противоречий»¹.

Диалектика самоутверждения и самоотдачи наглядно показывает фундаментальный характер не только единства, но и разъединения в совершенном тварном бытии: в двуединстве и одновременно противоположности слагаемых любви присутствует признание прав другого на обособленное существование. Кажется достаточно очевидным, что в божественном всеединстве, лишенном ограниченности, различие этих аспектов любви должно отсутствовать, поскольку здесь разъединение доходит до абсолютного предела и не позволяет каким-то элементам сохранить *цельное* существование, а единство есть их полное слияние, не оставляющее место обособленности и самостоятельности. Однако в данном случае мы наблюдаем характерное проявление философской методологии Карсавина: результаты метафизического анализа тварного, ограниченного бытия он использует для того, чтобы понять структуру Абсолюта, божественного, совершенного бытия. В результате указанная диалектика двух аспектов любви обнаруживается им и в самом Боге — в его *триипостасности*, понимаемой как своеобразный прообраз тварной реализации диалектики самоутверждения и самоотдачи.

Невозможно отрицать, что Бог есть Любовь, но диалектика любви требует различия любимого и любящего, в этом и заключается основа различия божественных ипостасей. «Бог — одна и единая сущность. Но реально различны единосущные Бог-Любящий и Бог-Любимый. И Любящий и Любимый — центры или опоры бытия Любви в Боге или Бога-Любви, ипостаси его или, *по подобию нам*, Божьи личности, лица.

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 192.

Однако различие между Божьими лицами не может быть таким же, как различие между любящими друг друга людьми. — Каждая из ипостасей — совершенная индивидуальность, полнота самообнаружения Божьего; и в то же время обе ипостаси вполне единое, единое по сущности, двуединое в ипостасности своей. Сверхвременно Отец целиком отдает себя Сыну и целиком приемлет отдающегося ему Сына. Каждый из них — всецелый и единый ипостасный Бог, и каждый полно и совершенно выражает себя как отличную от другой ипостась¹ (курсив мой. — И. Е.). Ипостаси Отца и Сына в Боге — это необходимое разделение Бога-Любящего и Бога-Любимого, при этом сама Любовь выступает как третья ипостась, как Дух Святой. «Любовь Божья едина с Отцом и Сыном, единосущна им: не может же она впасть в Бога извне — вне Бога нет ничего. Но она отлична от Сына и Отца, и отличность ее может в Боге быть только ипостасной или личной. Поэтому Любовь — третья ипостась, восстанавливающая Божье единство как многоединство, как триединство жизни ипостасной. Она соединяет, связует Отца и Сына и себя самое»². Впрочем, развивая всю эту триипостасную диалектику, Карсавин подчеркивает, что Бог одновременно и выше своего разъединения и своего определения как Любви; в рамках апофатического подхода он есть Сверхсущее и не-Любовь.

В этих рассуждениях Карсавина очень характерно противостояние двух интенций. С одной стороны, он прямо утверждает, что различие ипостасей в божественной Личности может быть «выведено» из диалектики взаимодействия личностей в тварном мире; однако, с другой — подчеркивает, что различие ипостасей носит совершенно иной характер, чем различие человеческих личностей. Ясно, что последнее утверждение необходимо Карсавину для того, чтобы доказать соответствие своих рассуждений православной догматике. В данном случае это не ведет к возникновению каких-то неразрешимых проблем; тем не менее можно с уверенностью утверждать, что неявное противостояние философии и богословия является главным внутренним противоречием его системы, нарушающим ее стройность и последовательность. Карсавину удается создать целостную и очень содержательную философскую концепцию только потому, что во всех наиболее принципиальных моментах его гениальная философская интуиция одерживает победу над мертвым духом догматики. В конечном счете, как мы увидим ниже, первая из обозначенных интенций оказывается главной, и анализ тварного бытия становится основой для всех выводов Карсавина — даже в отношении «характеристик» Бога. В тех же случаях, когда философ пытается построить строго догматическое по своей форме учение о Боге, прибегая к «чистому» анализу структуры Абсолюта,

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 165.

² Там же. С. 166.

его рассуждения вырождаются в мучительную и совершенно произвольную игру понятиями (вряд ли приемлемую и для канонического богословия), за которой часто не просматривается никакого реального содержания. Особенно много таких рассуждений в самой большой, но, конечно, не самой удачной книге Карсавина — «О началах» (может быть, по этой причине она осталась незаконченной).

Вернемся к рассмотрению того, как реализуется разъединение—единство в тварном мире, и учтем теперь, что реальный мир помимо ограниченности, связанной с тем, что он есть «самооконечивание» Бога, обладает еще и несовершенством, происходящим от свободного «нехотения» твари принять в себя всю полноту бытия. Именно на этом уровне, на уровне *несовершенного* ограниченного бытия все понятия и принципы карсавинской метафизики приобретают особенно сложное и богатое содержание. Это можно сказать и по поводу диалектики разъединения—единства.

По сравнению со своим идеальным образом реальный Адам Кадмон — весь тварный мир — обладает явными признаками несовершенства. Если в идеальном состоянии есть только разделенность личностей самих по себе, в своем цельном качестве, то в несовершенном мире эта разделенность превращается в *пространственную* и *временную* разделенность и раздробленность — не только отдельных личностей, но и отдельных моментов и качественностей каждой личности; это, например, отличие личности как существующей в данный момент времени от нее же самой, существовавшей во все предшествующие моменты, а также различие отдельных элементов душевной жизни личности в один и тот же момент. Впрочем, вспомним, что тенденция к разъединению присутствует на всех уровнях бытия и в любом его состоянии; само по себе ее наличие не является признаком несовершенства. Поэтому, строго говоря, нельзя утверждать, что именно пространственно-временная *разъединенность* есть *несовершенство* тварного мира как таковое; в соответствии с логикой Карсавина правильнее будет сказать, что пространство и время представляют собой *несовершенную форму* реализации разъединенности в тварном мире или, еще точнее, несовершенную форму реализации диалектики (двуединства) разъединения—единства. Проблема сводится к пониманию смысла и значения этого «несовершенства формы». Как мы сейчас увидим, оно заключается в том, что тенденции к единству и разъединению *не реализуются во всей полноте*, «замирают», наткнувшись на непреодолимые, косные элементы, и из-за этого отделяются друг от друга в изолированные и не имеющие естественного завершения процессы.

Здесь мы подходим к самой парадоксальной идее Карсавина. Диалектика разъединения и единства в эмпирическом мире реализуется через внутреннюю диалектику любви, через двуединство стремления отдать себя всем другим элементам всеединства и стремления вобрать

в себя все эти элементы, сделать их собой. Но в пространственно-временном бытии реализовать обе тенденции любви очень трудно. «Не могут всецело в пространстве слиться и стать одним два атома, не уместиться им в одной и той же точке: каждый ревниво и косно себя бережет. Не может во времени тело становиться иным, оставаясь собою: новый образ его бытия неумолимо вытесняет прежний. Не совершенно временно-пространственное единство, не восстанавливается вполне целое, оставаясь недостижимой целью. Однако стремление воссоединить в себе части свои, вобрать в себя мир, сделать так, чтобы все было в *этом* единстве, — только одно проявление Любви, Любовь как начало жизни и жизнь. — Всякое единство не только себя созидает и все вбирает в себя: оно себя отдает всему, разлагается, чтобы быть во всем. Это самоотдача — умирание единства; это — Любовь как начало смерти и смерть.

Во временно-пространственной внеположности касание всему и обладание всем возможно только чрез распадение, жизнь чрез смерть; отдача себя всему — только чрез самосозидание, притяжение всего к себе и в себя; смерть — через жизнь. Всякая жизнь — распад, разрыв и гибель иного; всякая смерть — созидание иного иным. Мы, Любви причастные, знаем, что едина она и что в ней неотрывно обладание от самоотдачи, жизнь от смерти. Но мир не вполне, как и мы, причастен Любви; в нем нет совершенного ее единства, в нем жизнь отделена от смерти, вечно с ней враждует. Ни жизнь, ни смерть не достигают в мире цели своей, наталкиваясь на косность и сжатость атома материи, на самоутвержденность одинокого духа»¹.

Несовершенство мира, оказывается, состоит не в том, что он обладает более «радикальной» формой разъединенности по отношению, например, к его же совершенному состоянию (идеальному образу Адама Кадмона); скорее наоборот, его несовершенство в том, что отдельные элементы мира в еще большей степени (в сравнении с их совершенным состоянием) сопротивляются полной, *завершенной* разъединенности, а значит — и совершенному единству. Но завершенная разъединенность по отношению к каждой личности — это ее смерть. В результате Карсавин и приходит к выводу, что наш грех и главный исток нашего несовершенства — не в том, что мы смертны, должны умереть, а в том, *что не хотим и не можем умереть до конца*. Здесь сразу же нужно оговориться, что понятие смерти используется Карсавиным в нескольких существенно различных смыслах, причем сам он не фиксирует их достаточно точно, что приводит к определенной неоднозначности его рассуждений. Чуть ниже мы попытаемся дать исчерпывающее описание всем аспектам этого понятия. А пока достаточно заметить, что Карсавин вовсе не требует от каждой личности желания мгновенной смерти

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 151–152.

(в ее обычном понимании). Ведь он ведет речь о *метафизическом* смысле смерти, по отношению к которому реальная эмпирическая смерть — как прерывание жизни в одном из моментов времени — и особенно самоубийство предстают как все то же *нежелание умирать*.

Чтобы прояснить этот парадокс, нужно учесть, что полная реализация тенденции к разъединению в пространственно-временном мире должна означать не только «распределение» бытия личности по всем пространственным элементам, что можно в каком-то смысле ассоциировать с эмпирической смертью, но и ее «распределение» *по всем моментам времени*. При этом, как мы помним, в соответствии с основными принципами философии Карсавина время нельзя мыслить в качестве некоего объективного вместилища событий, происходящих с личностью, время — это сама личность, разъединяющаяся на отдельные свои качественности, моменты. Поэтому нелепо говорить, что жизнь личности может занимать больше или меньше времени — она занимает *все* время; «все время» — в значении любого и каждого момента, и «все время» — в значении вечности, всевременности, понимаемой как господство личности, души над временем как таковым. Может показаться, что здесь смысл карсавинского понятия смерти совсем теряется. Однако это не так; мы находим у него ясное объяснение этого смысла, причем, что характерно, — через категории самого эмпирического бытия.

Тот факт, что личность качественно живет в каждом моменте времени, еще не означает, что она по-настоящему, во всей полноте реализовала тенденцию к разъединению по отношению к последовательности моментов. Разъединение только тогда полно, когда каждому из разъединенных моментов личность отдала все, чем она владеет, все свое содержание. Личность в каждом своем моменте должна реализовывать себя так, словно только в этом моменте она и существует, только ради него живет, причем смысл своего существования в каждом моменте она должна понять как абсолютную самоотдачу, самопожертвование *всему* (пространственному) миру. Это и есть «*совершенная*» смерть в ее абсолютном метафизическом значении; такая самоотдача личности миру лишает смысла следующий момент жизни. Однако если бы такая самоотдача, такое напряжение жизни до состояния «совершенной» смерти оказалось реализованным, оно означало бы одновременно и метафизическое *воскресение* — единство смерти и воскресения, поскольку, отдав себя всему миру в этом совершенном, абсолютном смысле, личность объединила бы мир собой и тем самым возвела и его и себя в состояние всеединства, т. е. в *божественное* состояние. По-видимому, именно это имеет в виду Карсавин, когда пишет: «...чтобы жизнь моя была преображена, должна она быть, на земле раскрыться во всей своей полноте, во всем своем напряжении. Любовь творит чудеса, и верим мы в чудо: в возможность вознесения в вечность в миг мгновенный духовно-плотского слиянья, верим в возможность смерти жизни, когда

достигает жизнь полноты...»¹ Здесь речь идет о полноте жизни, достигаемой в духовно-плотском любовном слиянии, но в метафизическом смысле это означает то же самое, что слияние личности со своим иным — со всем миром.

В этом важнейшем элементе философии Карсавина мы в очередной раз можем констатировать ее глубокую взаимосвязь с философскими идеями Достоевского. Вся изложенная концепция метафизической полноты смерти в каждом моменте жизни и воскресения через полноту смерти буквально совпадает с тем, что ранее (см. § 7 главы 2) было выявлено в качестве важнейшего элемента метафизики Достоевского, — с пониманием им воскресения как усиления к полноте личностного бытия в каждый момент жизни. Художественное обоснование этого тезиса у Достоевского дает история Кириллова. Но эта история непосредственно перекликается и с карсавинской метафизикой смерти. Ведь требуемое Карсавиным напряжение жизни, приводящее к полной отдаче себя всему миру, — это и есть «пять секунд» Кириллова, в которые человек должен «перемениться физически или умереть» и после которых «должен перестать родить»².

Безумное желание Кириллова стать Богом через акт своеволия-самоубийства также получает естественное оправдание в рамках философии Карсавина. Если человек окажется способным к полноте метафизической смерти, к полноте жертвования себя миру, его жертвенная самоотдача станет его воскресением в качестве «центра» совершенного всеединства, он воплотит в себе всю полноту бытия и предстанет в качестве подлинной «теофании», подлинного «явления Бога в ничто». Тот факт, что Карсавин резко отрицательно относится к самоубийству, нисколько не препятствует такой интерпретации истории Кириллова. Карсавин отрицает самоубийство как *эмпирический* акт, в котором самоотдача полностью отрывается от самоутверждения и тем самым разрушает двуединство смерти — воскресения (разъединения — единства)³. Но Кириллов вовсе не является обычным самоубийцей, который кончает с собой только потому, что *не может* и *не хочет* жить, только потому, что жаждет «отдать» себя, не видя в своей жизни смысла. Кириллов — это *метафизический* самоубийца, и его добровольная смерть предстает как величайшая жертва, приносимая человеком, который гораздо острее других чувствует полноту жизни и желает жить; он потому и приносит эту жертву, что после своих «пяти секунд», недоступных

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 201.

² Последняя деталь подробно разъясняется Карсавиным: рождение детей есть следствие неполноты смерти — воскресения в каждом моменте времени, в результате чего ложное существование, не знающее ни полноты смерти, ни полноты воскресения, разворачивается в дурную бесконечность времени и в цепь поколений (см.: там же).

³ Там же. С. 193–194.

другим, он должен «перемениться физически или умереть» — *должен осуществить абсолютную самоотдачу ради абсолютного самоутверждения*. Это в точности то же самое, что имеет в виду Карсавин в своем тезисе «жизнь через смерть».

Для Карсавина, как и для Достоевского, бессмертие личности (именно личности, а не души) представляет собой аксиому, которую даже не нужно обсуждать: вспомним, что личность всевременна, объемлет время как форму своих качествований. Эмпирическую смерть в этом контексте необходимо понимать как *разрыв* в развертывании качествований личности; он полагает некую неустранимую «трещину» в ее собственном всевременном всеединстве, лишает ее возможности по-настоящему умереть в одном моменте и по-настоящему воскреснуть в нем, лишает личность возможности перенести этот момент (точнее, себя в нем) в вечность, превратив в абсолютную ценность. «В том-то и дело, — будет позже писать Карсавин, — что эмпирическая смерть, будучи актом несовершенной личности, сама не может быть совершенною, совершенным, т. е. полным прекращением личного существования. Эмпирическая смерть не перерыв личного существования, а только глубокий его надрыв, несовершенный предел, поставленный внутри дурной бесконечности умирания, между эмпирическим и метаэмпирическим бытием, “врата адовы”, “верей адские”. По-видимому, эмпирическая смерть — наибольшее приближение личности к небытию: до нее и после нее личность от небытия все более удаляется, и в этом вольное ее несовершенство»¹.

Как у Достоевского, так и у Карсавина эмпирическая смерть разделяет разные «пласты» существования или, может быть, разные «миры», но *подлинная* смерть и *подлинное* воскресение значимы в каждом из этих «миров» и по отношению к каждому моменту времени. Используя термин, введенный западными экзистенциалистами, можно сказать, что личность только тогда сможет приблизиться к метафизической полноте смерти — воскресения, когда она каждое мгновение своей жизни будет рассматривать как «пограничную ситуацию», как стояние на «границе» бытия (на «границе» бытия и ничто) — как последний миг своего существования, в который необходимо реализовать всю полноту своей сущности.

В связи со всем сказанным становится понятным, что принцип Карсавина «жизнь через смерть» является достаточно естественным следствием исходных положений его философии. Здесь вновь можно вспомнить Хайдеггера и его метафизику. Оба философа придают особое значение смерти как фундаментальному феномену, который задает смысл человеческого бытия. Карсавин, несомненно, мог бы согласиться с хайдеггеровским определением человеческого бытия как

¹ Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 69.

«бытия-к-смерти». Единственное, но, конечно же, весьма существенное отличие карсавинской концепции заключается в том, что для него «бытие-к-смерти» есть одновременно и в равной степени «бытие-к-воскресению», в то время как в метафизике Хайдеггера понятие воскресения отсутствует¹. Это связано с тем, что у Хайдеггера нет ничего похожего на всевременность личности (тем более, для него не имеет никакого значения понятие всеединства). Представление о вечном существовании личности, конечно же, противоречит абсолютной фундаментальности времени, которое понимается Хайдеггером как нечто противоположное вечности и несовместимое с ней, то же самое относится и к понятию Абсолюта, ему также, вообще говоря, нет места в хайдеггеровской метафизике. Карсавин, развивая традиции русской религиозной философии, наоборот, ни в коем случае не желает отказаться от понятия Абсолюта, а поскольку Абсолют у него, по сути, совпадает с человеческой личностью, взятой в ее идеальном, совершенном состоянии (совершенный всеединый Человек), он признает фундаментальный характер не смерти как таковой, но только диалектической пары смерть — воскресение.

В конечном счете, эта разница в понимании смерти происходит из различия исходных принципов метафизики. Метафизика Хайдеггера дуалистична, поскольку основывается на иррациональной диалектике двух *равноправных* онтологических начал — бытия и ничто. В то же время Карсавин все-таки тяготеет к монистической метафизике (хотя и не столь радикальной, как у Франка), в которой Абсолют-всеединство сохраняет определенное онтологическое «превосходство» над ничто. Возникающее здесь противоречие — ведь ничто существует «вне» Абсолюта и, значит, не может быть зависимым от него — Карсавин пытается решить за счет идеи «Богоявления в ничто». Результатом такого «Богоявления» становится определенная «*ассимиляция*» ничто во всеединство. Осмыслить этот акт в категориях классической философии невозможно, однако Карсавин не ограничивается простой констатацией его иррациональности (или трансрациональности, как говорит в аналогичных случаях Франк); оригинальность его философии в значительной степени связана с попытками добиться все-таки рационального описания (хотя бы условного) этого акта, именно здесь проявляется поистине гениальная способность Карсавина органично сочетать глубокие иррациональные интуиции с изощренностью рационального мышления. При этом, признавая радикальную ограниченность наших рациональных способностей, Карсавин, как мы увидим чуть ниже,

¹ Еще больше точек соприкосновения можно найти между концепцией смерти — воскресения Карсавина и центральным понятием философии С. Кьеркегора «болезнь к смерти» — ведь это понятие включает не только аспект «бытия-к-смерти», но и аспект воскресения, в смысле, очень близком карсавинскому.

для окончательного обоснования указанного акта вынужден прибегнуть к символическому «доказательству» — к истории Иисуса Христа.

Итак, наше тварное несовершенство, по Карсавину, заключается в неполноте принятия человеком бытия, в неполноте причастия Богу. Человек лишь «частично» принимает Бога (хотя рационально понять эту «частичность» невозможно), «частично» существует — существует на грани бытия и ничто. Главный отличительный признак человеческого бытия — это его пространственность и временность, эмпирические формы которых определены тем, что бытие человека не завершило до конца своего разъединения, только *частично распределено*; и это частично и *фиксированное* распределение останавливает двуединый процесс разъединения — единства, смерти — воскресения. «Вместо полноты богобытия, — пишет Карсавин о несовершенстве всеединого Адама, — Человек во времени достиг лишь богобытия неполного... Утвержденный в гордыне своей, Человек ... осуществляет закон смирения: ограниченную жизнь сменяет он ограниченной смертью, достигает единства их не единомгновенно, как мог бы, а в медлительном течении времени, внеположно в пространстве... То, что едино в Божестве и Богобытии, разъединено в твари, внеположно-изменной и неизменной, тварной и божественной. По недостаточности свободного усилия своего Человек (в себе самом, не в Боге) приемлет Любовь участнически и разъединенно. Этим он созидает для себя (только для себя — не для Бога) особый мир или особую реальность мира, точнее — недостаточность реальности мира, как субъективную реальность, разъединенность, как неполноту единства. Возникают в нем пространство и время, жизнь и смерть, наслаждение и страдание. И распавшись на мужа и жену, распадаясь и множась в бесчисленности рождений, возвращаемой в единство бесчисленностью смертей, бессилён он или — мы в нем бессильны целостно вознестись в Богобытие, в котором уже пребываем по неизменности нашей»¹.

Мировое пространственно-временное бытие и бытие человека в мире несовершенны в силу их *косности*, их сопротивления *мгновенному* диалектическому взаимопереходу жизнь — смерть — воскресение — жизнь — ..., который, если бы осуществился полностью, выявил бы всевременность и абсолютность личности. При этом, строго говоря, нельзя назвать личность *бессмертной* (т. е. лишенной смерти), ведь ее всевременность, вечность должна осуществляться как раз в форме ежемгновенной смерти и воскресенья, и только неполнота смерти приводит к тому, что бытие личности в одном мгновении *фиксируется* в своей неполной разъединенности (пространственности) и *отрывается* от всевременного измерения, в результате чего личность утрачивает связь своего временного и всевременного измерения и начинает страшиться смерти как прекращения своего бытия во времени.

¹ Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae. С. 173–174.

§ 6. Проблема зла и насилия

В рамках такого представления о характере и причинах несовершенства тварного мира Карсавин дает очень необычное определение зла, а также характеристику его метафизических истоков. Он радикально отвергает привычный для философии всеединства и кажущийся почти очевидным тезис о тождестве зла и разъединения (эта точка зрения была ясно выражена уже в древнегреческой философии). Разъединение есть естественный и необходимый момент всеединства, поэтому, как пишет Карсавин, «сам факт разъединения не зло. Злом он является только как утрата единства, т. е. недостаточность. А как утверждение всяческого он добро, без которого нет самого всеединства. Поэтому возможно, естественно и нравственно почитание разъединяющей Силы — Ваала, Танит, Шивы, — хотя не следует именовать ее разрушительной»¹. Разъединение становится злом, только когда оно как момент всеединства (точнее, как одна из сторон «динамики» всеединства) обособляется от другого, противоположного момента (единства), когда разъединение не доводится до конца, до исчерпывающей полноты, — после чего оно с неизбежностью было бы преодолено и перешло в единство.

В эмпирическом мире главным признаком разъединения является страдание; «мое страдание, — утверждает Карсавин, — может быть определено как разъединенность моего сознания, в себе самой и отъединенном “ином” для меня неприемлемая»². Универсальность и необходимость разъединения означает универсальную ценность страдания, что, по Карсавину, является важнейшим открытием христианства. Страдание само по себе не есть зло, оно становится им только в качестве «недолжного страдания», в качестве страдания, которое стало самодостаточным, замкнулось в себе, потеряло свое единство с наслаждением как эмпирическим выражением единства (наслаждение — это «растворение» эмпирическим сознанием в себе «иного»); «в основе своей и наслаждение, и страдание не зло, а необходимые моменты всеединства, построенного на любви, т. е. двуединстве самоотдачи-самоутверждения. Страдание — зло, как неполнота (вынужденность) самоотдачи и неполнота (ограниченность) самоутверждения. Но неполнота или ограниченность не есть бытие, а недостаток бытия, лишенность полноты... Страдание — зло только в отъединенности своей от наслаждения: в единстве же с ним, т. е. в полноте своей, оно не зло, а добро. И то же самое следует сказать о наслаждении. И даже не страдание или наслаждение сами по себе являются злом, а только их ограниченность, т. е. ничто»³.

Все эти определения относятся к эмпирическим формам зла, но и его метафизическая характеристика достаточно ясна из приведенных

¹ Карсавин Л. П. О добре и зле // Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 272.

² Там же. С. 261.

³ Там же. С. 264.

отрывков. Причиной несовершенства мира, истоком его пространственно-временной формы, выражающей обособленность и незавершенность метафизических процессов разъединения и единства, является тварная свобода человека, выражающаяся в его нежелании принять всю полноту божественного бытия. Несовершенство есть «недостаточность» бытия, добровольная косность человека в стремлении к Богу. Это и есть метафизическое зло мира. Если всеединое и полное бытие есть добро, то зло есть умаление добра, и оно существует только потому, что есть добро, а не потому, что оно — независимая сущность, реально противостоящая добру. «Зло — ущербность бытия, не создаваемая каким-то усилием, но “получающаяся” от малости усилия. Зло — неосуществленность относительного в причастии его абсолютному всеединству и, следовательно, в своем всеединстве»¹.

Казалось бы, преодоление зла должно заключаться в устранении нашей ограниченности, нашей «косности». Однако внезапно выясняется, что борьба со злом в эмпирическом мире должна носить иной, более радикальный характер, чем следует из этого очевидного утверждения. В рассуждениях Карсавина обнаруживается показательное противоречие, имеющее далеко идущие последствия.

В своей метафизической сущности преодоление зла — это преодоление несовершенства тварного бытия через более полное причастие Абсолюту-всеединству. «Конкретное зло при ближайшем рассмотрении разлагается на нечто сущее, а потому и доброе, и на ограниченность, неполноту, недостаточность выраженного в этом сущем всеединого добра, причем недостаточности просто и абсолютно не существует, нет, мы же при помощи “незаконнорожденного рассуждения” делаем ее в отвлечении от конкретно-сущего неким бытием»². Более конкретно это означает, что борьба в своей сути должна заключаться в устранении ограниченности тех идеалов и целей, которые определяют «злые» поступки человека. Бессмысленно и вредно, субстанциализируя зло, бороться с самими носителями зла, с конкретными злодеями; осмыслена только борьба за *полноту добра* в себе, в других, в мире вообще. Только в силу недостаточного внимания мы «олицетворяем» зло и не видим, что у него нет никакого бытийственного содержания; вот как формулирует это Карсавин: «...в стремлении уничтожить вредное или злое я не вижу, что это вредное — ничто, недостаточно постигая добро. В предстоящем мне неполном бытии я не воспринимаю качества этого бытия, которую должен любить и утверждать; немогущ и виновен в постижении добра. Я поступаю подобно человеку, зарезывающему петуха на том основании, что он не несет яиц. В самом деле, мой враг во имя своей идеи (блага человечества, оздоровления его и т. д.) стремится

¹ Карсавин Л. П. О добре и зле. С. 270.

² Там же. С. 261.

ся уничтожить тех, кто не разделяет его идеалов и тем препятствует их осуществлению. Борьба его со мною (как и моя с ним) сводится к борьбе с недостаточностью идеала, защищаемого другими и восполняемого идеалом борца. Но враг мой, уничтожив инакомыслящих, идеала их не уничтожит: появившись необходимо, этот идеал всплывет снова, даже если будут уничтожены (что невозможно) все защищающие его в данную минуту. Идеал может выйти за грани своей исторической недостаточности только путем внутреннего своего развития... Зло подобно иллюзии, возникающей из незавершенности предметов в недостаточно светлом пространстве и из незавершенности смутных моих душевных переживаний. Смешно бороться с иллюзией, бросаясь на нее с ножом. Не лучше ли осветить комнату и осознать свои беспричинные страхи?»¹

Эта точка зрения кажется совершенно ясной и прямо вытекающей из основных принципов карсавинской концепции Абсолюта-всеединства. Тем не менее, когда Карсавин рассматривает наиболее острую проблему этики — роль насилия в борьбе со злом и в особенности допустимость смертной казни, — его рассуждения начинают противоречить этому простому выводу. В рамках философии всеединства проблема насилия имеет, на первый взгляд, однозначное решение: насилие, особенно в такой радикальной форме, как смертная казнь, вносит во всеединство невосполнимые «дефекты», «разрывы» и поэтому не может быть признано как допустимый способ борьбы со злом (эту позицию в большинстве своих работ защищал Вл. Соловьев). В приведенном выше отрывке из статьи «О добре и зле» Карсавин, казалось бы, полностью солидаризируется с этим решением. Однако в той же статье мы находим и прямо противоположное суждение: «В несовершенном обществе насилие неизбежно: насилие и есть признак его несовершенства. Но насилие всегда вина, и вина не слепых орудий общества, а самого общества и всех составляющих его индивидуумов. Если же есть вина всех, должна быть и есть падающая на всех кара. Казня не желающего возместить свою вину преступника, общество как бы повторяет старые слова: “Кровь его на нас и на детях наших!”»²

Главным принципом этики Карсавина в применении к эмпирическому миру оказывается не прощение, а соблюдение *должной меры кары*, налагаемой на человека, совершившего злое дело. И даже раскаяние преступника не устраняет необходимости наложения кары на раскаявшегося — вплоть до смертной казни! «Мы склонны, — пишет Карсавин, — в своем прекраснодушии “принципиально” отвергать не только смертную казнь, но и всякое насилие, каковым всегда является налагаемая на преступника кара. Однако, если и может существовать

¹ Карсавин Л. П. О добре и зле. С. 274–275.

² Там же. С. 256.

общество без смертной казни, оно не может существовать без кары и насилия; и вовсе не потому, что кара пугает (этим ни один закон, ни один судья не мотивирует наказания), а потому, что вина требует справедливого возмездия. Трудно, конечно, оправдать легальное убийство человека, не признающего за другими и обществом права на это. Однако мыслимы и бывали иные случаи. — Я склонен, например, усматривать в древнерусском «обряде» казни нечто высшее. — Уже на плахе преступник клал поклон на все четыре стороны и молил православный люд о прощении. Значит, он признавал справедливость возлагаемой на него кары, нравственно воспринимая ее как заслуженную и тем ее санкционируя¹.

Это утверждение не может быть обосновано карсавинским тезисом «жизнь через смерть», о котором говорилось выше. Ведь казнь преступника — это принуждение (пусть даже добровольно принятое) к эмпирической смерти, которая, как было указано, препятствует достижению человеком совершенства, препятствует преображению бытия личности ко всеединому состоянию. Оно может быть понято и оправдано только в том случае, если зло, являясь недостаточностью добра, все-таки в каком-то смысле *абсолютно фундаментально* в каждом своем конкретном проявлении, т. е. не допускает полного «растворения» во всеединстве, *сохраняет свой смысл на всех уровнях бытия вплоть до Абсолюта*. На первый взгляд это утверждение противоречит основным постулатам философии Карсавина и не может иметь никакого вразумительного обоснования. Тем не менее Карсавин дает такое обоснование, и эта часть его системы оказывается наиболее принципиальной и в наибольшей степени отражающей оригинальность его мировоззрения.

§ 7. История Иисуса: оправдание несовершенства

Все, что до сих пор говорилось о реальном пространственно-временном мире и об эмпирической, «несовершенной» смерти, казалось бы, свидетельствует только об их «негативности», о том, что они представляют собой препятствие на пути к реализации подлинных целей бытия; осознание этих подлинных целей должно было бы привести нас к безоговорочному «осуждению» мира и к требованию его радикального преобразования (в духе философской концепции Соловьева). Однако в этом элементе системы Карсавина во всей силе проявляется парадоксальность его мышления. Он отказывается безоговорочно осудить несовершенство мира и находит в этом несовершенстве своеобразные *позитивные* моменты, ценность которых связана не только с их необходимостью для существования тварного мира, но и с тем, что они

¹ Карсавин Л. П. О добре и зле. С. 255.

обогащают Абсолют-всеединство. В связи с такой неожиданной «реабилитацией» мира приходится одновременно признать фундаментальность зла, а также радикально изменить представление о смысле эмпирической смерти. Чтобы понять причины таких изменений, еще раз вспомним некоторые детали карсавинской концепции «Богоявления в ничто».

Карсавин постоянно подчеркивает, что в принципе воплощение Бога в ничто могло бы быть совершенным, если бы всеединый Человек, появившийся в результате «Богоявления», всецело принял Бога. Однако при этом человек не обладал бы подлинной свободой, ибо она реализуется как *человеческая* (без ее растворения в божественной свободе) только через *неполноту* принятия Бога. Только в этом случае человек и весь тварный мир оказываются отличными от Бога, и происходит нечто новое в онтологической структуре реальности, появляется некое «относительное» бытие, бытие на грани «между» ничто и истинным, абсолютным бытием. Несовершенство мира — не просто случайная деталь, искажившая акт «Богоявления в ничто», а *необходимый* элемент этого акта, без которого Бог, воплотившись в ничто, тут же вернулся бы в себя, оставив ничто существовать вне своего божественного всеединства, т. е. задача Богоявления не была бы выполнена. Человек *должен* был согрешить, и «змей» оказывается важным элементом предвечного замысла творения.

Тот аспект тварного несовершенства, который «обогащает» Абсолют, непосредственно связан с *опытом эмпирической смерти*. Как мы помним, Карсавин постоянно подчеркивает «несовершенство» и «недостаточность» эмпирической смерти; в результате может сложиться впечатление, что этот феномен не имеет существенного значения ни для самого эмпирического человека, ни, тем более, для всеединства (как в его абсолютности, так и в его совершенном воплощении в ничто). Однако оказывается, что наряду с этой линией рассуждений, имеющей в качестве отправной точки и исходного критерия всех оценок Абсолют и абсолютное, в философии Карсавина присутствует и прямо противоположная линия, полагающая в качестве основы и критерия *эмпирическое несовершенство, относительное бытие*. Чтобы выявить эту линию, необходимо вернуться к проблеме определения понятия «смерть» и четко зафиксировать различие тех смыслов, которые Карсавин вкладывает в это понятие.

В самом общем смысле смертью — точнее, Смертью как элементом божественной Любви — Карсавин называет акт разъединения в самом абсолютном всеединстве, в Боге, приводящий к выделению божественных ипостасей. Такая «смерть» весьма далека от смерти, ужасающей человека; здесь акт разъединения не отделен от акта единства, и, скорее, надо говорить о цельной внутренней динамике Абсолют, чем о прерывании его бытия.

Второй смысл смерти связан с бытием всеединого Человека, совершенного Адама Кадмона. Здесь уже акт разъединения и акт единства отличаются друг от друга, но, отличаясь, они еще не *разделены радикально*, второй акт мгновенно компенсирует первый, и нет еще ни пространства, ни времени, способных оформить независимость двух этих актов (есть только различие отдельных личностей, единых в Адаме Кадмоне).

В применении к несовершенному Адаму Кадмону, т. е. к реальному эмпирическому человеку и эмпирическому миру, смерть обретает еще два смысловых аспекта. С одной стороны, являясь несовершенным воплощением идеального Адама, человек должен стремиться к тому, чтобы осуществить акт разъединения — единства в его совершенной форме — в одно мгновение времени, нераздельно, так что всецелая, «полная» смерть будет едина с полным, совершенным воскресением. Именно это имеет в виду Карсавин, когда формулирует требование: «истинная жизнь через истинную смерть»¹. Если человек осуществит такой вариант смерти — воскресения, он «преодолеет» несовершенство мира (его необходимость и его пространственно-временную форму) и предстанет в качестве полной «теофании», полного воплощения Бога в ничто. При этом вновь пришлось бы констатировать, что ничто осталось «вне» всеединства, в противостоянии ему; оно не будет «ассимилировано» во всеединство, и цель Богоявления не будет выполнена.

Но, с другой стороны, человек радикально отличен от Бога только в своем несовершенстве, и именно в силу этого несовершенства в жизни реальных эмпирических людей акт разъединения всегда *полностью* отделен от акта восстановления единства личности. С этим и связан последний смысл смерти — *эмпирическая* смерть как такое разъединение двух моментов бытия личности, когда в первом из них личность *ничего не знает и не может знать* о том, каким будет ее бытие (качествование) в следующем. Только эта ситуация, этот разрыв дает личности возможность полностью осознать свою ограниченность. Но ограниченность личности — это ограниченность ее бытия, бытие же есть Бог, и ограничивать его может только ничто. Таким образом, опыт *эмпирической* смерти оказывается подлинным *опытом ничто*, а ужас смерти, соответственно, оказывается ужасом перед ничто. И только через этот опыт само ничто может быть «ассимилировано» во всеединство — в относительное всеединство Адама Кадмона, а через него и в абсолютное всеединство. Это означает, что эмпирическая смерть должна быть признана фундаментальным элементом «Богоявления в ничто», приводящим к существенному смысловому сдвигу в понимании смерти на всех уровнях бытия. Опыт эмпирической смерти придает единый смысл всем вариантам понятия смерти — вплоть до «смерти Бога»: Бог тоже должен и может иметь опыт ничто, но, в конечном счете, он имеет его *через человека*.

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 88.

Для окончательного обоснования фундаментальности опыта эмпирической смерти Карсавин прибегает к истории Иисуса. В этой части его рассуждения заставляют вспомнить интерпретацию евангельских образов Н. Бердяевым, причем здесь выявляется вся глубина расхождений между двумя философами.

Представление Карсавина о косности пространственно-временного бытия, безусловно, напоминает концепцию объективации в философии Бердяева. Как у Карсавина, так и у Бердяева существование пространственно-временного мира оказывается следствием тварного несовершенства человека, следствием нашего греха (греха всеединого Человека, Адама Кадмона), от которого мы сможем избавиться только через раскрепощение всей полноты нашей человеческой сущности. Но в понимании того, что есть наша подлинная сущность и как раскрыть ее полноту, Карсавин и Бердяев радикально расходятся. Бердяев видит ее в иррациональной творческой свободе, не утруждая себя пояснением того, что конкретно означает эта свобода в условиях несовершенного бытия. Он уверен, что раскрепощение свободы приведет к радикальному преобразению мира, преодолению объективации, а значит, и к исчезновению мировой необходимости и пространства и времени как главных признаков «объективации». Мистическое обоснование такого преобразования мира, по Бердяеву, дает история Христа. При этом в рассуждениях Бердяева остается совершенно непонятным, почему именно Голгофа и *страдания* Христа должны пониматься как раскрепощение иррациональной человеческой свободы. Фактически для Бердяева важна не вся история Иисуса в ее земной конкретности, а только ее окончательное символическое значение — освобождение человека (Иисуса) от гнета «объективированной» действительности. Получается, что Бог только для того воплотился, принял облик несовершенного человека и полную меру человеческих страданий, чтобы через смерть и воскресение *навсегда освободиться от несовершенства* и дать начало освобождению всех нас.

Карсавин использует те же образы совсем в другом смысле. Христос стал человеком и прошел весь путь страданий и мук прежде всего для того, чтобы несовершенный мир — *именно во всем своем несовершенстве*, как пространственный и временный, обремененный смертью и ничто — приобрел абсолютное значение и *уже не мог быть никогда полностью преодолен*, поскольку он необходим для того, чтобы акт «Богоявления в ничто» не стал бессодержательным кружением Бога в себе самом, а реально привел к приятию, «ассимиляции» ничто в бытие, во всеединство. «...Бог, — пишет Карсавин, — не только вочеловечился — Он воплотился, т. е. принял в Себя нашу грубую плоть, нашу жизнь земную. Бог вочеловечился в недостаточности Человека. Он не стал сам недостаточным по бытию, косным в своей Божественной и в приятной Им человеческой воле. В Нем нет вины перед Богом и нами,

перед Собою самим. Но, осуществляя свою всеединую человеческую волю, Он осуществил ее в разъединенности времени и пространства. Этим Он подчиняется закону земного бытия, приемля эрак рабий, разъятость жизни и смерти: рождается, страдает и умирает. Не принимая вины, принимает Он кару в свое Богобытие. Но обожая всю нашу эмпирию, Он преображает ее из иллюзии в Божественную действительность. И если правда, что родился Христос на земле, что страдал Он и умер, реальна вся жизнь наша, истинно наше знание, полна смысла наша земная любовь. Совершенно Всеединое Божество, и ничто обогатит Его не может. Но во Христе обогащает Его наша тварность: и непостижимым образом Бесконечная Любовь, творя нас, *новое творит и в Себе*¹ (журсив мой. — И. Е.).

Последние слова Карсавина лишний раз доказывают, насколько существенно его взгляды расходятся с православной догматикой. Ведь он утверждает, что тварное бытие (во всем его несовершенстве) является реальным *обогащением* Бога, всеединства. Охватывая все существующее, всеединство включает в себя и тварное бытие, обремененное смертью и ничто; это приводит к тому, что снимается абсолютное различие тварного и божественного. В результате история Иисуса дает «символическое доказательство» уже сформулированного выше (см. § 2) принципа: преобразование мира нужно понимать не как его «исправление», связанное с отрицанием и уничтожением каких-то его аспектов и сторон, а прежде всего как его *сохранение* во всем несовершенстве и ограниченности и только затем — как его *восполнение* до совершенства. Как утверждает Карсавин, «каждый миг земной нашей жизни — миг Вечности Божьей, в ней единый с другими и все же отличный от них. Чрез Боговочеловечение он реален и для нас, и для Бога. Поэтому реальна и вечна в себе и для Бога живых моя ограниченная, земная личность. Не в том смысле бессмертна она, что для нее есть еще какое-то иное бытие за пределами времени, в каком-то времени бесконечном. — Нет и не будет нашего временного бытия за пределами нашего времени. Полнота эмпирической жизни во времени только и существует. Но само время, а в нем и все временное и эта моя эмпирическая личность находятся в вечности. Моя ограниченная личность объемлетя моею личностью высшей, в ней бессмертна и реальна, как момент ее, и реальна потому, что сама ограниченность моя во Христе стала истинным бытием. Не иная какая-то жизнь предстоит моему эмпирическому я; но вот эта самая жизнь земная, которою ныне живу я. Именно она не исчезнет и не погибнет, именно она и бессмертна»².

Вновь необходимо подчеркнуть, что «бессмертие» в данном контексте не есть абсолютное отсутствие смерти; она будет и в божественном состоянии — причем обладающая тем же смыслом и сопровождаемая

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 175–176.

² Там же. С. 176.

тем же ужасом, что и эмпирическая смерть, — но там она будет восполнена воскресением, означающим единение всех моментов жизни личности (жизни как стояния на «границе» между бытием и ничто) и всех личностей. «Воплощение Христа сделало временно-пространственное бытие из иллюзии реальностью. Выполнив закон тварного бытия, Иисус сделал реальным само временно-пространственное течение жизни и раскрыл его всеединство чрез вознесение в высшую сферу бытия. Он явил соиздание-наслаждение и разложение-страдание как два лика единого бытия; указал путь к нахождению жизни в отдаче ее, смертью смерть поправил. Он утвердил бессмертие как *жизнь смерти в вечности*, и нетление индивидуальной плоти — как всеединство ее индивидуального круговорота»¹ (курсив мой. — И. Е.). Такое представление о бессмертии, о грядущей жизни, о «рае» есть не что иное, как воплощение требования Ивана Карамазова о сохранении всего, что есть в земной жизни, даже слезинки ребенка и злодеяния злодея — об их сохранении и *восполнении* (но не уничтожении!); восполнении смерти воскресением, страдания наслаждением, преступления наказанием, зла добром.

Здесь получает разрешение выявленное ранее противоречие в понимании Карсавиным зла и роли насилия в борьбе со злом. Составляя неотъемлемую принадлежность нашего мира, несовершенство и зло должны проникнуть и в мир божественный; однако они могут стать элементами абсолютного всеединства только в том случае, если их «отрицательность», их «неполное» бытие будет «скомпенсировано» — подчинено соответствующему «полному» бытию. Акт подчинения «относительного» бытия «полному» заключается в отрицании несовершенства бытия (но не в смысле его уничтожения!), т. е. в *отрицании отрицательности*. Кара, налагаемая на злодея за каждый его злой поступок, и является таким отрицанием.

В грядущем мире совершённое зло пребудет вечно, но, чтобы оно не разрушило всеединства Абсолюта, оно должно быть «нигилировано» в своем небытии, и этот акт нигилирования должен быть направлен именно на конкретное зло, т. е. сам должен быть конкретным, должен быть своего рода неразлучным двойником злого деяния. Здесь происходит своеобразное «оправдание» ада, который, как подчеркивает Карсавин, необходимо понимать не в переносном смысле (как нравственные мучения, раскаяние и т. п.), а в буквальном — как *реальную вечную кару*, сопровождающую и компенсирующую каждое злое деяние, также пребывающее в вечности. В реально существующем аду будут пребывать *все люди*, поскольку никто (кроме Иисуса Христа) не избежал в своей жизни греха и должен нести вечную кару за грех. При этом, отрицая традиционное представление об обособленном существовании

¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 184.

ада, Карсавин в полном соответствии с принципом всеединства утверждает, что ад существует в *единстве и слитности* с раем и «дополняет» нашу несовершенную жизнь.

На этом парадоксы карсавинской метафизики не заканчиваются. Ад оказывается квинтэссенцией всего земного несовершенства, и кажется очевидным, что он должен быть преодолен, «уничтожен» — иначе мир не сможет достичь совершенства. Признавая это, Карсавин одновременно утверждает необходимость того, чтобы ад пребыл вечно — иначе мир потеряет свое отличие от Бога и свою небожественную свободу. «Если ада не будет, его и нет и никогда не было. Но тогда нет и земного нашего существования, которое является эмпирическим проявлением ада. Утверждать, что ад совсем исчезнет, — то же самое, что утверждать абсолютное исчезновение земного бытия, абсолютное забвение. Вместе с тем это — отрицание того, что в Боге абсолютного исчезновения и абсолютного забвения нет, и утверждение того, что Бог несовершенен. Ведь тогда надо допустить, что Христос пострадал и умер, а потом абсолютно забыл о Своих страстях и смерти, т. е. и не воскресал, что Логос воплотился, а потом забыл об этом. А предполагать что-либо подобное — значит предполагать, будто Боговоплощения совсем не было (арианство, несторианство), страдания же, смерть и воскресение Христа были одною видимостью (докетизм) или выдумкою, которую опровергает современная «наука»»¹.

Парадоксальное утверждение о вечном присутствии ада в Боге, в Абсолюте-всеединстве вряд ли можно согласовать с ортодоксальным православием. Здесь еще раз необходимо сказать об упоминавшемся выше противостоянии двух тенденций в философии Карсавина. В одной из них исходным пунктом является абстрактный анализ Абсолюта-всеединства во всем его совершенстве, и только как дополнение и развитие указанного анализа — интерпретация тварного бытия, мира. Во второй — все как раз наоборот, исходным пунктом здесь является подробный анализ тварного бытия (т. е. человека как средоточия тварного мира), а Абсолют-всеединство «познается» *по аналогии* с человеком, на основе того, что он является целью тварного усовершенствования. Ключевым элементом второй тенденции в философских построениях Карсавина и является история Иисуса, выступающая в качестве доказательства *абсолютного значения несовершенства* и переносящая все признаки несовершенного тварного мира в Абсолют.

В первых философских работах Карсавина, которые были предметом нашего анализа до сих пор, две указанные тенденции тесно переплетались и с трудом могли быть отделены друг от друга. В конечном счете господствующей здесь оказалась первая из них в силу гностико-христианских, догматических истоков философии Карсавина. Однако

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 225–226.

глубина и содержательность его системы целиком определяется второй тенденцией, и совершенно естественно, что в своем творческом развитии Карсавин пришел к необходимости выдвинуть ее на первый план. Это происходит в книге «Философия истории», которая, на наш взгляд, является самым цельным и последовательным выражением его философских идей. Несомненно, это не в последнюю очередь связано с самой темой исследования: история — это процесс конкретного развития тварного мира, и поскольку по отношению к этому процессу Абсолют выступает только как идеал и объемлющее целое, главное внимание здесь должно быть уделено именно особенностям тварного бытия.

Третья и последняя из главных философских работ Карсавина, книга «О личности», продолжает и завершает анализ тварного бытия; в ней все внимание концентрируется на главном понятии — понятии (человеческой) личности, в соотношении с которой определяется даже смысл высшей Личности, Бога. И только опубликованная в промежутке между двумя упомянутыми трудами книга «О началах» однозначно выдвигает на первый план первую тенденцию. Но именно это делает ее противоречивой, рыхлой, нелогичной, поскольку возобновляющаяся здесь конкуренция двух тенденций не позволяет создать целостную и ясную систему идей.

Учение о личности, развернутое Карсавиным в книгах «Философия истории» и «О личности», является центральным и наиболее оригинальным элементом его философии, к нему мы и обратимся теперь.

§ 8. Окончательное преодоление «атомистической» модели человека

Одним из главных достижений философии конца XIX — начала XX века, как уже не раз упоминалось, было преодоление традиционной, идущей от Платона, «атомистической» модели человека. Термин «атомистическая» объясняется тем, что в указанной модели главным оказывается противопоставление человека и окружающего его мира, причем это противопоставление мыслится в духе пространственного отношения части и целого. Эта неявная аналогия определяет практически все элементы традиционной концепции личности: не только представление о характере отношений между человеком и миром, но и представления об отношениях между людьми и о соотношении отдельных «внутренних» элементов самой человеческой личности.

Естественность и интуитивная ясность пространственной аналогии приводили к тому, что «атомистическая» модель очень долго сохраняла свое влияние, несмотря даже на то, что создатели новых философских концепций человека сознательно ставили себе целью ее преодоление. Если мы вспомним, как развивались представления о человеке в истории русской философии начиная с Чаадаева, то нетрудно заметить постоянное наличие здесь рудиментов традиционной концепции. Хотя утверждения о мистическом единстве всех людей и единстве человека

с миром постоянно присутствуют на страницах сочинений русских философов, детальная разработка этой темы неизбежно была сопряжена с возрождением отдельных элементов «атомистической» модели.

Не так уж трудно понять, почему преодоление традиционных представлений было столь непоследовательным. Прежде всего это связано с тем, что мистическое единство людей, о котором писали многие русские философы, чаще всего интерпретировалось как некая особая сущность *наряду* с отдельными личностями, входящими в него. Это в равной степени справедливо и по отношению к мировому сознанию Чаадаева, и по отношению к мистической Церкви Хомякова, и по отношению к Софии Соловьева. Не случайно во всех этих концепциях возникала определенная имперсоналистская тенденция; здесь неизбежно встает вопрос о метафизическом «приоритете»: либо отдельные личности обладают абсолютной фундаментальностью и, значит, их единство вторично и не столь существенно, либо единство первично и фундаментально, и тогда личности не обладают всей полнотой независимого бытия. Именно это противостояние, это «либо—либо», определяло всю остроту споров между сторонниками «персонализма» и «соборности» в русской философии. Однако выход из этой ситуации был возможен не за счет принятия одной из полярных точек зрения, а через признание самой дилеммы *ложной*, обусловленной приверженностью нашего сознания к пониманию соотношения части и целого в духе пространственной аналогии.

В нашем пространственно-временном мире целое всегда «больше» своих частей и не может быть тождественным своей части. И хотя никто из упомянутых выше русских мыслителей непосредственно не отождествлял соотношения всеединого человечества и личности с соотношением целого и части в пространственном материальном объекте, все-таки эта модель неявно господствовала в исходных философских интуициях, препятствуя окончательному преодолению рационалистической традиции. Впервые мы находим решающий поворот к принципу иррационального тождества целого и части у Достоевского (см. § 3 главы 2); ему помогала в этом художественная образность его мышления, и оставалось неясным, можно ли сформулировать соответствующее мировоззрение в виде последовательной философской концепции. По-настоящему радикальное преобразование исходных принципов понимания человека, как мы видели, осуществил Франк, и именно в его сочинениях происходит окончательное расставание русской философии с традиционной концепцией человека. Для Карсавина эта тема также стала главной, но он осуществляет свои построения несколько иным путем, чем Франк (хотя, конечно же, выводы двух философов во многом совпадают). Он полагает в качестве основы одновременно и представление о единстве всех личностей в рамках *всеединого* Человечества, и понимание души человека как *всеединства*.

Несмотря на все попытки опровержения, традиционная концепция дольше всего сохраняла свое господство в главном аспекте — в представлении о внутренней структуре человеческой личности, сознания человека. Понимание сознания как *целого, включающего* в себя отдельные свои *элементы* (мысли, ощущения, восприятия, эмоции и т. д.), казалось естественным и даже не ставилось под вопрос вплоть до тех поистине революционных преобразований, которые произвел в теории душевной жизни Бергсон. Невозможно представить себе, как привычная пространственная аналогия соотношения части и целого могла быть устранена из концепции всеединого Человечества, пока она оставалась основой понимания отдельной личности, ее сознания. В силу древнего принципа эквивалентности «микрокосма» и «макркосма» соотношение отдельных людей во всеедином Человечестве мыслилось точно таким же, как соотношение отдельных элементов сознания с сознанием как целым: этот принцип легко найти и у Чаадаева, что подчеркивается самим обозначением всеединого Человечества как «мирового сознания», и у Соловьева, у которого София есть *душа* мира, и, значит, соотношение Софии и эмпирических личностей мыслится как соотношение души и ее элементов.

Только после того как Бергсон разрушил неприступный до тех пор бастион «атомистической» концепции — представление о сосуществовании «внутри» сознания отдельных изолированных элементов, — появилась возможность последовательной реализации новых подходов к объяснению соотношения эмпирической личности и «объемлющей» ее человеческой общности. Поскольку в русской философии необходимость разработки таких новых подходов была осознана очень давно, становится понятным, почему философия Бергсона встретила такой восторженный прием у русских мыслителей и оказала столь большое воздействие на формирование философских систем первой половины XX века.

У Карсавина мы находим наиболее адекватное и глубокое развитие идей Бергсона в сторону окончательного преодоления «атомистической» модели — как в понимании душевной жизни отдельной личности, так и в понимании соотношения личности и всеединого Человечества. В связи с этим здесь уместно еще раз вспомнить главные положения философии Бергсона, обращая внимание на те моменты, которые особенно сильно повлияли на взгляды Карсавина.

Вся философия Бергсона концентрируется вокруг главного принципа, в котором утверждается целостность душевной жизни, невозможность разложить ее на отдельные составляющие, «атомы», связанные между собой причинно-следственными связями. Только искажая внутреннюю жизнь души, развертывая ее состояния в чуждом ей пространстве, мы приходим к пониманию сознания как совокупности внеположных элементов. «Рассматриваемые сами по себе, — утверждает Бергсон, — глубинные состояния сознания не имеют ничего общего

с количеством; они являются чистым качеством. Они настолько сливаются между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния. Их нельзя даже исследовать с этой точки зрения, тотчас не искажая их. Длительность, порождаемая ими, есть длительность, моменты которой не образуют числовой множественности; охарактеризовать эти моменты, сказав, что они охватывают друг друга, — значит уже их различить... Но чем полнее осуществляются условия социальной жизни, тем сильнее становится поток, выносящий изнутри наружу наши переживания, которые тем самым мало-помалу превращаются в вещи; они отделяются не только друг от друга, но и от нас самих. Мы воспринимаем тогда их исключительно в однородной среде, где отливаем их в застывшие образы, и сквозь призму слова, придающего им привычную окраску. Так образуется второе «я», покрывающее первое «я», существование которого слагается из отдельных моментов, а состояния отрываются друг от друга и без труда выражаются в словах»¹.

Здесь следует обратить внимание на резкое противопоставление Бергсоном изменчивости, динамичности душевной жизни и статичности, застылости форм внешнего мира. Душа безусловно изменчива, но ее изменчивость, ее развитие невозможно выразить какой-либо пространственной моделью, невозможно описать количественно. Это есть *developpement par excellence*, развитие в своей чистой сущности, как качественное изменение абсолютно цельной души; именно так понимаемое развитие Бергсон отождествляет с временем, с длительностью, полагая, что внедрение пространственных представлений мгновенно уничтожает сущность развития, сводя его к совокупности рядоположенных и внутренне не связанных друг с другом состояний (примером чего является прочерченная в пространстве траектория механического движения). «Мы инстинктивно стремимся, — пишет Бергсон, — окристаллизовать наши впечатления, чтобы выразить их в языке. Поэтому мы смешиваем само чувство, находящееся в непрерывном становлении, с его неизменным внешним объектом, главным образом, со словом, обозначающим этот объект. Подобно тому, как вечно текущая длительность нашего «я» фиксируется ее проекцией в однородном пространстве, так и наши беспрерывно меняющиеся впечатления, обвиваясь вокруг вызывающего их внешнего объекта, заимствуют у него его четкие очертания и неподвижность... в действительности не существует ни тождественных ощущений, ни разнообразных вкусов, ибо ощущения и вкусы предстают мне в виде вещей, как только я их изолирую и даю им названия; в человеческой же душе есть только *процесс постоянного развития*»².

¹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. С. 109.

² Там же. С. 106.

Обращаясь к книге «Философия истории», мы обнаруживаем, что исходные положения карсавинской концепции личности буквально совпадают с упомянутыми идеями Бергсона. Прежде всего Карсавин проводит различие между понятиями «изменение» и «развитие», определяя первое как пространственное перемещение элементов системы, интерпретируемой как механический агрегат своих частей, а второе — как чисто качественное преобразование во времени абсолютно целостного субъекта развития, который не может быть разложен ни на какие элементы и в генезисе которого происходит актуализация его потенциального содержания. Наиболее яркий пример развития дает как раз жизнь души. «Мы говорим, — пишет Карсавин, — о развитии душевной жизни, о развитии организма и т. д. и всегда при этом мыслим или воспринимаем некоторое замкнутое в себе (поскольку мы говорим о *его* развитии) целое. Оно, как целое, вовсе не состоит из атомов. Оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не путем присоединения к нему чего-то извне. Нельзя представить себе развивающееся, как таковое, состоящим из частей или слагаемым частями, ибо расчленение отрицает непрерывность. И точно так же нельзя в развивающемся противопоставлять непрерывно меняющуюся систему неизменным разъединенным элементам. В нем нет элементов, и оно совпадает с системой. Развивающееся не допускает никакой атомизации, хотя ею, на беду себе, и грешит “естественная наука о душевных явлениях”, которую справедливее было бы назвать *противоестественною*»¹.

Совпадение исходных принципов философской концепции личности у Карсавина и Бергсона очевидно; однако было бы неправильно делать отсюда вывод о полной зависимости взглядов Карсавина от идей французского мыслителя. Используя принципы, открытые Бергсоном, Карсавин строит совершенно иную философию, которая в определенном смысле является гораздо более последовательной, чем философия Бергсона.

Одним из самых неясных мест теории Бергсона является постулированное им резкое противостояние пространства и времени, или, что то же самое, противостояние «внешнего» мира, реальности вне человека и самой души, ее иррационального целостного развития. Особенно резко оно выражено в первой из самых известных работ Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания». В книге «Материя и память» противопоставление души и мира сглаживается за счет интуитивистской концепции познания, признающей тождество «образа» и самого познаваемого объекта (подробнее см. в § 6 главы 6). Пространство, материя, с одной стороны, и время, память, с другой, оказываются здесь как бы двумя измерениями самой души, причем душа перестает пониматься как изолированная сущность и превращается в определенное «состояние» всего мирового бытия. Именно концепция, изложенная

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993. С. 20.

в «Материи и памяти» в наибольшей степени близка к тому, что Карсавин утверждает о личности и ее отношениях с бытием в книгах «Философия истории» и «О личности». В последующих работах Бергсона это плодотворное направление было отодвинуто на второй план виталистской теорией «жизненного порыва», явно отдающей биологизмом и игнорирующей важнейшую проблему метафизического статуса бытия личности.

Займствуя основные идеи бергсоновской концепции, Карсавин освобождает их от элементов биологизма и механицизма и строит на их основе целостную и последовательную *метафизику* личности. Главное нововведение, которое делает Карсавин, связано с внедрением в систему идей французского философа *принципа всеединства*, за счет чего преодолевается то слишком радикальное противопоставление пространства и времени — косного мира и развивающейся души, — которое содержится в большинстве работ Бергсона (при этом, конечно, Карсавин не отрицает реального различия пространства и времени и пытается дать объяснение этому реальному различию).

Нетрудно заметить, что, постоянно подчеркивая единство и цельность душевной жизни, Бергсон тем не менее не дает ясного описания «структуры» этой цельности. Необходимость такого описания очевидна в связи с тем, что эта цельность не исключает разнообразия и множественности: ведь мы как-то различаем последовательные состояния развивающейся души. Как же возможно такое различие без использования интуиции пространства, внеположности? У Бергсона этот вопрос остается открытым, хотя ответ на него нетрудно найти в истории европейской философии: его дает концепция всеединства. Причина, в силу которой Бергсон отказывается примкнуть к этой давней и весьма разработанной традиции для уточнения своего понимания душевной жизни, кажется достаточно очевидной. Этому препятствует постоянное стремление Бергсона к сближению философии с естественнонаучным знанием, к прямому обоснованию философских постулатов с помощью научных данных. Принципы, которые не догускали такого обоснования и тем более противоречили всему тому, что утверждало естествознание, не могли найти себе место в его философии. Несомненно, принцип всеединства, при последовательном проведении, характерном для наиболее известных его приверженцев (Плотин, Николай Кузанский, Шеллинг, Вл. Соловьев), очень трудно было согласовать с точным естествознанием, его «мистическое» содержание вступало в противоречие с научным познанием реальности (чуть ниже мы увидим, что в своих трудах Карсавин дает естественное объяснение этому противоречию).

Признавая неразрушимую цельность душевной жизни, Бергсон оказывается бессильным объяснить ее многообразие; фактически в его суждениях можно обнаружить тенденцию к *отрицанию* реальности этого многообразия. По Бергсону, получается, что, когда кто-либо говорит «я люблю этого человека, но одновременно ненавижу его за его недостатки», он обманывает себя, искажая свою внутреннюю жизнь

пространственным представлением о сосуществовании в ней двух «элементов» — любви и ненависти. На самом деле состояние его души целостно и определено, но не может быть выражено *отдельными* терминами «люблю» и «ненавижу». Разнообразие есть только во временном становлении души, в последовательности ее качественно определенных состояний, причем время выступает абсолютно фундаментальным, но загадочным по своей сущности способом «структурирования» целостности душевной жизни.

Совсем по-другому описывается единство и множественность состояний души с помощью принципа всеединства. Как мы помним, Карсавин признает во всеединстве множественность, разъединенность не менее важной характеристикой, чем единство; наиболее полное и адекватное описание всеединства должно быть связано с устранением самого противопоставления единства и множества. Это достигается за счет радикального «замыкания» всеединства: *самый «незначительный», «мельчайший» элемент всеединства необходимо признать абсолютно тождественным всеединству как целому*. Принятие этого постулата позволяет не только окончательно устранить «пространственный» аспект в понимании всеединства (чем в той или иной степени грешили почти все представители философии всеединства за исключением разве что Николая Кузанского), но и реализовать во всей полноте заветную цель русской философии — преодолеть традицию «отвлеченных начал». Ведь «отвлеченное начало» всегда понимается как своего рода «резервуар», в который включены (в духе пространственной аналогии) отдельные конкретные элементы реальности. Кроме того, принимая тождество целого и части, мы окончательно избавляемся и от приверженности к конструированию «иерархических метафизик», о чем говорилось в § 5 главы 2. В рамках философии всеединства понятия всеобщего и абстрактного получают совсем иное значение, чем в традиционной «иерархической метафизике»; ни всеобщее, ни абстрактное не могут более претендовать на то, чтобы быть началом бытия, — таким началом является само всеединство, *т. е. каждый «мельчайший» элемент всеединства в его тождественности целому*. Тот факт, что мы постоянно сталкиваемся в нашем мире с действием принципа иерархии, распределяющим все явления на разные (более «высокие» или «низкие») уровни бытия, связан только с несовершенством реализации самого всеединства (о чем подробнее будет идти речь ниже). «В усовершенном всеединстве, — пишет Карсавин, — принцип иерархии [есть] нечто безмерно превышающее то, что мы под ним подразумеваем»¹. В усовершенном состоянии бытия было бы невозможно провести традиционное различие между «высшими» и «низшими» личностями; каждая была бы абсолютно значима и абсолютно уникальна, будучи тождественной совершенному тварному всеединству.

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 76.

Понятно, что при таком подходе существенно ограничиваются возможности рационального описания всеединства, особенно если рациональность понимается в классическом смысле. Здесь можно говорить только о *диалектическом* описании, построенном на основе фундаментальных интуиций (в первую очередь интуиции тождества целого и части), которые не могут быть выражены логически непротиворечивым образом. Карсавин сознательно противопоставляет развиваемую им «диалектику» традиционной рационализированной диалектике, для которой главное — построение системы непротиворечивых положений, опосредующих ключевые противоречия и тем самым вытесняющих их на «периферию»¹. Он предлагает радикальную версию иррациональной (правильнее было бы сказать *сверхрациональной*) диалектики, которая в минимальной степени допускает рациональное оформление, оставляя ключевое противоречие, лежащее в ее основании, в его *непосредственной, иррационально-интуитивной форме*.

Тождество всеединства как целого и любой его части означает, что основополагающая интуиция всеединства, задающая его диалектическое содержание, может относиться к *любой его части, любому элементу*; все, что можно будет сказать об этом элементе (в его отношении к своим собственным частям), будет справедливо и по отношению к всеединству как таковому. Но мы, несомненно, обладаем такой интуицией по отношению к своей личности как элементу творного всеединства; в результате приведенное рассуждение дает обоснование тому методу построения диалектики всеединства, который Карсавин использует в книгах «Философия истории» и «О личности». Эксплицируя содержание интуиции, в которой каждый из нас постигает всю полноту своей личности, Карсавин, по сути, описывает Абсолют-всеединство, причем это и есть то самое описание, которое *радикально и окончательно преодолевает традицию «оталеченных» начал: ничто не может быть признано подлинным конкретным Абсолютом, кроме самой эмпирической личности, постигаемой во всей ее иррационально-интуитивной полноте*.

Этот исходный принцип Карсавин наиболее ясно формулирует в книге «О личности», причем в терминах, очень близких к терминологии Франка и Хайдеггера (и, скорее всего, под прямым влиянием их феноменологического метода построения онтологии; см. § 7 главы 6): «Я познаю себя существующим. Это значит, что я познаю себя бытием. Но такое познание — нечто неизмеримо большее и более реальное, чем логическая операция, включающая меня в отвлеченное родовое понятие бытия. Есть ли это понятие или нет, а если оно есть, то что оно такое, — вопрос особый и, во всяком случае, вторичный... Я же не один из экземпляров, попадающих в коробку с этикеткой: “бытие”, но — *само бытие*. И я не какой-то отрезок или кусочек бытия, данный мне

¹ См.: Карсавин Л. П. Философия истории. С. 127.

в удел, но — само *единое* и *неделимое* бытие, ибо бытие едино и единственно. Поэтому *если я познаю себя бытием, то и бытие познает себя мною*, а познание им себя мною есть познание мною себя — им»¹.

Тот факт, что Карсавин выдвигает на первый план именно понятие личности, а не понятия человека, человеческого бытия, сознания (как это делают другие основоположники новой онтологии), подчеркивает его принадлежность к традиции философии всеединства в той ее «мистической» форме, о которой говорилось выше. Определяя понятие личности, он пишет: «Личность — *конкретно-духовное* или (что то же самое: недаром “личность” от “лица”) *телесно-духовное* существо, *определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное*. Нет и не может быть личности без и вне множества ее моментов, одновременных и временно взаиморазличных... Но личность не простая совокупность разъединенных моментов. Она — их единство во “всем ее времени” и “всем ее пространстве” и, следовательно, *единство множества* или *многоединство*, в идеале же и совершенстве своих — всеединство»². Отвлекаясь пока от проблемы соотношения телесного и духовного в бытии личности, можно сказать, что для Карсавина понятие «личность» практически тождественно понятию «всеединство», поскольку личность по определению есть *единство множества*. Кроме того, в силу последовательного проведения принципа всеединства (в форме «часть тождественна целому») Карсавин не испытывает никаких трудностей в доказательстве тезиса «Абсолют есть личность» и в определении характера Абсолюта-личности, поскольку это есть непосредственно данная каждому человеку его собственная эмпирическая личность (в аспекте ее бытийной полноты). Поэтому и та ключевая интуиция тождества части и целого, которая лежит в основе иррациональной диалектики всеединства, должна пониматься совершенно конкретно — *как интуиция тождества своего «я» («всей» своей личности) с любым ее частным моментом*. Еще раз необходимо подчеркнуть: ее нельзя рассматривать как «пример» или «иллюстрацию» более фундаментальной интуиции тождества части и целого в «мировом», «глобальном» всеединстве — она в точности и есть эта самая интуиция. И если мы все-таки проводим какие-то неиллюзорные различия между отдельными личностями, между личностью и миром, между личностью и Абсолютом, то эти различия сами должны быть реконструированы на основе указанной интуиции, они в любом случае вторичны по отношению к ней.

Интуицию тождества личности и ее любого момента Карсавин пытается эксплицировать во всех своих главных философских трудах. Особенно наглядно это сделано в «Философии истории», причем — в явном противопоставлении традиции «отвлеченных начал» с ее стремлением к трансцендентному и абстрактному Абсолюту; «мы утверждаем, —

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 29.

² Там же. С. 19–20.

пишет Карсавин, — реальное, наиреальнейшее бытие (*esse realissimum*) всеединого в своих качествах, в своем времени и в своем пространстве субъекта, индивидуальной всеединой души. Она вся в каждом своем моменте и сразу вся во всех своих, отличных друг от друга, моментах. Она их множество и их единство и каждый из них целиком. Но ее нет без качества ее в ее моментах, хотя возможно и вероятно, что она качествует еще и в других, нам совершенно неведомых. Ее нет — без всяких оговорок нет — в смысле отвлеченной, трансцендентной ее качества и эмпирии души, будет ли такая «отвлеченная душа» по старому обычаю прежних метафизиков называться просто душою или «духом», или как-нибудь иначе. Всякий момент души есть она сама и вся она, но только в *его* качестве. Как момент, он противоречит всем другим моментам, однако, как сама всеединая душа, он им не противостоит, а есть каждый из них и все они»¹.

Несмотря на фундаментальность принципа тождества части и целого (личности и ее элементов), он один недостаточен для объяснения всех важнейших феноменальных характеристик тварного бытия. Если бы в тварном бытии этот принцип был реализован во всей полноте, оно ничем бы не отличалось от абсолютного бытия Бога, и исчезло бы само различие абсолютного и относительного, божественного и тварного. Повторяя уже не раз проводившиеся выше рассуждения, мы неизбежно приходим к тому, чтобы ввести наряду с указанным принципом, задающим сущность всеединства, также и принцип, утверждающий, что тождество целого и части в тварном бытии *реализовано несовершенно, не во всей возможной полноте*. И этот «принцип несовершенства» должен быть признан не только не менее фундаментальным, чем основной принцип всеединства, но даже более существенным, чем он. Действительно, помимо невозможности различить тварь и Бога, при совершенной реализации тождества части и целого было бы просто невозможно зафиксировать и обособить в нашей личности (а значит, и во всем бытии) ни одного состояния или элемента; в этом случае диалектика всеединства была бы «слишком» иррациональной. Возможность даже минимальной ее фиксации в рациональной форме напрямую связана с совершенством реализации иррационального (сверхрационального) тождества части и целого. Только через это несовершенство в нашу жизнь входят конечность, оформленность и самодостаточность явлений и событий, а также сама рациональность как метод освоения мира. Рациональность в этом контексте оказывается как бы *умалением, несовершенством иррациональности (сверхрациональности)*.

Карсавин дает чрезвычайно наглядное доказательство прямой зависимости степени рациональности знания от степени несовершенства реализации основного принципа всеединства в познаваемом объекте. Он ставит своеобразный «мысленный эксперимент», предполагая «наибольшее

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 47.

умаление всеединства» в мире¹. Совсем исчезнуть единство не может, иначе мы вообще не могли бы мыслить мир как мир, как нечто целое; предельное умаление всеединства все равно предполагает присутствие в нем всех его моментов и какое-то «наималейшее» их единство. Но в этом «умаленном» состоянии каждый момент должен рассматриваться сам уже не как всеединство, не как тождественный с объемлющим его всеединством, а как *бескачественное* нечто, не имеющее никакой иной характеристики кроме того, что он *отличен* от прочих моментов (прочих нечто). Соответственно, единство, которое в совершенном всеединстве «пронизывает» каждый момент, «изнутри» соединяя его с целым, делая тождественным целому, в умаленном всеединстве приобретает чисто *внешний* характер, превращается в единство *системы*. В результате, как утверждает Карсавин, мы приходим к представлению мира в виде математической структуры однородного метрического пространства (пространства Минковского), все точки которого абсолютно эквивалентны и представляют собой «умаленные» состояния отдельных моментов всеединства (мировые «события»), в то время как пространство как целое воплощает предельно умаленный принцип единства в нем.

Если в совершенном всеединстве, где действует принцип тождества части и целого (или, что то же самое, принцип «всё во всём»), господствует иррациональная диалектика, не допускающая никакой рационализации, то в указанном предельно умаленном всеединстве, наоборот, диалектичность и иррациональность полностью вытесняются *предельной рациональностью* — рациональностью *точного, количественного* описания. «Мне, — пишет по этому поводу Карсавин, — представляется очень существенным отметить смысл и значение точности как единственного средства познания общего и высшего в умаленном всеединстве. При отсутствии точности общее становится здесь нереальным, предположительным. Без нее не отличить случайно повторяющегося сосуществования элементов от единственной, т. е. необходимой, их связи, не выделить общего, ибо качественное его своеобразие познается (и дано) в смутной форме, а диалектичность и совсем отсутствует. Ведь необходимо познать именно *эту* связь, именно *этих* точек, которые (и связь, и точки) проявляются (“повторяются”) в бесчисленном количестве случаев. Вполне понятно, что и всякое представление о будущем в умаленном всеединстве должно отличаться тем же тяготением к точности. Если мы хотим воздействовать на такое всеединство, на систему разъединенного множества, нам необходимо *точно* выразить желанное для нас состояние и возможный к нему переход»².

Совершенное всеединство и предельно умаленное всеединство выступают в системе Карсавина как крайние варианты реализации принципа всеединства; в нашем тварном мире реализуется промежуточный

¹ См.: Карсавин Л. П. *Философия истории*. С. 193–197.

² Там же. С. 196.

вариант, в котором несовершенство не достигает той степени, когда происходит полное уничтожение внутреннего многообразия элементов и их внутреннего единства с целым. Поэтому наше познание должно совмещать в себе элементы иррациональной диалектики, необходимые для постижения личности и ее развития, и элементы точности, количественной определенности, характерные для естествознания, осваивающего мир с той его «стороны», в которой он выступает как умаленное всеединство.

Здесь еще раз полезно сравнить идеи Карсавина с идеями Бергсона. Противопоставляя внутренний мир души, неподвластный количеству и пространству, и внешний материально-пространственный мир, Бергсон утверждает (если использовать термины карсавинской метафизики), что душа есть совершенное всеединство, а материальный мир есть абсолютно умаленное всеединство. Такая поляризация реальности вряд ли плодотворна и, что самое главное, необъяснима. Карсавин же утверждает, что тварный мир в целом представляет собой промежуточное состояние между полным совершенством и предельным несовершенством, а потому и его отдельные элементы (от высшей личности всеединого Человечества до неживых материальных вещей) также воплощают в себе разные степени несовершенства, расположенные между указанными полюсами. Это позволяет ему избежать абсолютного противопоставления «качественного» метода познания душевных явлений и истории и «количественного» метода естествознания, — к чему склонялся Бергсон; вместо этого Карсавин допускает взаимодействие и взаимодополнение этих методов, хотя и отдает безусловное предпочтение первому (особенно в историческом знании, описывающем развитие всеединства в его наиболее совершенной тварной форме всеединого Человечества). «Эмпирическая точность — признак ограниченности сферы бытия, к которой она применима, и сферы знания, для которой она необходима, хотя возможность точности в эмпирии и покоится на онтологическом факте, историческому знанию недоступном»¹ (имеется в виду факт абсолютизации несовершенства, связанный с воплощением Бога в несовершенную человеческую плоть).

Посмотрим теперь, как на основе сочетания двух принципов: принципа тождества части и целого во всеединстве и принципа несовершенства реализации самого всеединства, Карсавин объясняет основные характеристики тварного бытия.

§ 9. Структура несовершенного всеединства

В совершенном всеединстве его элементы находятся в полном тождестве друг с другом, а в предельно умаленном всеединстве — в чисто внешнем отношении внеположности (моделью чего выступает математическое пространство); в тварном всеединстве реализуется промежуточный вариант: моменты всеединства частично едины и частично

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 198.

внеположны друг другу. Результатом этого становится *возникновение иерархии личностей внутри тварного всеединства и структурирование внутреннего мира каждой личности*. Как уже говорилось выше, в совершенном всеединстве не может быть никакой иерархии личностей, потому что каждый момент (личность) тождествен всеединству. Только введение «принципа несовершенства» приводит к фиксации иерархического порядка в системе моментов тварного всеединства (Адама Кадмона) и одновременно к фиксации иерархических структур внутри каждого момента. Для отдельной человеческой личности это означает, с одной стороны, что теперь она с трудом осознает себя как всеединство и начинает трактовать свою внутреннюю жизнь в духе «атомистической» модели — как сосуществование и последовательность своих моментов, и с другой — что она воспринимает себя только как часть, как отдельный элемент всеобщего тварного всеединства и его частных структур (человечества, народа, культуры, природы), не вполне осознавая свое тождество с целым.

Но все-таки частичное, неполное тождество сохраняется и в несовершенном всеединстве, оно выражается в том, что каждый момент «отражает» всеединство в себе самом. Такое неполное тождество момента и всеединства Карсавин называет *стяженным* единством и в качестве наиболее наглядного его примера приводит самосознание. Самосознание — это только один из моментов качественно души, однако сам этот момент «стяженно» содержит всю душу. «Я сознаю себя, — разъясняет Карсавин, — и как данное качественное, и как все другие качественное в возможности, которая не есть отсутствие других качественных, но *особого рода их присутствие или наличность*, не простая чистая возможность их появления или моего становления ими, не отвлеченное, формальное их единство, но как бы "*стяженное*" их единство, конкретно-реальное и в то же время не различенное, не дифференцировавшееся»¹. В самом общем виде «стяженное» присутствие всеединства в личности-моменте есть *знание*; в результате оказывается, что знание и, более широко, необходимость для человека познания мира и себя самого — это наиболее явное феноменальное проявление несовершенства тварного бытия. Именно поэтому проблема знания занимает одно из центральных мест во всех основных трудах Карсавина; чтобы понять все особенности структуры тварного всеединства, прежде всего необходимо проанализировать структуру нашего знания.

В совершенном всеединстве «знать» ничем не отличается от «быть»; являясь абсолютно тождественным в своем бытии целому всеединству, любой момент тем самым «знает» всеединство и весь процесс его развития. «Полное достоверное знание о развитии возможно, очевидно, только как полнота бытия всеединого субъекта изучаемого развития, и не только полнота стяженная, а полнота усовершенная»². В несовершенном

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 38.

² Там же. С. 57.

всеединстве его моменты оказываются разъединенными и не вполне тождественными целому, поэтому знание каждого из них уже не совпадает с его бытием, и каждый имеет знание, отличающееся от знания всех других. «Эмпирическое знание о развивающемся всеедином субъекте, — пишет Карсавин, имея в виду историческое знание, — всегда есть знание одного из его моментов (т. е. знание, осуществляемое одним из субъектов-моментов. — И. Е.). И, очевидно, при различии моментов существует столько же различных знаний о развитии, одинаково ценных и нужных, сколько существует самих моментов... При всей неполноте своей выраженности, всякий момент выражает нечто, только ему присущее, его специфический аспект всеединой истины. Ущербленное, неполное выражение не есть еще ложное выражение. И он выражает не только качественность свою, но и качественную в нем индивидуальную всеединую душу, а в ней само Абсолютное. Он дает необходимый аспект Абсолютного, который нуждается в восполнении его другими аспектами...»¹

Знание — это тот «остаток» тождества данного момента с целым, который сохраняется и в умаленном, несовершенном всеединстве; знание — это «стяженное» присутствие всеединства (строго говоря, Абсолюта-всеединства) в каждом из его моментов. Но каждый момент, будучи сам несовершенным всеединством, в свою очередь обладает своими моментами (моментами «второго порядка»), которые также обладают еще более «дробными» моментами, и т. д. В связи с этим знание, присутствующее в моментах нижних порядков (к ним относятся и человеческие личности), имеет сложную структуру: оно выражает не только непосредственно Абсолют-всеединство, но и его «стяженное» отражение и выражение в его моментах и моментах его моментов, рассматриваемых как всеединства. При этом приходится различать два принципиально различных типа знания: знание, относящееся к «вертикальной» взаимосвязи данного момента («субъекта» знания) с теми моментами, которые включают его и которые включает он сам, и знание, относящееся к «рядоположенным» с ним моментам, которые наряду с данным моментом конкретизируют вышестоящий момент. В совершенном всеединстве нет никакого различия между соответствующими формами единства: «вертикальным» (единство части и целого) и «горизонтальным» (единство части и другой части). В несовершенном состоянии это различие появляется и начинает играть достаточно важную роль. Первая форма единства соответствует тому, что выше было названо самосознанием, в то же время второе, «горизонтальное» единство (единство личности как момента с существующим «рядом» с ним моментом — познаваемым объектом) в его «стяженном» выражении в личности-моменте является тем, что мы называем «объективным» знанием (знанием объективного мира). Анализ его структуры особенно важен для понимания устройства тварного мира.

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 62.

Глубинной основой возможности знания в гносеологии Карсавина является одинаковая причастность субъекта (момента), осуществляющего акт знания) и объекта (познаваемого момента) к объемлющему их всеединству, их несовершенное тождество в нем. В этом исходном принципе Карсавин оказывается сторонником интуитивистской теории познания, очень близкой к той, которую разрабатывали С. Франк и Н. Лосский. Однако для Карсавина акт познания выступает только как одно из проявлений бытия личности, и именно личностному характеру гносеологического отношения он уделяет наибольшее внимание. В этом заключается самое заметное отличие его идей от идей Франка и других русских интуитивистов. Карсавин утверждает, что акт познания обладает двумя неразрывными аспектами: с одной стороны, он предстает как форма единства личности с инобытием, с чем-то чуждым личности, но, с другой — как собственное *качествование* личности, раскрывающее ее сущность. «Личность, — пишет Карсавин по поводу второго аспекта, — познает инобытный ей мир в подлиннике. Это значит, что она *качествует его качеством* и что ею-то они, во всяком случае, являются. Ведь личность едина, и ее *качествования* не быть ею и не могут. Но она активна и самодвижна. Активно и самодвижно она раскрывает в своих *качествованиях себя самое*. Нельзя сделать исключение и для тех *качествований* ее, которые она приписывает (и) инобытию: и в них она *себя* раскрывает, и их из *себя* производит... Дело не в том, что я сперва воспринимаю инобытие со всеми его качествами, а потом “субъективно” в него “перевоплощаюсь” и начинаю считать его *качествования* (и) моими, — не в том, даже если бы такое “перевоплощение” не нуждалось для своего объяснения в целом ряде сомнительных и сложных гипотез. Наоборот, единство мое с инобытием есть *первичный исходный факт*, не усматриваемый с достаточною ясностью интуитивистом, ошибочно толкуемый феноменалистом. Только после того, как я опознаю этот факт, я начинаю противопоставлять себе мои *качествования* и, опознавая вместе с тем *качествовавшее* в них инобытие, оказываюсь склонным и способным отказаться от них в его пользу»¹.

При таком подходе интуитивистская гносеология оказывается просто одним из следствий полагания тварного мира как несовершенного всеединства. Познавательный образ, которым обладает личность, есть, с одной стороны, форма опознания личностью в себе «стяженного», умаленного тождества с познаваемым объектом как иным моментом объемлющего их всеединства (как мы увидим дальше, это тождество символически выражается общими понятиями); это соответствует первому аспекту познавательного акта. Но, с другой стороны, и сама личность, и познаваемый объект, и их единство есть *качествования* объемлющего их всеединства. А поскольку личность, хотя и умаленно, но все-таки

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 93–94.

тождественна этому объемлющему всеединству, познавательный акт вместе с самим познаваемым объектом можно рассматривать как качественное познающей личности; это как раз то, что было выше обозначено в качестве второго аспекта познавательного акта.

Впрочем, нельзя забывать и о том, что тождество личности с объемлющим всеединством несовершенно, в силу чего объемлющее всеединство, как личность, нужно отличать от человеческой личности; именно здесь Карсавин вводит наиболее известное понятие своей метафизической концепции — понятие *симфонической личности*. «Очевидно, что *двуединство личности с инобытием само должно быть личностью*, даже в том случае, если инобытие не личность, а мертвое тело. Иначе как может быть личностью один из моментов этого *двуединства*? Откуда в моменте то, чего нет в первоединстве его с инобытием? От индивидуальной личности *двуединство личности с инобытием* отлично лишь тем, что его моменты (личности — или: личность и животное, или: личность и вещь) взаимно инобытны, взаимопротивостоят больше, менее преодолимо, чем взаимопротивостоят моменты индивидуальной личности. Поэтому вполне правильно назвать *двуединство личности с инобытием симфонической личностью*, различая в ней *ее определенное первоединство и ее двойство...*»¹

По поводу карсавинской концепции симфонической личности очень часто высказывалось и высказывается мнение, что в нем проявилась имперсоналистская или даже тоталитарная тенденция его философии, поскольку личность отдельного человека оказывается как бы вторичной по отношению к симфонической личности, оказывается только «моментом» последней. Однако такие суждения, как правило, основаны на непонимании глубокой диалектики карсавинских идей. Ведь для него принцип тождества части и целого остается незыблемым, даже в том случае, когда он реализуется в несовершенной форме. Этот принцип полагает сущностное равенство симфонической личности и личности отдельного человека. Об иерархическом подчинении можно говорить только в отношении чисто эмпирических проявлений «высшей» и «низшей» личности, когда же мы рассматриваем социальное бытие с наиболее принципиальной, метафизической точки зрения, необходимо предполагать безусловно равную ценность личности человека и симфонической личности. Противостояние принципов «персонализма» и «соборности», проходящее через всю русскую философию, для Карсавина оказывается результатом непонимания диалектики взаимоотношения «высших» и «низших» личностей. Применение принципа всеединства (пусть и в несовершенной форме) дает естественное разрешение дилеммы «индивидуализм — коллективизм»: «... так как самознание высшей личности осуществляется лишь в самознании индивидуальном, ясно, что индивидуальное самознание не всегда собственно

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 97.

или в строгом смысле индивидуальное. Оно не «постоянная величина», а все время меняется. То оно расширяется до социально-личного самознания, до самознания человечества и всего тварного бытия, то сжимается до собственно-индивидуального и даже падает ниже себя — в свои моменты. Однако индивидуальная личность — реальность; и центр колебаний лежит в собственно-индивидуальном. Есть моя индивидуальная личность, но я-то — не только она, хотя и — преимущественно она. Если же кто скажет, что этим все же подрывается индивидуально-личное бытие, так пусть винит самого себя. Ибо и он виноват в несовершенстве мира; и он больше мечтает о том, чтобы считать себя индивидуальной личностью, чем является ею на самом деле. И к стыду его, он, как и все мы, не достигает полноты индивидуальности не потому, что хочет быть вышею личностью, но именно потому, что не хочет...»¹ Здесь можно найти очевидные совпадения с идеями, высказанными Франком в одной из его ранних статей (см. § 2 главы 6), где он в рамках персоналистской метафизики доказывал, что при описании отношений личности с миром мы должны интерпретировать понятия «часть» и «целое», «объемлемое» и «объемлющее» как *функциональные* (а не субстанциальные) и сугубо *относительные*.

Тот факт, что личность человека и симфоническая личность находятся в неразрывном единстве, не допускающем, вообще говоря, жесткого иерархического подчинения первой из них второй, приводит к любопытной диалектике процесса познания. Вводя наряду с понятием собственно «знания», которое выражает «стяженное» единство рядоположенных моментов всеединства («горизонтальное» знание), также и понятие «самознание», которое описывает «распределение» всеединства во всех его низших моментах («вертикальное» знание), Карсавин оригинальным образом определяет *сознание* личности. Сознание — это двуединство индивидуального самознания личности и ее знания. «Но у этого сознания, — пишет далее Карсавин, — два субъекта: один — личность-момент, другой — сама индивидулируемая им высшая личность, которая и связует его с другими своими моментами, создавая сознание как двуединство самознания и знания. Вполне естественно, что момент может рассматривать сознание и как свое, даже: как только свое, и как нечто безличное и безразличное, как некую среду, похожую на пространство... Так объясняется, что момент-личность односторонне-ошибочно то отождествляет познаваемое им с собою, как свое индивидуальное «сознание», то полагает познаваемое не только вне себя и своего самознания, но и вне сознания»². Тем самым Карсавин показывает, что две наиболее распространенные модели познания — субъективно-идеалистическая и материалистическая — в рамках его концепции возникают

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 106–107.

² Там же. С. 104.

в качестве двух частных аспектов тонкой диалектики всеединства, в данном случае — диалектики соотношения личности-индивида и символической личности.

Достаточно естественное объяснение в гносеологии, основанной на идее несовершенного всеединства, получает и значение общих понятий¹. Как уже было установлено выше, рациональное познание Карсавин признает тем более значимым и точным, чем более «умаленным» является всеединство. Рациональное знание — это присутствие в личности (в моменте всеединства) умаленного, «стяженного» единства с другими моментами — рядоположенными, низшими и высшими — и с самим Абсолютом-всеединством (точнее, с его тварным воплощением). При этом именно последнее — «стяженное» единство момента с Абсолютом — составляет основу знания, поскольку, в конечном счете, единство данного момента с любым другим моментом (единство личности с познаваемым объектом) осуществляется благодаря сохраняющемуся тождеству этих моментов с всеединством. «Стяженное» единство личности-момента с объемлющим его всеединством выступает основой любого акта познания; это «стяженное» единство и выражается общим понятием, которое, по словам Карсавина, *символизирует* указанное единство личности с Всеединством, или, по-другому, *«стяженно представляет»* Абсолют-всеединство в моменте-личности. Отметим, что такая интерпретация сущности понятия в целом очень близка к метафизическому определению понятия в гносеологии Франка (см. § 4 главы 6), однако нужно признать, что определение Франка все-таки выглядит более точным и последовательным по сравнению с определением Карсавина; это связано с тем, что Карсавин так и не конкретизирует смысл своего термина «стяженное» (в словосочетании «стяженное единство»), который в большей степени является метафорой, чем ясной метафизической характеристикой.

Интересно также сравнить гносеологическую концепцию Карсавина с гносеологией Н. Бердяева. Бердяев считает, что рациональное познание необходимо и значимо только по отношению к окружающему нас материальному миру, который представляет собой «объективацию», косное выражение подлинной и единственной сущности мира — свободного человеческого духа. Резко негативно оценивая объективацию как процесс «пленения», закрепощения духа, Бердяев переносит соответствующую негативную оценку и на рациональное познание, которое, по его мнению, имеет целью убедить человека в его бессилии перед объективированным миром и его законами. На самом деле у человека есть только одна метафизическая задача — добиться преобразования мира к свободному духовному состоянию, разбить оковы объективации и необходимости, причем в этом преобразении рациональное познание будет окончательно отброшено, признано ложным устремлением человеческого духа.

¹ См: Карсавин Л. П. Философия истории. С. 59–61.

В противоположность этому достаточно неплодотворному подходу к роли рационального познания в нашей жизни Карсавин развивает тонкую диалектику рационального и иррационального, признавая обе полярные формы отношения к реальности обладающими самостоятельной ценностью. Конечно, общие понятия, на которых построено рациональное познание, дают только «стяженное», «символическое» выражение Абсолюта-всеединства, т. е. их использование — это знак нашего несовершенства. Однако само несовершенство мира является, как мы помним, необходимым и неуничтожимым, поскольку благодаря ему мир отличается от Абсолюта и тем самым «обогащает» его. Это означает, что рациональное познание не может быть признано исключительно «ложным» отношением к миру, не может быть просто отброшено; правильное его использование предполагает и требует его дополнения до иррационального «знания» всей полноты Абсолюта-всеединства. «Отвлеченно-общее в нашем индивидуальном сознании, — пишет Карсавин, — есть качественное в нем самого Абсолютного, поскольку это качественное надиндивидуально и поскольку оно, в качестве такового, приемлемо моим индивидуальным сознанием, еще не усовершенным. Усовершенствование или обожение моей души позволит ей перейти грани свои, стать совершенным моментом Абсолютного. И тогда то, что теперь воспринимается ею как отвлеченно-общее, будет для нее не символом стяженного всеединства и не самим стяженным всеединством, а всеединством совершенным. Пребывая в Абсолютном и будучи им, она сохранит себя как момент, но утратит свою ограниченность. Ее знание перестанет быть рациональным, ничего из даваемого в рациональности не утратив, но приобретя бесконечно многое»¹.

Естественно, что предполагающийся здесь переход от несовершенства к совершенству — это особая проблема, тесно взаимосвязанная с центральной темой философии Карсавина — описанием отношения твари и Бога. К этой проблеме нам предстоит вернуться чуть позже, однако прежде необходимо рассмотреть еще один важный аспект тварного бытия, важную феноменальную характеристику тварного мира — противостояние материи и духа, телесного и идеального бытия.

Основное определение, от которого отталкивается Карсавин в понимании отношения души и тела, предельно просто и выглядит достаточно естественным в рамках философии всеединства (практически то же самое решение этой проблемы ранее дал Франк; см. § 9 главы 6). «Синоним единства — дух. Единство личности не что иное, как ее духовность. Напротив, множественность личности, ее делимость, определенность и определенность, не иное что, как ее телесность. Личность не тело, не дух и не дух и тело, но духовно-телесное существо. Она не — «частью духовна, а частью телесна», ибо дух не участвует и не может

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 61.

быть частью. Личность *всецело духовна и всецело телесна*. Та же самая личность, которая есть дух, есть и тело. Личность выше различения между духом и телом, его ставя и превозмогая...»¹

Для того чтобы уточнить эти общие определения духовности и телесности по отношению к их выражению в *несовершенном* тварном всеединстве, необходимо вспомнить про те две универсальные тенденции во всеединстве, о которых шла речь в § 4 и 5. В совершенном всеединстве тенденция к разъединению и тенденция к единству находятся в полном единстве, просто совпадают, поэтому всеединство одновременно («мгновенно») и полностью разъединяется на исчезающие моменты и воссоединяется в абсолютную целостность. В этом случае различие духовного и телесного является условным, и бессмысленно говорить об их противостоянии, а тем более — о независимом существовании. Во всей своей сложности эта проблема выступает в несовершенном всеединстве, где процессы разъединения и воссоединения отделяются друг от друга и фиксируются в их незавершенности (см. § 5). Одновременно нужно помнить, что несовершенство всеединства имеет еще один аспект — неполное тождество части и целого. Именно совместное действие этих двух аспектов несовершенства (обуславливающих друг друга, но не совпадающих) и приводит, по Карсавину, к разделению тела и души.

Наиболее прямым и непосредственным выражением несовершенства тварного мира является появление в нем пространственности. Вспомним, как Карсавин объясняет его метафизическое «происхождение».

Пространственность — это такая форма внеположности моментов всеединства, которая возникает как естественный результат тенденции к разъединению, но не снимается, не компенсируется противоположной тенденцией к воссоединению. Пространственность — это «длющаяся», зафиксированная внеположность. Поскольку тварный мир является несовершенным на всех уровнях своего бытия, пространственность оказывается его универсальным качеством. Несовершенно все тварное всеединство и каждая отдельная человеческая личность, понимаемая как всеединство своих внутренних моментов, — в связи с этим пространственность может быть обнаружена и в тварном бытии как целом (физическое пространство мира), и во внутреннем мире личности. Очевидно, что «внутреннее» пространство личности существенно отличается от внешнего, физического, пространства, причем Карсавин оценивает указанное различие «диалектически» — и как преимущество, и как недостаток физического мира перед личностью. «Несовершенная личность, — пишет он, — не саморазъединяется до конца... Она не перестает быть и, следовательно, недостаточно разъединена. Она недостаточно пространственна и в пространственности своей не достигает даже той (относительной!) четкости, которая свойственна физическому миру,

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 20.

его резко исключаящим друг друга, явственно протяженным и объемным вещам. Правда, с этим несомненным преимуществом физического мира перед личностью связано не менее несомненное преимущество ее перед ним. — Личность обладает большим, хотя все же несовершенным, не преодолевающим вполне ее неполной разъединенности единством и некоторым образом знает о своем совершенстве, о своем истинном *всеединстве*. Она не может не быть пространственной, ибо не саморазъединяется до небытия и преимущественно разъединяется и разъединена. Но она знает, что в совершенстве своем она не только множественна, а и едина, не только разъединена, а и воссоединена, не только пространственна, а и не-пространственна, т. е. всеедина и поэтому *всепространственна*¹. Это рассуждение наглядно показывает, что два отмеченных выше аспекта несовершенства всеединства — тот, который выражается в незавершенности и фиксированности разъединенности, и тот, который связан с неполнотой тождества части и целого, — не являются полностью эквивалентными и относятся к разным «характеристикам» всеединства.

Когда мы рассматриваем человеческую личность, мы должны признать наличие в ней двух «измерений» несовершенства: «внутреннего», связанного с несовершенством ее как всеединства, разъединяющегося на отдельные моменты, и «внешнего», связанного с несовершенством всеединого тварного мира, Адама Кадмона, моментом которого является данная личность. В соответствии с главным принципом всеединства личность тождественна всему тварному миру и, значит, в принципе, указанные «измерения» тождественны друг другу, тем не менее в силу несовершенства реализации самого принципа тождества целого и части они все-таки различаются. При этом «внутреннее» несовершенство личности минимально, и как всеединство в себе самой она в наибольшей возможной для тварного мира степени реализует принцип тождества целого и части (ее самой — и ее моментов) и поэтому в наибольшей степени близка к Абсолюту-всеединству. Однако преодолеть свое несовершенство личность не может только во «внутреннем» своем измерении, прежде всего она должна преодолеть свою обособленность как момента от других моментов объемлющего их всеединства. Именно на пути преодоления этого «внешнего» несовершенства личность должна выбрать в качестве «образца» физическое пространство, которое предельно «очерчено», определено, поскольку в нем процесс разъединения достигает своего предела и фиксируется на этом пределе — на грани исчезновения отдельных моментов как качественно определенных: преимущество пространства в том, что именно от этого предела возможно новое движение к единству. Значит, движение личности к абсолютному метафизическому совершенству может состоять только в том, что она должна довести свое собственное разъединение до того же самого предела, но не остановиться

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 84.

на нем, а совместить его с противоположным движением — к абсолютному единству (в этом как раз и заключается смысл карсавинского тезиса «истинная жизнь через истинную смерть»; см. § 5).

Поскольку «внутренняя» пространственность личности очень непохожа на точную и однозначную пространственность внешнего мира, естественно возникает представление о невозможности применить формы пространства к внутреннему миру личности, что нашло себе крайнее выражение в философии Бергсона. На самом деле, утверждает Карсавин, разница здесь только в том, что непрерывно действующая в душевной жизни и во внешнем мире тенденция к разъединению элементов всеединства фиксируется на разных стадиях ее развертывания: в душевной жизни — на самой начальной, когда множественность и обособленность моментов еще не выявлена; во внешнем мире — на последней, когда процесс разъединения доходит до своей границы, до полного исчезновения отдельных элементов, их перехода в ничто. Если бы тождество целого и части было единственной «характеристикой» всеединства, первая форма обладала бы очевидным преимуществом над второй, поскольку в ней это тождество сохранено в большей степени. Однако *динамическое* понимание всеединства у Карсавина предполагает фундаментальное значение диалектики разъединения — единства; и в контексте этой динамической «характеристики» уже вторая форма реализации несовершенного всеединства обладает определенным преимуществом, поскольку в ней доведена до завершения по крайней мере одна сторона динамики Абсолюта — разъединение, и поэтому она более приспособлена для восстановления единства. Именно поэтому личность не может добиться совершенства в обособлении от мира и через сохранение своего относительного внутреннего превосходства над ним; только жертвуя себя миру, умирая ради него, нисходя до его полной разделенности и воскресая в единстве с ним, личность может привести и себя, и мир в состояние, близкое к совершенству.

Естественно, что в философии Карсавина время не противостоит пространству, а вместе с ним оказывается необходимой характеристикой несовершенного всеединства. Если пространство связано с фиксацией, «замораживанием» процесса разъединения, то время, наоборот, определяет саму суть становления всеединства, преодоления всего «покоящегося» и фиксированного. «Рассматриваемая сама по себе, отвлеченно от пространственности, временность не множество и не прерывность личности, а — *живое, непрерывно движущееся единство множества, не распределенное и не определенное*, а потому — *непосредственно не познаваемое*, ибо познание предполагает разъединенность и является разъединением-воссоединением...»¹ Очевидно, что время имеет более высокий онтологический статус, чем пространство, так как оно определяет становление как совершенного, так и несовершенного всеединства,

¹ Карсавин И. П. О личности. С. 85.

в то время как пространство — это качественное только несовершенного всеединства. Однако, в силу парадоксальной логики Карсавина, Абсолют не может быть беднее несовершенного тварного бытия, и поэтому несовершенство должно быть онтологически абсолютизировано, внесено в сущность Абсолюта; поэтому и пространство оказывается постоянным спутником времени *на всех уровнях бытия*. Особенно наглядно их связь выявляется все же в несовершенной личности. «Во всей личности и во всяком ее моменте ее временность и пространственность как бы пронизывают друг друга и сливаются, т. е.: — во всяком моменте мы отвлеченно-стяженно познаем самое пространственно-временную личность и абстрактно различаем пространство и время, невольно склоняясь к их ипостазированию. Поэтому со всею настойчивостью надо утверждать и повторять, что пространственность личности осуществлена и реальна только во временности, а временность — только в пространственности»¹.

Вернемся теперь к проблеме соотношения души и тела. Понимание материальности, телесности как множества, а духовности, идеальности как единства делает ясными причины разделения тела и души в несовершенном всеединстве, поскольку, как уже не раз отмечалось, главный признак его несовершенства заключается в том, что процесс разъединения — единства здесь распадается и обособившийся процесс разъединения фиксируется в некоторой «застывшей» форме. Это и означает, что аспект множественности во всеединстве обретает относительную независимость от аспекта единства. При этом, конечно же, в концепции всеединства невозможно утверждать абсолютную взаимную независимость материального и духовного, поскольку невозможно существование множества, разъединенности без определенного единства, точно так же как существование единства без присутствия в нем множественности и без действия в нем процесса разъединения. Отсюда же следует, что невозможно провести однозначную границу между телесным и духовным; необходимо признать «взаимоперетекание», «взаимопереход» друг в друга тела и души. Наконец, можно сделать вывод о том, что сама телесность личности не может быть зафиксирована абсолютно точно и однозначно. Последнее утверждение в наибольшей степени противоречит нашим обыденным представлениям, поэтому на его обосновании необходимо остановиться подробнее.

Вспомним, что личность, являясь моментом объемлющего ее тварного всеединства, Адама Кадмона, обладает несовершенным *тождеством* с этим всеединством. Это означает, что незавершенное, «застывшее» разъединение тварного всеединства как такового в той или иной степени принадлежит каждой личности, т. е. телесность тварного мира в целом является одновременно (в той или иной степени) телесностью каждой конкретной личности. Карсавин дает следующее пояснение

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 86–87.

этой (частичной) тождественности тела личности и «тела» мира в целом: «Поскольку личность познавала, познает и будет познавать инобытный ей пространственно-телесный мир, действуя общими с ним качествами, этот мир является и *ее телом*, “*внешним телом личности*” ... Но, раз личность даже в эмпирическом своем существовании потенциально познает *весь мир*, а к тому же продолжает существовать после смерти, необходимо определить внешнее тело личности как *особый личный аспект всего мира*»¹. Впрочем, он тут же замечает: «Таково внешнее тело личности в его идеале; эмпирически же и вообще в порядке несовершенства внешнее тело личности только становится особым аспектом всего телесного бытия, а все телесное бытие только становится внешним телом личности. В несовершенстве не весь мир — внешнее тело индивидуальной личности, а внешнее ее тело — не вполне ее тело. Иначе в совершенстве. — Весь мир — единая симфоническая личность мира как целое, — тело этой личности. Но симфоническое тело существует лишь как всеединство своих аспектов, или индивидуаций. Последними в нисходящем порядке аспектами и будут внешние тела индивидуальных личностей, и не только “внешние”»².

Очевидно, что в этом моменте концепция Карсавина очень похожа на соответствующую концепцию Франка, который тоже полагал, что личность — это как бы «личный аспект» всего мира, одно из «измерений» мира (см. § 8 главы 6). Однако последнее рассуждение Карсавина ясно показывает, в чем состоит различие между ним и Франком. Франк полагает, что человеческие личности непосредственно в своем несовершенном эмпирическом состоянии выражают (через свои «предметные мирки») содержание *совершенного «мира», Абсолюта*. Карсавин в противоположность этому усложняет метафизическую конструкцию. Он полагает, что «объединение» несовершенных личностей даст только несовершенное тварное всеединство, которое отличается от Абсолюта-всеединства и которое требует «усовершеня», осуществляемого через «усовершеня» всех входящих в него тварных элементов. В результате у Карсавина получается более реалистическая концепция, чем у Франка, который, как мы помним, сталкивается с непреодолимыми трудностями при объяснении фундаментальности смерти и зла в мире.

При этом нужно подчеркнуть, что отказываясь от «метафизического оптимизма» Франка, Карсавин вовсе не возвращается к «символизму» соловьевской философии (см. § 5 главы 3). Его идея «усовершеня» отдельной личности и всего мира в целом радикально отличается от соловьевского принципа преображения мира к всеединству, целостному состоянию. Не вдаваясь пока в детали, достаточно сказать, что у Карсавина само совершенство *содержит* в себе несовершенство, и «усовершеня»

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 143–144.

² Там же. С. 144.

несовершенного бытия вовсе не приводит к исчезновению, уничтожению его прежней формы. В последнем параграфе данной главы мы еще вернемся к этой проблеме.

Итак, можно сказать, что в концепции Карсавина весь материальный мир, как тело симфонической личности, в определенном смысле является и телом отдельной личности. Однако это только один из «уровней» телесности личности; указанное утверждение вовсе не отменяет привычного представления о наличии у человека своего собственного индивидуального тела. Само это тело, по Карсавину, вовсе не тождественно физическому телу человека, понимаемому в обычном смысле, поскольку, строго говоря, четкая очерченность тела является иллюзорной. «Рассеянная и многосубстратная внешняя телесность как бы сгущается, выделяется и обособляется и образует *собственно-индивидуальное тело личности*, вторую извне сферу ее телесности, “второе тело” личности... Но ошибочно представлять себе собственно-индивидуальное тело как некое замкнутое в себе пространственное очертание. У него есть границы, но оно внутри своей внешней границы сосуществует и граничит с другими собственно-индивидуальными телами, а вне своей внешней границы находится в других собственно-индивидуальных телах. Оно не что-то неизменное и лишь переносящееся с места на место, но пронизывает другие тела и пронизываемо ими. Оно все время изменяется: частицы других тел становятся им, а его частицы — другими телами. Оно изменяется и по форме: то сжимается, то расширяется. Но оно несводимо к данному своему очертанию, ибо является всевременно-всепространственным телом личности: ее телесным процессом и единством, целым этого процесса, что не препятствует ему в каждый миг времени быть вполне определенной пространственною величиною, в определенном умалении содержащую свое прошлое и свое будущее»¹.

Будучи моментом симфонической личности, отдельная эмпирическая личность и противостоит другим личностям и объемлющему их всеединству, и едина с ним. Поэтому ее собственно-индивидуальное тело одновременно и взаимопроникает в тела других личностей и в телесность всего мира, и относительно отделена от них; это тело невозможно отождествить с реальным физическим телом личности, скорее, его необходимо понимать подобным астральному телу оккультистов (как пишет сам Карсавин).

Чтобы дойти, наконец, до «реального» тела, нужно учесть внутреннюю диалектику собственно-индивидуального тела. Оно в свою очередь сочетает в себе момент разъединенности с моментом единства; незавершенный и обособившийся процесс разъединения в этом случае выступает как *данность*, как *необходимость* для самой личности — это есть

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 145–146.

биологическое тело личности, то тело, которое человек привык считать «истинно» своим. Именно биологическое тело, как такая форма фиксации процесса разъединения, в которой в максимальной степени осуществляется отдаление от единства, представляет собой наиболее «тягостную», «непреодолимую» сторону бытия личности. Однако и в этом «непреодолимом» бытии тела процесс разъединения все-таки сохраняет свое значение как *необходимый момент* всеединства. Поэтому смысл бытия биологического тела в том, чтобы завершить процесс разъединения, преодолеть ту данность и необходимость, которая связана с ним, — это, как мы уже знаем, есть смерть тела и каждого его элемента; одновременно такое завершение разъединения должно сопровождаться новым движением к единству во всем теле и в каждом его элементе, — это новое рождение тела и его элементов. Двухединный процесс умирания — рождения биологического тела и каждого его элемента, как нетрудно понять, есть его *жизнь*, жизнь биологического организма как умаленного всеединства. «Необходимость разъединенности или необходимую разъединенность, которая, раз она уже есть, является, конечно, и некоторой воссоединенностью, и некоторым единством, но есть все же именно разъединенность, ибо не движется далее этой «некоторости» и оказывается подлежащей преодолению *данностью*, мы и называем *вещностью* бытия, или его *мертвостью*. Напротив, разъединение — воссоединение мы называем *жизнью*, вернее — *жизнью через умирание*»¹.

Поскольку телесность (вещность) мира выступает как наиболее зримое свидетельство его несовершенства, она должна быть преодолена. Но это преодоление не может заключаться в отрицании телесности ради «чистой» духовности. Никакой чистой духовности Карсавин не признает. Преображение телесности должно заключаться в восстановлении ее полного единства с духовностью, в достижении состояния взаимопроникновения и взаимодополнительности телесности и духовности. Путь к такому преобразению лежит только через истинное умирание и истинное воскресение телесности, через ее «распыление» во всем пространственно-временном мире и «вбирании» в себя всего мира.

Первый шаг на этом пути представляет жизнь биологических организмов, которые в отличие от мертвых тел «переносят» элементы своего тела в окружающую среду и «вбирают» в себя элементы среды. Но здесь еще нет полноты и окончательности преобразования; биологический организм не может охватить в своем «распылении — вбирании» весь мир. Единственной формой «распыления» себя во всем мире и «вбирания» в себя всего мира оказывается знание, способность к которому и определяет отличие личности от биологического организма. Здесь необходимо напомнить, что для Карсавина знание вовсе не сводится к идеальному «отражению» реальности в сознании; знание — это такая

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 117.

форма качественности личности, в которой личность качественно «совместно» с объемлющей ее симфонической личностью, совместно с тварным всеединством. Расширение знания — это расширение сферы «совместных» качественностей личности и тварного всеединства, степень полноты знания определяется степенью полноты соединения личности со всем миром — соединения не только идеального, но реально-го, телесно-духовного.

В понимании знания Карсавин примыкает к важнейшей традиции русской философии, заданной еще славянофилами. Мы без труда можем узнать здесь концепцию *живого знания*, которую впервые сформулировали Хомяков и Киреевский и которую особенно подробно разрабатывал Франк. Знание, выступающее в качестве главной силы, преобразующей личность и весь мир, конечно же, невозможно понимать только как абстрактное, теоретическое; оно совпадает со всей полнотой наших отношений с миром. При этом на одном полюсе «живого знания» находится рациональное познание, в котором личность «равномерно» распределяет себя в мире и в познаваемом объекте, доводит до предела умаление своего внутреннего всеединства и практически исчезает как самостоятельный центр смыслополагания, — наиболее выразительным примером такого самоумаления личности Карсавин считает представление пространственно-временного мира в виде четырехмерного математического пространства Минковского (здесь для личности как всеединства просто нет места). Другой полюс, наоборот, связан с предельной концентрацией личности в познаваемом элементе мира — такое отождествление личности с этим элементом и «развертывание» его внутреннего единства со всеми другими элементами, что это приводит к превращению указанного элемента в абсолютную ценность, концентрирующую в себе все смыслы мира и все бесконечно богатое содержание личности. Полнота «живого знания» должна быть реализована в диалектическом взаимодействии этих полюсов (рационального и иррационально-интуитивного познания). Эта идея заставляет вспомнить популярное в философии начала XX века противопоставление «генерализующего» и «индивидуализирующего» познания; наиболее глубокое объяснение причин видимого противостояния этих двух подходов к реальности, точно так же как доказательство их глубинного единства (на основе совершенно иных, чем в системе Карсавина, метафизических принципов), дал в своих поздних работах Э. Кассирер¹.

Знание, реализованное во всей возможной полноте, должно привести к существенному преодолению несовершенства каждой личности и тварного бытия в целом, поскольку через него восстанавливается утраченное тождество каждого элемента тварного всеединства с самим

¹ Подробнее см.: *Евлампиев И. И.* Два измерения интерпретации // *Метафизические исследования.* 1997. № 1.

всеединством. Но, как мы помним (см. § 3), точно такое же «усовершенствие» бытия заключает в себе любовно-половой акт, метафизический смысл которого — в воссоединении несовершенного всеединства, Адама Кадмона со своим «иным». Сравнение этих двух элементов философии Карсавина приводит к естественному выводу, что своеобразным символом всей полноты знания и, может быть, высшей формой «живого знания» выступает как раз любовно-половой акт, как наиболее «радикальный» способ преодоления несовершенства тварного мира. Этот вывод позволяет провести параллели между метафизикой любви Карсавина и концепцией космического эроса у Платона. Как и в последней, у Карсавина познание мира и половая любовь оказываются разными формами, или ступенями, космического эроса как универсальной силы, направленной на преодоление несовершенства мира, возвышения каждой эмпирической личности до божественного состояния.

Сравнение платоновской и карсавинской метафизики любви позволяет вернуться к проблеме, о которой уже говорилось выше и которая составляет центральный «нерв» философских исканий Карсавина. Имеется в виду проблема онтологического статуса «совершенства» и «несовершенства» как двух возможных «состояний» бытия и, соответственно, онтологического приоритета одного из этих «состояний». В этом моменте в очередной раз обнаруживается парадоксальность мышления Карсавина, его способность выйти за пределы традиций, привычных для классической философии, умение сформулировать позицию абсолютно оригинальную и в то же время тонко учитывающую все, что было сказано по тому же поводу его предшественниками. Впрочем, в этом же моменте ясно выявляется и определенная непоследовательность его взглядов.

§ 10. Абсолют как восполнение несовершенства

Платон задал в своей философии наиболее простую и естественную форму соотношения «совершенства» и «несовершенства», предполагая, что совершенство уже в силу своего определения не может быть только предполагаемой целью развития несовершенства, а должно быть более реальным, чем несовершенство, и безусловно первичным по отношению к нему. Эта традиция на протяжении двух тысячелетий господствовала в истории; в христианской философии ее самым зримым выражением стало онтологическое доказательство бытия Бога: абсолютное совершенство, раз уж оно может быть определено нашим разумом, не может остаться только понятием, наличие понятия о нем в нашем сознании неизбежно ведет к необходимости его реального существования.

Признание онтологического приоритета совершенства приводит к принижению или даже отрицанию роли времени, поскольку время, как правило, опознается в качестве главной характеристики несовершенного бытия; именно развитие во времени позволяет несовершенно-

му бытию «усовершеншаться», приближаться к совершенству. Впрочем, как уже не раз отмечалось в предшествующих главах, развитие философских представлений об Абсолюте было, в значительной степени, связано с приписыванием Абсолюту своеобразной метафизической процессуальности, динамики, а значит, и своеобразной метафизической временности.

В русской философии мы без труда находим многочисленные попытки преодолеть платоновскую традицию и рассматривать свободу и творчество человека не только как простое повторение и воспроизведение уже существующих божественных «образцов», а как подлинное Творение, как порождение *нового*. Наиболее решительное проведение соответствующей системы идей принадлежит Бердяеву, который попытался понять иррациональную свободу творчества как качество, исчерпывающее сущность Абсолюта. Однако, выдвинув эту яркую и очень важную идею, Бердяев не смог дать ей глубокого философского обоснования и последовательной разработки. Противоположный пример дает система Франка. Хотя Франк создал очень оригинальную и детально проработанную концепцию Абсолюта, в целом она не так далеко ушла от платоновской традиции с ее идеей предсуществующего совершенства и Абсолюта как абсолютного вневременного бытия.

На первый взгляд то же самое можно сказать и о концепции Карсавина. Вспомним, что в ее основе лежит идея «Боговоплощения в ничто», которая подразумевает первичность Бога, абсолютного бытия по отношению к тварному миру, «несовершенному» бытию. Формально эта схема присутствует во всех работах Карсавина, и при поверхностном знакомстве с его сочинениями может возникнуть впечатление неизменности этого основополагающего принципа его философии. Тем не менее в главных книгах Карсавина нетрудно обнаружить борьбу и противостояние двух тенденций (подобных тем, которые мы ранее обнаружили в философии Франка; см. § 9 главы 6): «платоновской», основанной на указанной выше схеме, и той, которая предполагает не только самостоятельную онтологическую ценность несовершенного бытия, но и его определенную *первичность* по отношению к абсолютному бытию Бога. Обоснование последнему тезису, как мы помним, дает история Иисуса Христа, именно благодаря его воплощению и земной смерти несовершенное бытие обрело независимый онтологический статус. Хотя такое «мифологическое» обоснование не может рассматриваться как удовлетворительное с рационально-философской точки зрения, оно все-таки придает дополнительную силу тому убеждению, которое Карсавин заимствует у Достоевского и которое в предельно эмоциональной форме выразил Иван Карамазов, — убеждению в том, что все богатство несовершенного материального мира, даже все его негативные и злые проявления, должны быть сохранены при преобразении этого мира к состоянию Абсолюта. Эмпирический человек в его непредсказуемой свободе, во всех его многообразных проявлениях должен

быть признан в качестве абсолютной ценности, которая не может и не должна быть «растворена» в Абсолюте, или «снята» совершенством.

Рассмотрим более подробно взаимодействие указанных двух тенденций в интерпретации совершенства и несовершенства в книге «О личности». Хотя Карсавин понимает совершенство и несовершенство диалектически, как соотносительные и неразрывно связанные стороны Абсолюта, ему кажется естественным даже в этой соотносительности и взаимной обусловленности отдать первенство совершенству. «Очевидно, — пишет он, — в совершенстве не было бы несовершенства, если бы несовершенство не было непреодолимым, т. е. замкнутым в себе, очерченным своею, для него неразрушимую границею. Если же в совершенстве чего-либо нет, оно уже не совершенство. Граница, очерчивающая несовершенство, есть и в совершенстве, ибо иначе в нем нет и самого несовершенства, т. е. оно не совершенство и совсем не существует. Но эта граница в совершенстве и *не есть*, ибо, если она в нем только есть, оно опять-таки не совершенство: совершенство еще и потому совершенство, что оно превозмогает свое несовершенство. В несовершенстве же и для несовершенства граница *только* есть: иначе оно бы не было несовершенством»¹.

Однако наряду с приведенным рассуждением, которое, казалось бы, доказывает приоритет совершенства, нетрудно выстроить на основе тех же предпосылок не менее логичное рассуждение, ведущее к прямо противоположному выводу. Однозначную первичность совершенства можно утверждать только в том случае, если несовершенство появляется через вторичное *ограничение* совершенства, в то время как в самом совершенстве граница, полагающая несовершенство, отсутствует, преодолена таким образом, что несовершенство полностью исчезает. Последний вариант является традиционным для философии всеединства, тем не менее Карсавин отказывается от него и доказывает (как в приведенной цитате) фундаментальность несовершенства, сохраняющего свою самобытность (свою «границу») даже в совершенстве. Однако, признавая, что совершенство *содержит* несовершенство, которое не может быть полностью преодолено, мы должны будем также признать, что несовершенство в метафизическом смысле «проще», чем совершенство, которое предполагает не только наличие несовершенства, но и, сверх того, *преодоление* его ограниченности. Это означает, что невозможно говорить о первичности совершенства, необходимо по крайней мере признать взаимную обусловленность совершенства и несовершенства. Более того, из рассуждений Карсавина следует, что эта обусловленность настолько существенна, что само обособление совершенства от несовершенства оказывается почти невозможным.

Без представления о несовершенстве мы не могли бы даже назвать совершенство совершенством, т. е. совершенство каким-то образом предполагает несовершенство. И наоборот, наличие несовершенства

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 213–214.

предполагает совершенство, и первое каким-то образом ведет нас к постижению сути второго. «Постоянное преодоление нами нашего несовершенства, — как справедливо пишет Карсавин, — засвидетельствовано сознанием нами его как несовершенства и его непреодолимости. Это значит, что мы как-то знаем о нашем совершенстве: иначе бы подобные мысли не могли прийти нам в голову. Если же мы как-то познаем наше совершенство, оно как-то дано нам, хотя и несовершенным [образом], и мы им как-то обладаем»¹. Такое обладание совершенством Карсавин называет «стяженным», предполагая, что помимо этого стяженного (т. е. *несовершенного*) восприятия человеком своего совершенства это последнее реально *предсуществует*, предшествует и самому человеку, и стяженному восприятию его человеком. Но если проследить, какое значение Карсавин приписывает указанному «стяженному восприятию совершенства», то можно прийти к выводу, что оно значимо само по себе и вовсе не требует для реализации своего значения предсуществования *совершенства как такового*, — совершенства, независимого от несовершенства. Характеризуя это «стяженное восприятие», Карсавин пишет: ««восполненность несовершенства» или «совершенства для несовершенства» уже не совершенство, но — *образ совершенства*, значимый и реальный постольку, поскольку есть несовершенство: не более и не менее. В «совершенстве для несовершенства» еще нет совершенства, хотя оно столь же в совершенстве, сколь и несовершенство. Этот «образ совершенства» — *восполненность несовершенства*, «исполнение» его, его цель, «задание», идеал. Мы называем его *идеальным бытием*»².

Если идеальное бытие, идеал является восприятием несовершенной личностью уже существующего совершенства, то, казалось бы, *достижение* идеала должно привести к тому, что это идеальное бытие потеряет свое значение как *отличное* от реального бытия, поскольку реализация цели лишает смысла раздельность цели и того, что стремится к цели. Однако Карсавин утверждает другое: «...падение твари, т. е. — не во времени совершающееся! — отпадение ее от Бога и распадение, обнаруживается еще и в том, что всеединая тварь (и, следовательно, всякий момент ее) распадается на *соотносительные друг другу личности несовершенную и ее идеальный образ*. И если в совершенстве одна личность, для несовершенства она становится как бы и двумя: идеальной и несовершенной. Смысл преодоления несовершенства в «восстановлении» их единства, однако в таком восстановлении, чтобы не пропало и двойство их, т. е. чтобы оно стало моментом *двуединства*»³. Из последнего следует, что реализованное совершенство должно быть определенного рода *синтезом* несовершенной личности и идеала,

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 215–216.

² Там же. С. 216.

³ Там же. С. 216–217.

а не полным *замещением* первой вторым. Это означает, что невозможно считать идеал просто выражением предсуществующего совершенства — идеал приобретает самостоятельное онтологическое значение и полностью замещает в своей функции цели развития гипотетическое предсуществующее совершенство. Без малейшего ущерба для целостности и последовательности философской концепции Карсавина можно предположить, что в ее основе лежит дуальная онтологическая оппозиция несовершенной личности и идеала, причем идеал не обладает полной самостоятельностью, а соотносителен личности, является ее «порождением», является выражением ее *предвосхищаемого* (а не предсуществующего) совершенства.

Проблема соотношения совершенства и несовершенства в философии Карсавина, по сути, тождественна проблеме соотношения Бога и человека (твари). Соотносительность совершенства и несовершенства, очевидно, означает *соотносительность Бога и эмпирического человека, невозможность признать Бога онтологически первичным по отношению к человеку и независимым от него*. Сама по себе эта идея не является столь уж оригинальной, она достаточно традиционна для той гностико-мистической традиции, к которой примыкает Карсавин (вспомним высказывания Ангелуса Силезиуса, которые часто цитировал Бердяев; см. § 4 главы 5). Однако Карсавину и в данном случае удается придать этой давней идее оригинальную форму, для которой трудно найти аналог в истории философии. Он утверждает, что соотносительность Бога и твари осуществляется через последовательную смену их смерти и воскресения. «В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении — погибает: она есть в Его небытии... Бог не есть по отношению к Нему твари, ради нее уничтожает, истощает Себя, дабы она могла возникнуть и обожиться. В этом Его Всеблагодать»¹.

Утверждение о том, что тварь живет смертью Бога, а Бог живет смертью твари, является одним из наиболее «скандальных» в философии Карсавина. Но чтобы понять его правильно, необходимо еще раз вспомнить, что понятие смерти имеет у Карсавина несколько смысловых оттенков, не всегда ясно различаемых. В частности, смертью он называет внутреннее самораспределение Бога, мгновенно компенсируемое его же самоединением; через двуединство этих процессов в Боге Карсавин, как мы помним (см. § 5), конструирует триипостасность Бога. Но совершенно очевидно, что не этот смысл смерти подразумевается в приведенном тезисе. Ведь тварь появляется в результате «распределения» Бога в ничто, а не в себе самом, поэтому в данном случае смерть — это *опыт ничто*, это такое «прерывание» бытия, которое обеспечивается внедрением ничто в Абсолют; т. е. здесь имеется в виду та самая смерть, которая является главной «характеристикой» несовершенного бытия эмпирического человека. Утверждая, что Бог умирает смертью, которая

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 185.

может быть понята только в жизненном опыте эмпирического человека, Карсавин тем самым решительно подтверждает самостоятельность этого опыта, его независимость от всего того, что доступно Богу.

Впрочем, Карсавин наряду с этим неустанно повторяет, что Бог не только приемлет в себя опыт небытия, опыт смерти эмпирического человека, но он и «выше бытия и небытия и всех вообще противоречий»¹ (как это утверждал Николай Кузанский). Здесь мы вновь обнаруживаем характерное столкновение двух тенденций карсавинской мысли, причем в данном случае это столкновение порождает заметные трудности для его концепции. Ведь если Бог выше бытия и небытия, утверждение о неустрашимом значении опыта смерти теряет свой смысл, и наоборот, предполагая, что этот опыт имеет фундаментальное значение, невозможно считать его субъекта (Бога) обладающим более высоким онтологическим статусом, чем этот опыт. Более приемлемо и в большей степени согласуется с общей логикой философии Карсавина утверждение, что опыт смерти дополняется и восполняется опытом воскресения и именно диалектика смерти—воскресения (где и смерть и воскресение понимаются в том смысле, как их переживает человек) составляет сущность божественного бытия; однако это совсем не то же самое, что утверждать, что Бог «выше бытия и небытия», — *он как раз в средоточии бытия и небытия — в эмпирическом человеке.*

Вероятно, здесь было бы более естественным для Карсавина открыто ввести два Абсолюта, или два Бога, как это делали Соловьев и Бердяев, понимая «второй» Абсолют соотношенным с человеком и немислимый вне этого соотношения (в этом случае Абсолют совпадает с бытием), а «первый» — стоящим «выше бытия и небытия». Однако такое добавление выглядело бы достаточно искусственным, и его невозможно было бы согласовать с догматическим православием, что, формально, являлось важнейшей целью для Карсавина; поэтому он нигде прямо не признает такой двойственности Абсолюта. Тем не менее он не смог полностью уйти от этой конструкции и, говоря о Боге, постоянно совмещает два аспекта его понимания, которые, как только что было показано, невозможно естественным образом согласовать друг с другом.

Важно отметить, что во всех содержательных и принципиальных моментах своей философской системы Карсавин использует именно «диалектическое» понимание Бога, подразумевающее не только неразрывное единство Бога и человека (т. е. Бога и ничто), но и определенный метафизический приоритет человека. В этом, в частности, заключается еще одно существенное различие между философскими системами Франка и Карсавина. Отказываясь от понятия ничто, небытия и демонстрируя подлинную виртуозность в описании мистического Абсолюта, стоящего выше всех противоположностей, Франк одновременно пытается соединить оба (мистико-догматическое и феноменологическое)

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 187.

описания Абсолюта. Достигается это в значительной степени за счет умаления *радикальной* специфичности человеческого бытия, которое становится своего рода «органом» Абсолюта, формой его проявления в сфере конечного. Карсавин, наоборот, акцентируя внимание на остроте иррациональной диалектики тождества — различия Бога и человека, делает именно человека центром метафизической конструкции, что, естественно, приводит к возникновению в его трудах резкого противоречия между вполне органичной и цельной концепцией личности и «догматическими» вставками, весьма схоластичными и темными по своему содержанию.

Но все-таки наиболее глубокое (хотя внешне менее заметное) противоречие системы Карсавина связано с неоднозначностью определения ее главного понятия — понятия личности.

Выше уже приводилось лаконичное определение личности как единства множества. В более развернутом и полном виде оно звучит так: «...личность предстает нам как *самоединство, саморазъединение и самовоссоединение*. Она — “сначала” единство, “затем” разъединение и разъединенность или множественность и “наконец” воссоединение и воссоединенность»¹. Исходя из этого определения, Карсавин приходит к выводу о том, что Абсолют, понимаемый в «догматическом» смысле (как стоящий «выше бытия и небытия»), является личностью, поскольку в нем действует и процесс разъединения, и процесс воссоединения, и, кроме того, господствует первичное единство (см. § 4). Более того, развивая этот подход, Карсавин утверждает, что *только* Абсолют (в ипостаси Логоса) есть личность, а человеческие личности таковы лишь в меру их причастия Абсолюту: «...строго говоря, нет тварной личности. То же, что мы для простоты и злоупотребительно называли и продолжаем называть тварною личностью, — *Ипостась Логоса в причастии ее тварным субстратом*»².

Однако у Карсавина нетрудно найти и другую линию обоснования, в которой на первый план выдвигается именно несовершенная человеческая личность. Здесь в центре оказываются уже не процессы разъединения и воссоединения как таковые, а отношение разъединяющегося и воссоединяющегося субъекта к *инобытию*; «...наша личность, — пишет Карсавин в книге “О личности”, — взята в самой себе, т. е. искусственно обособленная от инобытия, еще не настоящая личность, не совершенна... Чтобы объяснить действительность личной определенности, необходимо выйти за грани индивидуально-личного бытия и найти реальное противостояние личности другим личностям же, ибо лишь так возможна полная определенность личного бытия, т. е. и его полная действительность. Личность индивидуальная не определима

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 43.

² Там же. С. 191.

и не действительна без отношения ее к личному же инобытию»¹. В этом определении главным оказывается отношение, общение личностей; личность «в себе», взятая вне такого общения, невообразима и невозможна. Ту же самую логику можно обнаружить и в более ранних работах Карсавина. Так, в «Философии истории» он выстраивает следующее рассуждение: «Постараемся вообразить тварное всеединство, которое всецело прияло в себя и сделало собою абсолютное Бытие, но Ему себя еще не отдало, еще не восстановило Бога... В этом всеединстве нет никакого отношения к чему-либо вне его, ибо вне его ничего нет. Оно — совершенное единство и совершенное множество своих моментов, которые не могут быть ни качествами, ни личностями. Они не могут быть качествами, ибо всеединство их и каждый из них ни к чему и ни к кому не относятся, и взаимоотношение моментов качества не создает. Они и не личности, потому что личное бытие есть некоторая определенность, а воображаемое нами всеединство, не обладающая ничем вне себя, беспредельно и неопределимо»². Здесь подразумевается, что только в силу того, что возникает некоторая структура отношений между тварным всеединством и Абсолютом как *иным* для него бытием, отдельные моменты первого становятся личностями. Поскольку мы должны использовать понятие личности в одном и том же смысле и применительно к тварным личностям, и применительно к Абсолюту, то то же самое необходимо подразумевать и в отношении Абсолюта; Абсолют есть личность, только если ему противостоят инобытие, которое относительно независимо от него и которое *определяет* его как личность.

Таким образом, мы обнаруживаем у Карсавина два принципиально различных понимания личности: одно исходно относится к Абсолюту и не подразумевает отношения личности к инобытию (инобытие не может определять Абсолют); второе отталкивается от человеческой личности и полагает отношение к инобытию (к другим личностям и к Абсолюту) важнейшим моментом, конституирующим индивидуальность и неповторимость личности. В первом случае человек обретает личностный характер только через причастие Абсолюту-личности, и личность человека не обладает никакой существенной самостоятельностью; во втором — Абсолют может быть признан личностью только потому, что он, по сути, «не вполне» Абсолют, в своем бытии он определен противостоящим ему тварным инобытием. Различие этих двух определений является принципиальным, и переход от одного к другому с необходимостью ведет к радикальной перестройке всей философской системы, описывающей структуру тварного всеединства и его отношения с Абсолютом. Главный недостаток основных трудов Карсавина

¹ Карсавин Л. П. О личности. С. 63.

² Он же. Философия истории. С. 105.

состоит как раз в том, что он оставляет понятие личности двусмысленным, так и не производит решающего и окончательного выбора в пользу одного из этих определений.

Формально именно первое определение является основным, и именно его Карсавин сознательно воспроизводит в различных частях своей системы. Если бы он остановился на этом определении и исключил из своих рассуждений все противоречащие ему элементы, то он, конечно, привел бы свою систему в полное согласие с православной традицией, однако в этом случае от оригинальности его философских исканий мало что осталось бы, и он пришел бы к традиционной иерархической метафизике. Напомним, что уже Достоевский попытался окончательно порвать с этой традицией и построить метафизическую систему другого типа, в которой человеческая личность приобретала характер Абсолюта. Карсавин был одним из самых глубоких и верных преемников Достоевского, и было бы странным, если бы он отказался от самого главного в его наследии. Поэтому и создалась парадоксальная ситуация: формально считая основным первое определение, фактически Карсавин почти во всех содержательных рассуждениях опирается на второе и предполагает именно несовершенную человеческую личность «образцом» личности как таковой.

Двусмысленность в понимании личности приводит к соответствующей двусмысленности в понимании соотношения тварного мира и Абсолюта, а также соотношения совершенства и несовершенства, о чем уже говорилось выше. Если «на поверхности» философской системы мы находим утверждение онтологического приоритета совершенства над несовершенством и признание Абсолюта стоящим «выше бытия и небытия» (т. е. «безразличным» к существованию тварного мира), то в ее «глубине» все оказывается иным. Несовершенство предстает более фундаментальным, чем совершенство, которое должно быть понято как результат *восполнения несовершенства*. Соответственно, Абсолют, соотносимый с совершенством, должен быть определен через его взаимоотношения с человеческими личностями, с тварным бытием. Впрочем, здесь можно дать и более конкретное описание. Поскольку Абсолют — личность, а само определение личности дается через ее несовершенную человеческую форму, Абсолют не может быть ничем иным, как *абсолютностью самой несовершенной человеческой личности*, или, иначе, *несовершенной человеческой личностью в измерении ее абсолютности*. Из сказанного выше мы уже знаем, что измерение абсолютности личность осознает в себе, порождая идеал, воплощающий ее совершенство. При этом идеал не может рассматриваться существующим независимо от реальной несовершенной личности, он несамодостаточен, его бытие всецело зависимо от бытия личности. Поэтому Абсолютом является не идеал сам по себе, а *двуединство несовершенной личности и идеала, порождаемого ею из себя самой*. В этом смысле отношение личности к Абсолюту означает не что иное, как ее отношение

к полноте своего собственного совершенства, своей собственной абсолютности, которая определяется через выявление личностью в себе идеального представления о своем совершенстве (и, значит, о совершенстве всего мира).

Понятый таким образом, главный принцип философской системы Карсавина точно совпадает с главным принципом метафизики Достоевского (см. § 10 главы 2). Система Карсавина предстает как наиболее последовательное и адекватное развитие метафизических постулатов, сформулированных Достоевским и направленных на обоснование тезиса «человеческая личность есть Абсолют». Как и для Достоевского, для Карсавина этот тезис означает, что человеческая личность в самой себе способна найти и должна найти свою абсолютность, т. е. должна создать и сделать реальным идеал, в котором земное несовершенство человека восполняется до божественного совершенства. Такой итог лишней раз доказывает совершенно недогматический характер философии Карсавина. Стремление Карсавина к догматической правильности вносило явные противоречия и диссонансы в его рассуждения, однако в конечном счете его философская интуиция преодолела все искусственно поставленные преграды, и в своих главных трудах он предстает как один из самых оригинальных представителей русской философии, как мыслитель, продолживший и в определенном смысле завершивший мировоззренческие поиски Достоевского.

Глава восьмая

ТРАГЕДИЯ БОЖЬИХ СТРАДАНИЙ: И. ИЛЬИН¹

§ 1. Диалектика индивидуальной самобытности и духовного единства людей

Как и для многих русских философов XIX–XX веков, для Ильина философия стала не просто профессиональным занятием, но подлинным призванием, подчинившим себе все силы и устремления личности. Может быть, именно поэтому осознание этого призвания пришло не сразу, и первоначально в качестве сферы своей академической деятельности Ильин выбрал юриспруденцию, теорию права. Окончив с золотой медалью классическую гимназию, он в 1901 г. поступил на юридический факультет Московского университета, который закончил в 1906 г. Дальнейшее было традиционным для человека, выбравшего академическую карьеру: на кафедре энциклопедии права и истории философии права Ильин приступает к работе над своей магистерской диссертацией и одновременно (с 1909 г.) начинает активную преподавательскую деятельность как в своем родном университете, так и в других учебных заведениях Москвы.

Безусловно, определяющую роль в судьбе Ильина сыграло то обстоятельство, что на юридическом факультете в те годы блистали два выдающихся представителя русской философской традиции — Павел Новгородцев и князь Евгений Трубецкой, требовавшие от студентов-юристов глубокого знания истории философии и в своей собственной научной работе утверждавшие первостепенное значение философии для решения всех конкретных проблем развития культуры и общества. Ильин стал одним из самых преданных и талантливых учеников Новгородцева (в то время ведущего профессора кафедры энциклопедии

¹ Более подробный анализ всех аспектов философии И. Ильина можно найти в книге: *Евлампиев И. И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998.

права), позаимствовал и развил его главное качество — особое внимание к философским основаниям права и к выведению принципов права из самой духовной сущности человека. Несомненно, именно Новгородцев привил своему ученику интерес к истории философии и особенно к немецкой идеалистической философии XVIII—XIX веков, которой Ильин в дальнейшем посвятил свои лучшие работы.

В течение первых трех лет (1906—1909 гг.) своих занятий на кафедре энциклопедии права Ильин работает в двух основных направлениях. В чисто юридической сфере он разрабатывает проблемы государственного права и межгосударственных отношений, в области истории философии его внимание привлекают все эпохи и все системы; в числе выполненных Ильиным в этот период работ — исследования об Аристотеле, Фихте, Шеллинге, Гегеле, Руссо. В 1909 г. Ильин сдал магистерские экзамены и был утвержден приват-доцентом при юридическом факультете. После этого последовала традиционная научная командировка в Германию и Францию. В 1910—1912 гг. Ильин побывал в университетах Гейдельберга, Фрейбурга, Берлина, Геттингена, где участвовал в семинарах таких известных философов, как Г. Риккерт, Э. Гуссерль, Г. Зиммель, влияние которых было весьма существенным для формирования его собственных философских воззрений. Именно во время этой поездки окончательно определяется тема будущей магистерской диссертации Ильина — исследование философии Гегеля. Причем постепенно от анализа отдельных аспектов гегелевской философии Ильин перешел к разработке целостной и совершенно оригинальной интерпретации всей грандиозной системы немецкого философа.

В силу позднего развития профессиональной философии в России и отсутствия длительной академической традиции почти все русские мыслители в поисках оснований для своих философских построений были вынуждены обращаться к западной философии, по-своему интерпретировать ее наследие. Наиболее показательным примером в данном случае является раннее творчество Вл. Соловьева, в значительной степени посвященное критическому анализу развития западной философии Нового времени. Такой же «критический» период можно найти в творчестве преемников Соловьева — С. Франка, Б. Вышеславцева, С. Булгакова, Н. Бердяева и др. Однако, несмотря на большое значение, какое имел этот период для творческого развития указанных философов, он все-таки должен рассматриваться как частный эпизод их биографии, главные их достижения были связаны с трудами, уже не имевшими в качестве «основы» — системы идей какого-либо западного философа (оговорка нужна в данном случае только по отношению к Вышеславцеву, книга которого «Этика Фихте» принадлежит к числу его наиболее значительных трудов). Совсем другое место занимает соответствующий «критический» период в творчестве Ильина. Для него вхождение в круг идей немецкой классической философии, в первую очередь в системы Фихте и Гегеля, оказалось решающим событием в процессе формирования собственного мировоззрения; влияние этих идей

и систем проходит красной нитью через всю последующую научную деятельность Ильина, а работы, посвященные оригинальной интерпретации классических систем, стали истинно вершинными в его фило-софском творчестве.

Начав свою деятельность в области теории права, Ильин никогда не ограничивался анализом чисто юридических аспектов правовых феноменов. Уже из первых его работ видно стремление рассматривать право как естественную и важную часть всей системы отношений между людьми. Право оказывается той областью, где наиболее остро проявляется главное противоречие человеческого существования: *противоречие между индивидуальностью человека и духовной общностью людей*. Чисто юридическое рассмотрение права только констатирует это противоречие, описывает внешнюю форму его проявления, необходимо же установить сущность этого противоречия, связать его с самыми фундаментальными закономерностями бытия.

Первая оригинальная работа Ильина — «Понятия права и силы. Опыт методологического анализа» (1910) — посвящена, казалось бы, частному вопросу: можно ли в определенном отношении считать тождественными право и силу? Главный смысл работы Ильина заключается в демонстрации того, что право в его сущностном понимании не есть «реальность» в обычном смысле этого слова. Право есть внешнее выражение некоторых глубинных отношений между людьми, выходящих за пределы их существования в материальном мире. Утверждая, что в чисто юридическом и логическом плане право принципиально отличается от силы, главный признак которой — ее непосредственное осуществление в материальном мире, Ильин фактически утверждает, что право есть феномен, связанный с некоторой сверхэмпирической сферой, лишь опосредованно проявляющейся в реальности эмпирического мира, в отношениях сосуществующих правовых индивидов. В последующих работах эта идея будет зафиксирована с помощью противопоставления идеального «естественного права» и реального «позитивного права»¹.

По сути, Ильин уже в первой своей работе однозначно присоединяется к той идеологии, которая была характерна для классического немецкого идеализма. Оставалось только сделать традиционный выбор в пользу кантовской или гегелевской концепции права. Однако Ильин отказывается от жесткого противопоставления позиций, олицетворяемых Кантом и Гегелем; уже в ранних его работах ясно чувствуется стремление к оригинальному синтезу правовых идей классиков немецкой

¹ См.: Ильин И. А. *Общее учение о праве и государстве // Основы законо-ведения. Общее учение о праве и государстве и основные понятия русского государственного, гражданского и уголовного права (Общедоступные очерки И. А. Ильина, В. М. Устинова, И. Б. Новицкого, М. Г. Гернета)*. М., 1915. С. 32–37, 58–59; Ильин И. А. *О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. М., 1993–1999. Т. 4. С. 200–210.*

философии. На первый взгляд кажется, что идеи Канта и Гегеля несовместимы. Кант обосновывает право с помощью постулата об абсолютной сверхчувственной свободе человека, для Гегеля же право выражает тот факт, что каждый субъективный дух растворен в объективном Духе, и обозначает зависимость человека от высшей духовной субстанции. Однако, как наглядно показал Новгородцев в своей классической работе «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве» (1901), абсолютизация этой несовместимости совершенно неплодотворна и ведет философию права в тупик. Только через органический синтез идей Канта и Гегеля можно дать достаточно цельное и непротиворечивое обоснование права. В этом моменте особенно наглядно проявилось влияние Новгородцева на своего ученика и последователя: такой синтез и будет целью дальнейших творческих усилий Ильина; в достаточно завершенной форме он будет осуществлен в его капитальном труде о философии Гегеля.

В работах 1910–1914 гг. у Ильина еще не сложилось окончательного представления о том, в какой форме возможно соединение взглядов Канта и Гегеля: принципа личной свободы, полной духовной самостоятельности человека и принципа социальности, духовного единения людей в обществе. Вслед за работой «Понятия права и силы», в которой акцент ставится главным образом на духовном единстве людей, появляется статья «Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма)» (1911), где главное внимание уделяется понятию личной свободы. Здесь высказывается убеждение, которое в дальнейшем (особенно в книге о Гегеле) станет исключительно важным для Ильина — убеждение в *ценности конкретного*. Рассматривая воззрения Штирнера, Ильин выделяет в качестве идейного центра его философии представление об абсолютной (граничащей с «иррациональной бесконечностью») индивидуальности личности. Разделяя вместе со Штирнером убеждение в том, что «личность... есть живая *неповторяемая бесконечность*»¹, Ильин предпринимает в своей статье своеобразную «реабилитацию» философа, который имел дурную репутацию нигилиста, отвергающего право, мораль и само различие добра и зла.

Прежде всего Ильин подчеркивает, что для Штирнера характерно представление об *абсолютной цельности* личности. Эта цельность ведет к тому, что при познании человека необходим не столько путь анализа, разложения на отдельные элементы, сколько «путь *непосредственного синтеза*, путь целостного, неразлагающего восприятия личности во всей ее единственности и неповторяемости»². Отметим, что именно понятие такого «неразлагающего восприятия» в дальнейшем станет основой своеобразной версии интуитивизма, которую будет разрабатывать Ильин. В отличие от других представителей этого течения,

¹ Ильин И. А. Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма) // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 106 (1). С. 74.

² Там же. С. 70.

очень популярного в русской философии, он приходит к идее интуитивного акта не столько через разработку абстрактных проблем гносеологии, сколько через этику, через своеобразную концепцию человека, в которой главной является описание взаимодействия, духовного единения личностей. Ясное развитие это направление на творчестве Ильина получило в статье «О любезности», которую мы рассмотрим ниже.

В философии Штирнера Ильин находит важные новации, преодолевающие определенные недостатки гегелевской философии. Помимо обоснования иррациональной бесконечности личности, это — стремление понять конкретность, самостоятельность личности не в ее гносеологическом (через понятие «субъект познания»), а в экзистенциальном, бытийно-практическом плане: личность проявляется во всей полноте только через практическую деятельность, волевое действие в мире. Впрочем, для Ильина абсолютное противопоставление гносеологического и экзистенциального измерений человеческого бытия неприемлемо. Выделив в философии Штирнера оригинальные, новаторские по отношению к предшествующей традиции идеи, он одновременно пытается выявить их определенную зависимость от рационалистической идеологии. В результате он даже у Штирнера находит признаки рациональной этики! Штирнер отвергает традиционное обоснование морали и права потому, что в рамках этого обоснования и право, и мораль понимаются как системы внешних ограничений, накладываемых на индивидуальную свободу личности. В этом смысле критический настрой Штирнера справедлив: такой подход к морали (и праву), считает Ильин, безусловно, неверен (в этом состоял пафос его работы «Понятия права и силы»). Что же ставит Штирнер на место отвергнутого понимания морали? Ильин так формулирует главный принцип штирнеровской этики: это есть *«из глубины души идущее, свободное изволение ничем, ни внешним, ни внутренним не стесненного самоутверждающего индивидуума, изволение, последней целью которого является его собственное так или иначе определенное благополучие»*¹.

Такое определение является слишком формальным, так как до конца не уточняется цель «изволения», однако оно все-таки достаточно конструктивно, чтобы дать четкое представление о различии «добра» и «зла» в штирнеровской морали. Это различие связано с оценкой тех или иных действий с точки зрения раскрытия через них (или препятствия раскрытию) всей полноты самостоятельности, индивидуальности личности. Ильин усматривает у Штирнера даже оригинальное и целостное представление о Боге, которое задается нормативным требованием стать по-настоящему *единичным, Единственным*, «познать в себе свою цель, провозгласить свою телеологическую исключительность»².

¹ Ильин И. А. Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма). С. 91.

² Там же. С. 89.

Последнее требование неизбежно порождает идеальное представление о предельной (недоступной реальному эмпирическому человеку) полноте и завершенности всех свойств, которые определяют личность. Несомненно, штирнеровский «Бог» очень далек от его традиционного христианского понимания; в нем главным оказывается не его трансцендентность человеку, не самоидентичность и всеохватность, а, скорее, наоборот, обостренные по сравнению с эмпирическим человеком конкретность, единичность, неповторимость. Можно сказать, что с помощью свободной интерпретации философии Штирнера Ильин выражает то самое *конкретное* понимание Бога (Абсолюта), к которому продвигался в своем творчестве Вл. Соловьев (см. § 8 главы 3) и которое объединяет почти всех русских философов начала XX века.

В работе «Понятия права и силы» Ильин делает акцент на сверхчувственной духовной взаимозависимости людей, а в статье «Идея личности в учении Штирнера» подчеркивает неповторимость, уникальность, самостоятельность каждой личности, являющейся в своей потенциальной полноте Абсолютом. В следующей большой статье Ильин пытается совместить эти противоположные тезисы и описать конкретные формы бытия человека (прежде всего в плане его существования в обществе) как формы синтеза его самобытной индивидуальности и его принадлежности к духовной целостности.

Статья «О любезности» появилась в 1912 г. в журнале «Русская мысль». В ней прежде всего обращает на себя внимание оригинальность подхода автора к исследованию соотношения противоположных планов человеческого бытия. При философском анализе проблемы естественным кажется непосредственное «метафизическое» рассмотрение отношений «объективного духа» к «субъективному духу», как это сделал в свое время Гегель. Однако этот путь связан с опасностью схематизации сложной системы взаимосвязей между людьми и между человеком и обществом. В философских абстракциях легко потерять живое содержание понятий «индивидуальность», «личность», «общение», «духовность» и т. д. Поэтому вместо однозначного решения проблемы во всей ее полноте и всеобщности Ильин ограничивается частной, но не менее важной задачей: дать *феноменологическое описание* конкретных форм синтеза «индивидуальности» и «моральности» (последним термином Ильин обозначает тот аспект бытия личности, который связан с их духовным единством), выступающих как своеобразные «метафизические полюса», определяющие реальное эмпирическое бытие человека и общества. В каждом явлении общественной жизни можно найти влияние этих «полюсов». Если идти от абстрактных представлений об «индивидуальности» и «моральности» к их реализации в эмпирическом бытии людей, есть опасность подгонки жизни под выбранную метафизическую схему. Насколько реальна эта опасность, демонстрируют многочисленные философские концепции, в которых абстрактные постулаты навязывают одностороннее представление о человеке и обществе («тоталитаризм» Гегеля, анархизм

Штирнера, социологизм Маркса, индивидуализм Ницше). Путь, выбираемый Ильиным, представляется более плодотворным. Феноменологический анализ форм общения должен дать представление об определенных «архетипах» синтеза «индивидуальности» и «моральности», должен помочь описать всю эмпирическую действительность общения как *упорядоченную закономерную систему*. Уже после этого можно будет пытаться выявить те «метафизические полюса», которые стоят за явлениями и определяют их закономерности.

Такой подход к анализу общества и взаимосвязи людей в обществе в определенной степени близок к методологии, которую применял Франк в своих работах, посвященных той же теме (от статьи «Проблема власти» до книги «Непостижимое»). Однако нужно отметить, что Ильин использует словосочетание «феноменологический анализ» в гораздо более общем смысле по сравнению с тем, который задал Гуссерль и который пытается сохранить в своих трудах Франк. Для него это означает, скорее, *эмпирически конкретный* анализ бытия человека; использование понятия «феноменология» вовсе не подразумевает для Ильина принятия определенной *метафизической* позиции, задающей совершенно иное, по сравнению с классической традицией, понимание сознания и его отношения к бытию (как это происходит у Франка). В последующих работах, как мы увидим, Ильин попытается все-таки учесть метафизический смысл, содержащийся в феноменологическом подходе к сознанию (с помощью своего понятия «акта очевидности»), однако нужно признать, что в этом аспекте он значительно проигрывает Франку, и его идеи только в самых общих чертах обрисовывают возможность движения к новой онтологии (далее всего он продвинулся в этом направлении в своей книге о Гегеле).

Исходное положение, которым открывается статья и которое определяет оригинальность позиции Ильина, заключается в своеобразном определении самого общения. Традиционное его понимание предполагает наличие между людьми контакта, который контролируется и фиксируется их сознанием. При этом результат общения всегда выступает в сознании человека как определенная *характеристика* другого человека, пусть даже предельно поверхностная, как определенное *сознательное отношение* к нему. Ильин уточняет это понимание, указывая, что в круг, охватываемый понятием общения, необходимо включить также бессознательные и «полусознательные» элементы: некоторые «следы» эмпирического взаимодействия людей, не отразившиеся в ясном виде в сознании. В результате такого уточнения (сделанного, несомненно, под влиянием З. Фрейда) появляется совершенно новое социально-психологическое определение общения, под которым надо понимать «каждый психический элемент, каждое ощущение и переживание, которое может рассматриваться как внутренняя реакция одного существа, обладающего психикой, на проявление (или даже

появление) другого обладающего психикой существа»¹. В этом смысле, например, под общением надо понимать даже совместное пребывание двух совершенно незнакомых людей в одной комнате. Осознавая необычность такой трактовки общения, Ильин пытается подкрепить его указанием на то, что определенные явления нашей жизни невозможно объяснить иначе. Например, стремление человека, который болен, к полному одиночеству объясняется тем, что в болезненном состоянии очень ярко переживается малейшее неосознанное «соприкосновение» с чужой психикой.

Фактически, здесь Ильин признает, что представление о «самозаконной» индивидуальности, возникшее в статье о Штирнере, совершенно не соответствует реальному состоянию человека. Каждая индивидуальность вплетена в своеобразную всеохватывающую «ткань общения» (этот термин в дальнейшем часто будет появляться в работах Ильина). Те бесконечно многообразные, хотя чаще всего незаметные, нити, которые связывают личность с этой «тканью» и задают воздействие на нее других людей, в значительной степени определяют все самые неповторимые, индивидуальные представления и поступки человека.

Если бы вся система «касаний» между людьми действительно была совершенно непредсказуемой, то наше существование было бы невыносимо тяжелым, поскольку очень часто «касания» приносят неприятные, болезненные ощущения. Однако в течение длительной исторической практики общения люди выработали приемы, задающие такую его форму, которая позволяет по возможности сводить к минимуму связанные с ним неприятные чувства. Нетрудно понять, что эти приемы определяют именно *форму* общения, поскольку его многообразное содержание практически невозможно учесть в общезначимых правилах. Вежливость, любезность и деликатность и предстают такими формами, направленными на гармонизацию общения, уменьшающими его болезненность. Ильин подчеркивает, что провести четкие границы между указанными формами достаточно трудно, они незаметно переходят друг в друга. Однако это не мешает им быть очень различными по существу. Эти различия связаны как раз с тем, насколько соответствующие формы общения «формальны», не учитывают *содержания* общения. Для предотвращения неприятности неизбежных «касаний» между людьми можно, вообще говоря, использовать два противоположных приема: либо пытаться свести все варианты общения к одной и той же предельно абстрактной, ожидаемой и потому нейтральной, не доставляющей неприятных ощущений форме, либо, наоборот, в каждом акте общения стремиться к проникновению в чужую индивидуальность, проявляющуюся в этом акте, и тем самым к «оправданию» этого акта как индивидуального для каждого из участников общения, сознательно и добровольно выстроенного каждым из них.

¹ Ильин И. А. О любезности // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 6. Кн. 1. С. 7.

Первый путь определяет характер вежливости, в проявлениях которой «преобладает известное нивелирование, что-то обезличивающее, ориентирующееся по внешним, общим признакам... можно было бы сказать, что вежливость есть *механическое умение* доставлять окружающим в самом поверхностном и типичном социальном взаимодействии минимум неприятного и максимум приятного посредством верного управления своим телом»¹. Несколько неожиданное сведение вежливости к «верному управлению своим телом» подчеркивает отсутствие в этой форме общения подлинного духовного взаимодействия и единения. Вежливость — это скорее способ оградить себя от контакта с другими людьми, сократить до предела этот контакт. Если бы мы придерживались той точки зрения, которую Ильин ясно охарактеризовал в статье о Штирнере и которая ставит акцент на абсолютной независимости и самобытности личности, вежливость была бы единственной универсальной формой общения, своеобразным «общественным договором», уменьшающим зло общения. Однако такое понимание взаимодействия людей для Ильина неприемлемо, поэтому он считает обязательным второй путь, который только и позволяет человеку занять правильное положение в обществе и сделать действительной свою индивидуальность. Этот путь гораздо более сложен, поскольку он требует от личности большей *активности и творчества*. Впрочем, и здесь возможна некоторая всеобщность, универсальность практики общения, она достигается в формах любезности и деликатности.

Среднее положение любезности между вежливостью и деликатностью как раз и отличается, с одной стороны, возрастанием учета чужой индивидуальности, а с другой стороны, — остающейся возможностью формулировки общих правил общения (хотя и более сложных, чем в случае вежливости). Деликатность же требует еще большей индивидуализации и творчества, поэтому ее уже невозможно подвести под универсальные правила. Деликатность, согласно Ильину, можно рассматривать как непосредственное продолжение «любовности» — совершенно индивидуального взаимодействия двух душ, в котором происходит полное «растворение» индивидуальности одного человека в индивидуальности другого. Именно любовность, понимаемая в пределе как «слияние душ», является метафизическим идеалом общения. Но этот метафизический идеал остается за гранью эмпирической действительности. Ильин тонко подмечает невозможность *абсолютной любовности*; всякая форма реального общения неизбежно связана с непроницаемостью индивидуальностей, и понимание этой непроницаемости составляет существенный момент гармоничного общения. В противном случае, при чрезмерной идеализации своих любовных отношений с самыми близкими людьми нам постоянно будет грозить опасность

¹ Ильин И. А. О любезности. С. 16–17.

разочарования в тех случаях, когда наша реакция будет исходить из идеализированного, не совпадающего с реальностью представления об индивидуальности и чувствах другого.

Таким образом, в данной статье Ильин старается избежать крайних точек зрения в оценке процесса общения: он отвергает как абсолютизацию независимости, «одиночества» человека, так и абсолютизацию социальности, зависимости человека от системы отношений с другими. Реальное общение находится всегда где-то между этими крайностями, и поэтому основное внимание необходимо обратить на те его формы, в которых осуществляется наиболее гармоничный синтез полюсов человеческого бытия. Главной из таких форм и является любезность, требующая, казалось бы, невозможного, совмещения двух противоположных интенций — стремления к достижению полноты своей самобытной и независимой индивидуальности и стремления к беспредельной любовности, приводящей к взаимному «растворению» индивидуальностей. Доказывая возможность согласования этих требований, Ильин высказывает парадоксальное, но достаточно очевидное утверждение о том, что сама индивидуальность человека реализует себя, творит себя в процессе *индивидуализирующего* общения, в котором человек, пытаясь духовно слиться с другим, раствориться в нем, тем самым обосновывает свою индивидуальность. Общение «предполагает... известную долю художественного перевоплощения в чужую личность и поэтому может удаваться особенно тем людям, которые обладают даром раствориться в «объективном», привнося от себя лишь то, что действительно, так сказать, «органически» принадлежит к данному образу и может срастись с ним... Творчество *формы в общении* предполагает *синтетически-художественное* творчество в *восприятии* живых людей, и понятно, что любезность, претворенная в деликатность, должна быть неотъемлемой принадлежностью художественно одаренных натур»¹. Здесь диалектика индивидуальности и любовности (или «моральности», как Ильин обозначал второй полюс человеческого бытия в предшествующих работах) достигает предельной остроты. Способность раствориться в «объективном» оказывается высшей формой творчества в общении и, в конечном счете, высшей формой проявления индивидуальности. «Объективное» здесь это, конечно, другой человек. Если бы под «объективным» понималась реальность вне человека, растворение в «объективном» неизбежно вело бы к подавлению личности, в данном же случае оно ведет к раскрытию полноты индивидуальности и в этом смысле *тождественно художественному творчеству*.

Ильин дает органичную трактовку художественного творчества не просто как узкой сферы деятельности, доступной только гению, а как неотъемлемого качества каждого человека, как качества, проявляющегося постоянно в нашей жизни в форме *таланта общения*. Действительно,

¹ Ильин И. А. О любезности. С. 30.

если не принять эту точку зрения, невозможно понять, почему художник становится духовным центром общественной жизни. Общественное значение художественного творчества можно объяснить, только если увидеть в нем высшую форму общения людей. Художник — это человек, который не просто фиксирует свои единичные представления, а с такой полнотой «растворяется» в других и в единой человеческой духовности, что выявленные им образы *каждым* человеком воспринимаются как *предельно индивидуальные*. Смысл истинного творчества — в доказательстве того, что подлинная индивидуальность есть индивидуальность «объективная», всеобщая, связанная с «растворением» людей друг в друге в процессе общения, взаимного приятия (вспомним, что похожим образом изображал внутреннюю диалектику индивидуальности и общезначимости творчества Франк в книге «Душа человека»; см. § 9 главы 6). Это положение получит развитие в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и в некоторых других сочинениях Ильина. Именно у Гегеля Ильин найдет метафизическое обоснование указанному парадоксальному тезису о возможности раскрытия своей индивидуальности только через растворение себя в других. Не случайно Ильин будет часто употреблять гегелевский термин «*тотальность*», обозначающий конкретное единство многообразного в рамках органической духовной целостности.

Однако еще раз подчеркнем, что для Ильина принципиальное значение имеет невозможность полного слияния личностей в общении. Замкнутость каждого в своей индивидуальности, его *конечность* перед лицом идеального, нереализуемого в эмпирической жизни, но все же предчувствуемого духовного единства делает общение, как и само бытие человека в обществе, *внутренне противоречивым, трагическим процессом*.

Будучи компромиссом в общении, любезность всегда предполагает известное среднее состояние между обособлением и единством людей. Углубление любезности, ее качественное развитие всегда идет в ущерб количественной стороне общения, так как чем больше в нем индивидуального, тем меньше людей оно может охватить. Этот «закон» еще раз подчеркивает трагизм человеческого бытия, однако в любезности есть и своеобразное предчувствие идеала, она предвосхищает «отдаленные перспективы новых социальных слияний»¹, которые должны стать возможными на пути творческого углубления общения.

Ильин не разъясняет, что он имеет в виду под «перспективами новых социальных слияний», упоминаемыми им в самом конце статьи. В последующих работах возможность таких «слияний» рассматривается в более общем, онтологическом плане и оказывается взаимосвязанной с проблемой отношения человека к Богу. Путь к Богу и есть путь к определенному «слиянию» людей, впрочем, как выяснится

¹ Ильин И. А. О любезности. С. 49.

позже, — недостижимому в историческом времени. В раннем творчестве Ильина этой теме посвящены несколько работ: две работы о Фихте — «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа» (1912) и «Философия Фихте как религия совести» (речь, произнесенная на заседании Московского психологического общества 22 марта 1914 г.), — а также небольшой очерк «Шлейермахер и его "Речи о религии"» (1912).

§ 2. Тожество Бога и человека и концепция «философского акта»

Рассматривая систему Фихте, Ильин существенно модернизирует его воззрения, прилагает их к своим собственным творческим исканиям. Причем эта модернизация не является чисто субъективной, она выявляет тенденции, действительно содержащиеся в философии Фихте и ведущие нас к неклассическим философским системам XX века — к экзистенциализму и персонализму. Последнее обстоятельство делает указанные работы важными не только для осмысления творческой эволюции самого Ильина, но и для понимания глубоких взаимосвязей в развитии западноевропейской и русской философии начала века.

Прежде всего Ильин находит в философии Фихте радикальное противоречие: одновременно и стремление обосновать концепцию *Богочеловечества*, согласно которой Бог признается погруженным в человека, и убеждение в том, что Богочеловечество — недостижимый идеал, что человек не способен получить творческой способности Бога, что ограниченность — удел человека. Выделив это фундаментальное противоречие учения Фихте, Ильин пытается объяснить причины возникающего здесь затруднения, а также осмыслить возможность более правильного и ясного ответа на поставленный Фихте вопрос. При этом он формулирует некоторые оригинальные идеи, характеризующие направление развития его собственных убеждений. За всеми рассуждениями Фихте Ильин видит совершенно новый подход к проблеме человека. Смысл этого нового подхода в отказе от использования традиционного понятия гносеологического субъекта в пользу более сложного и конкретного понятия *человеческого духа* и, соответственно, в стремлении признать человеческий дух первичным по отношению ко всем метафизическим актам, определяющим структуру реальности, *вплоть до самополагания Абсолютного «Я»*. Человека, *во всей его духовной конкретности*, необходимо одновременно рассматривать и в качестве единичного индивида, и в качестве Абсолюта, Бога, хотя последнее начало в нем скрыто, является, по словам Ильина, «сверхчувственным внутри-субъективным началом» (т. е. является в определенном смысле и имманентным, и трансцендентным человеческой личности).

Здесь нетрудно обнаружить развитие тех идей, которые были высказаны в статье о Штирнере, где, как мы помним, Ильин высоко оценивал убеждение Штирнера в абсолютной самоценности личности и его

требование к полной реализации идеала индивидуальной конкретности. Однако если в указанной статье абсолютная первичность человека анализировалась в социально-психологическом плане, то теперь эта же проблема рассматривается с более принципиальной метафизической и религиозной точки зрения.

Фихте, по мнению Ильина, довел до логического завершения давнюю традицию философского понимания Бога. Впервые у Канта Бог был поставлен наравне со свободой и «вещью в себе», как бытие вне субъекта, и, поскольку такое бытие, являясь абсолютным, чуждо субъекту, оказался ненужным «довеском» к строгой философской системе. Последовательность Фихте в том, что в его философии такого Бога, как и «вещи в себе», нет. Тем не менее Фихте пытается сохранить идею Бога и этим открывает путь к совершенно новому его пониманию. Путь Фихте — перенесение Бога в недра человеческого духа, введение его в сферу иррациональных основ человеческого бытия (совесть, интуиция, воля): «Божество есть абсолютное начало, вмещающее свою “реальность” в пределах человеческого духа»¹. В этом смысле Ильин определяет систему Фихте как «антропоцентрический пантеизм»² и указывает на неразрешимые противоречия, связанные с таким пониманием Бога: «...мир предстает в виде множества абсолютно-творческих человеческих монад, не сдерживаемых в единство ничем высшим — ни единой Божественной субстанцией, ни общечеловеческим родовым духом, ни установленной гармонией миропорядка. И остается загадкой и тайной: во-первых, слияние множества бессознательно-созданных Не-Я — в единый, общий для всех эмпирических сознаний, бесконечный эмпирический мир, и, во-вторых, множественное “поглощение” субъектами этого единого объекта; наконец, в-третьих, еще большая тайна остается тогда в проблеме взаимного отношения этих Божественных субстанций»³. И вывод: «Героическое дерзание Фихте — *свести Божество в недра человеческого духа и на этом обосновать трансцендентальную теорию познания* — не могло удовлетворить ни самого философа, ни его современников и последователей»⁴.

В первой большой работе о Фихте Ильин не дает собственного варианта ответа на вопрос, поставленный немецким философом. Соглашаясь с ним в том, что невозможно больше полагать Бога в традиционном смысле трансцендентным человеку, Ильин все же не разделяет его стремления к отождествлению Бога и человека, только лишь замечая, что считает более правильными представления Гегеля на этот счет. Именно

¹ Ильин И. А. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112 (2). С. 333.

² Там же. С. 335.

³ Там же. С. 342.

⁴ Там же. С. 343.

в этом вопросе позиция Ильина будет испытывать заметные изменения в процессе его творческого развития. В поздних своих трудах он попытается полностью устранить расхождение своих философских взглядов с канонической православной идеологией, но даже и там сквозь концентрированную философско-богословскую терминологию будет проступать совершенно неортодоксальное, скорее протестантское, чем православное понимание отношения человека с Богом. В ранних же сочинениях мысль Ильина совершенно не стеснена никакими богословскими влияниями, и в конце концов он однозначно присоединяется к той точке зрения, которую он обнаружил у Фихте (и которая, конечно же, больше говорит об убеждениях самого Ильина, чем о системе идей Фихте); особенно наглядна в этом плане небольшая работа «Философия Фихте как религия совести», к которой мы еще вернемся.

Еще одно убеждение начинает играть все большую роль в философском мировоззрении Ильина. Уже в статье о Штирнере он утверждал несводимость индивидуальности человека к его гносеологическому измерению, к рациональным аспектам его бытия. Теперь в философии Фихте Ильин находит основу для дальнейшего развития этой мысли. Путь к Абсолюту для Фихте лежит не через гносеологическое, теоретическое отношение с миром, а через практическую, волевую деятельность, через активность человека в мире. Заимствуя «активизм» Фихте, Ильин в последующих работах произведет его переосмысление, усилит в нем иррациональные элементы. Центральным моментом этого плана бытия личности станет переживание *иррациональной полноты жизни*. Здесь явно прослеживается влияние на Ильина философии жизни, зародившейся в сочинениях Ницше и развитой усилиями В. Дильтея и Г. Зиммеля.

В рассмотренной статье о Фихте последняя тенденция еще не столь заметна, однако в дальнейшем она становится одной из определяющих, пронизывая многие работы Ильина, практически не меняясь с течением времени (в отличие от многих других его тем) и достигая своеобразного апогея в наиболее значительной работе последних лет жизни — в «Аксиомах религиозного опыта» (1953). При этом очень часто, особенно в ранних работах, стремление Ильина понять и выразить в своих философских текстах переживание иррациональной полноты жизни в качестве основы человеческого бытия приводит в явное противоречие с академичной, предельно рациональной формой изложения. Но в этом проявляется одна из характернейших черт философского стиля Ильина. При всем убеждении в значимости иррациональных сторон бытия он никогда не отрекался от своей приверженности рационалистической традиции, пытаясь парадоксальным образом соединить интуитивное схватывание иррациональных смыслов жизни с рациональной формой их осмысления и изложения. В наибольшей степени такой синтез удался Ильину в главной его работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»; и это не случайно, ведь философия Гегеля

в трактовке европейского неогегельянства (одним из ярких представителей которого был Ильин) предстает как такого рода «рационализированный иррационализм».

Ясная формулировка этой проблемы, имевшей центральное значение для всего дальнейшего творчества Ильина, была дана им в небольшом очерке «Шлейермахер и его “Речи о религии”», который представляет собой рецензию на издание русского перевода главных сочинений Шлейермахера (выполненного Франком). Противоречие между иррациональным и рациональным измерениями бытия и, соответственно, между схватыванием его в иррациональной интуиции и рациональным постижением с помощью разума фиксируется здесь через *противопоставление религии и философии*. Подлинное, истинное бытие есть Бог, в религии отношение к нему носит иррационально-интуитивный и поэтому глубоко *личный, индивидуальный* характер. Здесь кроется источник глубочайшей антиномии религиозной веры. Поскольку духовный опыт человечества обладает единством и цельностью, в нем должны естественно сочетаться формы религиозного переживания, свойственные различным религиям и разным людям. Единство всех форм отношения человека к Богу очевидно для философа (доказательство этого факта и составляет смысл «Речей о религии» Шлейермахера). Но такое единство неприемлемо для верующего. Религиозное переживание по самому своему характеру не может быть всеобщим, универсальным; духовное содержание веры всегда конкретно, она не приемлет возможности «иных» форм соединения с Богом.

Замечательно, что, формулируя эту антиномию религиозной веры, Ильин не только не пытается ее разрешить, но и вообще высказывает сомнение в возможности ее окончательного решения (позже он попытается дать такое решение в своей книге «Аксиомы религиозного опыта»). В этом проявляется важнейшая особенность его философского мировоззрения. Проницательно выявляя в бытии человека внутренние противоречия, Ильин утверждает их *принципиальную неразрешимость*. Человек оказывается перекрестком всех главных противоречий мира, противоречивость — это суть его бытия; если бы эти противоречия исчезли, то исчез бы и сам человек как центр мироздания, как главное действующее лицо «мировой трагедии».

В работе о Шлейермахере Ильин вводит очень важное понятие, которому суждено было стать основой его философских построений, — понятие *акта духовной очевидности*. Размышляя о содержании религиозной веры, он определяет ее как форму непосредственного интуитивного усмотрения высшей сущности, как «чувствующее восприятие вселенной в ее целом, охватывающее в каждой конечной вещи мира присутствие единого Бесконечного, Божества»¹. Но тот же самый интуитивный акт, то же самое «переживание очевидности» лежит в основе

¹ Ильин И. А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 3. С. 103.

всех других форм духовной деятельности человека: научного знания, искусства, морали. «Исследуемый предмет должен быть *подлинно* представлен *в душе* исследующего, не в “сознании” только, где так часто преобладают мертвые мысленные образы и концепции, минутные гости, оторвавшиеся от породившей их души и случайно задержавшиеся в чуждой им среде»¹. Противопоставление «души» и «сознания» в этом высказывании подчеркивает иррационально-интуитивный характер акта очевидности, который не сводится к акту мысли (очевидно, что это близко к интерпретации учения Шлейермахера Франком; см. § 1 главы 6).

В рассматриваемом очерке Ильин, по-видимому, скорее склонен противопоставлять иррациональность акта духовной очевидности рациональному характеру философского знания, поэтому он не упоминает философию в числе форм духовной деятельности человека, требующих выполнения акта очевидности. Однако в дальнейшем Ильин интерпретирует этот акт как форму гармоничного синтеза иррационального и рационального измерений бытия и сознания, в связи с чем именно философия рассматривается им как важнейшая форма духовности. Значение философии состоит в том, что в ней осуществляется наиболее полное и непосредственное приобщение к подлинной духовной реальности. Все остальное в жизни и культуре содержит опыт приобщения к высшей реальности только в частичной, затемненной, искаженной форме и поэтому неизбежно предполагает «просветление», углубление до философского опыта. В связи с этим наряду с понятием акта очевидности Ильин будет использовать, как эквивалентные ему, понятия «философский акт» и «философский опыт». Только в работах последнего периода творчества эти понятия будут вытеснены понятиями «религиозный акт» и «религиозный опыт».

Особенно подробно новое понимание акта очевидности, как *философского акта*, анализируется в трех работах «Философия как духовное делание» (1915), «Философия и жизнь» (1923) и «О возрождении философского опыта» (1925) (представляющих собой тексты речей), сведенных Ильиным в книгу «Религиозный смысл философии» (1925), а также в двухтомном труде о Гегеле. Ильин доказывает, что вводимое им понятие акта духовной очевидности является естественным итогом многовекового развития европейского рационализма, однако одновременно он очень чутко относится и к новым идеям, утвердившимся в европейской философии в конце XIX века. В результате его концепция духовной очевидности оказывается оригинальным синтезом рационалистической традиции и новейших течений философской мысли, в первую очередь феноменологии и философии жизни, важнейшие принципы которых будут активно использоваться Ильиным при интерпретации гегелевской философии.

¹ Ильин И. А. Шлейермахер и его «Речи о религии». С. 101.

Впервые развернутое описание философского акта дается Ильиным в работе «Философия как духовное делание». «Философствующий человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, не материальный, не существующий в пространстве и не длящийся во времени. Правда, все, что предстоит другим людям, предстоит и ему: и цветы, и реки, и горы, и звезды, и люди; и слово ему звучит, и звук поет ему; и цвета, и линии, и дали говорят его око. Но философская мысль ищет в явлении *не* явления; она не прельщается видимостью и не успокаивается на знаке... В содержании всякого явления и всякого состояния философская мысль видит *духовный смысл* его, полагая в этом духовном смысле свой предмет и в его разумном, для каждого очевидном раскрытии — свою задачу»¹. Нетрудно видеть, что приведенное здесь описание процедуры «очищения» философского опыта в общих чертах соответствует идее феноменологической редукции Э. Гуссерля. «Очищенный» опыт, имеющий дело с чистыми смыслами, носит всецело рациональный характер, поэтому Ильин без всяких сомнений относит философию к области научного знания, т. е. подчеркивает *рационально-объективный* характер философского акта, акта очевидности.

Однако указанный рационально-объективный момент акта органично сочетается с *лично-творческим* его аспектом. Несмотря на свое объективное содержание, философский акт является личным по форме. Непременным условием слияния сознания со своим духовным предметом должно быть «одинокое» творческое усилие личности: «философ должен сам, одиноким и самостоятельным напряжением воли, внимания, чувства, памяти и мысли *вызвать в себе реальное переживание* того предмета, который он должен исследовать; он должен предоставить силы своей души для того, чтобы в них осуществилось, стало непосредственно и подлинно наличным то содержание, которое подлежит изучению. Познаваемый предмет должен как бы завладеть тканью души и состояться в ней; содержание его должно выступить как бы объективным узором на ткани отдавшейся ему души»². В данном случае мышление упоминается на последнем месте среди способностей, участвующих в осуществлении акта; личностная его форма предполагает активность тех способностей, которые относятся к иррациональной стороне нашего бытия. Органичное соединение рациональных и иррациональных сторон деятельности сознания в философском акте позволяет характеризовать его как «интуитивное вхождение духа в исследуемое содержание»³.

¹ Ильин И. А. Религиозный смысл философии // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 3. С. 25–26.

² Там же. С. 26.

³ Там же.

При этом происходит не только *растворение субъекта в Предмете*, но одновременно и *растворение Предмета в субъекте* при сохранении личной индивидуальной самобытности человека. Это означает, что в философском акте человек открывает Бога в себе самом. Еще раз обращаясь к философии Фихте, Ильин теперь уже однозначно разделяет его религиозную концепцию. Фихте, по мнению Ильина, восстановил истинный смысл христианского мировоззрения: «*Божественное раскрывается в пределах самого человека; оно не вне субъекта, но внутри субъекта: оно есть сверхчувственный корень человеческого духа*»¹. Не Бог открывается человеку, но сам человек открывает в себе Бога, и это открытие требует предельного напряжения всех духовных сил личности. Характеристиками личностной формы акта очевидности оказываются в человеке свобода, любовь и совесть. Особенно важное значение имеет совесть, понимаемая как «*неустанная нравственная активность в познании*»². В работах 30–50-х годов Ильин будет особенно подчеркивать иррациональный характер совести, определяемой как «*акт иррациональной духовности, слагающейся из любви к Совершенству и из воли к Совершенству: любовь дает видение и порыв, воля дает энергию действия и дисциплину выполнения*»³. Именно наличие совести в нас указывает на то, что духовный Предмет, Бог, несмотря на свою всеобщность, не растворяет личность «без остатка»; личностное начало неустранимо, фундаментально и поэтому должно непосредственно в своей конечной, единичной форме войти в Божество. Совесть определяет *индивидуальное, неповторимое* отношение к высшему совершенству. Требования совести это не формально-всеобщий долг, одинаковый для всех людей (наподобие категорического императива Канта), а индивидуализирующая способность, требующая от человека в каждой ситуации конкретного, неповторимого поступка. Поступки разных людей, отвечающие требованиям совести, составляют не формальное, но органическое единство, дополняя друг друга в своей индивидуальности⁴. В этом смысле понятие совести является ключевым для *персоналистской тенденции* в философии Ильина.

Личностно-творческий момент в понимании философского акта непосредственно связан с еще одним его аспектом, который можно обозначить как *экзистенциально-ценностный*. Соединение с духовным

¹ Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 12 (2). С. 176.

² Он же. Религиозный смысл философии. С. 28.

³ Он же. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 58.

⁴ См.: Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 1. С. 128–129. Отметим, что в этом моменте явно чувствуется влияние на Ильина философских идей Ф. Ницше, в частности, его противопоставление традиционной, «догматической» морали и морали, основанной на *творчестве* отдельной личности (см., например: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. № 32, 202, 203, 221, 225, 226 и др.).

Предметом требует напряжения всех духовных сил личности, однако оказывается, что и само формирование личности в ее неповторимой индивидуальности возможно только в том же акте соединения с подлинной реальностью, Богом. Уже в статье «О любезности» Ильин развивал оригинальную диалектику общего и единичного, в рамках которой формирование индивидуальности понимается как неотъемлемая сторона процесса «индивидуализирующего общения», предполагает взаимное «растворение» индивидуальностей друг в друге. В более поздних работах она преобразуется в диалектику отношения личности с Богом. Оказывается, что в устремлении к подлинной духовной реальности, в слиянии с Богом, а точнее, в процессе воссоздания в себе Бога, человек только и способен обрести «центр», основу своего неповторимого личностного бытия. В единении с духовным Предметом человек «приобретает уверенное чувство своей объективной правоты в главном... упрочивает в себе чувство собственного духовного достоинства... в его душе возникает живой центр духовных содержаний, как бы алтарь или храм личного духа, от которого и к которому движется вся его жизнь»¹. Без этого контакта с духовным Предметом жизнь человека становится пошлой, распадается на отдельные, не связанные друг с другом, поверхностные устремления. В противоположность этому «зрелый духовно-предметный опыт, властно центрируя человека, превращает его жизнь в самостроительство, а его творчество — в предмето-осуществление...»² При этом указанное «самостроительство» нельзя понимать как рациональное самообоснование, разумное упорядочение жизни, это есть иррациональное стремление к цельности и полноте самой жизни. «Начинается новая жизнь, — пишет Ильин, имея в виду результат слияния с Богом, — столь богатая, столь горячая, столь подлинная, что только о ней и можно говорить как о жизни. Это есть сама единая жизнь, ибо Бог есть жизнь»³. В этом аспекте концепции духовной очевидности явно проступает влияние идей философии жизни, причем Ильин последовательно развивает их в сторону своеобразной экзистенциальной онтологии. Переживание жизни не есть только «переживание»; полнота жизни, ее цельность определяют иррациональную онтологическую основу бытия человека, через которую он включен в божественную сущность мира.

Провозглашая свободное, личностно-творческое отношение к Богу, Ильин одновременно указывает и на опасность, которая может подстерегать на этом пути. Она заключается в возможности эмоционально-психологического самообмана, когда человек принимает за божественное Откровение свои эмпирически обусловленные душевные проявления. Чтобы избежать этой опасности, необходимо, несмотря на личностную, иррациональную форму акта единения с Богом, все время

¹ Ильин И. А. Религиозный смысл философии. С. 74–75.

² Там же. С. 75.

³ Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести. С. 181.

помнить о его *сверхличном рациональном содержании*, доступном проверке, контролю и сообщению. Именно поэтому Ильин не отождествляет философию и религию, а все время говорит о *религиозном смысле философии*, утверждая приоритет философии как, главным образом, рациональной сферы духа над религией, как сферой целиком иррациональной, требующей рационального «просветления» (в поздних работах Ильина этот тезис будет радикально пересмотрен). Этим можно объяснить, почему наряду с утверждением «Бог есть жизнь» Ильин высказывает несколько неожиданное (совершенно в духе традиционно понимаемого гегельянства) утверждение: «*Бог есть само знание, сама знающая мысль*: ибо знание насыщено Богом, а Бог растворен в знании»¹. Естественным, что в рамках такой рационалистической трактовки Бога оказывается, что Иисус Христос — это просто первый человек, осознавший свою божественную природу.

Выделяя объективно-рациональный момент философского акта в качестве определяющего, Ильин делает окончательный выбор между двумя философами, оказавшими на него наибольшее влияние, — между Фихте и Гегелем. Именно рационализм Гегеля становится основой философского мировоззрения Ильина, идеи Фихте он будет использовать только для того, чтобы «скорректировать» гегельянство, внести в него персоналистские, иррациональные моменты.

§ 3. Философия и жизнь

Философские взгляды Ильина, возможно, никогда не вышли бы за пределы эпигонских повторений того, что уже было сказано основателями «философии жизни», если бы в определенный момент он не сделал шаг от приверженности философскому течению к ответственному личному осмыслению *реальной жизни*, развертывающейся вокруг в неповторимом историческом времени. По сути, подлинная философия жизни всегда есть выражение чувства личной ответственности, выражение совершенно индивидуального ощущения исторического времени, в которое «заброшен» философ. Именно такой была философия Платона, Августина, Паскаля, Фихте, Ницше — всех, кого с большим или меньшим правом можно отнести к «философии жизни», понимаемой в самом широком смысле. Для каждого из этих мыслителей философия стала чем-то более существенным, чем просто система рациональных размышлений, ее значение не ограничивалось сферой чистой мысли, абстрактного знания. Она раскрывала глубокий трагический смысл той исторической ситуации, в которую оказывался вовлеченным человек, ее целью становилось обоснование возможности жить в условиях, когда сама жизнь, просто жизнь, становится подвигом. Не случайно эта форма философствования всегда была связана с эпохами исторических катаклизмов, безусловно утверждавших приоритет жизни над мыслью.

¹ Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести. С. 181.

В русской философии эта тема появляется уже в сочинениях славянофилов и особенно у Достоевского и Вл. Соловьева. Но наиболее полно новые веяния проявились в работах новой плеяды философов, среди которых Ильин занимает одно из первых мест. В его творчестве проблема соотношения «мысли» и «жизни» становится одной из важнейших в связи с тем трагическим переломом в истории России, определившим на долгие десятилетия ее дальнейшую судьбу, каким стала Первая мировая война. Именно здесь находится начальная точка того процесса, в результате которого несколько академичный последователь Фихте и Гегеля превратился в страстного философского «проповедника», пророка, осуществляющего суд над своей эпохой. И хотя мы еще встретимся с работами, в которых на первом плане для Ильина — строгость и последовательность философского мышления (как в его труде о Гегеле), даже в них можно обнаружить стремление выйти в историю, свершающуюся вокруг, для того чтобы, осмыслив ее, найти тот единственный — быть может, еще возможный — путь, который через историческое деяние ведет к Богу и рациональности, а не от них.

Философия понимается Ильиным как способ обоснования бытия каждого человека и народа в целом, поэтому она должна органически включать в себя практические действия по утверждению и защите главных ценностей жизни. С предельной ясностью эта мысль выражена в работе (представляющей собой текст публичной речи Ильина) «Философия и жизнь», впервые опубликованной в 1923 г. и переизданной позже в составе книги «Религиозный смысл философии» (1925). «Философия, в ее первоначальной, опытной стадии, разлита в душах всего народа. Каждый человек, независимо от своего образования и личной одаренности, становится участником национального философского и метафизического дела, поскольку он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия или самоотвержения, молится Богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический смысл, или даже просто борется со своими унижающими дух слабостями»¹. В этом контексте уже не покажется неестественным превращение Ильина в идейного лидера русской белой эмиграции, отдававшего огромную часть своего времени в борьбе с тем государственно оформленным злом, которое восторжествовало в России после октября 1917 г.

На начало Первой мировой войны Ильин откликнулся двумя работами: статьей «Основное нравственное противоречие войны» (1914) и брошюрой «Духовный смысл войны» (1915; издание публичной речи, произнесенной в 1914 г.). Формально эти работы посвящены уже известной нам двуединой проблеме: соотношению личности и общества, человека и Бога. Однако придаваемый ей смысл и пути решения становятся

¹ Ильин И. А. Религиозный смысл философии. С. 58–59.

здесь совершенно иными. В предшествующих работах главным был теоретический анализ проблемы, теперь же для Ильина главное — осмысление противоречий между личностью и обществом, конечностью индивида и бесконечностью истинного духовного бытия как практически значимых, определяющих ценность жизни. Эти противоречия становятся важнейшими критериями обоснованности личностного бытия в рамках той исторической ситуации, в которой существует, в которую «заброшен» человек; если бы они были полностью разрешены и преодолены, история прекратилась бы, а сам человек исчез бы как конечное, временное существо, ибо смысл бытия человека в его способности быть своеобразным «перекрестком» этих противоречий, нести их в себе, не провяля до поры до времени, — с тем, чтобы в критический момент, который неизбежно наступает в жизни каждого, осознать, прочувствовать их и попытаться разрешить, становясь тем самым свободным творцом истории. Это освобождение исторической свободы человека (носящее однозначно трагический характер) и составляет, согласно Ильину, духовное значение, духовный смысл войны.

При этом свобода для Ильина вовсе не тождественна субъективному произволу и индивидуальному одиночеству (что часто выступало на первый план у Ницше и западноевропейских экзистенциалистов). Наоборот, именно в критической исторической ситуации проявляется приоритет общественных ценностей над индивидуальными устремлениями личности, т. е. однозначно решается та проблема, которую до сих пор Ильин не считал разрешимой. В мирных условиях, в условиях спокойной жизни человек отъединяется от других людей и живет только своими личными, семейными, групповыми интересами. Общие дела, общие заботы забываются, души людей разъединены. Но вот грянула война и «насильственно вдвинула в наши души один общий предмет»¹. Война зовет к общему делу, и самое главное, что это общее дело содержит требование отдать за него жизнь.

Возникающее здесь противоречие между индивидуальным стремлением к самосохранению и готовностью к самопожертвованию проверяет обоснованность бытия человека, *учит нас жить*. Сама индивидуальность личности обретает значимость, раскрывает свою глубину только перед лицом смерти: «Война учит нас всех... жить так, чтобы смерть являлась не постылым и позорным окончанием озлобленного и хищного прозябания, но естественным увенчанием жизни, последним, самым напряженным, творческим актом ее...»² Эта мысль окажется настолько важной для Ильина, что он воспроизведет ее без значительных изменений во многих своих работах, а в позднем труде «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» посвятит ей отдельную главу. Здесь наглядно проявляется близость для Ильина круга тем, характерных для

¹ Ильин И. А. Духовный смысл войны. М., 1915. С. 8.

² Там же. С. 17.

экзистенциальной философии, в частности, темы смерти как «пограничной ситуации», в которой открывается подлинная основа нашего бытия — наша абсолютная свобода. Однако нужно подчеркнуть и существенное отличие взглядов Ильина от экзистенциалистской концепции смерти: у него готовность к смерти обосновывает бытие личности только потому, что она доказывает «укорененность» личности в надчеловеческой общности. «Война учит нас жить всегда так, чтобы быть готовым встать на защиту того высшего, которое мы любим больше себя»¹.

Высшее дело, которое война выявляет для каждого из нас как высшую ценность, Ильин называет «объективной духовной жизнью народа», или «духовным достоянием народа». Здесь явно чувствуется влияние философии Гегеля и, в частности, его «Философии права». Модернизируя в соответствии со своими персоналистскими убеждениями гегелевское представление о «духе народа», Ильин включает в это понятие не только накопленное духовное содержание культуры, созданной народом (философия, наука, искусство, правосознание и т. д.), но и *живые силы*, создающие эти богатства, «и прежде всего жизнь каждого отдельного человека как возможность своеобразного отражения и выражения духовной высоты; и особенно — личную жизнь национального гения как уже осуществившееся чудесное выражение духовного полета»². Вслед за Гегелем Ильин утверждает, что духовное достояние народа есть «постигнутый... народом лик Божества»³.

Несмотря на близость позиции Ильина к основным постулатам объективного идеализма Гегеля (даже терминология Ильина близка к терминологии гегелевской оценки войны⁴), он все-таки принципиально по-другому определяет значение личной индивидуальности, личного духа перед лицом «духа народа». У Гегеля свобода отдельного человека, по сути, оказывается иллюзорной, свободен только объективный дух. Ильин же, «подправляя» Гегеля с помощью Фихте, считает, что она является основой существования и развития народного духа; признание приоритета всеобщих ценностей лишь привносит дополнительный трагизм в осознание человеком своей свободы. Для Гегеля жизнь индивида и испытываемый им страх смерти есть «ничтожное», несущественное по сравнению с обязанностью «ценой собственности и жизни и тем более ценой своего мнения и всего того, что составляет жизнь, сохранить... субстанциальную индивидуальность, независимость и суверенитет государства»⁵. Ильин, соглашаясь с тем, что эта обязанность обосновывает личную свободу, тем не менее продолжает настаивать на абсолютной ценности каждой индивидуальности, ибо неповторимость

¹ Ильин И. А. Духовный смысл войны. С. 21.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 31.

⁴ См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 359–361.

⁵ Там же. С. 359.

личности и ее «нерастворимость» в объективном духе составляет основу «индивидуальности» самого объективного духа. Поэтому необходимость жертвовать собой ради высших объективных ценностей помимо героического пафоса, на котором акцентирует внимание Гегель, содержит глубоко трагическое переживание своей смертности, конечности. И оба этих момента являются *в равной степени существенными*.

В своей работе Ильин называет войну оправданной, если она является «духовно-оборонительной», если цель народа в войне — защита своего духовного достоинства от посягательств злой внешней силы. Именно такой духовно-оборонительной войной он считал войну России против Германии. Цель России в ней — не уничтожение или подчинение противника, но усмирение его злой воли, направленной на порабощение народа и его культуры. Поэтому война должна стать делом всей нации, в ней с наглядной полнотой должны проявиться общность жизни и духовный взлет народа. И тогда, с точки зрения идеалистической концепции Ильина, духовный взлет, вызванный войной, станет *безусловной ценностью*, следствием чего уже будет победа армии над противником. Впрочем, пафос этих рассуждений вряд ли был полностью справедлив по отношению к войне 1914 г.; непрерывная цепь поражений русской армии, сопровождавшаяся все большим недовольством народа, не понимавшего цели войны, лучше всего доказывала отсутствие (по крайней мере в 1916–1917 гг.) подлинного духовного взлета нации. В более поздних работах это признал и сам Ильин.

Отметим, что именно морально-этическое измерение философских исканий Ильина, экзистенциальное напряжение, вносимое им в решение самых, казалось бы, абстрактных философских проблем, в наибольшей степени выделяют его среди других русских философов и составляют самые яркие признаки его оригинальности. Уступая некоторым другим русским философам той эпохи (прежде всего Франку и Карсавину) в силе абстрактного философского мышления, он отличался невероятной способностью во всех рассматриваемых им вопросах найти отражение одной и той же ключевой метафизической проблемы — неразрешимой противоречивости человеческого бытия, находящей себе выражение в абсолютной трагичности судьбы человека в мире, в истории. Указанное экзистенциальное напряжение Ильин вносит даже в интерпретацию понятия философского акта, что, впрочем, неудивительно, поскольку этот акт задает смысл всех конкретных эмпирических форм бытия человека и общества: противоречивость нашего исторического существования непосредственно вытекает из глубоких метафизических противоречий, укорененных в структуре отношений человека с содержащейся в нем божественной основой мира, точнее, укорененных *в самой этой божественной основе*.

Нетрудно понять, что представление Ильина о парадоксальном тождестве конечного человека и бесконечного Абсолюта, выявляемом в акте очевидности, в философском акте, очень близко к главной идее

«абсолютного реализма» Франка (см. § 3 главы 6). Но если Франк создает на основе этого представления чрезвычайно проработанную концепцию, по уровню философской сложности не уступающую самым известным системам классической философии, то в лаконичных работах Ильина, посвященных этой проблеме, мы находим достаточно поверхностные (хотя и весьма эмоциональные) рассуждения, мало что проясняющие в структуре и характеристиках акта очевидности. Философский темперамент Ильина во всей силе проявляется лишь тогда, когда он касается конкретных эмпирических особенностей бытия человека, задач и перспектив исторического существования личности, смысла истории в целом; именно в этих случаях его размышления приобретают подлинную глубину и основательность, причем эта основательность обусловлена не строгостью рационального мышления, а непосредственным экзистенциальным проникновением в *тайну бытия отдельной эмпирической личности*. В то время как во многих трудах Франка (особенно в книге «Предмет знания») вообще не находится места эмпирическому человеку, взятому в его иррационально-жизненной конкретности, Ильин во всех своих трудах и при решении всех проблем отталкивается только от эмпирического бытия человека. Это придает особый, неповторимый колорит его творчеству, делает его философские искания столь непохожими на размышления его современников, опиравшихся на те же самые метафизические принципы (в этом качестве Ильин оказывается близким к Шестову, который в остальном являет полную противоположность по отношению к нему).

Особенно парадоксальной эта черта философских воззрений Ильина выглядит в тех случаях, когда он пытается дать интерпретацию известных классических систем. Если угадывание экзистенциальных мотивов в философии Штирнера и Фихте еще имеет под собой определенные основания, то превращение Гегеля в мыслителя, глубоко почувствовавшего трагизм человеческой истории и абсолютное значение отдельной эмпирической личности в мире и истории, на первый взгляд кажется совершенно необоснованной вольностью, своего рода «философским гротеском». Тем не менее именно в своем капитальном труде, посвященном философии Гегеля, Ильин достигает наиболее органичного и плодотворного сочетания строгости философского мышления с интуитивной глубиной прозрения главных тайн жизни. Эта работа, безусловно, является лучшим философским творением Ильина, выводившим его в круг мыслителей, наиболее точно сформулировавших смысл нового мировоззрения, открывшегося человечеству в XX веке.

§ 4. Гегель и поиски «новой онтологии»

Именно в 1914–1925, самые трагические для России годы, Ильин создал наиболее значительные свои работы, среди которых центральное место занимает двухтомный труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», ставший важной вехой не только для

него самого, но и для всей русской философии начала века. В этой работе Ильин выступил первооткрывателем той интерпретации сочинений Гегеля, которая позже стала основой наиболее влиятельнейших философских направлений — неогегельянства и экзистенциализма. Некоторые подходы к новым идеям мы уже обнаружили в ранних работах Ильина, однако наиболее полно и глубоко они отразились в книге о Гегеле, где Ильину удалось не просто дать оригинальную трактовку отдельных мыслей великого немецкого философа, но создать целостную систему, в которой переоценка гегелевского наследия привела к построению совершенно нового философского мировоззрения, описывающего трагическую судьбу человека в мире, трагическую судьбу всего мироздания.

Пожалуй, ни одна система в истории философии не имела столь сложной судьбы после смерти своего творца, как система Гегеля. С одной стороны, восторженные ученики и последователи, считая, что развивают мысли своего учителя, довели их до гротеска, превратив гегельянство в богатую коллекцию экстравагантных идей — от Единственного Штирнера до класса-мессии Маркса, — вызывавших ужас не только у добропорядочных обывателей, но и у ученых мужей, приверженных «строгому» стилю мышления и видевших в Гегеле ниспровергателя основ. С другой стороны, гегельянство очень быстро стало модой и, распространившись по всему континенту, превратилось в идеологическую основу того нового порядка вещей, который сложился в Европе к середине XIX века; это породило целую плеяду отрицателей гегелевского наследия, для которых Гегель стал новым классиком, попытавшимся, как это характерно для подлинных классиков, завершить все многовековое развитие философии. Отвергнув догматизм и однозначность рационализма XVII–XVIII веков, Гегель, как казалось большинству его современников, сам оказался творцом своеобразного абсолютного рационализма, претендовавшего на еще более непререкаемое господство над умами и душами людей и не допускающего никакой личной оригинальности и свободы. Именно против этой претензии Гегеля и выступили его великие критики. И в иррационалистическом протесте С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, и в методичном упорстве позитивизма главным мотивом противостояния гегельянству было стремление к сохранению ценности отдельного, единичного, конкретного — того, что согрето индивидуальным усилием человеческой души, неважно, выступает ли это усилие как темный страх смерти, как мгновенный проблеск всепоглощающей воли или как тихий восторг рассудка, связующего исчезающе малые явления природы.

Между этими двумя полюсами, в конечном счете, и оказалась разорванной гегелевская философия, став для одних мертвым идолом, в застывших чертах которого исчезло малейшее биение жизни, а для других — столь же мертвым пугалом, сражение с которым скорее приятно, чем опасно.

В русской философии середины и конца XIX века мы находим точное воспроизведение этой ситуации, обостренное традиционным для русской мысли противостоянием западничества и славянофильства. В линии, идущей от Герцена и Белинского и получившей наивно откровенное выражение в русском марксизме, гегельянство окончательно превратилось в новое вероучение, которое должно было осчастливить все человечество и в первую очередь «освободить» Россию. На другом полюсе, в религиозно-почвенническом лагере, Гегель предстал воплощением всего самого ненавистного для русской души содержания западной философии и западного мировоззрения, поэтому полемика с ним неизменно перемещалась в область, далекую от строгости философского мышления.

Толчок к новому прочтению гегельянства в конце XIX века дали публикации неизвестных ранних работ Гегеля, из которых стала ясной неверность распространенного убеждения в неизменности взглядов Гегеля на протяжении всей его творческой биографии. Оказалось, что строгость и формальная законченность философской системы, выступающие в наиболее известных его работах, на самом деле выросли из романтически страстных и далеких от какого-либо формализма религиозных исканий его молодости. Сравнение позднего и раннего творчества Гегеля позволило за многими логически выверенными понятиями увидеть их романтически-иррациональных двойников, живительные силы которых давали жизнь всей системе. Переосмысление гегелевской философии в свете его ранних, романтически раскованных и этически ориентированных работ — главная черта, объединяющая абсолютно всех неогегельянцев. Присутствует она и в труде Ильина, хотя, возможно, в меньшей степени, чем у других представителей этого течения.

Большое значение для развития неогегельянского движения имела вышедшая в 1905 г. работа В. Дильтея «История молодого Гегеля». Хотя самого Дильтея нельзя отнести к числу неогегельянцев, его работа стала первым примером пересмотра идей Гегеля в духе философских концепций конца XIX века. Для Дильтея особенно важным было выявление в гегелевской системе элементов иррационализма. Это было сделано за счет интерпретации ранних работ Гегеля в духе философии жизни. Дильтей доказывал, что понятие жизни, часто употребляемое Гегелем в его ранних сочинениях, имеет сугубо иррациональный смысл, совпадающий с его значением в философии жизни. И хотя Дильтей ограничивал свои выводы только ранним творчеством Гегеля (до «Феноменологии духа»), его работа ясно показала ошибочность расхожего мнения о Гегеле как абсолютном рационалисте, показала скрытую неоднозначность, многомерность его идей.

Влияние философии жизни было одним из определяющих факторов в формировании философских взглядов самого Ильина. Поэтому упомянутая работа Дильтея, несомненно, стала одним из краеугольных камней, на которых базировалась ильинская трактовка гегелевской системы. Двумя другими такими «камнями» явились подробно рассмотренная выше персоналистская интерпретация акта интеллектуальной

интуиции (осуществленная с помощью философии Фихте) и трактовка «чистой» логики в духе Э. Гуссерля.

Исходным пунктом гегелевских исследований Ильина можно считать опубликованную в 1912 г. в журнале «Русская мысль» (№ 6) статью «О возрождении гегелианства». Завершение же этот период в творчестве Ильина получил через 6 лет, после опубликования двухтомного труда «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и защиты диссертации по той же теме.

Для Ильина значимость гегелевской философии состоит прежде всего в том, что в ней с предельной полнотой была описана структура основополагающего духовного акта непосредственного слияния сознания с божественным «предметом», составляющим не только цель философского исследования, но и основу бытия человека. Опираясь на Гегеля, пишет Ильин, философия должна «возродить и восстановить свой метод — не в смысле системы более или менее отчетливо расчлененных “понятий” или “правил”, а в смысле творческой, систематически осуществляемой интуиции, направленной на самый предмет. И тогда она, быть может, вновь осмелится признать себя особым, универсальным способом познания, *опытным* по существу и *метафизическим* по предмету; тогда она перестанет страшиться “последних” проблем, но признает и утвердит свое призвание именно в их разрешении»¹.

Очевидно, уже это исходное положение показывает, насколько далек Ильин в своей интерпретации гегелевской философии от господствовавшей в XIX веке традиции. Он отвергает поверхностное представление (сторонником которого был, например, Вл. Соловьев) о том, что основа системы Гегеля — абсолютный рационализм и логический формализм. Если бы это было так, восприятие философии Гегеля не представляло бы труда и не вызывало бы никаких споров, ибо рационализм и формализм основаны как раз на абсолютной однозначности, повторяемости всех выводов и доказательств. Понять Гегеля трудно как раз потому, что абстрактное мышление вовсе не является единственной основой его философии. Согласно Ильину, философский акт Гегеля имеет в своей основе сочетание мышления и созерцания, т. е. интеллектуальную интуицию. «Гегель видит предмет по-своему: он как бы *видит* его мыслью и *мыслит* его как бы *воочию*, приближаясь в этом к Пармениду и Платону»². Гегель, по Ильину, — «один из величайших интуитивистов в философии»³. В наши дни уже мало кто станет оспаривать утверждение, что в основе философии Гегеля лежит акт интеллектуальной интуиции, интеллектуального созерцания⁴. Однако нужно помнить, что философия

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 21.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 21.

⁴ См., например: Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965. С. 97–99.

XIX века более доверчиво относилась к содержащейся в работах Гегеля резкой критике интеллектуальной интуиции (направленной, в основном, против Шеллинга). Понимание интуитивистской подосновы гегельянства пришло только в начале XX века с зарождением неогегельянского движения, и Ильин оказался одним из первых исследователей, осознавших необходимость более глубокого понимания структуры философского мышления Гегеля.

Разоблачение традиционного воззрения о формализме и бессодержательности гегелевской философии у Ильина связано со своеобразной интерпретацией понятия *спекулятивного мышления*. В гегелевском анализе этого понятия Ильин находит наиболее адекватное во всей истории философии изображение структуры философского акта. Спекулятивное мышление — это мышление, открывающее *подлинную реальность* в чисто духовной сфере *внутри сознания*. Только здесь, в самом сознании оказывается возможным преодолеть разделение субъекта и объекта и достичь *объективности* мышления. Но при этом Ильин категорически не соглашается с тем, что в этой сфере мы имеем дело с чисто логическими содержаниями, как нас пытается убедить сам Гегель. Ильин доказывает, что в данном случае мы сталкиваемся с примером добросовестного «самообмана», когда мыслитель, провозглашая некоторый важный для него принцип, на деле развертывает гораздо более сложную и глубокую концепцию, противоречащую этому принципу. Задаваясь вопросом о том, можно ли считать обнаруженную Гегелем в чистом спекулятивном мышлении сферу чисто логической, абсолютно рациональной, Ильин значительную часть первого тома своего труда посвящает обоснованию необходимости отрицательного ответа на этот вопрос. Здесь Ильин обращается к достижениям современной ему логики, обогащенной идеями феноменологии Э. Гуссерля.

В соответствии с анализом, проделанным Гуссерлем, для того чтобы выделить объективное содержание сознания, необходимо отделить *смысл* от *мышления*. Смысл это и есть совершенно объективное, логическое, абсолютно неизменное содержание сознания, в то время как мышление всегда есть процесс в сознании, предполагающий соединение системы чистых смыслов с элементами воображения, творческой фантазии, насыщение этой системы иррациональной силой *жизни*. Полное очищение сознания от всех элементов субъективности дало бы набор чистых смыслов, по отношению к которым стал бы бессмысленным сам вопрос о том, *что* сознание мыслит эти смыслы¹. Согласно Ильину, Гегель не приемлет сведения сознания к таким чистым смыслам, которые только и могут быть объектами «чистой» логики. Совпадение мышления с «абсолютным предметом» предполагает у него мышление, *взятое во всем его иррационально-индивидуальном богатстве*.

¹ Ясные рассуждения на эту тему содержатся в статье «Сознание и его собственник» (1916) наиболее известного русского гуссерлианца Г. Г. Шпета (см.: *Шпет Г. Г. Философские этюды*. М., 1994).

Именно в этом видит Ильин подлинную специфику гегелевского понятия спекулятивного мышления. В нем парадоксально сочетаются объективность, идеальность чистых логических смыслов и образность, процессуальность индивидуального человеческого мышления. «Для того чтобы понимать Гегеля, необходимо сделать в душе некоторое творческое усилие, насыщающее мысль работой воображения: надо *увидеть* воображением то, о чем мыслит душа»¹. С этой точки зрения, например, понятие храма должно не только включать в себя его чисто смысловое отличие от других понятий, но и быть совмещено с некоторым неопределенным образом храма, эклектически соединяющим в себе формы различных конкретных храмов. Происходящая при этом эстетизация мысли, насыщение ее иррациональным, созерцательно-фантастическим содержанием позволяет характеризовать философствование Гегеля как «мыслящее ясновидение», «мистическое мышление», даже как «*религию мысли*»².

Здесь мы подходим к важному утверждению, которое Ильин неоднократно воспроизводит на страницах своей книги и с помощью которого он надеется раскрыть «тайну» гегелевской философии. Он доказывает, что характерной чертой мировоззрения Гегеля является острое противоречие между *намерениями*, которые вдохновляли его философские искания, и *результатами*, к которым он, как честный и проницательный исследователь, пришел. Разрешить это противоречие можно было бы за счет отказа от поставленных целей и открытого провозглашения той истины, которая выявилась в результате исследования. Однако для Гегеля это означало бы отречение от основ *личной веры*, от главных ценностей всей его жизни. Поэтому он пытается сохранить эту веру и эти ценности даже ценой *самообмана*. Ильин доказывает, что, по сути, признавая неустранимость иррациональных элементов в мире и в человеческом сознании, Гегель на словах упорно продолжает убеждать себя и своих читателей в том, что возможно полное их преодоление и сведение *всей* реальности к чистому логическому мышлению. «Разоблачая» Гегеля, Ильин фактически утверждает, что истинное, скрытое понимание философского, спекулятивного мышления у Гегеля в точности совпадает с его собственным представлением о природе философского акта. Что спекулятивное мышление Гегеля не только не отрицает индивидуальности человеческой личности во всей ее иррациональной жизненной полноте, но даже в определенном смысле абсолютизирует ее, вводя все ее иррациональные элементы в ткань самого Абсолюта. Истинная глубина гегелевских идей связана с пониманием спекулятивного мышления как подлинного *бытия*, как *экзистенциальной основы* единичного человеческого сознания, включающей помимо рационально-логического компонента также и иррациональные характеристики индивидуальности и жизни.

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 68.

² Там же.

При таком понимании Абсолюта восхождение к нему, точнее, «опознание» его человеком в качестве своей собственной бытийной основы, оказывается таинственным, недоступным рациональному осмыслению процессом. С одной стороны, неустранимая конечность человеческого сознания предполагает, что сознание как бы «наталкивается» на противостоящее ему бытие. Как пишет Ильин, бытие оказывает «упор» сознанию, сопротивляется его самостоятельности, его «испытующему акту». Однако это только предварительный этап в движении сознания к бытию. Главным оказывается невозможность сохранить свою самостоятельность перед лицом «открывшегося» бытия; сознание сливается с бытием и только в этом акте обретает объективное существование.

Описание Ильиным структуры этого акта заставляет вспомнить концепцию С. Кьеркегора, у которого выявление подлинной сущности человека предстает как аналогичный противоречивый процесс, начинающийся с безнадежного противостояния конечной личности бесконечному бытию Бога (состояние «отчаяния») и завершающийся ее самозабвенным слиянием с ним. Как пишет Кьеркегор, «во всей человеческой жизни, которая верит, что она уже бесконечна или же желает быть таковой, каждое мгновение является отчаянием. Ибо Я — это синтез конечного, которое ограничивает, и бесконечного, которое делает безграничным. Отчаяние, которое теряется в бесконечном, все же воображаемо, ущербно; ибо при этом Я нездорово и неискренне в своем отчаянии, — ведь, только отчаявшись и став прозрачным для себя, это Я погружается в Бога»¹.

Однако, в отличие от психологической трактовки этого процесса Кьеркегором, Ильин делает акцент на онтологическом смысле акта растворения в Абсолюте, в подлинном бытии. Фактически итогом анализа гегелевского понятия спекулятивного мышления у Ильина оказывается онтологическая концепция, близкая к той версии «мистической» онтологии, которую разработывал С. Франк в рамках традиции, заданной Николаем Кузанским (см. главу 6). В центре этой концепции — определение человеческого бытия как одновременно и тождественного абсолютному бытию, и противостоящего ему в своей конечности; причем это противостояние выступает как *необходимое для самого абсолютного бытия* и как «порожденное» им. Оригинальность этой онтологической концепции проявляется, в частности, в том, что Ильин отрицает принципиальное для классической европейской метафизики понимание сознания как «субъекта» и бытия как «объекта». «Растворение в самобытной жизни спекулятивного смысла не просто “дает возможность душе познать” особый “вид реальности”; такая форма “общения” между душой и спекулятивным понятием воспроизводила бы обычное отношение между субъектом и объектом, при котором объект обуславливается субъектом и потому не может быть познан в своей абсолютной самостоятельности. Спекулятивное понятие именно пото-

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 268.

му открывается человеческому сознанию во всей своей необусловленной подлинности, что впитывает, вбирает, включает мыслящую душу в свой состав; здесь субъект не может обусловить объекта, потому что он сам поглощен объектом (absorbirt); “субъект” оказывается органическим ингредиентом “предмета”, и в результате их “встречи” и “общения” предмет, понятие, оказывается *единственной реальностью*¹.

В сущности, здесь Ильин выдвигает ту же самую идею «возвращения» к бытию, которая стала главной темой С. Франка и М. Хайдеггера и обусловила поиски «новой онтологии» в философии первой половины XX века. В обманывающих своим рационализмом категориях «понятие», «спекулятивное мышление», «предмет» Ильин в определенной степени предвосхищает центральный тезис хайдеггеровской онтологии — представление о человеке как «экзистенции», выступающей в «просвет бытия», только для того, чтобы неизменно быть «при бытии», хранить «истину бытия». Вот как об этом пишет в одной из своих поздних работ Хайдеггер: «Бытие само есть отношение, поскольку оно сосредоточивает на себе и тем относит экзистенцию в ее экзистенциальном, т. е. статическом существе к себе как к местности, где экзистенция ищет бытийную истину посреди сущего... Так при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экзистическое измерение экзистенции»². Значение указанного «возвращения» к бытию Хайдеггер видит в том, что только через него, через возврат к «непотаенности» бытия, человек способен придать подлинную ценность своим мыслям и делам. «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже обнаруживает себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего открытия»³.

Все это точно соответствует убеждению Ильина, что акт духовной очевидности (философский акт), акт единения с духовным предметом является основой всего подлинного в человеческом бытии, основой личности человека. Впрочем, различие между двумя философами не является только терминологическим. Стремление Ильина сохранить систему понятий классического рационализма связано с убеждением в несомненной значимости рациональных элементов в понимании человека; Хайдеггер, наоборот, создавая свой собственный язык для «говорения» о бытии, не только сознательно порывает с рационализмом, но и провозглашает конец традиционной европейской метафизики «от Декарта до Ницше».

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 89.

² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 202–203.

³ Там же. С. 228.

Оригинальная интерпретация спекулятивного мышления как абсолютного бытия, во взаимодействии с которым обретает свой смысл бытие человека, явилась результатом первого этапа работы Ильина над книгой о Гегеле. Завершение этого этапа относится к 1914 г., о чем свидетельствуют сохранившиеся тезисы доклада «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанного Ильиным на заседании Московского психологического общества 22 февраля 1914 г.¹ В том же 1914 г. были опубликованы в виде статьи две главы будущей книги, посвященные этой проблеме². Только через два года Ильин публикует статью «Проблема оправдания мира в философии Гегеля», которая определяет дальнейшее направление исследования (статья включала главы X–XII будущей работы)³. Если на первом этапе главными для Ильина были общие онтологические проблемы, то теперь его внимание приковано к той концепции Бога и человека, которая возникает в поздних работах Гегеля и которую в дальнейшем Ильин будет использовать для построения своеобразной этической системы.

По всей видимости, такое смещение акцентов не в последней степени было обусловлено изменением внешних обстоятельств — началом Первой мировой войны. Как мы уже говорили, Ильин никогда не был приверженцем «кабинетной» философии, оторванной от исторической ситуации, в которой находится философ. Для него философия всегда была занятием, требующим предельной ответственности, «ибо жизнь его *страдание, ведущее к мудрости*, а философия есть *мудрость, рожденная страданием*»⁴. Все трагические события жизни народа философ обязан рассматривать как самое важное в своей духовной работе; он должен сделать их главной темой своих размышлений, чтобы, осмыслив их, попытаться помочь своему народу преодолеть тяготы и беды, помочь взойти через страдания к новым духовным высотам; «народ сообщает своим философам самый подход к духовному опыту, а философ дает своему народу *углубление, очищение и осмысление* духовного делания»⁵.

Тот опыт, который дала война, заставил Ильина сместить акценты в своем философском творчестве; главным для него теперь стало осмысление истории и задач человека в истории. Казалось бы, в связи с этим занятия философией Гегеля должны были отойти на второй план как

¹ См.: Тезисы к докладу И. А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанному в заседании Московского психологического общества. М., 1914. С. 4.

² См.: Ильин И. А. Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 3 (123).

³ См.: Он же. Проблема оправдания мира в философии Гегеля // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 2–3 (132–133). Затем в том же журнале были опубликованы еще три статьи, содержащие главы IX, XIII–XV, XVII–XVIII.

⁴ Он же. Религиозный смысл философии. С. 58.

⁵ Там же.

не имеющие ничего общего с теми проблемами, которые поставило время. По-видимому, первоначально так и произошло; на это указывает разрыв в два года между публикацией итогов первого этапа исследования и появлением в свет первого фрагмента второй части книги Ильина, посвященного проблеме «оправдания мира» у Гегеля.

Основные контуры своей исторической и этической концепции Ильин наметил в двух статьях о войне, которые уже упоминались ранее. Однако, как это ни парадоксально, во всей своей полноте эта концепция, направленная на философское осмысление истоков и значения той трагедии, начало которой положил 1914 г., была изложена в завершающих главах труда о Гегеле, казалось бы, бесконечно далекого от событий современной Ильину истории. Но значение великой философской системы в том и состоит, что она никогда не уходит в прошлое, никогда не становится «архивным материалом»; она заключает в себе невидимые пророчества о грядущих судьбах мира и человека, и только близорукость потомков может привести к тому, что эти пророчества окажутся непонятыми и неостребованными. Поскольку Гегель находится для Ильина в центре всего многовекового развития философии, совершенно естественно, что в его системе он обнаруживает адекватное отражение трагической сущности мировой истории, до конца проявившейся только в истории XX века. В интерпретации Ильина философия Гегеля предстает как *философия мировой трагедии*, возводящая трагедию исторического существования человека к фундаментальным противоречиям, заложенным в основаниях бытия.

§ 5. Пантеизм Гегеля и учение о «конкретном» Абсолюте

Главный вывод первого этапа исследования Ильина заключался в утверждении, что лежащее в основе системы Гегеля понятие спекулятивного мышления на деле описывает интуитивный философский акт, реализация которого приводит к растворению сознания в абсолютном бытии, причем это бытие (хотя Гегель и пытается утверждать обратное) содержит существенный иррациональный компонент.

Этот вывод порождает ряд важных вопросов. Поскольку иррациональная полнота бытия предполагает сохранение характеристики индивидуальности сознания даже в указанном процессе растворения, необходимо прояснить смысл этого парадоксального «упорства» единичного перед всеобщностью Абсолюта. С этой проблемой взаимосвязана еще одна: обогащается ли само бытие Абсолюта в результате такого растворения? И наконец, возникает самый неприятный для Гегеля вопрос: есть ли какое-то неабсолютное, неподлинное бытие в мире наряду с найденным подлинным бытием? И в частности, может ли человек быть вне этого бытия? Ответы на эти вопросы, которые Ильин находит у Гегеля, оказываются еще более далекими от традиционного восприятия гегельянства. Поскольку указанное подлинное бытие есть для Гегеля (как и для Ильина) божественное бытие, Бог, здесь мы прежде всего находим своеобразное учение о Боге.

Важнейшим постулатом, на котором базируется интерпретация гегелевской философии в книге Ильина, является предположение, что главной целью Гегеля была разработка строгой философской концепции *пантеизма*, причем возможность достижения этой цели была напрямую связана с возможностью согласования религиозной веры и научного мышления.

Пантеизм для Гегеля означал *божественность* всего, что только есть в мире. Именно из этого убеждения вытекало отрицание тех слоев бытия, которые невозможно считать принадлежащими к единому и цельному божественному бытию. Однако это отрицание не доходит у Гегеля до того, чтобы отрицать наличие *конкретных, индивидуально-неповторимых объектов* (что является характерной ошибкой рационализма, начиная с Парменида). Тенденцию к признанию ценности конкретного Ильин считает определяющей для философии Гегеля; но здесь перед гегелевским учением неизбежно встает проблема согласования цельности и единства божественного бытия с самостоятельностью и самоценностью единичных объектов внутри него. В более абстрактной формулировке эта проблема сводится к соединению в божественном бытии таких противоположных качеств, как *всеобщность* и *конкретность*. Согласовать их Гегелю удастся за счет безусловного отказа от принятого в формальной логике понимания всеобщего как логически-всеобщего — отвлеченного общего признака группы вещей. На первый план у Гегеля снова выступает иррациональный компонент божественного бытия, задающий понимание Бога как *живого, самостоятельного, развивающегося*. Выражением иррациональной полноты божественного бытия оказывается *диалектика*.

Истинная *спекулятивная всеобщность* есть такое качество абсолютного, божественного бытия, которое определяет его живое, непосредственное слияние со всеми входящими в него единичностями: «*единичное входит во всеобщее, как его живая часть, а всеобщее входит в единичное, как его живая сущность*»¹. Такое непосредственное единство всеобщего и единичного в божественном бытии естественным образом следует уже из того, что само это бытие открывается с помощью интеллектуальной интуиции, которая совмещает в себе всеобщность мысли и единичность, конкретность созерцания.

Для описания отношения единичного ко всеобщему Гегель вынужден использовать понятия, далекие от формальной логики; центральное место среди них занимает понятие *любви*. Ильин уделяет исключительно большое внимание роли этого понятия у Гегеля, считая, что именно в нем заключена главная *тайна* гегелевской философии, ясно раскрывающаяся при анализе его ранних, теологических работ. Эти работы свидетельствуют о том, что, стремясь к предельно конкретному, интимному, проникновенному пониманию религии, Гегель глав-

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 95.

ным в религиозном чувстве полагал не преклонение перед трансцендентным Абсолютом, а непосредственное единение людей в духе братской любви. Религия и нравственность при таком подходе сближаются и оказываются основанными на наиболее конкретном свойстве человеческого духа — на любви. В качестве источника гегелевской трактовки религии Ильин называет Евангелие: «самый глубокий и основной замысел Гегеля, — *духовная сращенность людей в Боге, имманентность Божества человеческому роду (“миру”), реальность Божества как конкретного целого, субстанциально питающего свои части, и, наконец, конститутивное рассмотрение совершенства, — был навеян ему нравственным и мистическим духом евангельского учения*»¹.

Итак, именно иррациональная сила любви, с одной стороны, придает рациональному и всеобщему мышлению свойства образности и непосредственности, которые позволяют характеризовать его как интеллектуальную интуицию, и, с другой стороны, обосновывает возможность непосредственного диалектического слияния единичного (конечного сознания) со всеобщим (с абсолютным бытием), растворяясь в котором, единичное одновременно способно сохранить и раскрыть всю глубину своей индивидуальности. Кроме того, тяготение Гегеля к пантеизму приводит его к утверждению, что божественное бытие не просто включает независимо существующие, отдельные единичности, но *творчески порождает их*. Всеобщее, как истинное божественное бытие, обладая творческой силой, направленной на себя, вовлекает себя, согласно Гегелю, в процесс *диалектической конкретизации*, в котором и возникают все единичности. Трактовка Ильиным этого процесса наглядно показывает его принадлежность к единой школе европейского неогегельянства, одной из наиболее характерных черт которого является иррационализация гегелевской диалектики. Для Ильина значимость «открытия» диалектики Гегелем заключается в том, что через нее в философию пришло понимание абсолютного бытия как абсолютной жизни, абсолютной свободы и самодеятельности. Ильин категорически отказывается рассматривать диалектику только как метод описания сознанием человека объективного развития предмета. Никакого различия между «объективной» и «субъективной» диалектикой нет и быть не может: сам предмет «практикует» диалектику, диалектика — это объективный ритм предмета. «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»². Диалектика имеет смысл, только когда сознание растворено в абсолютном предмете, в спекулятивном Понятии; в «конечном» состоянии, будучи оторванным от бытия, сознание мыслит абстрактными, формальными понятиями, для которых диалектический синтез недоступен.

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 472.

² Там же. С. 115.

Конечная стадия диалектической конкретизации — это состояние *абсолютной конкретности*, здесь в спекулятивном Понятии выявлено все содержание, и Понятие переходит в состояние *тотальности*, абсолютной органической цельности, в котором каждая часть (единичное) взаимосвязана с каждой другой частью и с целым (всеобщим): «Связь конкретных частей друг с другом есть связь творческого *взаимопитания*»¹.

Конкретность как полнота самопроявления спекулятивного Понятия есть предельно полное выражение сущности Бога, не имеющего ничего вне себя, выявившего в себе все свое бесконечное содержание. В этом смысле противостояние абстрактного и спекулятивного мышления у Ильина трактуется как противостояние человеческого, конечного мышления и божественного бытия, которое, однако, доступно человеку и составляет внутреннюю основу человеческого мышления. В своей сущности конечное человеческое сознание и есть то «единичное», которое входит во всеобщее, сохраняя свою личную индивидуальность. Более того, только через растворение в божественном бытии оно и получает настоящую конкретность, индивидуальность в рамках абсолютной конкретности Бога. Тем самым в концепции гегелевского спекулятивного Понятия Ильин находит основу для разрешения волновавшей его проблемы согласования двух планов человеческого бытия: индивидуальности человека и его единства с другими и с Богом.

Представление о диалектическом процессе самоконкретизации спекулятивного Понятия ведет к признанию Бога *вовлеченным в процесс развития*. Впрочем, содержание, которому предстоит выявиться, не приходит откуда-то извне, оно потенциально задано в самом Понятии. Кроме того, указанный процесс метафизически завершен в себе, не носит временного характера, временная характеристика присуща только нашему конечному, абстрактному познанию этого процесса. В целом, в интерпретации Ильина гегелевское представление о саморазвивающемся Понятии оказывается очень близким к традиции мистического понимания Бога, сочетающего качества «завершенности» и «становления» (как мы видели в предшествующих главах, ту же традицию с разной степенью последовательности развивали и другие русские философы).

Возникающая здесь концепция Бога дает достаточно последовательное развертывание принципов пантеизма. Однако если бы Гегель считал ее безусловно истинной и способной объяснить мир и наше положение в нем, он никогда не создал бы свою великую систему. Согласно Ильину, указанная концепция не удовлетворяла Гегеля в силу явного расхождения с тем, что мы наблюдаем вокруг себя в мире. Если бы мир действительно был полностью божественным, то все в нем подчинялось бы главному закону божественного бытия — закону спекулятивной конкретности, согласно которому каждая индивидуальная, единичная

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 152.

часть бытия должна находиться в отношении «творческого взаимоотношения» с каждой другой частью. Что может быть более далеким от этого идеала, как не разьединенность элементов конкретно-эмпирического бытия в мире, находящая наиболее трагическое воплощение в одиночестве и непонимании людей?

Признание трагической разорванности земного бытия заставляет Гегеля заново ставить вопрос о том, все ли божественно в мире, нет ли в нем каких-то элементов, уклоняющихся от божественной силы, противостоящих ей в своей злой самобытности. Естественно, только положительно ответив на этот вопрос, можно было понять всю сложность и весь трагизм мирового развития. Именно на этот путь и вступает Гегель, причем трудность восприятия его философии связана с тем, что, признавая наличие в мире небожественных составляющих, он продолжает *верить* в конечное преобразование мира к полностью божественному состоянию, т. е. пытается спасти концепцию пантеизма. Это оказывается возможным сделать только через внесение еще больших элементов процессуальности в представление о Боге. Гегель как бы заставляет Бога «спуститься» в небожественный мир с тем, чтобы выполнить «героическое задание» — преодолеть разорванность мира и вернуть его к подлинному божественному состоянию. Возникает своеобразная концепция *Божьего пути в мире*, неизбежно ведущая Гегеля, согласно Ильину, к трагической философии *страдающего Бога*.

§ 6. Философия мировой трагедии

Если бы замысел пантеизма Гегеля мог быть реализован в его исходной полноте и чистоте, то вся гегелевская философия ограничивалась бы его Логикой. Именно в Логике описывается вневременной процесс развертывания всего богатства содержания Бога, спекулятивного Понятия, в конце которого Понятие достигает абсолютной конкретности и своим божественным составом охватывает все реальное. Как доказывает Ильин, признание наличия в Боге иррациональной составляющей любви необходимо Гегелю для того, чтобы сохранить ценность индивидуальных, единичных элементов, которые с помощью любви сливаются в божественное единство, согласуют свою индивидуальность с пронизывающей их божественной мощью.

Однако указанная иррациональная составляющая спекулятивного Понятия не является единственной иррациональной «силой», действующей в бытии, она должна рассматриваться только как «высшая», «божественная» форма иррациональности, присутствующей в мире. Наряду с ней Гегель вынужден признать существование небожественной, низменной, злой иррациональности, наличие которой приводит не к «любовному слиянию» единичностей, а, наоборот, — к их абсолютному разъединению, отпадению от божественной целокупности мира. Действие этой формы иррациональности проявляется в существовании бесконечного многообразия никак не связанных между собой вещей;

она же — источник хаоса неконтролируемых страстей, эмоций, волевых устремлений в человеческой душе; наконец, она же — причина одиночества человека, причина зла в человеческих отношениях и в человеческой истории. Закрывать глаза на этот хаос, раздробленность, зло мира невозможно, *Гегель в конце концов признает это*. Но это признание вынуждено бороться с уже упоминавшейся верой в божественность и разумность мира. Согласно Ильину, в развитии своей философской системы Гегель лишь постепенно, шаг за шагом отступает от непреклонности идеала, созданного его верой. Это выражается в том, что внутри гегелевской системы, кажущейся цельной и последовательной, можно выделить несколько существенно различающихся концепций, описывающих отношение Бога и мира.

Как уже говорилось, наиболее последовательное проведение принципов пантеизма привело бы Гегеля к концепции *панлогизма*, в которой Логика — наука о диалектическом саморазвитии спекулятивного Понятия — исчерпывала бы собой всю божественную реальность мира. Здесь необходимо подчеркнуть один достаточно тонкий момент. Если бы мир действительно был устроен так, как это утверждается в концепции панлогизма, бессмысленно было бы говорить о Логике как о науке, поскольку сам термин «наука» предполагает различие реальности и ее идеального отражения, которое осуществляет субъект научной деятельности. Панлогизм же не признает этого различия, здесь все элементы бытия имеют одну и ту же логическую, божественную природу, поэтому Логика должна быть самим божественным бытием, а не только его «научным отражением». Именно к панлогизму, этому крайнему варианту пантеизма, относилось, в частности, резкое утверждение Вл. Соловьева о том, что у Гегеля сам человек не что иное, как понятие¹. Естественно, Гегель не мог защищать столь нелепую концепцию, с точки зрения которой невозможно обосновать даже факт существования философа и его философского трактата, хоть чем-то отличающихся по своей сущности от самого Бога². Убеждение некоторых исследователей и критиков Гегеля, что панлогизм является главной тенденцией его философии, означает, что они проникли только в самый поверхностный смысл его системы идей.

В варианте панлогизма, собственно, нет проблемы отношения Бога и мира, поскольку невозможно провести никакого, пусть даже чисто иллюзорного, условного различия между ними: все реальное включается в единый процесс конкретизации божественного бытия. Чтобы сама эта проблема возникла, необходимо установить границу, по разные

¹ См.: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. М., 1988. С. 189.

² Впрочем, тот факт, что у Гегеля был замысел реализации пантеизма в форме панлогизма, доказывают его письма 1799–1800 гг., адресованные Шеллингу. Ильин особо подчеркивает это; см.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 476.

стороны которой процесс конкретизации имел бы различную форму. Для этого Гегель вводит важнейшее понятие своей философии — понятие *инобытия*.

Различная трактовка этого понятия приводит к еще двум вариантам реализации концепции пантеизма, каждый из которых, по мнению Ильина, можно найти в работах Гегеля. Основное их отличие — в степени иррациональной самостоятельности «инобытия», мира по отношению к «логической» чистоте Бога (напомним, что в самом Боге также содержится «божественная иррациональность» любви и жизни, поэтому бытие Бога на является логическим в точном смысле этого слова).

Первый из этих вариантов Ильин называет концепцией *панэпистемизма*. Здесь признается наличие инобытия наряду с божественным бытием, однако граница между подлинным божественным бытием и его инобытием оказывается условной, по обе стороны от нее господствует божественная мощь спекулятивного Понятия, не признающая никакого противодействия. «Согласно этому замыслу, — пишет Ильин, — Наука есть живая и абсолютная сущность мира. Это означает, что спекулятивное Понятие, которое и есть сама истинная и абсолютная реальность, имеет помимо научной формы еще иную, *мировую* форму бытия. Однако в этой осложненной форме мирового бытия *Понятие отнюдь не утрачивает своей сущности и своего спекулятивного способа жизни*»¹. Логическое бытие Понятия и его инобытие отличаются тем, что в первом случае Понятие самосозидает себя через мышление самого себя, а в природной, мировой форме — «только *создает* себя, но еще *не сознает* себя в этом самотворчестве»². Происходит некоторое ослабление качества «спекулятивности» по отношению к «мировой форме» Понятия, однако остается главное — понимание спекулятивности как *мышления*. В результате различие между логической и мировой формой Понятия оказывается легко преодолимым и концепция пантеизма вновь торжествует. Это преодоление осуществляется в Науке (с большой буквы).

Пантеизм в форме панэпистемизма был главной мечтой Гегеля, реализации которой он посвятил многие свои работы. Смысл этой «мечты» Ильин формулирует в виде следующего тезиса: «*Наука есть сознательно развернувшая себя сущность мирового бытия, и эта сущность есть всеблагая субстанция — Божество*»³. Однако по мере реализации этого замысла, утверждает Ильин, Гегель все больше убеждался, что он совершенно неадекватно описывает реальное соотношение Бога и мира. В концепции панэпистемизма самостоятельность мира, его самобитность, полностью отрицается, что, конечно, противоречит внутреннему убеждению каждого человека в «основательности» мира. В результате, понимая невозможность полной реализации панэпистемизма без насилия

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 201.

² Там же. С. 202.

³ Там же. С. 204.

над реальностью, Гегель значительно смягчает требование всеобщей рациональности, спекулятивности, по отношению к земному бытию и делает дальнейшие уступки иррациональному началу. Здесь мы подходим ко второму варианту реализации замысла пантеизма, который можно найти в трудах Гегеля наряду и в конкуренции с концепцией панэпистемизма.

«Веруя» в возможность обоснования пантеизма в форме панэпистемизма, Гегель, как пишет Ильин, «созерцает “конечный мир” не в труднейшем и не в злейшем составе его и *упускает* в разрешении основной проблемы *отраву относительности*... Проблема разрешается ценой отречения от “эмпирического мира”»¹. Однако «яд эмпирической относительности» в конце концов заставил считаться с собой, и Гегель осознал крах своей «мечты». В поздних своих работах он неявно признает, что иррациональная основа эмпирического мира в своей самостоятельности радикально противостоит божественному началу спекулятивного Понятия. Материальный мир нельзя считать простой модификацией божественного бытия. Если и можно защитить пантеизм и представить мир результатом божественного воплощения, то только через признание того, что это воплощение происходит в *иррациональном, противобожественном* «материале». Если оказалось невозможным отрицать эмпирическую стихию перед лицом всеобщности Бога, приходится заставить самого Бога «снизойти» до эмпирической стихии, предположить возможность добровольного соединения Бога с ней. В этом соединении Бог должен внутренней силой спекулятивного мышления преодолеть иррациональность мира, поднять мир на уровень спекулятивной (а не эмпирической) конкретности.

В противостоянии и борьбе указанных двух вариантов пантеизма, утверждает Ильин, — главный источник творческих исканий и достижений Гегеля, выразившихся в его зрелых трудах. В этих трудах можно найти обе тенденции: и замысел пантеизма в форме панэпистемизма, в котором ряд Наук, ряд научных категорий истощивает реальность и обосновывает ее всецело божественный характер, и признание самобытности эмпирической стихии, воплощаясь в которую, Бог теряет все свое могущество и тонет в бездне иррационального. Как считает Ильин, Гегель так и не смог преодолеть противоречие этих двух тенденций, однако ему удалось в значительной степени сгладить его за счет определенного компромисса. Этот компромисс становится лейтмотивом всех работ Гегеля и определяет внутреннее богатство и цельность его философии. Он связан со все более полным признанием *необходимости иррациональной стихии для существования самого Бога* и с признанием победы божественной мощи в мире не как однозначно «гарантированной», предначертанной заранее, а как только *возможной, подчиненной условиям эмпирического времени*. Замысел пантеизма при этом приобретает

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 205.

героический характер, он предстает как *подвиг* Бога, соединяющегося с *противостоящей* и одновременно *необходимой* ему иррациональной, злой стихией — для восхождения в этой новой форме к подлинно божественному, всеблагому состоянию. Задача эта оказывается столь трудной для Бога, что его путь в мире превращается в «трагедию Божьих страданий», а окончательная победа отодвигается в бесконечную даль исторического времени. Здесь выявляется и центральное положение человека как своеобразного «медиума», через которого осуществляется историческое деяние Бога.

Отдельные победы Бога над эмпирической стихией мира Ильин обозначает термином «образы мира». Весь путь Бога в мире при этом складывается в цепь все более и более совершенных «образов мира», выражающих все большую и большую полноту осуществления Бога в эмпирической стихии. Здесь перед Гегелем встает серьезная проблема, разрешая которую, он, согласно Ильину, еще раз радикально переосмысливает сущность спекулятивного Понятия. Дело в том, что различие между двумя метафизическими полюсами мира не позволяет представить себе возможность их объединения без того, чтобы предварительно не сблизить формы их бытия. Это сближение осуществляется, как утверждает Ильин, за счет неявного «депотенцирования», «умаления» спекулятивного, рационального характера Понятия, а также за счет соответствующего «потенцирования», «возвышения» до некоторых признаков спекулятивности иррационального хаоса эмпирической стихии. Поскольку само божественное Понятие осуществляет добровольное нисхождение в мир, особенно важен первый процесс.

В своей логической форме Понятие представляет собой живое «диалектически-органическое самомышление»¹. «Умаление», «обеднение» Понятия, необходимое для возможности его обнаружения в эмпирическом мире, заключается в отказе от отождествления сущности Понятия с *мышлением*. Пытаясь сохранить убеждение в разумности мира, Гегель придает «разуму» более широкий смысл, чем «мышлению». Разумность мира теперь раскрывается не в *рациональности*, а в *телеологичности*. Вместо «диалектически-органического самомышления» Гегель трактует Понятие, действующее в мире как «органическое самозидание». «...Понятие в мире не мыслит; оно уже не есть "само себя мыслящее" начало; оно творит себя безмысленно, по крайней мере до самого пробуждения человеческого сознания, а может быть, и после него; это уже не логически-явный смысл, а *естественная, скрытая сила*...»² Главной формой проявления спекулятивного Понятия в мире оказывается жизнь как божественная сила, преобразующая хаос эмпирической стихии, поднимающая его к органической конкретности и, в конце этого процесса, к мышлению человека. В такой замене рационального

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 488.

² Там же.

«логоса» иррациональным «телеосом» Ильин видит возрождение древней традиции гилозоизма, считая, что взгляды Гегеля в этом отношении гораздо ближе к философским воззрениям Аристотеля и Дж. Бруно, чем к классическому рационализму Спинозы.

Выявляя эту тенденцию в философии Гегеля, Ильин еще раз доказывает, что уже в самом гегельянстве содержалась основа для рождения тех многочисленных иррационалистических философских течений конца XIX–начала XX века, которые неизменно начинали свое развитие с критики Гегеля. Особенно близко взгляды Гегеля в интерпретации Ильина оказываются к философии жизни с ее культом иррационального жизненного начала, лежащего в основе мироздания. Как уже отмечалось, впервые попытку обнаружить у Гегеля истоки иррационалистического понимания жизни предпринял Дильтей в работе «История молодого Гегеля». Однако Ильин идет гораздо дальше Дильтея, он находит иррационалистическую тенденцию не только в ранних работах Гегеля, но и в самых известных, зрелых его трудах, всегда считавшихся оплотом рационализма. Исследователей, полагает Ильин, обмануло стремление Гегеля говорить о «логосе» в применении к спекулятивному Понятию даже там, где он сам обнаруживает, по сути, лишь слабые элементы «телеоса». Все писавшие о его философии некритически отнеслись к его необоснованному оптимизму, к его вере в неизменную и всецелую благость и всемогущество Бога, воплотившегося в эмпирический мир, но оставшегося Богом, Разумом, Понятием. В то же время философская честность не позволила Гегелю обойти указанное выше «депотенцирование» Понятия, приводящее его к форме, в которой подлинную победу празднует *иррациональное начало*.

Всю цепь «образов мира», отмечающих путь Бога в мире, Ильин называет *космогонией*. Низшая ее точка связана с таким предельным «депотенцированием» Понятия, что его можно характеризовать как «деградацию» в эмпирию. Это приводит Понятие к состоянию пустого пространства, сил тяжести, электричества, магнетизма и т. д. Эти «силы» пронизывают все эмпирические явления, как-то объединяют их, но, по сути, ничего общего не имеют с подлинной спекулятивностью и конкретностью. Низшие формы «депотенцированного» Понятия еще не могут претендовать на статус «мирового образа», поскольку победа всеобщности в данном случае слишком незначительна и не способна существенно преодолеть хаос эмпирии.

«Мировой образ» — это не просто соединение эмпирического и спекулятивного, это такая форма их синтеза, с помощью которой эмпирическое оказывается адекватным выражением, знаком метафизического, спекулятивного содержания. «Образ» есть не осуществляющаяся, но осуществившаяся сущность: *Бог, принявший инобытие в органический состав своей действительности*¹. В нем оказывается уже

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 239.

невозможным разделить чисто эмпирическое и чисто метафизическое. В этом, согласно Ильину, заключается значимость «образов» для выражения пути Бога в мире, но и трагедия Бога, поскольку «*действительность Божией жизни на земле подлежит судьбе временных и преходящих вещей и подвержена смертности и концу*»¹. Однако другого пути для Бога нет, и он вынужден принять эту судьбу, которую он сам для себя *предначертал*.

В область «мировых образов» мы вступаем только в сфере жизни, где Понятию впервые удается настолько преобразовать эмпирическую стихию, что возникает *организм*, знаменующий победу внутреннего над внешним, целостного, всеобщего над разделенным, хаотическим. Дальнейшее развитие спекулятивной конкретности приводит к еще большей «органичности» следующего «образа»: это человек как душевно-телесное единство. Затем путь Бога связан с *духовным восхождением* человека, преодолением всего противодуховного в нем. Главным моментом в этом восхождении оказывается переход от отдельных, независимых личностей к их духовному единству. «Мировой образ», представляемый человеком, обладает тем недостатком, что здесь спекулятивная сущность Бога проявляется в предельно *ограниченной, конечной* форме человеческой индивидуальности. Для реализации всеобщности, характеризующей бытие Бога, необходимо преодолеть эту ограниченность. Это осуществляется в сфере нравственности, развитие которой приводит к следующему «мировому образу» — государству. «Сущность государства состоит именно в том, что множество самостоятельных и разбеденных с виду человеческих монад ведет единую, сращенную жизнь... государство божественно, как действительность Бога в человеческой совместности»².

Государство как «мировой образ» осуществляет подлинную всеобщность Идеи, Духа в материальной сфере совместной жизни людей. Но путь Бога на этом не заканчивается, наоборот, здесь начинается последняя фаза его мирового развития, которая должна окончиться его победой. Это связано прежде всего с раскрытием объективным Духом себя в творениях *искусства*. В искусстве «внутреннее» уже не стремится высвободиться из «внешнего», так как это имеет место в жизни организма, человека и государства, но зреет *замкнуто*, самозаконно, и лишь затем свободно выходит в сферу инобытия, чтобы явить состоявшееся Откровение»³. На этом уровне впервые осуществляется подлинное «примирение» между Понятием и иррациональной стихией. Однако в этом же состоит и недостаток искусства, поскольку здесь Бог живет не в своей собственной, спекулятивной сфере. Поэтому вслед за искусством идет еще один и уже высший «мировой образ» — религия, основанная на Откровении.

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 239.

² Там же. С. 242, 243.

³ Там же. С. 244.

В религии Бог не просто соединяется с иррациональной, чувственной стихией человеческой души, он господствует над ней, выявляя независимую от нее сущность: «...в религии Откровения субъективное и неразумное чувствование приемлет в себя *подлинную силу Божию*... Бог есть субъект, открывающий себя; и Бог есть субъект, восприимлющий *под видом человеческого существа* свое Откровение. Откровение есть *Божие самопознание*, т. е. сознание им себя в человеческой душе»¹. Такое сознание Богом себя в человеческой душе было осуществлено в жизни Христа и стало смыслом христианской религии. Дух, снизошедший в мир и соединившийся с эмпирической стихией, преодолел неразумие и косность мира и, наконец, в человеческой душе сумел раскрыть свое подлинное божественное содержание себе самому и тем самым поднялся к истине. И уже над самой религией, уже не как «мировой образ», а как чистая, подлинная жизнь Бога, вне преобразенной, побежденной эмпирической стихии, возвышается *философия*. В ней выявляется *истина* религиозного Откровения как сама жизнь Бога в сфере чистой мысли, полностью освобожденной от эмпирического материала.

Здесь мы подходим к ключевому моменту в интерпретации гегелевской философии Ильиным. Казалось бы, все изложенное им подводит к выводу, что Гегелю удалось достичь своей цели — обосновать возможность победы божественной сущности в мире даже после соединения Бога с иррациональной стихией. Более того, тут проясняется новый момент: Гегель уверен в том, что сращение с иррациональной стихией приводит к более полной реализации Идеи. «Иррациональная стихия является *необходимым* для Духа и обогащающим его ингредиентом: *реализация Духа состоит в постепенном усвоении ее, в сращении, побеждающем ее беззаконие, но приемлющем ее качество*»¹. Правда, при этом бытие Абсолюта приобретает явно выраженный оттенок историзма, связанный с его развертыванием в последовательности «образов мира», однако этот историзм с самого начала был заложен в логическом развитии Понятия, и, кроме того, он все еще носит сверхвременной, метафизический характер, повествует о «теогоническом процессе в космосе».

Главный недостаток изложенной схемы оказывается не в этом «историзме». Ильин последовательно и однозначно доказывает (этому посвящен второй том его труда), что намеченная схема так и осталась *схемой*; при ее разработке на конкретном материале Гегель сталкивается с такими трудностями, которые заставляют его *неявно* признать ее несостоятельность. Именно на этой стадии своего исследования Ильин находит у Гегеля совершенно неортодоксальную идею «страдающего Бога» — идею Бога, создавшего своей волей иррациональную, злую стихию, которую он оказывается не в силах преодолеть.

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 248, 249.

² Там же. С. 251.

«Мировые образы» описывают цепь побед Бога в мире, поэтому они должны быть не просто теоретическими представлениями, они должны быть реальными формами самого мира. При этом каждый «образ» является центром для всей совокупности связанных с ним «явлений». «Образ» — это высшая форма соединения божественного Понятия с иррациональной стихией, однако борьба двух стихий идет непрерывно, и победа высшей из них — только момент в этой борьбе; все фрагменты мира, в которых высшая стихия еще не достигла полного господства, Ильин определяет как «явления», подчиненные соответствующему «образу». Так, помимо совершенных организмов в природе существуют и ущербные, болезненные; помимо совершенных человеческих душ, подчинивших телесные потребности духовным, существуют порочные натуры, не достигшие победы высшего начала; помимо государства как «мирового образа», в котором осуществлено спекулятивное слияние отдельных индивидов во всеобщий народный Дух, есть ущербные государства, не достигшие цельности; помимо истинной религии Откровения существуют религии, не дошедшие до подлинного открытия Бога.

Все это приводит, с точки зрения Ильина, к тому, что пантеизм гегелевской философии приобретает значительный оттенок динамизма, процессуальности. Значение «образов» именно в том, что они составляют «опору» для господства божественной сущности в мире. Пусть «вокруг» каждого из них бушует борьба между высшей и низшей стихиями, существование «образа» предопределяет результат этой борьбы в пользу высшей стихии. Сама возможность «неподчинения», относительного триумфа иррационального начала оказывается иллюзией, добровольным отступлением Бога, необходимым ему для того, чтобы с еще большей силой продемонстрировать свое господство в мире.

И вот, как доказывает Ильин, Гегель вынужден признать, что даже эта интерпретация концепции пантеизма, предельно ослабленная, допускающая уклонения от совершенства и божественности, оказывается нереальной, противоречит положению дел в мироздании. Это связано с тем, что некоторые «мировые образы» *неосуществимы*: на определенном этапе своей борьбы Бог не может преодолеть до конца раздробленность, иррациональность низшего начала, и на месте «образа», от которого можно было бы подниматься к новым победам, возникает ряд ущербных «явлений», задающих предел распространению Божьей власти в мире. Этот предел обусловлен конечностью человека. В соответствии с исходным замыслом Гегеля ограниченность человеческого духа должна преодолеваться в Государстве как «мировом образе», как реальном осуществлении спекулятивного единства индивидуальных человеческих духов в объективном Духе, который на следующем этапе окончательно преобразует низшее начало в Искусстве и открывается себе самому в своей божественной сущности в Религии и Философии. Однако непредвзятый подход к реальным, историческим государствам показывает, что все они реализуют в себе не «мировой образ», а «явление», «имеющее характер компромисса: *государство как ограниченная*

во всех отношениях земная жизнь народа»¹. Чтобы продемонстрировать, с какой неизбежностью Гегель приходит к признанию указанного предела, Ильин доказывает, что даже гегелевское «абсолютное государство» не выходит за рамки явления!

Подлинное Абсолютное Государство как «мировой образ» должно представлять собой реальное тождество душ всех людей: «...общество людей как “образ” нравственного организма осуществляется только через целостное преодоление эмпирической стихии чувственного разъединения, свойственной земному существованию людей»². Такое Государство принципиально отличалось бы от всех известных нам государств. Оно напоминало бы безвластный анархический союз, «в котором властвование заменится разъясняющим преподаванием добра, мгновенно воспринимаемого и добровольно осуществляемого; вернее, что и такое преподавание будет излишним»³ (напомним, что возможность реализации такого идеала обосновывал в своей философии Вл. Соловьев; см. § 4 главы 3).

Очевидно, Гегель не мог утверждать, что существовавшие в истории государства хотя бы в малейшей степени приближались к такому идеальному состоянию. Поэтому при изображении своего «абсолютного государства» он ориентируется не на этот идеал, а на реальные государства, явный недостаток которых связан с тем, что они носят *правовой*, а не *нравственный* характер (основаны на принципе власти). Это означает, что эмпирическая стихия продолжает господствовать в жизни людей, приводит к их разъединенности в обществе. Власть и есть чисто внешний, неизбежный в условиях такой эмпирической разъединенности способ единения людей в государстве. Ильин считает, что особенно наглядно признание торжества эмпирической стихии проявляется в гегелевском учении о международном праве, об отношениях между государствами. Если в рамках отдельного государства с помощью внешних, насильственных мер все же удастся создать хотя бы видимость органической целостности, хотя бы частично преодолеть принципиальную конечность, ограниченность существования отдельных граждан, то в отношениях между государствами невозможно достичь даже этого, невозможно добиться даже видимости духовной целостности. Согласно Гегелю, каждый «политически организованный» народ противостоит другому в порядке эмпирического существования, только как *ограниченный* народный дух, видит в другом только свое инобытие; отношение государств сводится к борьбе за «признание», подобной той, в которую на определенном этапе развития Духа вступают отдельные индивиды. Однако если встреча индивидов кончается все-таки духовной победой: «люди научаются творить свою свободу через тождество и свое тождество

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 443.

² Там же. С. 444.

³ Там же. С. 445.

через свободу»¹, т. е. достигается частичное духовное единение людей, то встреча государств, народных духов оканчивается открытой неудачей. Гегель полностью отрицает возможность достижения хотя бы частичного единения народных духов в более общей духовной целостности и тем более — единения всех их в рамках единого мирового Духа.

В результате выясняется, что Бог способен реализовать себя в истории только в виде отдельных, ограниченных, противостоящих друг другу народных духов. Возникает своеобразная теория национального «атомизма», признающая войну неизбежным средством разрешения конфликтов между отдельными народами. Напомним, что эта сторона гегелевского идеализма уже использовалась Ильиным в работе «Духовный смысл войны» для обоснования понятия «духовно-оборонительной войны». В дальнейшем она же послужит идейным фундаментом для формирования концепции «духовного национализма», которая особенно активно разрабатывалась Ильиным в философских и публицистических работах позднего периода творчества (см. § 8).

После отказа от идеи всемирного единения государств Гегель пытается наметить еще одну возможность преодоления раздробленности и ограниченности национальных духов. Он надеется показать, что в наполняющем историю хаосе подъемов и падений народов и государств существует определенная *временная, историческая логика*, которая и выражает постепенное расширение сферы господства мирового Духа, проявляющегося то в одном, то в другом народном духе. В этом случае удалось бы частично сохранить идею пантеизма за счет окончательного и полного подчинения Бога потоку эмпирического времени. Эту самую последнюю, «ущербную» форму пантеизма Гегель пытается реализовать в философии истории. Здесь, согласно Ильину, гегелевский замысел терпит окончательное, бесповоротное поражение.

Для реализации «исторической» формы пантеизма необходимо доказать, что все конкретно-эмпирические события в истории человечества обладали скрытой разумностью и необходимостью, которую можно выявить при внимательном историческом исследовании. Все в человеческой истории необходимо рассматривать как достойные божественного Духа, который, воплощаясь в эмпирическую материю, сохраняет по закону спекулятивной конкретности все проявления истории, кажущиеся на первый взгляд бессмысленными и бесследно исчезающими. В этом смысле философия истории должна развертываться как теодия, оправдание Бога за всё страдание и зло, творимое и переживаемое человеком в истории. И вот, этот план также оказывается невыполнимым. Совершенно невозможно оправдать, представить хоть в какой-то степени разумными и необходимыми бесчисленные иррациональные элементы истории: кровавые войны, переселение и гибель народов, стихийные бедствия, дикie нравы и верования и т. п. Здесь Гегель идет

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 454.

на последний компромисс, пытаясь спасти видимость победы Духа. Признавая обилие неразумного в истории, Гегель отказывается рассматривать ее неразумные элементы и ограничивает путь Бога отдельными «избранными» народами и отдельными «избранными» личностями.

Однако при этом оказывается недостижимой главная цель божественного воплощения — достижение органической, спекулятивной конкретности и цельности исторического процесса. Даже отдельные воплощения Бога в «избранные» народы не складываются в целое, не сохраняются в истории, а исчезают в ее иррациональном хаосе. «Перед лицом мирового духа, творящего над ними свой “суд”, народы проходят последовательно, подобно галерее образов, или же собираются в круг возле его трона наподобие некоего пантеона. Но этот пантеон не есть уже конкретная тотальность содержательно ассимилированных органов; он остается простым “собранием”, а участники его сохраняют характер “суверенных субстанций”, неспособных к самоотверженному духовному сращению»¹. В результате полная реализация, полная победа божественной сущности в истории оказывается или вовсе невозможной, или отодвигается в «дурную» бесконечность эмпирического времени. История оказывается ареной непрерывной борьбы двух стихий, причем результат этой борьбы *не предreshен, не ясен*.

Последний вывод является естественным итогом размышлений Ильина над гегелевской системой; однако сам Гегель, несмотря на всю открывшуюся ему иррациональность истории, продолжает на словах утверждать возможность победы божественного Духа в мире. Более того, он даже пытается представить современное ему прусское государство как «окончательную» реализацию Бога в истории, а свою философию — как подлинное Откровение Бога самому себе. Но это обусловлено исходной установкой Гегеля; для него нет иного выхода, кроме как верить в реальность пантеизма: в противном случае все его мировоззрение оказалось бы под угрозой.

Фактически, на этой стадии своего исследования Ильин отходит от непосредственного следования логике гегелевских идей и, творчески развивая и домысливая их, приходит к таким выводам, с которыми сам Гегель вряд ли согласился бы. По мнению Ильина, развитие гегелевской философии истории приводит к неизбежному выводу о том, что для воплощения божественного Духа в эмпирическом мире положен непреодолимый предел. Чисто феноменологически этот предел обусловлен несовершенством, ущербностью государства, недостижимостью абсолютного нравственного слияния конечных человеческих духов. «Этот “предел”, — пишет Ильин, — устанавливается самую *формой* человеческого существования, тем *способом жизни*, который присущ *человеку как таковому*: множество пространственно и временно разъединенных, телесно-душевных, эмпирических монад, сокровенно носящих в себе божественное начало и не умеющих освободить его в себе и себя в нем

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 466.

до конца, — это множество поистине имеет в самом себе предел своего спекулятивного вознесения»¹. Но так как само существование человека обусловлено божественным Духом, «предел человека» есть нечто большее, чем его предел или его “грех”: это есть предел самого Божества, придавшего себе человеческий образ и антропоморфный способ существования»². Здесь Ильин разворачивает оригинальную концепцию Бога, которая, по сути, и является итогом его анализа гегелевской философии.

Само признание наличия в мире двух стихий — божественной, духовной и эмпирической, иррациональной — еще не ведет к дуализму, если признать вторую стихию в определенной степени «необходимой» для воплощения божественной сущности. Именно так и трактует Ильин гегелевскую концепцию перехода Идеи в инобытие. Бог сам создает низшую стихию для того, чтобы иметь «материал» для своего более полного бытия (отметим, что точно так же интерпретирует библейский миф о сотворении мира Франк в своей поздней книге «Реальность и человек»; см. § 19 главы 6). Но, соединившись с низшей стихией, Бог не в состоянии преодолеть свое собственное творение, и его судьбой становится бесконечно продолжающаяся борьба с этой стихией. Почему же эмпирический мир оказывается способным противостоять своему создателю? Это возможно в силу того, что «в самой сущности Божества скрывается нечто такое, что превращает путь Божий в тропу непобеждающего страдания и что налагает печать безвыходности на человеческую жизнь и ее смысл»; в результате «поэма Божия пути есть по существу трагедия Божьих страданий»³. Бог оказывается страдающим Богом, страдание есть его главное качество, связанное с разорванностью его сущности. Эта разорванность, конечно, не может быть рационально осмысленна и объяснена, она остается непостижимым источником всего богатства и сложности мира, источником хаоса, зла и страдания в нем. Хотя Ильин отказывается признать саму эту непостижимую разорванность божественной сущности как зло, заложенное в Боге, он тем не менее утверждает, что «потенция потенции зла скрывается уже в самой до-мирной и чистой природе Божества... В ней-то и заложена вся грядущая судьба Божества — и отпадение от себя, и раздвоение, и долгий путь спекулятивных страданий, и “крест действительности”, и новое обретение себя в объективно-созерцательной философии. Путь Божий в мире есть путь побеждающего страдания: ибо, если и всё в мире есть Бог, то не всё в мире и в Боге божественно; отсюда страдание в мире и необходимость победы: ибо всякое страдание есть страдание самого Божества, побеждающего самим страданием своим. Но победа эта трагически растягивается и отходит в бесконечность»⁴. Как нетрудно

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 468.

² Там же.

³ Там же. С. 469, 476.

⁴ Там же. С. 498–499.

видеть, объяснение «темных» сторон нашего земного бытия (зла, страдания и смерти), а также конечности человека и укорененности его в эмпирическом времени Ильин дает на основе онтологической конструкции, аналогичной конструкциям, используемым Бердяевым и Хайдеггером, и тяготеющей к *иррациональному дуализму* — дуализму «внутренней» сущности Абсолюта (см. § 18 главы 6).

Явное противоречие в выводах Ильина — в одном случае он говорит о *непобеждающем* страдании, а в другом — о *побеждающем* страдании Бога — объясняется как раз тем, что победа божественной сущности в мире, если и возможна, носит чисто исторический характер и «отходит в бесконечность». Страдание является «побеждающим», поскольку только через него Бог реализует себя в мире, но оно же является «непобеждающим», так как любой итог страдания всегда относителен и ведет не к успокоению и гармонии, а к новому страданию и новой борьбе.

Эти выводы, обнаруживающие под внешним покровом рационализма гегелевской философии ясное понимание иррациональности бытия мира и человека, заставляют решать принципиально важную проблему: насколько они соответствуют позиции самого Ильина, являются ли эти идеи формальным «домысливанием» гегелевских принципов или их творческим развитием, связанным с глубокими убеждениями автора. Сложность этого вопроса в немалой степени обусловлена тем, что в своем дальнейшем творчестве Ильин однозначно отверг некоторые из важнейших положений своей работы о Гегеле. В этой связи возникает соблазн объявить все неортодоксальные мысли, высказанные в книге, принадлежащими не Ильину, а Гегелю, и тем самым отвести от Ильина обвинения в «антихристианстве», которые позже предъявляли ему Н. Бердяев и его сторонники (В. Зеньковский, З. Гиппиус, В. Чернов).

Однако принятие такой точки зрения означало бы полное непонимание главного «нерва» философской концепции Ильина — идеи философского акта. Философия, будучи высшей формой «духовного делания», может иметь значение только как выражение истинного содержания своего предмета. Утверждение о «понимании», «усвоении» ложной философии есть нонсенс, абсурд. Ложная философия, не соответствующая высшей истине о мире, не находящая отражения в жизненных ориентирах людей, вообще не может называться философией и неизбежно умирает вместе со своим незадачливым творцом. Поэтому историк философии, согласно Ильину, может видеть в каждой философской системе только непреходящее, вечное, то, что соответствует его собственным убеждениям. Философия, по праву носящая свое имя, может быть неполной, ограниченной, но не может быть ложной.

Поэтому мы считаем бесспорным тот факт, что основные выводы, которые Ильин делает в своей работе о Гегеле, являются *его* выводами, *его* убеждениями. Представлять их как идеи Гегеля, которые Ильин выявляет только для того, чтобы затем отвергнуть, нелепо, поскольку этих идей нет у самого Гегеля; они могли появиться только в результате самостоятельного творческого приятия гегелевской системы и

переосмысливания ее на основании философского, исторического, экзистенциального опыта человечества, накопленного после Гегеля и позволившего увидеть в мировоззрении Гегеля предвосхищение мировоззрения XX века.

Идея «страдающего Бога», в своей сущности несущего «потенцию потенции зла», и оригинальная переработка концепции пантеизма, и многое другое из того, что находит Ильин в философии Гегеля, несомненно отражает убеждения человека начала XX века, переживающего исторический перелом и предчувствующего трагическое будущее человечества. Тот факт, что в своих поздних трудах Ильин фактически отрекся от этих идей и попытался представить свою философию как «чисто христианскую», «чисто православную», говорит лишь о сложности судьбы философа, отражает его личную творческую и жизненную трагедию. Задача исследователя в том и состоит, чтобы за убеждениями и заблуждениями творца, за его целеустремленностью и скрываемыми слабостями увидеть живой ритм борющегося духа, цельного как в своих высших духовных свершениях, так и в своих слабостях и падениях. По отношению к Ильину это тем более важно, что единство философского творчества и жизни составляло краеугольный камень его мировоззрения и накладывало отпечаток и на его философию, и на его жизненную судьбу. В дальнейшем мы еще вернемся к этой теме.

Заканчивая анализ гегелевской работы Ильина, еще раз подчеркнем, что Ильин оказался первым крупным представителем неогегельянства, который увидел в идеях Гегеля предвосхищение экзистенциальной философии XX века. Не составляет труда найти доказательства явной преемственности развиваемых Ильиным идей по отношению к тому направлению европейской философии, основателями которого считаются Кьеркегор, Ницше и Достоевский.

О внутренней связи идей Ильина с экзистенциальной философией Кьеркегора уже говорилось выше. Применяя во втором томе своего исследования для характеристики сущности человека понятия «свобода», «страдание», «смерть», «борьба», Ильин еще больше приближается к концепции человека у Кьеркегора, использовавшего для характеристики подлинной сущности человека понятия «отчаяния» и «страха», видевшего специфику существования человека в его обращенности «лицом к смерти». При этом в интерпретации Ильина Гегель оказывается большим «экзистенциалистом», чем Кьеркегор! У последнего конечность, ограниченность — удел человека, восходящего к Богу, но сам Бог понимается достаточно традиционно — как высшая целостность и высшее благо. Человек должен «отчаяться», осознать свою фундаментальную конечность, но в этом же «отчаянии» ему открывается путь к Богу, т. е. путь к снятию своей конечности, растворения в высшей сущности. В развиваемой Ильиным концепции судьба человека гораздо трагичнее, поскольку его трагедия неизбежна, не снимается через растворение в Боге; она оказывается *трагедией самого Бога*. Преодоление конечности и уход от страдания невозможны ни для человека, ни для Бога. Их судьбы навеки спаяны, более того, только от человека зависит,

насколько будет реализована в мире божественная сущность. Вся жизнь человека — это борьба и страдание, но ответственность, которая связана с этой борьбой и с этим страданием, такова, что делает человека центром мировой трагедии, приводит к тому, что каждый его поступок приобретает космическое значение, определяет судьбу всего мира.

Идея несовершенного Бога, судьба которого оказывается в руках человека, заставляет вспомнить Ницше, возвестившего миру о «смерти Бога». У Ницше человек вынужден существовать в мире, который *предполагает* Бога, который создан «в расчете» на господство благого и всеобщего Абсолюта, но в котором обнаруживается *отсутствие* Бога. Человек, созданный по образу и подобию Бога, предназначенный к тому, чтобы выполнять волю Бога и реализовывать его замысел в мире, *вынужден* принять на себя ответственность Бога и заняться тем делом, которое по плечу только самому Богу.

Но совершенно то же самое утверждает и Ильин. Тот факт, что в его концепции Бог не «умер», а только бессилен перед противоречиями, спрятанными в его собственной сущности, придает еще больший трагизм существованию человека. В мире, где Бог «умер», человек все же может попытаться быть счастливым и радостным, может попытаться стать господином этого мира; Ницше не избежал в поздние годы соблазна такого решения, и его «сверхчеловек» уже претендует на то, чтобы переделать несовершенный мир, преодолеть его противоречия и стать новым Абсолютом в нем. В концепции Ильина судьба человека гораздо безысходнее. Здесь нет простых решений и нет никакого избавления от трагедии существования; центральное положение человека в мире связано с тем, что все противоречия и конфликты бытия находят в нем свое окончательное воплощение, в человеке сходятся в решающей битве божественное, благое начало и начало зла и материального хаоса.

О степени влияния Кьеркегора и Ницше на Ильина можно говорить только в гипотетическом плане, влияние же Достоевского, вне всяких сомнений, было непосредственным и очень существенным для формирования ключевых положений философии Ильина. Хотя его имя не очень часто упоминается на страницах философских сочинений Ильина¹, эти упоминания не оставляют сомнения в том, насколько высоко оценивает Ильин значение Достоевского для развития русской духовной культуры. Достоевский первым поставил под вопрос традиционное понимание соотношения Бога и человека, остро почувствовал и передал в своих произведениях состояние «богооставленности», ведущее к пересмотру системы традиционных ценностей, к непрерывным поискам Бога. Точно так же и дуалистическое видение человека, совмещающего в себе

¹ Впрочем, нужно отметить, что Ильин посвятил Достоевскому пять больших лекций, прочитанных на немецком языке в Цюрихе в 1944 г. (они изданы в переводе на русский язык в 6-м томе, современного 10-томного собрания сочинений Ильина).

полярные начала, зло и добро, непрерывно борющиеся друг с другом, стало традиционным для русской философии именно после Достоевского.

Ильин стал первым, кто четко обозначил значение гегелевского наследия для философии XX века. В его труде можно обнаружить почти все новые идеи, которые чуть позже, в 20–30-е годы оказались в центре философских дискуссий и определили своеобразие новых философских направлений. Об определенном сходстве идей Ильина и Хайдеггера уже говорилось. Не менее наглядные совпадения ключевых принципов можно найти и при анализе воззрений других известных современников Ильина. Прежде всего в этом контексте необходимо упомянуть двух крупнейших немецких неогегельянцев — Р. Кронера и Г. Глокнера, главной целью которых в 20-е годы стало доказательство внутреннего иррационализма гегелевской философии. Так, Кронер, почти буквально повторяя мысль Ильина, писал, что Гегель является «величайшим иррационалистом, которого знает история философии»¹. Та же тенденция господствует и в сочинениях Глокнера, который подчеркивал парадоксальный «рационально-иррационалистический» характер мышления Гегеля².

Значительно более радикальное переосмысление гегелевской системы было произведено во французском неогегельянстве, начало которому положила известная работа Ж. Валья «Несчастье сознания в философии Гегеля», впервые опубликованная в 1929 г. В своем труде Валь, помимо традиционного утверждения о внутренней иррациональности философского метода Гегеля, доказывает, что вся его философия вращается вокруг понятия «несчастливого сознания», которое описывает неразрешимую трагическую противоречивость конечного бытия человека, восходящую в конечном счете к трагической противоречивости сущности самого Бога³. При этом, согласно Вально, развитие системы Гегеля протекало исключительно на основе решения религиозных проблем, а формирование гегелевской диалектики было связано с философским переосмыслением евангельских категорий любви и единения в Боге. Все это настолько явно совпадает с тем, что одиннадцатью годами раньше высказал Ильин, что заставляет предположить возможное влияние идей его на Валья (это предположение убедительно обосновал В. Н. Кузнецов в своей книге о французском неогегельянстве⁴).

Еще более вероятно влияние идей Ильина на другого представителя той же школы — А. Кожева (Кожевникова), осуществившего в 30-е годы интерпретацию философии Гегеля в духе «атеизма» и «антропологизма»; трудно предположить, что, занимаясь Гегелем, Кожев не познакомился

¹ *Kroner R. Von Kant bis Hegels. Tübingen, 1924. Bd. II. S. 271.*

² *Glockner H. Hegel. Stuttgart, 1929. Bd. I. S. XIV.*

³ *Wahl J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1929. P. 106.*

⁴ См.: *Кузнецов В. Н. Французское неогегельянство. М., 1982. С. 35–36.*

с фундаментальным трудом своего бывшего соотечественника. Одна из центральных идей Кожева о том, что в философии Гегеля производится отождествление Бога с земным, конечным существом человека (взятым во всем процессе его исторического развития)¹, заставляет вспомнить ключевой тезис труда Ильина: «Бог реально действует в человеке и осуществляет себя через человека; человек есть подлинно “медиум” Бога, скрывающий в себе его могучее и творческое присутствие...»² Повторяя мысль Ильина о том, что Гегель впервые осознал фундаментальное значение конечности человеческого бытия, Кожев видит непосредственную зависимость хайдеггеровской трактовки человека (развитой в 1927 г. в книге «Бытие и время») от такой интерпретации гегелевских идей³. Практически полностью повторяет Ильина Кожев и в своей интерпретации гегелевской диалектики как «метода», практикуемого самим познаваемым объектом, а также в сближении гегелевского метода с феноменологией Э. Гуссерля⁴. Но в отличие от Ильина, у которого система Гегеля представляла как последовательное воплощение единого замысла и который в своем анализе охватывал все работы Гегеля, Кожев утратил целостный подход к гегелевской философии и, акцентируя внимание на «Феноменологии духа», противопоставлял эту работу другим его сочинениям.

Это же характерно и для третьего представителя школы французского неогегельянства — Ж. Ипполита, в своей интерпретации ранних работ Гегеля (вплоть до «Феноменологии духа») сближавшего его с Кьеркегором и осуществлявшего вслед за Валем и Кожевом радикальную «экзистенциализацию» гегельянства.

Идеи французского неогегельянства оказали значительное влияние на формирование еще одной известной философской школы — французского экзистенциализма. Здесь также можно обнаружить поразительные аналогии с идеями, развитыми в работах Ильина (подробнее об этом речь будет идти в следующем параграфе). Конечно, онтология «атеистического», «богоборческого» экзистенциализма Ж.-П. Сартра и А. Камю весьма далека от тех представлений, которые составили основу концепции «духовной очевидности» Ильина и преломились в его интерпретации философии Гегеля. В данном случае речь идет об этических выводах из соответствующих онтологических систем. У Сартра и Камю исходный тезис об «абсурдности» мира ведет к убеждению в абсолютной ответственности каждого человека за себя и за других людей, ведет к требованию непрестанной борьбы с абсурдностью мира, борьбы, в которой человеку не на что и не на кого надеяться, но которая остается единственным способом привнесения смысла и порядка в мир.

¹ См.: *Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1947. P. 198–208.*

² *Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 274.*

³ См.: *Kojève A. Introduction a la lecture de Hegel. P. 527.*

⁴ См.: *Кузнецов В. Н. Французское неогегельянство. С. 80–82.*

Те же самые выводы об абсолютной ответственности каждого за себя, за других людей, за весь мир были естественным итогом книги Ильина о Гегеле. В ней Ильин дает только абстрактное метафизическое обоснование своей этической концепции, однако в дальнейшем она неизбежно должна была переместиться в центр его интересов. Необходимо было более подробно проанализировать смысл той трагической борьбы, которую обречен вести в мире человек, реализуя высший замысел Бога. И поскольку для человека негативное, иррациональное в мире представит в обличье зла, понять свою судьбу и смысл своей борьбы он может только через осмысление последней как непрерывной и самоотверженной борьбы со злом. Этому посвящена наиболее значительная после труда о Гегеле работа Ильина «О сопротивлении злу силою».

§ 7. Этика трагического подвига

Формальным поводом к написанию книги послужило желание опровергнуть учение Л. Н. Толстого о «непротивлении злу силою». Впервые свое отношение к толстовству Ильин высказал в статье «Основное нравственное противоречие войны» (1914). В ней же мы находим четкую постановку проблемы, которая стала одной из главных в книге «О сопротивлении злу силою» — проблемы этической противоречивости практической деятельности человека, очень часто не позволяющей сохранить нравственную чистоту. Можно сказать, что эта статья явилась предварительным наброском той концепции, которая позже была развернута Ильиным в его книге. Однако если отношение к упомянутой проблеме почти не претерпело изменений за одиннадцать лет, разделяющих книгу и статью, то отношение Ильина к учению Толстого стало совершенно другим.

В статье «Основное нравственное противоречие войны» он высказывает почтительное уважение к толстовским идеям, более того, в резких выражениях отвергает негативную оценку учения Толстого, содержащуюся в «Трех разговорах» Вл. Соловьева, считая, что в этой работе «глубокие и предметные искания Л. Н. Толстого переданы без понимания в форме несправедливой карикатуры»¹. Ильин утверждает, что «принцип, выдвинутый Л. Н. Толстым, глубже и шире, чем это кажется на первый взгляд. Он устанавливает *максимальную щедрость в отдаче* того, чем другой желает завладеть; он устанавливает ее как основную нравственно верную линию поведения или, отвлеченно говоря, как норму»². В своей статье Ильин лишь ограничивает претензию Толстого на создание абсолютной нравственной нормы. Щедрым можно быть по отношению к конечным и временным благам, но есть «общечеловеческое духовное достояние», которое «не может стать предметом щедрой отдачи

¹ Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 5. С. 25.

² Там же. С. 27.

потому, что отдать — значит здесь предать и отречься»¹. Именно это достояние и защищает народ от врага во время войны.

В книге, написанной уже в эмиграции и подводящей определенный итог «русского опыта», Ильин дает совершенно другую оценку толстовству, и те резкие высказывания, которые он употребляет, оставляют далеко позади все, что говорил о Толстом Соловьев. В этом учении Ильин видит теперь квинтэссенцию идеологии революционного движения в России. Это странное на первый взгляд утверждение, безусловно, имеет под собой некоторые основания, которые и вскрываются в книге Ильина. Исследуя весь комплекс этико-религиозных взглядов Толстого, Ильин показывает, что он состоит из очень разных идей, среди которых идея «непротивления злу» составляет не самый важный «ингредиент».

Главным источником всей концепции и главным ее пороком Ильин считает убеждение Толстого и толстовцев в том, что в мире вообще нет никакого ужасного зла, «а есть только безвредные для чужого духа заблуждения и ошибки, слабости, страсти, грехи и падения, страдания и бедствия...»² В качестве зла у Толстого признается, по сути, только страдание человека. Соответственно, добро понимается как отсутствие страдания, а любовь — как «живое чувство жалостливого сострадания»³. На этих основах, утверждает Ильин, Толстой и строит с помощью доктринерского рассудка мораль, несущую черты «эгоцентризма и субъективизма»⁴.

Поскольку все зло заключено в страдании, задача каждого человека — уйти от страданий самому и, по возможности, не причинять страданий другим. Отсюда и следует тезис о «непротивлении», ибо сопротивляясь злу силой, мы пытаемся ликвидировать страдание через принесение страданий, т. е. не уменьшаем его общего количества в мире. Согласно Ильину, вся эта концепция построена на том, что Толстой признает в человеке только его животную, тварную природу и только душу, но не дух. Поэтому и подлинного единения людей в духовности, в Боге, Толстой не знает. Его человек одинок в своей животной-душевной сущности и стремится только к наслаждению и отсутствию страданий. Если «непротивленец» и способен сострадать другому человеку, то это жалостливое сострадание само носит характер *наслаждения своей праведностью*.

Эгоцентризм Толстого ярко проявляется в понимании им общественной жизни. Раз задача человека состоит только в устранении собственных страданий и невмешательстве в жизнь другого, Толстой отвергает государство и право как орудия, с помощью которых люди усовершенствуют и упорядочивают свою совместную жизнь. Это опровержение

¹ Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны. С. 27.

² Он же. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 5. С. 88.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 91.

государственного дела вызывает особое негодование Ильина, именно здесь, по его мнению, происходит смыкание революционной идеологии всеобщего разрушения и этики Толстого. Только отвергнув духовное единство людей, выражающееся в их совместной общественной жизни, можно дойти до безумных идей революционного ниспровержения государства и права. Все это позволяет Ильину сделать вывод, который поражает своим максимализмом и непримиримостью (качествами, которые, безусловно, были присущи и самому Толстому). Он обвиняет Толстого в религиозном, правовом, государственном и патриотическом *нигилизме*¹, делает его ответственным за весь кошмар большевистской революции.

Что же предлагает Ильин в противовес толстовским идеям? Это, прежде всего, твердое убеждение в *укорененности* зла в мире, его *существенности*. С определения зла и начинается Ильин изложение своей позиции. Если в более ранних работах (например, в книге о Гегеле) он говорил о зле, царящем в мире, как о безликой эмпирической стихии, то теперь появляется важное уточнение: местонахождение фундаментального зла мира — *в душе человека*. «Зло есть, прежде всего, *душевная склонность* человека, присущая каждому из нас; как бы некоторое живущее в нас *страстное тяготение* к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата»². Ничто в мире вне души человека не может называться добром или злом. Все внешние, телесные действия и явления, которые мы называем злом, на самом деле — только обнаружения зла, таящегося в человеке.

Отсюда следует, что подлинная борьба со злом протекает только в душе человека, и никто кроме самого человека не способен победить заключенное в нем зло. При этом стремление к добру есть стремление к *духовности*, к объективному совершенству, т. е. стремление к тому духовному, божественному Предмету, о котором Ильин говорил в своей концепции философского акта. Теперь выявляется *этический* аспект этого акта. Отделенность души от божественного Предмета, ее замыкание в эмпирических страстях и впечатлениях и есть зло. Но путь к единению с Предметом (в котором одновременно достигается единение людей друг с другом) лежит через любовь, поэтому именно духовность и любовь выступают у Ильина главными признаками добра и формами борьбы за добро.

Наиболее полно оригинальность концепции Ильина проявляется, когда он начинает рассматривать два важнейших вопроса: первый — как человек осуществляет борьбу за духовность в себе самом, каковы методы этой борьбы? И второй — могут ли люди помогать друг другу в этой борьбе? Решая их, Ильин описывает систему взаимосвязанных форм воздействия на себя самого и на других людей, имеющих целью воспрепятствовать распространению зла. Принципиально важным при этом оказывается различие между понятиями «заставление» и «насилие».

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 103–107.

² Там же. С. 39.

Неустранимость и упорство материального, злого начала в человеке приводит к тому, что путь чистой духовности *недостаточен для преодоления зла даже в своей душе*. Трагедия мироздания есть трагедия каждого человека, в себе самом ведущего непрерывную борьбу со злом. Даже по отношению к самому себе человек вынужден применять не-духовные средства воздействия; это есть *самозаставление*. «Заставлением, — пишет Ильин, — следует называть такое *наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность*»¹. По отношению к себе можно применять психическое заставление, примером чего является ситуация, когда человек понуждает себя совершить благородный поступок, который ему не хочется совершать; или физическое заставление, например, когда человек, заставляя себя совершать тяжелую работу, борется со своими дурными наклонностями. Использование этих форм воздействия на себя составляет смысл процесса самовоспитания. От самозаставления Ильин отличает *самонасилие*, которое он определяет как самозаставление в интересах злого начала. Самонасилие осуществляет, например, человек с благородной душой, который вопреки своим духовным убеждениям погрязает в пороках.

Если бы люди вели борьбу со злом только один на один с самими собой, зло давно бы восторжествовало в мире. Эта борьба обязательно требует какой-то меры самозаставления, но очень многие люди вообще не могут осуществить его, кроме того, способность к самозаставлению не может сформироваться сама собой; ребенок может научиться этому, только если ему помогают взрослые. Это означает, что в жизни людей, в их духовном воспитании колоссальную роль играет *заставление других*. На самом деле человек никогда и не бывает полностью независимым, все люди включены в единую «ткань общения». «*Все люди непрерывно воспитывают друг друга* — хотят они этого или не хотят, сознают они это или не сознают, умеют или не умеют, радуют или небрегут. Они воспитывают друг друга всяким проявлением своим: ответом и интонацией, улыбкой или ее отсутствием, приходом и уходом, восклицанием и умолчанием, просьбой и требованием, общением и бойкотом. Каждое возражение, каждое неодобрение, каждый протест исправляет и подкрепляет внешнюю грань человеческой личности: человек есть существо общественно зависимое и общественно приспособляющееся, и чем бесхарактернее человек, тем сильнее действует этот закон возврата и отражения... Люди воспитывают друг друга не только деланием — уверенными ответными поступками, но и *неделанием* — вялым, уклончивым, безвольным отсутствием ответного поступка»². Здесь находит себе естественное развитие тема духовной взаимосвязи и взаимозави-

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 50.

² Там же. С. 60–61.

симости людей в обществе, ясно выраженная в статье «О любезности». Теперь Ильин определяет вежливость, любезность и деликатность как «безличные резервуары внешней воспитывающей воли», сформировавшиеся в общественном развитии человека и осуществляющие заставление людей к определенному поведению, способствующему их духовному росту, а значит, и борьбе со злом в себе.

В этот же ряд попадает и право, в определении которого Ильин прямо противопоставляет свою позицию «нигилистической» позиции Л. Толстого: «Необходимо признать, что правовые и государственные законы суть не законы насилия, а законы психического понуждения... обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы суггестивно сообщить их воле верное направление для саморуководства и самовоспитания»¹. Нетрудно видеть, что здесь находит себе окончательное разрешение проблема, поставленная Ильиным в его ранней статье «Понятия права и силы». Многие другие темы, разрабатывавшиеся Ильиным в предшествующих работах, также получают ясное выражение и развитие в книге «О сопротивлении злу силою». Но все же центральной здесь остается проблема, которая была главной в книге о Гегеле, — проблема трагической судьбы человека, обреченного на непрерывную борьбу со злом.

Во всей остроте эта проблема встает, когда Ильин в своем анализе форм заставления достигает последней формы — «физическое заставление другого». И различные виды «тактичного» поведения, и право относятся к психическому заставлению, с помощью которого люди помогают друг другу идти к совершенству. Однако одного психического заставления, как правило, оказывается недостаточно. Особенно ясно это видно на примере тех людей, которые не сумели вовремя победить зло в своей душе и становятся «одержимыми злом». Их воля полностью подчиняется злему началу, и ее уже невозможно обратить к добру и совершенству ни через чистую духовность, ни через психическое заставление, которое, в конечном счете, является только помощью для борющейся воли самого человека. В этом случае остается лишь одно эффективное средство ограничить злую волю — физическое воздействие на нее.

Ильин подчеркивает, что цель этого воздействия вовсе не в том, чтобы насадить вражду и ненависть, оно вовсе не направлено против «примемлющего единения людей». Ограничивая злую волю, мы заставляем человека обратиться к духовному самовоспитанию с тем, чтобы он попытался вывести себя из подчинения злему началу и вернулся на путь очевидности и любви. И пусть при этом человеку приносятся страдания, страдания сами по себе еще не есть зло, «именно в страданиях, особенно посылаемых человеку в мудрой мере, душа углубляется, крепнет и прозревает...»²

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 64 (суггестивно — от лат. suggestio, внушение).

² Там же. С. 70.

Ильин не устает повторять, что истинный путь к совершенству и добру может осуществить только сам человек, своим внутренним духовным усилием. Это усилие и будет началом того «философского акта», который ведет каждого из нас к единению со всеми в божественном Абсолюте. Физическое воздействие на злодея не способно непосредственно привести его к духовности, оно только ограничивает разгул злой воли, замыкает человека в себе, для того чтобы в обретенном внутреннем одиночестве он попытался сам пробудить в себе духовность и тем самым переориентировать свою волю, направить ее на борьбу со злом. «Вот почему пресекающий внешнее злодейство злодея есть не враг любви и очевидности, но и не творческий побудитель их, а только их необходимый и верный слуга»¹. Во всех тех случаях, когда физическое воздействие перерастает рамки допустимого и становится самоцелью, оно уничтожает остатки добра и любви в душе злодея и ведет к еще большему ее ожесточению (как пишет Ильин, это бывает в случае чрезмерных пыток, принуждения к непосильной работе и т. п.).

Признание допустимости и даже необходимости физического воздействия на других людей, осуществляемого против их воли, заставляет существенно переосмыслить само понятие любви. Как мы помним, Ильин отвергает толстовское понимание любви как жалостливого сострадания и всепрощения, признает такую любовь бездуховной и даже противодуховной, по сути не соответствующей своему имени. Только соединение любви и духовности дает человеку надежную опору для борьбы со злом, открывает ему верный критерий различения добра и зла, указывает любви ее истинный предмет. Этот истинный предмет, открывающийся любви, есть Бог, через него любовь из животного тяготения превращается в *духовную* любовь. «Настоящая любовь, — пишет Ильин, — есть связь духа с духом, а потом уже и в эту меру — все остальное: связь души с душою и тела с телом; но именно постольку это уже не просто связь душ и тел, а духовная связь одухотворенных душ и духом освященных тел»².

Здесь Ильин еще раз повторяет определение высшей любви, данное им впервые в статье «О любезности»: любовь есть приятие другого вплоть до художественного отождествления с ним. Такая любовь неизбежно имеет *предел*, предполагает «зрячий выбор» своего предмета. Невозможно хотеть «художественного отождествления» с дьяволом, с тем, в ком злая воля полностью подавила начало духовности. Поэтому «любовь кончается там, где начинается зло...»³ Пытаясь согласовать такое понимание любви с евангельской заповедью любить врагов и прощать обиды, Ильин утверждает, что ее смысл — в прощении *личных* врагов, но не врагов *Божьих*, не врагов *дела Божьего на земле* (нетрудно видеть,

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 73.

² Там же. С. 137.

³ Там же. С. 141.

что это рассуждение почти дословно повторяет то, что Ильин говорил о различии личного и всеобщего духовного достоинства в статье «Основное нравственное противоречие войны»). Зло и есть такой враг, поэтому по отношению к подлинному злу любовь (понимаемая как приятие другого) должна уступить место решительному пресечению злой воли с помощью меча.

Еще выразительней эта мысль проявляется в анализе Ильиным *видоизмененной любви*. Истинный смысл духовной любви ничего общего не имеет с низменным, тварным понятием «нравящегося», приносящего удовольствие. Наоборот, подлинная духовная любовь, как правило, принимает форму «тяжкого и безрадостного служения»¹. По отношению к злодею она выражается не в потакающем сочувствии, а в решительном, сурово-осуждающем пресечении как единственном способе направить его душу к Богу, к совершенству. Это видоизменение любви Ильин называет ее *отрицательным ликом* и считает даже более значимым, чем все другие видоизменения. И при этом, поскольку ни один человек не является ангелом, не победил в своей душе зла до конца, отрицательный лик любви проявляется по отношению к каждому человеку. Особенно трагический характер любовь приобретает по отношению к *абсолютному злодею*, в котором злое начало абсолютно и бесповоротно победило духовность. В этом случае она «преобразуется в *отрицательную любовь* и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея»². Любовь оказывается требованием *к человекоубийству, к казни злодея*.

Очевидно, что развиваемая Ильиным этическая концепция во многом расходилась с традициями, характерными для русской религиозной философии, поэтому появление книги «О сопротивлении злу силою» вызвало бурную реакцию в кругах русской эмиграции³, сравнимую с резонансом, который вызвали в свое время в общественном сознании России публикации «Философического письма» П. Чаадаева и сборника «Вехи». Одобрительные отзывы прозвучали из консервативно-монархического крыла эмиграции, особенно много их появилось в газете П. Струве «Возрождение», с которой сотрудничал Ильин. Наоборот, либерально-демократические круги с редким единодушием высказались против идей «сопротивления злу силою», справедливо увидев в них теоретическое обоснование вооруженной борьбы против большевиков. Резко критические статьи опубликовали Н. Бердяев, З. Гиппиус, Ю. Айхенвальд, В. Зеньковский, В. Чернов. При этом нужно отметить любопытный факт: все поддержавшие позицию Ильина,

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 146.

² Там же. С. 149.

³ Исчерпывающая подборка откликов на книгу «О сопротивлении злу силою» содержится в приложении к 5-му тому 10-томного собрания сочинений Ильина.

по сути, просто пересказывали его идеи в духе откровенной апологетики, наоборот, критически настроенные авторы, пытаясь опровергнуть точку зрения Ильина, проницательно подмечали некоторые существенные моменты, без которых невозможно правильно понять его взгляды. Поэтому именно резко критические отклики представляют особое значение для правильной оценки философского смысла книги.

Уже в самых первых откликах, появившихся в парижской газете «Последние новости», которую возглавлял в то время П. Милюков, их авторы — И. Демидов, Н. Вакар и Э. Гиппиус — обвинили Ильина в том, что под внешней оболочкой религиозной этики он развивает, по сути, антихристианские взгляды. Главным аргументом в пользу этого утверждения стало указание на отрицание Ильиным всеобщего значения любви и всепрощения, составляющих основу евангельской этики. Особое негодование критиков вызвало утверждение Ильина о существовании «абсолютного злодея», по отношению к которому единственным проявлением любви является смертная казнь. Оправдание смертной казни, да притом еще с использованием евангельских идей, стало одной из наиболее одиозных характеристик книги Ильина. С легкой руки Э. Гиппиус особенно распространенным у людей, только понаслышке знакомых с мыслями Ильина, стало определение его концепции как «военно-полевого богословия»¹.

Для самого Ильина именно обвинения в антихристианстве были особенно неприятны, поскольку в этот период он начинает движение к «православной» философии и пытается радикально пересмотреть в духе православной традиции все свое творческое прошлое. Поэтому он не оставил без внимания критику и опубликовал ряд статей, главной целью которых было опровержение всех выдвинутых против него обвинений². Впрочем, если мы обратимся к этим работам, то обнаружим, что Ильин почти не приводит новых теоретических аргументов в поддержку концепции, изложенной в книге, ограничиваясь обильным цитированием сочинений отцов Церкви и известных православных богословов.

Нужно признать значительную долю истины в утверждениях о том, что идеи Ильина расходятся с основами христианской морали, с духом Евангелия. Но в то же время нельзя полностью согласиться с критиками книги «О сопротивлении злу силою». Вместо того чтобы оценивать концепцию Ильина во всей ее цельности, они вырывали из нее наиболее рискованные идеи, оправданные только в определенном контексте,

¹ Гиппиус Э. Предостережение // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 5. С. 376.

² См.: Ильин И. А. Отрицателям меча // Возрождение. 29 июля 1925 г.; Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона // Возрождение. 29 октября 1926 г.; О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу) // Новое время. 12–14 ноября 1926 г.; и др. (все эти статьи собраны в 5-м томе 10-томного собрания сочинений Ильина).

и с их помощью превращали идеологию Ильина в карикатуру на саму себя, добиваясь главной цели — абсолютного противопоставления своих взглядов и взглядов критикуемого автора. На самом деле критики были бы более правы, если бы они вместо непродуктивного определения позиции Ильина как антихристианской сказали, что его взгляды *выходят за рамки* христианской морали в ее исходной строгости и чистоте, выражая *более сложную* и более близкую к условиям нашего земного существования этическую систему. Вряд ли можно считать эту систему *антихристианской*. Ильин неоднократно подчеркивал, что только любовь, *в конечном счете*, способна преобразить злую душу, направить ее на путь добра. Необходимость пресечения зла силой связана с трагическими особенностями нашего мира — нераздельностью в нем духовного и материального начал, добра и зла. Христианская концепция мира и человека в этом смысле оказывается чересчур утопичной, прекраснодушной, поскольку она основывается на абсолютном приоритете духовности и добра, не допускает того, что материальное начало может окончательно погубить, «растлить» духовность, добро и любовь. Именно здесь и коренится радикальное расхождение Ильина с традиционным христианским мировоззрением. Он не разделяет эту прекраснодушную мечту; принятие такой позиции означает для него малодушие, уход от «трагического бремени мироздания». Человек укоренен в *этом*, материальном мире не только не меньше, но даже больше, чем в мире *том*, «нездешнем», и поэтому должен в первую очередь считаться с материальным миром, с законами его существования.

Фактически в книге «О сопротивлении злу силою» Ильин продолжает развивать мировоззрение, которое предельно откровенно было сформулировано в двухтомном труде о Гегеле и в основе которого — убеждение в том, что земная жизнь человека является подлинной и единственной реализацией божественной сущности мира. Парадоксальная религиозная концепция Ильина делает самого Бога «пленником» созданного им мира, поэтому главной задачей человека в ней оказывается борьба за «освобождение» Бога, требующая принятия мира во всем его несовершенстве и определения своего места в нем. Дело человека в мире — тождественно делу Бога; именно поэтому Ильин считал возможным трактовать слова Евангелия о том, что есть люди, которым лучше было бы за свои грехи быть утопленными с мельничным жерновом на шею (Мф. XVIII, 6), как христианское обоснование казни.

Внутреннее расхождение этой логики с христианством уловили не только противники, но и некоторые сторонники Ильина. Очень четко смысл этого расхождения высказал в частном письме к Ильину его близкий друг, известный композитор Н. Метнер: «Боготверженность человека может быть позволена только самому Богу. Вера в возможность полной боготверженности человека есть сама по себе зло. Пресекая жизнь, мы не даем возможности человеку подойти к Богу, тогда как многие подходят к Нему на склоне дней. Убивая во имя Бога, мы превращаем

себя самовольно в орудие Божие»¹. Только *приравняв* ответственность человека за свои деяния к «ответственности» Бога, можно прийти к выводу о том, что готовность принять на себя бремя человекоубийства является высшим выражением трагической судьбы человека в мире.

Интересно отметить, что в статье «Основное нравственное противоречие войны» Ильин, описывая трагедию человека, вынужденного совершить «необходимое убийство» (убийство на войне), использовал те же самые выражения, что и Метнер в цитированном письме. «Убийство, — писал Ильин, — есть всегда, по самой сущности своей, акт восстания и самовознесения над убиваемым, ибо решающий о сроках жизни другого присваивает себе по отношению к нему последнюю и величайшую власть, какая только может существовать на свете... Убивающий ставит себя в положение господина и владыки; мало того, он узурпирует Божие дело и посягает на Божеское звание»². Помимо того, что убийство в этом случае есть акт «величайшей гордыни», оно разрушает то духовное единение, которое человек обязан защищать вплоть до самопожертвования, несет в себе «абсолютную нелюбовность» (вспомним, что в статье «О любезности», опубликованной двумя годами ранее, именно понятие «любезности» выражало предельную степень реализации духовного единства людей в общении). Очевидно, что в момент написания статьи Ильин гораздо острее воспринимал трагизм и внутреннюю моральную противоречивость акта «необходимого убийства». Он не пытался представить этот акт всецело согласующимся с христианскими заповедями и тем более не описывал его как «проявление любви». В книге «О сопротивлении злу силою» взгляды Ильина почти не изменились, но произошедший небольшой сдвиг все-таки очень показателен. Если раньше он заботился только о последовательности и точности своих философских воззрений, не пытаясь выдать их за «истинно христианские», то в тот период, когда писалась книга, последнее уже становится важным; столкновение двух тенденций и приводит к появлению таких странных утверждений, что смертная казнь может быть реализацией христианской (!) любви, а насилие над другим человеком — подлинным проявлением божественного добра.

Тем не менее нужно еще раз подчеркнуть, что в этой книге, несмотря на отмеченные противоречия, философская честность одерживает победу над религиозным пиететом. Более того, в определенном смысле отношение Ильина к смерти и к убийству другого человека стало более последовательным, чем в более ранней статье, посвященной той же теме. В статье речь шла в основном только об одном — о возможности убийства на войне, и только эту форму убийства Ильин рассматривал как

¹ Черновик письма Н. К. Метнера к И. А. Ильину // Архив Государственного музея музыкальной культуры им. М. А. Глинки. Фонд 132 (фонд Метнеров). Ед. хр. 4742.

² Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны. С. 12.

допустимую, неизбежную в силу трагической противоречивости отношений между людьми (и народами). В книге та же проблема рассматривается в гораздо более общей постановке. Здесь *самопожертвование и убийство другого* выступают как два неразрывных аспекта трагической судьбы человека, обусловленные противостоянием и взаимодействием двух сторон его бытия: его конечности и его тождества с бесконечным Богом.

Трагическая диалектика нашего духовно-совместного и одновременно бесконечно одинокого существования приводит к тому, что и готовность к самопожертвованию, и готовность к убийству другого выступают в равной мере в качестве тех абсолютных пределов, между которыми и в тяготеении к которым складываются все реальные эмпирические отношения между людьми. С одной стороны, как пишет Ильин, «каждый человек определяет себя перед лицом Божиим именно тем моментом, который заставляет его предпочесть смерть»¹. Но, с другой стороны, в каждом элементе отношений между людьми таится возможность проявления зла, а значит, и возможность убийства; «в каждом зачатке ненависти, в каждом оттенке злобы, в каждом отвращении человека от человека, мало того, в каждой неполноте любви — от простого безразличия до беспощадного пресечения — укрывается в начатке и оттенках — акт человекоубиения»².

Подлинная суть идей Ильина, скрытая под покровом православной фразеологии, ведет к мировоззрению, весьма далекому от традиций христианской философии и, быть может, именно поэтому не понятому ни сторонниками, ни критиками Ильина (причем сторонниками даже в большей степени, чем критиками). Здесь уместно вспомнить ту характеристику русской философии, которая была дана нами во введении. Вся русскую философию в целом можно назвать версией гностико-мистической традиции, имеющей исток в античном гностицизме и проходящей через всю историю европейской философии; при этом некоторые мыслители особенно ясно выразили в своих трудах ключевые мировоззренческие принципы этой традиции в применении к исторической ситуации XX века. Безусловно, одним из первых в этом ряду должен быть назван Ильин. Уже в книге о Гегеле Ильин сформулировал, фактически, чисто гностическую интерпретацию гегелевской философии. Напомним (см. § 1 главы 3), что согласно учению античных гностиков материя и материальный мир были созданы не благодаря, а вопреки Богу, созданы темным началом бытия; в результате, после своего создания мир оказывается во власти этого начала, в то время как человек остается единственным носителем божественной сущности, божественного «света» во «мраке» материи. Именно на человеке лежит полная ответственность за судьбу мира, осознание этой ответственности должно вести

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 139.

² Там же. С. 182.

к подчинению всей своей жизни одной-единственной цели — непрестанной борьбе с темным началом, ради спасения не только своей бессмертной души, но и всех людей, всего мира. Все рассуждения Ильина о «кризисе теодицеи», о дуалистическом разложении гегелевского пантеизма (см. заключение в его книге о Гегеле), о центральной роли человека в «мировой трагедии», в «трагедии Божьих страданий» (см. главы 14 и 21 книги) точно соответствуют гностическому мировоззрению, причем в наиболее радикальном его варианте, ведущем в этике к манихейскому дуализму, к представлению о мире как арене борьбы двух равноправных сил: света и тьмы, добра и зла, Бога и сатаны. Показательно, что один из самых известных современных исследователей гностицизма Г. Ионас позже совершенно в том же духе, что и Ильин, доказывал, что гегелевская философия является адекватным воспроизведением гностического мировоззрения и, в первую очередь, — представления о мире как «деволюции» Бога¹.

Нужно отметить, что и понимание Ильиным смысла и значения в жизни человека философии также очень точно соответствует представлению гностиков о «сокровенном знании», «гнозисе», с помощью которого обладающие им люди способны спасти сами и спасти весь мир из «плена» злого материального начала, возвести себя и мир к божественному совершенству; особенно показательны в этом смысле три речи, составляющие книгу «Религиозный смысл философии».

Но, конечно, с наибольшей выразительностью этический радикализм гностико-манихейского типа проявился в книге «О сопротивлении злу силою». Здесь вся эмпирическая история человечества и жизнь каждого человека изображается как непримиримая и предельно ожесточенная борьба сил добра и сил зла, а главной этической заповедью признается требование *абсолютной ответственности* человека за каждый свой поступок, — ибо не существует этически нейтральных поступков, но каждый из них есть решающий шаг либо в направлении победы добра, либо в направлении к окончательной победе зла в мире. Такое мироощущение всегда было свойственно Ильину; книга только подвела окончательный итог его поискам точного теоретического обоснования принципу абсолютной ответственности человека, впервые высказанному им еще в работах о Фихте и его «религии совести».

Многие идеи книги «О сопротивлении злу силою» заставляют вспомнить еще одну радикальную этическую систему, также близкую к гностической мировоззренческой парадигме, — систему Ф. Ницше. Особенно наглядно близость к философии Ницше проявляется в противопоставлении Ильиным двух видов любви: любви бездуховной, жадостливой, животной и любви духовной, готовой приносить ближним возвышающие их страдания. «Духовная любовь, — пишет Ильин, — знает, что люди не равны и что они “разнятся” друг от друга,

¹ См.: *Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen, 1954. Bd. 1–2.*

как «звезда от звезды»... Она знает также, что всякий человек должен заслужить и оправдать свое право на жизнь, что есть люди, которым лучше не родиться, и есть другие, которым лучше быть убитыми, чем злодействовать...»¹ Это противопоставление точно соответствует проводимому Ницше различию «любви к ближнему» и «любви к дальнему» (подробно проанализированному С. Франком в его ранней работе «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»»; см. § 1 главы 6). Явные ассоциации с идеями Ницше вызывает и такая характерная для работ 20-х годов черта мировоззрения Ильина, как *этический аристократизм*, основанный на признании неравенства людей, которое в свою очередь коренится в различной степени их духовного совершенства, близости к подлинной сущности мира, к Богу. Возрождая платоновскую концепцию правителей-философов, Ильин утверждает, что только духовные «аристократы», добившиеся торжества добра и духовности в своей душе, проникшиеся глубоким пониманием трагедии мироздания, способны быть «водителями» человечества, направлять других людей (в том числе с помощью «физического заставления») к добру и совершенству.

Особенно откровенно политический аспект этого убеждения был высказан Ильиным в небольшой статье «О власти и смерти», опубликованной в № 4 издававшегося им журнала «Русский колокол» (1928). Однако достаточно прозрачно эта мысль выражена и в книге «О сопротивлении злу силою». Естественно, она также оказалась под огнем критики, причем многие писавшие о книге Ильина увидели в этом «аристократизме» своеобразное воспроизведение идеологии большевизма. В дальнейшем обвинение в «большевизме» было повторено в статьях В. Чернова, З. Гиппиус, Н. Бердяева. При этом критики обосновывали свое утверждение тем, что у Ильина отсутствует четкое описание того критерия, с помощью которого можно определить реальное превосходство этических «аристократов» над всеми остальными людьми. Это действительно одно из слабых мест концепции Ильина; отсутствие указанного критерия способно внести элементы релятивизма и даже волюнтаризма в этику. К каким последствиям эта слабость может привести в политической сфере, показывает отношение Ильина к фашизму. В статье «О русском фашизме», опубликованной в 1928 г. в «Русском колоколе», Ильин восторженно приветствует совершенный Муссолини переворот и оценивает фашизм как «спасительный эксцесс патриотического произвола»², направленный против губительной идеологии коммунизма и большевизма. Впрочем, не менее показательны и то, как быстро Ильин понял истинную природу фашизма. Уже в 30-е годы он оказался в резкой оппозиции к фашистскому режиму в Германии (причем в оппозиции не только идейной, но и практической, выразившейся

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 138. В цитате опущены ссылки Ильина на Священное Писание.

² Он же. О русском фашизме // Русский колокол. 1928. № 3. С. 60.

в отказе подчиниться инструкциям нацистских властей), в результате чего его жизнь в Германии стала опасной, и он вынужден был в 1938 г. бежать в Швейцарию.

Нужно признать, что у Ильина все-таки был критерий, позволяющий различать добро и зло, различать в политической сфере произвол, порожденный частными эгоистическими интересами отдельных лиц, групп, классов, народов, от необходимого «физического заставления», имеющего целью ограничить зло, царящее в человеческом обществе, приблизить людей, пусть даже против их воли, к духовному совершенству. Основой этого критерия является острое чувство духовной сопричастности другому человеку, народу, человечеству. Хотя это чувство в свою очередь оказывается очень многозначным, подверженным субъективным искажениям, Ильин находит такое его выражение, которое носит объективный и общезначимый характер и поэтому способно служить критерием, отделяющим зло, рядящееся под добро, от подлинного добра. Это выражение чувство всеобщей сопричастности людей находит в развитом правосознании народа и отдельной личности. Только высокий уровень правосознания, т. е. готовность к правовому послушанию, к абсолютному уважению прав другого человека и права как такового может быть основой для различения «лучших людей», способных вести человечество.

Конечно, и здесь граница между добром и злом в человеческих отношениях еще не проведена окончательно, еще остается проблема допустимости изменения существующего права. Зафиксированное в законах право все же остается формальным, неполным выражением духовного единства людей, поэтому необходимо признать возможность его нарушения в определенных случаях ради достижения более совершенного состояния общества (через формирование более совершенного права)¹. Однако это только еще раз подчеркивает противоречивый характер нашего бытия, невозможность достижения человеком абсолютного совершенства. Ильин настаивает на том, что указанное изменение существующего права само должно носить *правовой*, а не *революционный* характер, ни в коем случае не может быть связано с разрушением всей правовой системы государства. Ясно, что такая оценка права однозначно опровергает утверждение критиков концепции Ильина о том, что она находится в «равенстве противостояния» с любой другой идеологией, признающей возможность применения силы и убийства ради достижения своей «истины», и в первую очередь с идеологией большевизма², — ведь последняя основана на ниспровержении права и отрицает первостепенное значение развитого правосознания в общественной жизни.

¹ См.: Ильин И. А. О сущности правосознания. С. 206–221.

² См.: Гиппиус З. Меч и крест // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 5. С. 411.

Содержащееся в этической концепции Ильина стремлении осознать жизнь человека как героическое противостояние злу, как подвиг, осуществляемый даже ценой умаления собственного морального совершенства, роднит ее с еще одним направлением, сыгравшим заметную роль в европейской философии второй половины XX столетия — с французским «атеистическим» экзистенциализмом. Особенно наглядно сравнение идей Ильина с идеями Камю. В философии Камю, как и у Ильина, мир предстает зараженным злом, неподвластным божественному всемогуществу. Судьба человека, «заброшенного» в этот абсурдный мир, — непрерывная борьба за свою *свободу*, которая является единственной подлинной ценностью. Постоянное осознание своего безвыходно трагического положения в мире и сопротивление его давлению есть основа осмысленности человеческой жизни. Эту позицию героического противостояния злу и абсурду мира Камю называет *бунтом*. «Одной из немногих последовательных философских позиций, — пишет он, — является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком... Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего»¹. Все это удивительно похоже на то, что говорит Ильин: «...сильный человек утверждает свою силу именно тем, что не бежит от конфликта в мнимо-добродетельную пассивность и не закрывает себе глаза на его трагическую природу, впадая от малодушия в криводушие; сильный человек видит трагичность своего положения и идет ей навстречу, чтобы войти в нее и изжить ее»².

Обближает двух философов и представление о путях распространения зла в мире. Как мы помним, у Ильина зло, совершенное одним человеком, влияет на всех, губит все общество в силу взаимосвязанности людей в добре и зле. «Люди, — пишет Ильин, — произвольно облагораживают друг друга своим чисто личным благородством; и столь же произвольно заражают друг друга, если они сами внутренне заражены порочностью и злом»³. Это же настойчиво повторяет и Камю: «Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заразившей всех»⁴ (в данном случае не составляет труда указать на общий источник этих представлений у Ильина и Камю — мировоззрение Достоевского). Образ города, пораженного чумой и спасаемого совместными усилиями людей, объединившихся в самоотверженном служении общим ценностям, является одним из центральных в творчестве Камю и дает яркую художественную интерпретацию этики экзистенциализма. Поразительная близость идей двух философов делает весьма вероятным предположение

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 53.

² Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 206.

³ Там же. С. 157.

⁴ Камю А. Бунтующий человек. С. 134.

о влиянии Ильина на формирование французского экзистенциализма, особенно на формирование философской концепции А. Камю. Известно, что в 20–30-е годы, в период активных занятий философией, Камю очень внимательно изучал русскую историю, русскую литературу и русскую философию. Вряд ли он мог пройти мимо разгоревшейся вокруг книги Ильина полемики, тем более что Франция была в то время одним из центров русской эмиграции и значительная часть откликов на книгу «О сопротивлении злу силою» появилась в газетах и журналах, издававшихся в Париже. Весьма вероятно, что основные идеи книги, хотя бы через вторые руки, дошли до Камю и своеобразно преломились в его главных философских сочинениях «Миф о Сизифе» и «Бунтующий человек».

Духовная близость Ильина и представителей французского экзистенциализма обнаруживается и еще в одном важном моменте — в признании тесной зависимости теоретической философии от исторической ситуации, переживаемой философом. Как уже говорилось, новый этап философского творчества Ильина, связанный с разработкой проблемы предназначения человека в мире, оказался откликом на исторические события начала XX века, показавшие истинный размах и силу зла, заложенного в самом человеке. Но точно такое же историческое «обоснование» было и у французского экзистенциализма. Как для Ильина абстрактная идея борьбы со злом имела реальное воплощение в борьбе против большевизма, так и для Сартра и Камю реальным воплощением метафизического «бунта» была борьба против фашизма. В этой связи выглядит абсолютно неверным утверждение Бердяева из известной статьи «Кошмар злого добра» о том, что этика Ильина носит «вневременной» характер и не учитывает хода истории. Наоборот, именно позиция Бердяева безразлична к реальной истории; та история, о которой он без устали повторяет, — это история мифологическая, выдуманная самим философом в своей «духовной свободе» от мира; этика же Ильина, как и этика французских экзистенциалистов, целиком укоренена в историческом времени, в реальном мире, где сейчас, в данный момент свершается судьба и предназначение человека. Эта «укорененность» объясняет, почему теоретическая философия для Ильина была неотделима от его активной политической и публицистической деятельности в рядах белого движения, а французских экзистенциалистов вела в ряды Сопротивления.

Особенно наглядно единство «теории» и «практики» в жизни Ильина демонстрирует его статья «Белая идея», опубликованная вслед за книгой «О сопротивлении злу силою» и раскрывающая конкретный политический смысл изложенных там идей. При знакомстве со статьей прежде всего бросается в глаза ее проповеднический, даже несколько экзальтированный стиль, который в какой-то степени был свойствен и книге «О сопротивлении злу силою», но в последней все-таки был согласован с логической последовательностью изложения. Здесь же господствует именно эмоционально-приподнятый тон, апеллирующий не к разуму,

а к чувствам, интуиции, воле, требующий не знания, а веры. Это определяется центральным тезисом статьи: «По глубокому смыслу своему белая идея, выношенная и созревшая в духе русского православия, есть идея религиозная... Это есть идея борьбы за дело Божие на земле; идея борьбы с сатанинским началом в его личной и в его общественной форме... Господь не влагает нам в руки меч; мы берем его сами. Но берем мы его не ради себя и сами готовы погибнуть от взятого меча. И из глубины этой духовной трагедии мы обращаем к нему наш взор и нашу волю. И в жизни наша борьба и наша молитва являются единым делом. Девиз его: *моя молитва как меч; мой меч как молитва*»¹.

Снова мы видим поразительное сочетание религиозной фразеологии с глубоко нерелигиозным мировоззрением. Особенно характерна оговорка: «Господь не влагает нам в руки меч; мы берем его сами», которая доказывает, что Бог нужен Ильину, по сути, только как гарантия от сомнений в служении, которое человек *сам налагает на себя*. И если при теоретическом осмыслении этого служения удобно считать Бога источником ценности служения, то в практической сфере сформулированная позиция легко трансформируется в признание *самого служения* высшей ценностью, только ради оправданности которого *можно допустить* санкцию Бога. Если же вдруг окажется, что человек не в состоянии больше верить, само служение станет абсолютной ценностью без Бога, а иногда и *против* Бога; художественно точно эту типичную для экзистенциализма трансформацию описал Ж.-П. Сартр в известной пьесе «Дьявол и господь Бог».

Этот внутренний настрой пророческих призывов Ильина тонко уловил В. Зеньковский, писавший: «Если книга Ильина написана на тему о борьбе со злом, то по существу она могла бы принять примат религиозной точки зрения при *общей* постановке вопроса, но она не может одного принять — примиренчества по отношению к большевизму. Даже одна *принципиальная* допустимость этого («любите врагов ваших»...) волнует и мучит тех, в душе кого порыв к борьбе с большевиками встает как самое глубокое и праведное чувство, как подлинная и несравнимая святость — ибо в ней они поднимаются до высокой жертвенности, идут часто на мученичество»². Замеченное им в книге перемещение ценности с «благостного» мира на мир «здесьшний» позволило Зеньковскому сделать вывод о том, что этика Ильина в целом не согласуется с основами христианской религии. Позже он еще раз повторил этот вывод в своей «Истории русской философии»³.

¹ Ильин И. А. Белая идея // Белое дело (Летопись белой борьбы). Вып. 1. Берлин, 1926. С. 10.

² Зеньковский В. В. По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 5. С. 441–442.

³ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 131–133.

Для Ильина «белое дело» оказалось тем героическим служением, в котором он увидел свой долг перед Россией и которому он отдал все свои силы. И в статье «Белая идея», и в последующих публицистических работах большевизм и его победа в России изображались Ильиным как подлинное и окончательное раскрытие злого, сатанинского начала мира, временно восторжествовавшего в человеческой истории. Поэтому борьба с большевизмом приобрела в его глазах вселенское значение, значение своеобразного Армагеддона, решающей битвы божественных сил добра и сатанинских сил зла, битвы, в которой обязан принять участие каждый неравнодушный к судьбе России, каждый духовно зрелый человек. Не только примиренческое, но даже нейтральное отношение к большевикам, к советской власти рассматривалось Ильиным как соглашательство с самим сатаной. Поэтому деятели эмиграции, которые склонялись к такому соглашательству, становились для него не просто оппонентами в теоретических спорах, но врагами христианства и личными недругами. Здесь коренится причина неприязненного отношения Ильина к левому крылу русской эмиграции и, в частности, к Бердяеву. Впрочем, неприязнь была взаимной, и первый импульс к ней дал Бердяев, написавший против книги «О сопротивлении злу силою» резкую статью, содержащую оскорбительные для Ильина обвинения.

Нужно отметить, что Ильин всегда стремился быть выше личных узкопартийных пристрастий (хотя удавалось ему это далеко не всегда), считая, что именно межпартийные распри мешают объединению сил в борьбе с большевизмом. Поэтому он резко отрицательно высказывался не только против крайне левых сил эмиграции, но и против крайне правых монархических кругов, не стесняясь называть их представителей «черносотенцами»¹. Консерватор и монархист по своим поздним убеждениям, Ильин, однако, старался сделать свои взгляды в отношении будущего России более гибкими, в частности, высказывался против прямолинейного требования немедленного восстановления монархии в России, не считающегося с особенностями той исторической эпохи, в которую произойдет освобождение страны от тоталитаризма. Эту позицию, которую разделял и П. Струве, Ильин называл «непредрежденством». Впрочем, она сочеталась с глубоким убеждением в том, что рано или поздно восстановление монархии все же произойдет, поскольку, по его убеждению, западная демократия и республиканский строй принципиально расходятся с основами русского национального характера.

Полемика по поводу идей книги «О сопротивлении злу силою» привела к окончательному размежеванию в лагере русской эмиграции; решающее значение она имела и в биографии Ильина. В конце 20-х – начале 30-х годов происходит его сближение с Русской зарубежной церковью, которая поддерживала идею активного сопротивления большевистскому режиму в России. Контакты с иерархами Православной церк-

¹ См.: *Полторацкий Н. П.* Иван Александрович Ильин. Tanefly, 1989. С. 245–247 (письмо Ильина к П. Струве от 12.10.1925).

ви позже приобрели постоянный характер и свидетельствовали о существенном повороте в философском творчестве Ильина. Уже в книге «О сопротивлении злу силою» чувствуется явное стремление автора придать своей философской концепции православный оттенок. В дальнейшем это стремление будет все более и более усиливаться, придавая некоторым работам Ильина почти богословский характер (хотя православным богословом в строгом смысле этого слова он никогда не был). Эта тенденция в конце концов станет определяющей и будет иметь роковое значение для его философского творчества. Несмотря на сохранение внешней последовательности и фундаментальности, в сочинениях Ильина исчезнет самое главное качество, привлекавшее в его ранних работах — *смелость мысли и чувства*, не признающая никаких «священных» границ и запретных тем. Теперь все чаще философ будет отступать перед вопросами, право на решение которых, по его мнению, имеет только богословие.

Лишь при соприкосновении с самыми заветными для него темами Ильин будет демонстрировать былую философскую пронизательность и страстность, доказывая неизменность некоторых основополагающих принципов своего мировоззрения. Среди этих тем — автономия и «одинокость» человеческой личности, духовная взаимосвязь и взаимозависимость людей, выражающаяся в феномене права, необходимость непрерывной борьбы за добро и духовное совершенство и некоторые другие. Но и в разработку этих тем Ильин уже не добавит почти ничего принципиально нового, ограничиваясь повторением старых идей, уточнением некоторых понятий, более подробным анализом отдельных деталей. Все самое главное уже было сказано им в работах 1910–1920-х годов.

§ 8. Путь духовного обновления

Первой работой нового этапа творческого развития Ильина стала книга «Путь духовного обновления», писавшаяся в 1932–1935 гг. и опубликованная в 1935 г. в Белграде (второе, расширенное издание книги вышло после смерти автора в 1962 г.). После напряженных поисков ответов на самые трагические вопросы бытия, которыми были пронизаны все предшествующие труды, после страстной борьбы с «непротивленцами», сторонниками примирительного отношения к злу, новая работа кажется умиротворенно-спокойной. Происходит явное смещение акцентов в представлениях Ильина о путях выхода из того кризиса, в котором оказалось в XX веке европейское человечество.

В книге «О сопротивлении злу силою» Ильин основное внимание обращал на необходимость решительной борьбы с мировым злом, на то, что эта борьба хотя и имеет в качестве своей основы и цели духовное единство людей и их духовное совершенство, но должна непременно использовать физические методы воздействия на людей, одержимых злом. В новой книге Ильин в определенной степени приближается к позиции тех, кто критиковал идеи его предшествующего философского труда,

или, по крайней мере, учитывает их критику. Теперь он главное внимание обращает на тот факт, что без развития духовного начала в человеке невозможно говорить о преодолении кризиса, переживаемого обществом, точно так же, как невозможно организовать эффективную борьбу с личным и общественным злом.

Формально в этом перемещении акцентов нет никакого противоречия, Ильин постоянно подчеркивал и в книге «О сопротивлении злу силой», и в сопровождавших ее статьях, что ограничение злой воли, осуществляемое с помощью физического воздействия на злодея, есть только самый первый и не главный этап в борьбе со злом. Это ограничение необходимо для того, чтобы через духовное одиночество и страдания, «посылаемые в мудрой мере», вызвать в душе злодея способность к самостоятельному духовному росту и, значит, к преодолению своих противодуховных, злых наклонностей. Тем не менее в идеологии «сопротивления злу», которую Ильин разрабатывал в 20-е годы, требование духовного самосовершенствования личности оставалось почти формальным постулатом, который не получал дальнейшего развития, в то время как структура и методы «физического заставления» исследовались с исчерпывающей полнотой и с таким пафосом, который не оставлял сомнений в первостепенном значении (если не теоретическом, то хотя бы практическом) именно этой стороны нашей деятельности. Не случайно многие возражения оппонентов Ильина относились именно к *тону*, к *форме* его высказываний, создающих своеобразный «культ» борьбы (вспомним в этой связи хотя бы тон статьи «Белая идея»).

Для того чтобы отвести эти возражения и подтвердить свою приверженность идее *духовного* совершенства человека и принципу абсолютного приоритета *духовной*, *божественной* стороны бытия, Ильин должен был столь же детально, как и «методологию» материальной, физической борьбы со злом, разработать «методологию» духовного саморазвития, самовоспитания личности и общества. Это он и пытается осуществить в книге «Путь духовного обновления», которую в этом смысле можно было бы рассматривать как естественное продолжение предыдущей книги, если бы не одно обстоятельство, которое заставляет признать эти два труда выражением абсолютно различных, почти противоположных мировоззренческих позиций. Оно заключается в том, что новая работа в отличие от предыдущей имеет «внеисторический» и «отвлеченный» характер: все, что Ильин пишет о пути духовного совершенствования и его основных составляющих, представляет собой безусловную истину, но истину — слишком абстрактную, справедливую по отношению к любой эпохе в истории человечества и не раз высказанную в истории, почти банальную в той общей, декларативной форме, которую она приобретает в книге Ильина.

Внимательный читатель без труда подметит существенное отличие новой книги от более ранних крупных сочинений Ильина. Если во всех предшествующих работах страстная вера, непосредственное интуитивное восприятие предмета органично сочетались со строгостью мысли,

логичностью доказательств, то теперь убедительность рациональной стороны рассуждений исчезает, а от логической стройности остается только формальная схематика. Последняя черта вообще становится одной из наиболее заметных в поздних работах Ильина. Стремление к педантичной упорядоченности и классификации всех аспектов рассматриваемых проблем приобретает самодовлеющий характер, но при этом утрачивается самое важное — внутренняя логика взаимосвязи отдельных «рубрик» и «разделов». В книге «Путь духовного обновления» формальный схематизм содержится уже в названии глав: «О вере», «О любви», «О свободе», «О совести», «О семье», «О родине», «О национализме». Первые четыре главы посвящены уже известным нам темам, которые неоднократно рассматривались в предшествующих сочинениях Ильина. Тем интереснее проследить изменения, вносимые автором в определение и интерпретацию основных понятий и принципов своей философии.

Прежде всего бросается в глаза, что в новой книге происходит возврат к понятию *духовной очевидности*, с которого Ильин начал построение своей философской концепции еще в 1912 г., в работе о Шлейермахере. Оно никогда не исчезало из текстов Ильина, однако в своих главных сочинениях он, как правило, вместо него использовал более ясное и в большей степени рационально определяемое понятие философского акта. Теперь философский акт практически не упоминается в работах Ильина, и причины этого достаточно очевидны: это понятие однозначно свидетельствовало об абсолютном превосходстве философии над другими формами «духовного делания» (в первую очередь над религией) и слишком явно показывало преобладание философии Ильина по отношению к системе Гегеля.

Возвращаясь к понятию духовной очевидности, Ильин не конкретизирует его, предпочитая использовать в обобщенно-неопределенном смысле как «художественное отождествление» души с тем предметом, который является целью соответствующей сферы деятельности (религии, искусства, нравственности, права). Выясняется, что это «художественное отождествление» иногда означает слияние, отождествление души с исследуемым предметом, а иногда нет. При однозначном понимании очевидности (характерном для ранних работ Ильина) пришлось бы признать возможность отождествления человеческой личности с Богом; поскольку теперь Ильин всеми силами старается избежать разногласий с православной догматикой, он отказывается от прежних точных и ясных формулировок, в результате чего словосочетание «духовная очевидность» очень часто приобретает характер художественной метафоры, а не строгого философского понятия.

Впрочем, в книге можно без труда найти отзвуки прежних идей, явно прогноречащих новым намерениям автора. Так, утверждая центральное значение веры в жизни человека, Ильин пишет: «... человек постоянно (то сознательно, то бессознательно) *медитирует* о том предмете, в который он верит. Вследствие этого *душа вживается в этот предмет*,

а самый предмет, в который она верит, проникает в душу до самой ее глубины. Возникает некое подлинное и живое тождество: душа и предмет вступают в особое единение, образуют *новое живое единство*¹. Но особенно недвусмысленно прежняя, чисто пантеистическая основа религиозной концепции Ильина выступает, когда он говорит по поводу духовной основы всех сфер жизни человека (общественной жизни, свободы, семьи, родины, государства, частной собственности, науки и искусства): «...последняя основа всего этого, творческий первоисточник всей духовной культуры есть Божественное в нас, даруемое нам в откровении живым и благим Богом, воспринимаемое нами посредством любви и веры и осуществляемое нами в качестве самого главного и драгоценного в жизни»².

Наиболее заметным признаком изменения философской позиции Ильина в сравнении с его более ранними работами является то, что основной формой духовной очевидности, формой единения человека с высшим духовным Предметом (т. е. Богом) становится религиозная вера. Раньше Ильин также признавал за верой это значение, но требовал ее рационального «просветления», «возвышения» до объективно-рационального философского акта, теперь же он принимает веру непосредственно в ее иррационально-интуитивной сущности. Более того, полагая, что религиозная вера есть высшая форма очевидности, он и по отношению ко всем другим формам очевидности, определяющим различные сферы жизни и культуры, также применяет термин «вера», подчеркивая тем самым приоритет *иррационально-интуитивного аспекта* акта духовной очевидности над его рациональной стороной. В результате такого смещения акцентов Ильин сталкивается с проблемой объективной истинности веры, с той проблемой, ради разрешения которой он в своих ранних работах настаивал как раз на том, что акт очевидности (философский акт) является неразрывным единством иррационально-личностного и объективно-рационального моментов, при определяющем значении последнего.

Различию «подлинной» и «неподлинной» веры Ильин придает онтологический характер: «неподлинная» вера направляет человека к таким содержаниям и предметам, которые не составляют метафизической основы бытия человека; уподобляясь этим предметам и содержаниям, «вживаясь» в них, человек изменяет своей сущности и начинает вести «неподлинное» существование. В своих попытках найти более ясный критерий различения «неподлинного» и «подлинного» существования Ильин вновь подчеркивает метафизическое значение смерти. «Жить стоит только тем, — утверждает он, — и верить стоит только в то, за что стоит бороться и умереть, ибо смерть есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний»³. Отказываясь

¹ Ильин И. А. Путь духовного обновления. С. 48–49.

² Там же. С. 70.

³ Там же. С. 52.

от объективно-рационального аспекта акта духовной очевидности, т. е., казалось бы, в гораздо большей степени высвечивая его иррациональный характер, он в то же время использует критерий смерти для некоей «квазирациональной» проверки ценностей жизни. Раньше явный оттенок рационализма в описании значения смерти сглаживался за счет того, что Ильин все время настаивал на глубоко личностном характере акта духовной очевидности, не снимаемом растворением души в едином духовном содержании. Теперь Ильин гораздо меньше внимания обращает на личностную форму акта, подчеркивая единство и общность (не рациональную!) его Предмета для всех людей: «... «верующие» люди имеют единый и общий им всем духовный Предмет; они вступают в творческое единение с Ним, а через это объединяются между собою: слагается религия и Церковь»¹. В связи с этим происходит незаметный, но очень важный сдвиг в понимании значения смерти: фактически Ильин теперь полностью разделяет гегелевский подход, в соответствии с которым человек должен принимать смерть как должное, если через нее он служит высшим объективным ценностям; вся трагическая диалектика личного бытия человека — одновременно и самодостаточного в своей конечной форме, и зависимого от духовного целого, — которая столь оригинально разрабатывалась в его ранних сочинениях, теперь заменяется декларативным пафосом самопожертвования. Близость к «каноническому» гегельянству наглядно проявляется и в перечислении тех ценностей, которые составляют главное содержание жизни и ради которых человек обязан жертвовать собой, — это семья, родина, государство, национальная культура.

В книге «Путь духовного обновления» исходная, достаточно цельная концепция Ильина, построенная в 1910–1920-е годы, претерпевает любопытный генезис. Усиливая в главном и наиболее явном элементе своей системы иррациональные аспекты, Ильин одновременно дает гораздо более рациональную и вполне традиционную интерпретацию другим элементам, в результате чего вся философская конструкция теряет цельность и последовательность, превращается в набор слабо связанных и противоречащих друг другу принципов и идей, некоторые из которых демонстрируют прежнюю оригинальность философского мышления Ильина, а некоторые вполне банальны по своему содержанию. Большинство глав книги ясно демонстрирует указанный генезис, движение в сторону парадоксального синтеза иррациональной трактовки акта духовной очевидности с тем самым поверхностно понятным гегельянством, гениальным критиком которого Ильин был раньше. Значительная часть его размышлений основана на одном главном принципе: на утверждении, что все ценностные ориентиры человека и вся его жизнь определяются его принадлежностью к некоторой духовной целостности, которую, кроме того, Ильин в полном соответствии с традициями западного рационализма понимает как *субстанцию*.

¹ Ильин И. А. Путь духовного обновления. С. 50.

Новые тенденции в творчестве Ильина особенно ясно проявляются в последних главах книги, где подробно рассматриваются те конкретные формы социальной общности, через которые, по мнению Ильина, человек только и может приближаться к совершенству. Они интересовали Ильина и прежде, но если в ранних работах их анализ был направлен на выявление всего богатства противоречий, порождаемых соединением индивидуальности и социальности в человеческом бытии, то теперь в изложении этой темы господствует открытая апологетика, однозначное превознесение ценностей монархического консерватизма. Особенно важное значение для Ильина приобретает понятие *духовного национализма*.

Единственным признаком подлинного национального единения и подлинного патриотизма Ильин признает духовное единство, а не единство расы, крови, происхождения, языка и т. п. В этом смысле он решительно различает ложный, неполноценный, «слепо-инстинктивный» патриотизм и патриотизм истинный, плодотворный, «духовный», возможный только на основе развитой духовности человека. Впрочем, само по себе начало инстинкта, согласно Ильину, неустраимо и играет большую роль в жизни человека, особенно в сфере национального; но чтобы инстинкт приобрел правильное направление для своей природной силы, он должен быть обогащен и «просветлен» духовностью. «Инстинкт и дух призваны к взаимному приятию: так, чтобы инстинкт получил правоту и форму духовности, а дух получил творческую силу инстинктивности». Так и в патриотизме... патриотизм всегда инстинктивен. Но он не всегда духовен. И то, что должно быть достигнуто, есть взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине. Инстинктивная страсть должна креститься огнем духа; духовное избрание, предпочтение и самоопределение должно получить всю силу инстинктивной страстности»¹.

Подобно тому как философский акт, акт духовной очевидности, является для отдельной личности основой всех форм жизни и творчества, так и для нации то же самое значение имеет ее особый *национальный духовный акт*, в котором она по-своему, отлично от других наций воспринимает единую духовную сущность, Бога. В своей новой книге Ильин безусловно присоединяется к традиционной интерпретации гегелевской идеи народного духа. Забыв скрупулезный анализ, проделанный им в своем труде о гегелевской философии, он становится сторонником поверхностного оптимизма Гегеля, верит в то, что национальная духовность есть адекватное и лишенное каких бы то ни было противоречий воплощение божественного Предмета. «Народ, — пишет он, — не Бог, и возносить его на уровень Бога — слепо и грешно. Но народ, создавший свою родину, есть носитель и служитель Божьего дела на земле, как бы сосуд и орган божественного начала»². Следование в этом

¹ Ильин И. А. Путь духовного обновления. С. 174–175.

² Там же. С. 192.

вопросе за Гегелем вновь сочетается у Ильина с иррационализацией сущности народного духа, что естественно вытекает из отмеченной выше общей тенденции к иррационализации высшего духовного Предмета.

Приверженность идеализированному варианту гегелевской концепции органического духовного единства и гегелевскому «оптимизму» проявляется и в понимании Ильиным взаимодействия и взаимовлияния наций. Истинный, духовный патриотизм он называет той «вершиной», с которой человек открывает для себя «братство всех людей перед лицом Божиим». Плодотворное общение наций предполагает не подавление одной из них другими, а стремление принять духовное содержание иной национальной культуры с целью обогащения своей собственной. В этом смысле «сверх-национализм», по Ильину, не отвергает духовный национализм и самобытность наций, а предполагает их равноправное духовное общение и «взаимопитание» в интересах развития каждой нации и того духовного целого, которое возникает из их взаимодействия.

Очевидно, что эта модель связана с совершенно иным мировоззрением в сравнении с тем, которое было характерно для более ранних работ Ильина, посвященных осмыслению глубокой противоречивости бытия человека во всех его составляющих — в том числе и противоречивости общей материальной и духовной жизни народа. Обратим внимание на то, что в ранних работах Ильин основное внимание обращал на индивидуальное бытие человека и именно его считал и средоточием всех противоречий мироздания, и тем элементом метафизической структуры реальности, через который обретают смысл все остальные фрагменты природной и социальной действительности. Даже рассматривая духовное единство людей и саму божественную духовность, Ильин делал акцент на ее преломлении в отдельной личности. В поздних сочинениях ситуация изменяется; Ильин в гораздо большей степени настаивает на самостоятельности и даже первичности народного духа, национальной духовной «субстанции» по отношению к бытию отдельной личности; именно нацию, а не личность он теперь во многих случаях полагает «субъектом» истории и культуры.

§ 9. Структура религиозного акта

Главное противоречие концепции, изложенной в книге «Путь духовного обновления», заключалось в том, что, пытаясь согласовать свою философию с религиозной догматикой, Ильин все же не до конца преодолел представление о *слиянии, отождествлении* человека с высшим духовным Предметом (Богом) в акте духовной очевидности. Это представление было одним из центральных в ранних работах Ильина, начиная с работ, посвященных философии Фихте. В последней своей чисто теоретической работе «Аксиомы религиозного опыта» он решительно отвергает его, окончательно отрекаясь тем самым от идеалов своей молодости.

Специально останавливаясь на этой теме, Ильин пишет: «...никакое приближение человека к Богу не может погасить и никогда не погасит нетождество его с Господом... Поэтому в самую сущность религии входит ограниченность того единения с Богом, которое доступно человеку»¹. Называя стремление к полному растворению в Боге одним из главных «соблазнов» религиозного опыта, Ильин, естественно, не вспоминает, что это составляло главный пункт его понимания философского акта, вся суть которого — в достижении человеческим сознанием сверхчеловеческого, божественного состояния, в абсолютном единении с божественным бытием. Теперь в основе исповедания Ильина оказывается смирение: «...для того, чтобы не впасть в соблазн самообожествления, он (человек. — И. Е.) должен — со всем смирением и трезвением, и духовной зоркостью, и мудростью — блюсти грань между собой и созерцаемым Предметом»². Единение человека с Богом теперь трактуется им не как «субстанциальное тождество», а всего лишь как принятие Божьей благодати. Любопытно, что Ильин признает возможность «помыслить философски» тождество человека и Бога, однако отвергает ее, так как считает, что при этом утрачивается «христианское учение об Отце Небесном, всесовершенном и недосягаемом Творце мира, и о личной, ответственной и бессмертной душе...»³ При этом он совсем забывает, что в своем труде о Гегеле доказывал как раз обратное: растворение в Абсолюте носит диалектический характер и связано с сохранением единичного во всеобщем. Вся глубина и содержательность философских размышлений о Боге и человеке, содержащихся в ранних работах Ильина, теперь заменяется восходящим к Григорию Паламе богословским различением Бога самого по себе и излучаемой им «энергии», благодати⁴. За счет этого принципиального сдвига в основах своего мировоззрения Ильин окончательно расстается с понятием философского акта. Слово отвечая на суждение В. Зеньковского о том, что философия для него выше религии⁵, он теперь постоянно подчеркивает превосходство религии над философией и отвергает претензию разума на исследование сферы религиозного опыта во всей ее полноте. Тем не менее инстинкт философа оказывается сильнее принятого Символа веры, и свою главную работу последних лет жизни Ильин посвящает философскому анализу именно этой сферы!

Место достаточно расплывчатого и неопределенного понятия духовной очевидности в итоговой книге Ильина занимает гораздо более определенное понятие *религиозного акта*; именно религиозный акт выступает теперь абсолютной основой всех сфер человеческого творчества

¹ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 380.

² Там же. С. 385.

³ Там же. С. 388.

⁴ Там же. С. 386, 389, 393.

⁵ См.: Зеньковский В. В. По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». С. 424.

и человеческой жизни. Казалось бы, такое уточнение центрального момента поздней концепции Ильина (направивавшееся уже в книге «Путь духовного обновления») должно придать ей значительно большую цельность и непротиворечивость. Однако этого не происходит, в силу того что по своему существу религиозный акт оказывается мало чем отличающимся от философского акта; и чем более подробно Ильин анализирует структуру религиозного акта, тем более очевидным становится этот вывод.

Принципиальное для анализа философского акта различие между всеобщим предметным содержанием акта и его личностной формой теперь преобразуется в аналогичное различие между содержанием и формой религиозного акта. Именно это различие является исходным пунктом замысла книги «Аксиомы религиозного опыта». Если при исследовании философского акта оба момента — и содержание, и форма — были в равной степени важны и рассматривались в их глубокой взаимосвязи, то в понимании религиозного акта Ильин пытается разделить их друг от друга. Он утверждает, что форма религиозного акта в существенной степени независима от его содержания. «Культура религии не исчерпывается культурой догмата, обряда, священства и прихода; культура религии есть, прежде всего, *культура религиозного акта* — его верного строения, его искренности и цельности, его духовной чистоты и его жизненной силы»¹.

Самостоятельность формы акта доказывается самой возможностью исследовать эту форму независимо от содержания, которое отдается в монопольное владение богословию. Однако такой разрыв между формой и содержанием неизбежно ведет к серьезной опасности, о которой Ильин неоднократно говорил в своих ранних работах. Человек может принять свою субъективную форму акта за его подлинное выражение, в то время как истинное содержание в данной форме будет совершенно отсутствовать. В случае религиозного акта это означает, что человек может иступленно «практиковать» свой религиозный акт, будучи при этом совершенно вне истинной религиозности, вне подлинного религиозного содержания. Понимая эту опасность, Ильин и в данной работе говорит о необходимости «предметности» истинного религиозного акта, связанной с его направленностью на верное духовное содержание, на божественный Предмет. Однако если раньше божественный Предмет признавался доступным человеку хотя бы в некоторых своих составляющих и «растворение» в нем имело вполне рациональные последствия, то теперь, отвергая возможность слияния с ним, Ильин превращает предметность акта в недоступный проверке постулат.

Впрочем, внимательное прочтение книги Ильина убеждает в том, что он не выполняет своего обещания не касаться «запретных» для философии тем, а именно — содержания акта. Для того чтобы не впасть в субъективизм, он вынужден неявно апеллировать к этому содержанию, доказывая, что оно предполагает определенную форму для своего

¹ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 133.

выражения. В результате оказывается, что последняя философская работа Ильина содержит не так уж много нового материала. Под названием «религиозный акт» он анализирует все тот же философский акт (акт духовной очевидности), через который человек осуществляет восхождение к высшей духовной сущности. В этом анализе происходит лишь некоторое смещение акцентов.

По сути, главное в книге — анализ тех же моментов религиозного акта, которые раньше характеризовали философский акт. Само подчеркивание значимости *формы* акта показывает, что Ильин на первое место выдвигает личностно-творческий его момент. С этой темы начинается вся книга: религиозный опыт предельно субъективен, индивидуален, что связано с самим способом нашего бытия; «все люди своеобразны и единственны в своем роде и в своей субъективности... И потому каждый из нас, несмотря на постоянное, повседневное, — сознательное и бессознательное общение, совершает свою жизнь и осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в *глубоком и неизбывном одиночестве*. Об этом одиночестве отрадно забывать; но его необходимо помнить»¹. Отсюда следует невозможность иного обращения к Богу как только в одиночестве своей собственной души, а главным условием, обеспечивающим правильную структуру акта, оказывается духовная свобода человека. Отсюда следует совершенно неортодоксальное определение религии: «Религия есть *свободное цветение личного духа*»².

Решительно подчеркивая необходимость свободного усилия человека в религиозном акте, отвергая религиозную «гетерономию», подчинение внешнему авторитету, Ильин весьма своеобразно трактует роль Церкви. Она не может и не должна подменять собственные духовные усилия человека, но обязана только помочь ему в осуществлении религиозного акта: «...основная задача всякого религиозного посредника состоит в том, чтобы *научить человека непосредственному обращению к Богу*, подготовить его к этому величайшему духовному счастью и обслуживать в дальнейшем это единение, не умаляя его, а поддерживая и углубляя»³. Нетрудно вывести отсюда заключение (которое Ильин, конечно, не делает), что после достижения подлинного общения с Богом значение Церкви для человека становится не очень существенным; этот вывод — естественное следствие явно сделанного Ильиным предположения о возможности *совершенствования, развития* религиозного опыта, что означает возможность рационального сравнения большей или меньшей степени приближения к Богу.

В этом пункте еще раз ярко проявляется свойственное Ильину убеждение в существенном духовном *неравенстве* людей, причем он, по видимому, не замечает, что привнесение идеи духовного «аристократизма» в религиозную сферу может привести к катастрофическим

¹ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 43.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 137.

последствиям для его концепции, разрушая, в частности, основу принципа сорбности, всегда имевшего ключевое значение для православия. В этом моменте Ильин принципиально расходится с ранними славянофилами (особенно с Хомяковым), влияние которых сыграло большую роль в формировании его убеждений. Идея духовного «аристократизма» была в какой-то степени оправданной в контексте книги «О сопротивлении злу силою», поскольку там речь шла о земном мире и о земных отношениях между людьми, допускающих возможность установления рационального критерия совершенства и несовершенства. Но как можно задать такой критерий для религиозной сферы, для абсолютно индивидуально-го отношения личности к Богу? Рассуждения Ильина заставляют усомниться в искренности его явно выраженного убеждения в невозможности рационального философского анализа содержания религиозного акта.

Личностно-творческая форма философского акта обуславливала его рационально-иррациональный характер, происходящий из сочетания рациональной способности разума с иррациональной силой жизни. То же самое утверждает Ильин и по отношению к религиозному акту, существенно смещая, однако, акценты в этом соотношении (как это происходило и в понятии духовной очевидности). Главным теперь оказывается иррациональный компонент, связанный с «сердечным созерцанием», «цельным» восприятием Совершенства, Бога, основанный на духовной любви, на художественном отождествлении с созерцаемым Предметом (впрочем, по отношению к Богу смысл этого «отождествления» остается не вполне ясным). В поздних работах Ильина понятие «сердечного созерцания» становится одним из важнейших при описании взаимосвязи человека и Бога.

Но, как уже было сказано, Ильин не может обойти и объективно-рациональный момент, без которого в религиозном акте будет господствовать голый субъективизм. «Истинная» религия всегда включает в себя осознание *реальности* Бога. Ильин настаивает на том, что возможна *различная степень* полноты такого осознания. В связи с этим появляется утверждение, что многие религиозные системы в истории человечества обладали «истиной» в той степени, в какой они несли в себе указанное осознание реальности Бога. Это рассуждение очень напоминает содержащийся в ранних работах Ильина вывод о том, что каждый мыслитель в истории философии в той или иной степени достигал созерцания высшего Предмета. Однако в области религии такое утверждение справедливо только в том случае, если признается, что религиозная «истина» наиболее адекватно выражается не в самой догматике, не в Откровении, обращаясь к вере и сердцу (сердечному созерцанию) человека, а в философском, рациональном анализе содержания догматики, Откровения. Соответственно и установить приоритет христианства (в форме православия) в этом случае оказывается возможным только через *рациональное* исследование религиозного акта христианства. В сущности, книга Ильина, посвященная этой задаче, самим фактом своего существования ограничивает авторитет Священного

Писания и богословской догматики, утверждая *невозможность* подлинной предметности и объективности религиозного опыта *вне контроля разума*. И уж совсем явно былое убеждение Ильина в превосходстве философии над религией прорывается в «Аксиомах религиозного опыта», когда он неожиданно, совершенно в духе своих прежних работ, заявляет: «Проблемы метафизической онтологии и метафизического познания имеют для философа *религиозное значение*: в них разрешается или ими предreshается вопрос о бытии Божиим и о его познаваемости»¹.

Нетрудно найти в книге Ильина применительно к религиозному акту и экзистенциально-ценностный момент, ранее составлявший важную характеристику философского акта. Религиозный человек, утверждает Ильин, имеет *особое измерение бытия*; религиозность «*есть жизнь, сама жизнь, подлинная жизнь*; она есть *Главное* в жизни, такое Главное, которое господствует в ней и ведет ее. Она есть не только “метод”, восходящий и возводящий к Богу, но “метод” (т. е. путь) *с Богом через жизнь*»². Значимость религиозности — в умении переживать глубокую и невыразимую ценность каждого момента жизни, в умении видеть в мельчайших событиях и явлениях глубокий духовный смысл, знак сверхъестественной тайны. Наоборот, неумение разглядеть в каждом событии явленную тайну, неумение свести все мелочи жизни к единому духовному содержанию есть *пошлость*. «Пошлый» человек воспринимает все в мире из «неглавного» содержания, распыляет свою духовность в недуховных и противодуховных содержаниях. Как пишет Ильин, подлинная религиозность связана с открытием в душе «ока», направленного на высшие содержания, обнаруживающего эти содержания в мельчайших элементах бытия; с выявлением в душе «огней личной жизни», которые есть преломление Божьего света; с разгоранием «центральной Купины» человеческого духа. Только в этом случае личность человека обретает безусловный «центр», становится самостоятельным *бытием*. «Напротив, человек, лишенный такого центра (сознаваемого или несознаваемого им самим!), — имеет “*существование*”, но не имеет “*бытия*”, он не есть самобытный творческий источник жизни, истории, культуры и государства; он только “*медиум*” внешних влияний и внутренних страстей»³. В религиозной оболочке здесь заключена та же идея, которая присутствовала и в более ранних работах Ильина и показывала его связь с философией жизни: подлинный смысл существования имеет только в том случае, если человек экзистенциально-глубоко переживает свое бытие, улавливает каждый миг в его неповторимой индивидуальности и в то же время — в его глубокой духовной значимости и во взаимосвязи со всем остальным бытием. В изображении Ильина «подлинная» жизнь человека предстает как своеобразный религиозный

¹ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 117–118.

² Там же. С. 179.

³ Там же. С. 305.

«экстаз» — как непрерывная «концентрация» личности и одновременно «выхождение» за пределы себя в каждый элемент бытия ради придания смысла этому элементу, превращения его в *подлинное* бытие.

Можно ли такую систему взглядов считать адекватным выражением христианской традиции (на что претендует Ильин в своей книге)? Несомненно, в религии содержится момент экзотичности, «одержимости» высшими содержаниями, что следует из идеи трансцендентности Бога. Однако этот момент никогда не являлся главным, более того, чрезмерное усиление мистического элемента неизменно вело в истории к ересям и осуждалось Церковью, поскольку всегда было неявно (или явно) основано на глубоком убеждении в *тождестве* человека и Бога, «срастворении» Бога и человека. Хотя на первый взгляд ильинский «религиозный катарсис» кажется далеким от мистической традиции, на деле его смысл — в рациональном упорядочении мистического опыта, в сведении его с «небес» на «землю», в утверждении глубокого мистического содержания в *каждом* мгновении жизни и *каждом* явлении. Это убеждение сближает Ильина с многими другими представителями русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX века, для которых гностико-мистическая традиция европейской философии была одним из самых притягательных источников творческих исканий. Без труда здесь можно найти и развитие одной из важнейших идей Достоевского, о которой не раз говорилось выше (см. § 7 главы 2).

Непредвзятое исследование показывает, что наиболее оригинальные идеи «Аксиом религиозного опыта» выводят Ильина за рамки исходно поставленной задачи изучения структуры религиозного акта и даже за пределы догматического православия как такового. Недаром один из иерархов Русской зарубежной церкви уже после смерти Ильина писал об этой книге как о примере «богоискательства», далекого от подлинного церковного опыта, который основан на обретении «тишины» и «покоя» в Боге¹. Однако именно проявляемая Ильиным непоследовательность, часто приводящая к внутренним противоречиям в суждениях, позволяет ему в разработке хотя бы некоторых тем быть на уровне прежних работ; и тогда за «смирением» позднего Ильина нам предстает тот же самый мыслитель, который раньше готов был принять на себя любую ответственность и взяться за решение любой проблемы. Особенно ясно эта преемственность двух эпох в творчестве Ильина проступает, когда он касается проблемы сущности и смысла страдания.

§ 10. Творческое и просветляющее страдание

Понимание страдания как важнейшей, сущностной характеристики человека, а в более широком плане — как важнейшей характеристики всего конечного, земного бытия, пронизывает все творчество Ильина.

¹ См.: *Архимандрит Константин*. Памяти Ивана Александровича Ильина // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 2. Кн. 2. С. 382.

Уже в его первой работе о Фихте, посвященной детальному анализу весьма абстрактной и сложной системы немецкого философа, Ильин в качестве одного из важнейших выводов своего исследования формулирует тезис о том, что страдание является необходимым качеством самого Абсолюта (Абсолютного «Я» Фихте), без которого невозможно появление человека (относительного «Я») и мира. Гораздо более подробно та же самая концепция *творения через страдание* была развернута в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Здесь даже самую «последнюю глубину сущности Божества» Ильин считает возможным определить (конечно, со ссылкой на философию Гегеля) «термином *страдания*»¹. Было бы наивно полагать, что, формулируя таким образом глубокий смысл гегелевской философии, сам Ильин не разделяет его. В этом случае был бы непонятен тот пафос «восстановления» подлинного смысла философии Гегеля (выражение, примененное им в одном из писем 1914 г.), который пронизывает его работу. Тем более, что этот вывод совершенно естествен и в рамках собственной философской концепции Ильина, изложенной в книге «Религиозный смысл философии» и в других работах 1910–1920-х годов.

Страдание, являясь важнейшей характеристикой человеческого бытия, свидетельствует о том, что мы причастны не только сфере конечного и относительного, но также и сфере бесконечного и абсолютно. Страдание есть феноменальное проявление сущностных противоречий человека, среди которых главное и определяющее — это противоречие между нашей ограниченностью, конечностью, изолированностью, «одинокостью» и нашим причастием Абсолюту, бесконечному божественному бытию. Это противоречие неустранимо, поскольку оно определяет суть нашего бытия — значит, неустранимо и страдание, более того, «полнога» страдания является необходимым условием осмысленности человеческой жизни, ее целеустремленности и истинной ценности.

Противоречие, выступающее источником страдания, только тогда может быть понято в его метафизической фундаментальности, когда обе его стороны признаются за *сущностные определения* человеческого бытия. Наша принадлежность Абсолюту, наше тождество с божественным бытием столь же несомненны и значимы, как и явная конечность нашего существования. Именно это тождество, по Ильину, выявляет философский акт, акт духовной очевидности, предстающий как основа всего ценного и непреходящего в жизни человека. Очевидно, что в этом контексте необходимо и само божественное бытие понимать столь же «разорванным» и противоречивым, как бытие человека: ведь соединясь с Богом, человек ничуть не теряет своей конечности — второго метафизического «полюса» своей сущности — и, значит, привносит ее в само божественное бытие. Но тогда и страдание оказывается важнейшей

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 498.

характеристикой не только человека, но и Бога. Страдания человека это и есть страдания Бога, борющегося в конечном человеке за полноту реализации своей благой и совершенной сущности. Человеческая культура и человеческая история предстают как формы развертывания этой борьбы в эмпирическом времени, а окончательное воплощение абсолютного добра и совершенства в человеке и его делах отодвигается в бесконечную даль времени, поскольку оно означало бы *исчезновение* противоречий и страданий, определяющих человеческое бытие — т. е. *исчезновение самого человека*¹.

Эта концепция сохраняется и в книге «О сопротивлении злу силою», где речь в большей степени идет уже не о метафизике страдания, а о его «формах» и конкретной роли в жизни человека, в его борьбе за совершенство и добро. В рамках той новой философии, которую Ильин начал разрабатывать в книге «Путь духовного обновления», идея «побеждающего страдания» первоначально отошла на второй план, поскольку перенесение центра тяжести на религиозный акт, как форму причастия человека *всёцело благу и совершенному Богу*, неизбежно превратило страдание в феномен, значимый только для нашего земного бытия и только для тех «составляющих» этого бытия, которые непосредственно не связаны с высшим, божественным предназначением человека. Не случайно и в итоговой книге Ильина, в «Аксиомах религиозного опыта», мы находим только отдаленные намеки на прежнее звучание темы страдания, причем эта тема появляется в самом конце книги, где речь идет о «трагических проблемах религиозного опыта», связанных с нашим земным существованием и не затрагивающих суть религиозного опыта и религиозного акта — того, что Ильин теперь считает главным в нашем духовном бытии.

И все-таки вытесненная из основных «теоретических» работ позднего этапа творчества Ильина, эта тема во всей полноте прозвучала в других его поздних сочинениях — в трилогии «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий», «Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний», «Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований», написанной на немецком языке и опубликованной в 1938–1943 гг.², и в книге «Путь к очевидности», изданной только после смерти автора. Выбранный здесь стиль, делающий эти сочинения гораздо более похожими на художественные произведения, чем на строгие философские трактаты, позволяет Ильину избежать необходимости последовательно и связно излагать

¹ Аналогичную точку зрения на страдание как фундаментальную характеристику человеческого бытия высказывали и другие русские философы, например Н. Бердяев (см.: *Бердяев Н. А. О назначении человека*. М., 1993. С. 49, 77, 110–114 и др.).

² Ильин предполагал сделать русский перевод всех трех книг, однако успел перевести только вторую часть трилогии, которая была опубликована уже после его кончины под заглавием «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний».

все свои идеи, а это в свою очередь дает ему возможность высказать некоторые заветные убеждения и принципы, которым не нашлось места в «основной», «строгой» системе.

Теперь у Ильина можно обнаружить два подхода к объяснению и обоснованию роли страдания в жизни человека: один из них связывает страдание с земной жизнью человека и с особенностями земного бытия, другой оправдывает страдание, рассматривая его как форму реализации божественного предназначения человека. При этом второй подход выражен гораздо менее внятно, чем первый, поскольку в его проведении Ильину неизбежно приходилось решать проблему единства Бога и человека, что вело к перенесению страдания и связанных с ним сущностных противоречий на Бога.

Земной источник страдания Ильин видит в противоречии, существующем между «одиночеством» каждой личности, замкнутой в своем обособленном материально-духовном мире, и духовным единством людей, их взаимосвязью в едином «духовном эфире». В этом объяснении нет почти ничего нового в сравнении с прежними мыслями Ильина, но теперь он особенно подчеркивает безысходность этой противоположности, невозможность избавиться от нее и сгладить ее трагизм ни на одно мгновение нашей жизни. Чувство духовного единства с другими людьми, своего великого духовного предназначения и своей духовной свободы присутствует в каждом из нас в каждый момент нашей жизни; именно невозможность во всей полноте реализовать это единство, это предназначение и эту свободу в условиях разделенного материального существования и есть основа страдания. Однако само это индивидуальное страдание, свойственное всем людям и не устранимое ни при каких условиях, теперь рассматривается Ильиным только как наиболее простое, «исходное» страдание, от которого человек должен самостоятельно и сознательно подняться к его «высшему» уровню, который откроет путь к достижению наивысшего доступного человеку в земной жизни совершенства.

Раньше Ильин считал, что ощущение духовного единства несет людям не только чувство ответственности друг за друга и за их общую судьбу, но и духовную радость от единения друг с другом и с Богом (который полагался имманентным единой человеческой духовности). Теперь и последнее ощущение приобретает исключительно трагический оттенок, поскольку его главной формой Ильин признает чувство *вины* за страдания других, которое в своем предельном выражении перерастает в чувство *мировой вины, мировой скорби*: «...все люди, без исключения, пока они живут на земле, *соучаствуют во всеобщей мировой вине*... Мы соучаствуем в вине всего мира — непосредственно, и через посредство других, обиженных или зараженных нами, и через посредство третьих, неизвестных нам, но воспринявших наше дурное влияние»¹. Чувство всеобщей взаимосвязи и вины всех перед всеми и ведет человека на высший

¹ Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 3. С. 246.

уровень страдания, поскольку, осознав и прочувствовав свою вину, он обязан открыть себя миру и, не замыкаясь в своих личных страданиях, соучаствовать в страданиях каждого другого человека, каждой твари. «Растение и животное страдают *в мире*, оставаясь в его составе и составляя его собою, но им не дано страдать *о мире и за мир*. Человеку дан высокий дар возноситься над тварной жизнью мира и болеть о судьбе всей твари, страдать за нее, страдающую... Мы должны принять на себя страдания живых существ и понести его, как общий и единый крест мира; и попытаться постигнуть скрытый, но глубокий смысл этого мирового креста. Этим мы предаемся мировой скорби, т. е. страданию о страданиях мира. И, предаваясь этой скорби, наш дух возвышается и вступает в дивную близость к Богу...»¹

В этих словах можно видеть итог всех размышлений Ильина о человеке и его месте в мире. Являясь центром бытия, носителем его самых глубоких противоречий, человек своей судьбой определяет судьбу всех существ, всего мироздания. Раньше Ильин утверждал, что это свое предназначение человек осуществляет в первую очередь с помощью активной борьбы со злом в себе самом и в других, страдание было как бы «побочным» следствием этой борьбы или ее средством, направленным на духовное совершенствование личности; именно в этом смысле страдание обозначалось Ильиным как «побеждающее». Теперь он почти не вспоминает об активной борьбе со злом; предназначение человека не столько в этой борьбе, сколько в чувстве сострадания, в принятии на себя всех страданий мира и всей вины мира. При этом очевидно, что и высшее страдание, предназначенное человеку и связанное с осознанием всеобщей вины мира, носит все-таки личный характер и прежде всего должно вести самого человека к высшему совершенству, хотя и имеет в виду совершенство всего мира. Концепция Ильина приобретает явный индивидуалистический оттенок.

Нетрудно видеть, что произошедшее смещение акцентов приводит к тому, что в своем понимании сути добра и совершенства и пути к ним Ильин приближается к позиции Л. Толстого, которого он раньше обвинял ни больше, ни меньше, как в непонимании самой сути добра, любви и совершенства. Ильин уже не отвергает столь решительно, как раньше, толстовское определение любви как «чувства жалостливого сострадания» (см. § 7), теперь он считает, что точка зрения Толстого — это естественный и необходимый, но только первый шаг на пути к пониманию высшей сущности страдания; принятие ее означает, «что сострадательный человек *нашел своего ближнего*; и это очень хорошо. Но *смысл страдания* он не постигнул и *назначение человека* ему не открылось»².

Сохраняя противоположный по отношению к позиции Толстого взгляд на сущность страдания (как мы помним, для Толстого страдание

¹ Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 307.

² Там же. С. 308.

тождественно злу, в то время как для Ильина страдание стало почти тождественным добру), он разделяет теперь убеждение Толстого в том, что *борьба за добро* зависит в первую очередь от личной «праведности», *личного* духовного совершенствования человека, включающего «сострадание» всему миру. Решительно оправдывавшаяся ранее необходимость физического воздействия на других отходит на второй план и почти не упоминается на страницах произведений Ильина. По-видимому, теперь он полагает, что достигнутое человеком духовное совершенство, вся духовная сила его личной «праведности» и без помощи мер физического воздействия способны оказывать решающее влияние на других людей и на весь окружающий мир за счет невидимой, полумистической системы взаимосвязей между отдельными элементами бытия (за счет связывающего их «духовного эфира»). Недаром Ильин подчеркивает, что «неведомые праведники, коими держатся города и царства, образуют истинную, реальную основу человеческой жизни»¹.

Пытаясь раскрыть высший смысл страдания и связанное с ним высшее предназначение человека, Ильин вынужден вновь обратиться к проблеме соотношения Бога и человека, и здесь с удивительной прямотой прорываются его прежние убеждения, с которыми он, казалось бы, окончательно расстался. Если низшая «составляющая» страдания связана с противоречием между «одиночеством» человека и его духовным единством с другими людьми, то его высшая «составляющая» определяется отделенностью человека от Бога. Но способно ли страдание привести человека к единству с Богом, с Совершенством, способно ли оно стать *побеждающим* страданием — силой, побеждающей ограниченность и несовершенство человека? Хотя в «Аксиомах религиозного опыта» Ильин однозначно и решительно отвергает эту возможность, в других своих сочинениях (создававшихся в те же годы!) его рассуждения не столь однозначны; здесь можно найти противоречивое сочетание разных тенденций, причем ведущей оказывается та, в которой дается *положительный* ответ на сформулированный вопрос.

За многочисленными метафорическими высказываниями, описывающими отношения человека и окружающего его мира с Богом, мы без труда можем обнаружить прежнее пантеистическое убеждение Ильина, растворяющее Бога в несовершенном мироздании, превращающее Бога в имманентно присутствующий в мире и в человеке, и в то же время трансцендентный им, метафизический предел для процесса их непрерывного совершенствования. «Бог живет не только “по ту сторону” нашего чувственного мира. Он присутствует и здесь, “по сю сторону”. Он дает людям Свой свет и проливает Свою силу. Он дарует им Себя в откровении; и мы способны и призваны воспринимать Его живоносное дыхание и Его волю повсюду и во всем»². Для описания имманентно-трансцендентного

¹ Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 247.

² Там же. С. 292.

присутствия Бога в мире и человеке Ильин использует самые разные, но очень характерные образы: он говорит о Боге как о Гераклитовом огне, пронизывающем все вещи и разгорающемся в полную силу в каждой человеческой личности; описывает мир природы как «таинственное и прикровенное воплощение мысли Божией»; отождествляет все формы духовного бытия с «дыханием Божиим» и «светом Совершенства»; называет мир «живым символом» и «живым «иероглифом»» Бога¹.

В конце концов Ильин доходит даже до достаточно прямолинейного представления о мире как «сумме» божественного и небожественного элементов, в котором можно признать отдаленное сходство с концепцией «пути Бога в мире» из книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Однако теперь эта модель лишена какого-либо динамизма, поскольку между элементами нет ни былого равноправия, ни тем более борьбы; божественная «составляющая» однозначно господствует в мире, пронизывая мир и каждое явление, а задача человека заключается только в умении «увидеть» это «измерение» бытия и соединиться с ним, «войти» в него. «В самом деле, — пишет Ильин, — наша земная жизнь состоит из двух элементов: из несущегося потоком, неисчерпаемого хаоса случайной пыли и из сокровенно сияющей и тихо пронизывающей субстанциальной ткани. Смысл жизни состоит в том, чтобы мы преодолевали эту хаотическую пыль случайных единичностей и проникали к субстанциальной ткани, чтобы закрепиться в ней»². Вновь мы видим движение Ильина от прежней, оригинальной интерпретации философии Гегеля, выявленной в ней глубокий динамизм, трагизм и антропологизм, к самой банальной версии гегелевского идеализма.

Но признавая имманентность божественной Субстанции миру и человеку, Ильин в силу элементарной логики, вынужден признать, что высшее страдание человека, ведущее его к Богу, есть страдание самого Бога, воссоединяющегося с самим собой в человеке. Мы без труда находим такие признания в поздних работах Ильина; например, он пишет: «...то, что в нас страдает, есть, так сказать, сама мировая субстанция, которая стремится творчески восстановить в нас свое жизненное равновесие»³. И если в этом утверждении (почти текстуально совпадающим с аналогичными фрагментами из ранних работ Ильина и из его книги о Гегеле) все-таки не вполне понятно, о какой субстанции идет речь, то чуть ниже он уже совершенно недвусмысленно уточняет смысл этого тезиса: «Человек должен нести свое страдание спокойно и уверенно, ибо в последнем и глубочайшем измерении страдает в нас, с нами и о нас само Божественное начало»⁴.

¹ Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 321–322, 344; Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 3. С. 410, 443.

² Он же. Путь к очевидности. С. 434.

³ Он же. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 333.

⁴ Там же. С. 360.

Таким образом, и в поздних работах Ильина сохраняется (вопреки его явным намерениям) убеждение, которое он, несмотря ни на что, пронес через все свое творчество — убеждение в сущностном тождестве Бога и человека. Однако обретая художественную, почти поэтическую форму, это убеждение, к сожалению, теряет всю свою философскую глубину, связанную с усмотрением иррациональной диалектики божественного и человеческого *в самом Боге*. В книге о Гегеле философское мышление Ильина поднялось до такой вершины, с которой ему открылся совершенно новый путь к осмыслению мира, человека и Бога, преодолевающий устаревшие принципы классической европейской философии. Оригинальность этого нового пути заключалась, в частности, в отказе от слишком рационалистического и отвлеченного понятия субстанции, через которое невозможно схватить сущность *живой, индивидуальной, страдающей* личности, причем единство Бога и человека заставляло отвергнуть это понятие и в применении к Богу, «*ибо сущность Божия превышает пути и судьбы Субстанции в мире*»¹.

Тот факт, что в своих последних трудах Ильин активно использует понятие субстанции для описания Бога, божественной сущности мира и человека, нагляднее всего демонстрирует его непосредственность, поскольку совместить этот возврат к центральному понятию классического рационализма с сохраняющимися в философии Ильина элементами динамизма, метафизического трагизма, иррационализма и мистицизма — без явных противоречий просто невозможно. И там, где эти противоречия становятся слишком явными, пафос прозрения глубочайшего трагизма жизни и бесконечного искания совершенства сменяется на умиротворенность веры в окончательное преодоление страданий и достижения гармонии в Боге; вместо героической борьбы и мужества страданий Ильин предлагает теперь каждому из нас *молиться* о том, «*чтобы страдание мира стало осмысленным, возводящим, творческим и просветляющим* — о том, чтобы оно было облегчено, чтобы оно достигло своей высшей цели, чтобы оно совершилось и завершилось на Божьих путях»². И даже смерть, которая всегда понималась Ильиным как критерий высших, *абсолютных* содержаний, которая несла абсолютный трагизм, потому что полагала непреодолимый предел укорененному в человеке стремлению к *бесконечному* совершенствованию, теперь вдруг предстает как естественная «мера и форма» жизни³. Раньше, подчеркивая значимость смерти как критерия истинных ценностей жизни, Ильин не пытался сгладить трагизм самопожертвования упованием на грядущее воскресение; теперь же он отрицает возможность достижения высшего совершенства и утверждает, что именно смерть

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 499.

² Он же. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 310.

³ Там же. С. 337.

разрешает все главные противоречия жизни и приносит успокоение: «...каждый человек имеет определенную ступень достижимого для него совершенства. Всю жизнь свою он созревает, восходя к этой ступени; всю свою жизнь он *зреет к смерти*. И земная смерть его наступает тогда, когда ему не дано подняться выше, когда ему нечего больше достигать, когда он созрел к смертному уходу»¹.

Этот «предел совершенства», возникающий в убеждениях Ильина, обнажает истинный *предел* его философского развития.

¹ *Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 346.

Глава девятая

АБСОЛЮТ КАК СВ. ТРОИЦА: С. БУЛГАКОВ И П. ФЛОРЕНСКИЙ

§ 1. Философская «контрреформация»: метафизика на службе догматики

Философские труды С. Франка, Л. Карсавина и И. Ильина составили самое ценное в наследии русской философии последнего периода ее свободного развития, прерванного катастрофой 1917 г. Однако естественным коррелятом философской глубины главных сочинений этих мыслителей явилась их сложность и, соответственно, не слишком большая известность у широкой читающей публики, которая, при традиционной для России тяге к религиозно-философской литературе, по большей части оказалась неспособной воспринимать работы столь высокого теоретического уровня. Поэтому значительно более «популярными» философами из блестящей плеяды мыслителей начала века стали (и остается до сих пор) другие, и в первую очередь (наряду с Н. Бердяевым и Л. Шестовым) — С. Булгаков и П. Флоренский. Эта популярность, безусловно, есть прямое следствие определенной философской «поверхности» и значительно большей «вторичности» их взглядов как в отношении своих более талантливых современников, так и в отношении всей предшествующей философской традиции.

Наиболее ясную и лаконичную характеристику этих двух очень близких мыслителей можно дать, как и во многих предшествующих аналогичных случаях, рассматривая их отношение к наследию Вл. Соловьева (в гораздо меньшей степени — через определение отношения к метафизическим идеям Достоевского). Как мы уже говорили в соответствующем месте, в философии Соловьева можно обнаружить две противоположные тенденции. В одной из них Соловьев устремлен в будущее: в своей критике «отвлеченных начал» и в поисках конкретного Абсолюта он открывает путь к построению совершенно новой, неклассической метафизики, помещающей в центр проблему человеческого бытия. Однако другая тенденция имеет противоположную ориентацию,

ведет в прошлое, демонстрирует так и не преодоленную приверженность Соловьева классическому рационализму, парадоксально сочетающемуся с характерной соловьевской «мифологией», в которой главную роль играет мифологема Софии.

Естественно, что последующее развитие русской философии требовало четкого разделения этих двух составляющих учения Соловьева и развития первой из них. Это и происходит в творчестве всех рассмотренных ранее философов, признававших «мифологическую» составляющую за естественное отражение некоторых особенностей личности Соловьева, но не усматривающих для нее никаких оправданий с точки зрения логики философской мысли, — тем более что в последних работах Соловьева, намечающих подход к более цельной и последовательной системе идей, эта составляющая почти исчезает (ее нет ни в «Оправдании добра», ни в статьях «Теоретической философии», ни в «Трех разговорах»). «Мифологические» добавления выполняли в системе Соловьева ту же самую функцию, которую использование мифов имело в философии Платона, — они закрывали явные пробелы в философских рассуждениях, давали ответ на вопросы, неразрешимые для строгой философской мысли. Но как только начинался точный анализ этих вопросов и проблем, такие добавления становились препятствием и должны были уступить место традиционному философскому дискурсу (хотя вовсе не обязательно подчиненному рационалистическим стереотипам). Именно это осуществил по отношению к философской системе Платона Аристотель; в этом же направлении развивали идеи Соловьева его наиболее талантливые последователи в русской философии. Задача, которая стояла перед ними, была очень сложной: нужно было на основе рационально выстроенной системы идей преодолеть крайности традиционного рационализма и дать цельную метафизическую концепцию, в равной степени учитывающую и рациональное, и иррационально-мистическое измерения бытия. В какой-то степени реализовать эту цель сумели только Франк и Карсавин, хотя и для них возникающие здесь трудности оказались почти непреодолимыми; они все-таки не смогли оформить новую метафизику в виде законченной системы.

Некоторые из их современников (Шестов, Бердяев), двигаясь в том же самом направлении и критически пересматривая философию Соловьева, посвятили свои творческие усилия не созданию целостной системы, а детальной разработке ее отдельных принципов — яркому, но публицистически облегченному их изложению. В этом контексте оказался возможным и еще один вариант отношения к наследию Соловьева — отказ от решительной критики противоречий, содержащихся в его взглядах, и признание упомянутого выше главного *недостатка* его системы (наличие «мифологических» вставок, прикрывающих заметные лакуны в точных философских рассуждениях) за ее главное *достоинство*, требующее сохранения и развития. Именно так восприняли наследие Соловьева два представителя «софиологии» — С. Булгаков и П. Флоренский. В то время как в наиболее плодотворной

и органичной линии развития русской философии, представленной Бердяевым, Франком, Карсавиным и Ильиным, система Соловьева была критически пересмотрена ради выделения в ней того, что было нацелено в будущее, что задавало совершенно новые перспективы для метафизики человека, Булгаков и Флоренский своими трудами ясно обозначили противоположное направление, выдвинули на первый план те аспекты мировоззрения Соловьева, которые звали не в будущее, а в прошлое — к реставрации, казалось бы, уже навсегда преодоленных философией стереотипов и догм.

Впрочем, если бы новые метафизические идеи, составляющие подлинное богатство мысли Соловьева, полностью исчезли из трудов Булгакова и Флоренского, они вряд ли вообще были достойны упоминания среди наиболее оригинальных русских мыслителей. Безусловно, эти идеи получили преломление и определенное развитие на страницах их сочинений. Однако это развитие оказалось не столь уж существенным, значительно более заметной характеристикой философской манеры двух мыслителей стало странное сочетание достаточно банальных стереотипов новоевропейского рационализма (наподобие представлений об онтологически реальном, предсуществующем абсолютном совершенстве и душе человека как субстанции) с догматическими формулами православия. На фоне этих двух составляющих новое метафизическое содержание, с разворачиванием которого были связаны главные достижения русской философии, почти теряется.

Отметим, что «манера» философствования, свойственная Булгакову и Флоренскому, во многом похожа на ту, которую использовал в своих философских сочинениях Карсавин. Однако при всех его недостатках стиль Карсавина оказался значительно более органичным именно потому, что в своих построениях он активно использовал новые метафизические идеи, вошедшие в философию в начале XX века (в основном идеи Бергсона), и это существенно изменяло смысл традиционных догматических формул, точно так же как и смысл сохраняющихся элементов рационалистической парадигмы. Если проследить, каким образом новые метафизические идеи пришли в философию XX века, можно заметить, что они стали результатом возрождения и синтеза непреходящего содержания именно этих двух традиций — средневековой метафизики, основанной на переработке христианской догматики, и метафизики классического рационализма, попыткам которой отодвинуть на второй план все мистическое и иррациональное в бытии. Это означает, что форма философствования, характерная для Булгакова, Флоренского и Карсавина, могла иметь внутреннее оправдание и способна была привести к построению оригинального мировоззрения только в том случае, когда она направлялась на раскрытие смысла новых метафизических идей. Однако достаточно очевидно, что Булгаков и Флоренский, в отличие от их современников и коллег, почти полностью игнорируют новые веяния в философии XX века. Хотя имена А. Бергсона, Э. Гуссерля, В. Дильтея,

Г. Зиммеля и др. достаточно часто упоминаются в их трудах, эти упоминания носят исключительно «ритуальный» характер, делаются по большей части для демонстрации эрудиции авторов. Влияние идей этих философов почти не ощущается в работах Булгакова и Флоренского, реальными основаниями их концепций является системы классической новоевропейской философии (Кант, Фихте, Шеллинг) и христианская догматика, взятая как в ее традиционной церковной форме, так и в том выражении, которое она получила в трудах славянофилов и Вл. Соловьева.

Творчество Булгакова и Флоренского можно рассматривать как наиболее последовательную попытку создать *религиозную философию* — философию, в основу которой полагается весь корпус христианской догматики. Мы уже отмечали, что стремление к определенной философской *интерпретации* догматического христианства всегда являлось одной из наиболее важных черт русской философии, именно это позволяло ей гораздо более глубоко, чем это было возможно для западной философии, находящейся под властью рационализма, отразить неустранимое мистическое содержание бытия. Однако практически у всех оригинальных русских мыслителей свободное отношение к религии приводило к тому, что они не удерживались в рамках канона и их идеи рано или поздно приходили в очевидное противоречие с церковной догматикой. Это было даже необходимо для любого философа, поскольку, подчиняя свою мысль стародавним догматическим формулам, невозможно было продвинуться к пониманию новой исторической эпохи, новой культуры и *нового человека*, творящего культуру и историю XX века. Определенное «преодоление» догматики и строгих догматических формул можно найти даже у Хомякова, который в наибольшей степени был привержен идеалу церковности и церковной традиции — и в жизни, и в творчестве.

Двойственное отношение к религии и церковной догме (особенно ясно выраженное Франком; см. § 1 главы 6) — формальное признание их в качестве важнейшего истока философии, с одной стороны, и фактическое «преодоление» догматики и традиционной религии в философском мировоззрении, с другой, — содержало зерно грядущей жизненной трагедии, которую пришлось пережить всем русским мыслителям, оказавшимся в эмиграции. Политический радикализм и материализм ранней юности и «свободная» религиозность зрелых лет жизни в поздние годы сменились у них признанием абсолютного приоритета церковной, догматической религии над философской мыслью, а это в свою очередь приводило к необходимости и в философских сочинениях демонстрировать свою догматическую «благонадежность» (особенно резкий контраст между зрелыми и поздними трудами заметен в творчестве И. Ильина). Свободное искание истины о мире и человеке отступало в этом случае перед успокоенностью «окончательной» веры, не нуждающейся в обосновании и поэтому имеющей тенденцию

к пониманию философии, да и всего человеческого творчества как такового, в качестве не очень важного «довеска» к той незыблемой норме и к тому незыблемому порядку жизни, которые эта вера освящала (см. § 19 главы 6 и § 8–10 главы 8).

В творческом развитии Булгакова и Флоренского не было такого трагического перелома, хотя жизненных трагедий с избытком выпало и на их долю. Это произошло потому, что та «окончательная» вера, к которой другие пришли только к концу жизни, *всегда* господствовала в их убеждениях и в их мыслях (даже ранние марксистские увлечения Булгакова не делают это утверждение менее истинным). Но именно поэтому в их сочинениях мы не находим характерных дерзаний творческой мысли, составлявших очевидное достоинство русской философии в период ее наивысшего расцвета в конце XIX – начале XX века. Философия Булгакова и Флоренского дает наглядный пример *негативного* влияния религиозной установки мыслителей на их творчество, здесь мы наблюдаем, как эта религиозная установка *выхолащивает* содержание философии, превращает ее если и не в «служанку» богословия, то в некую необязательную форму оправдания *уже принятых* мировоззренческих принципов, препятствует реализации ее единственного предназначения, которое заключается в свободном устремлении к истине.

§ 2. С. Булгаков: от марксизма к идеализму

Сергей Булгаков был наряду с Л. Шестовым самым старшим в той плеяде мыслителей начала XX века, которые восприняли наследие Вл. Соловьева и попытались построить философское мировоззрение, в максимальной степени «усваивающее» содержание христианского Откровения. Подобно Карсавину и Ильину, он по своему базовому университетскому образованию не был философом и только постепенно пришел к необходимости заняться «чистой» философией. Булгаков происходил из семьи священника, и это с самого раннего детства определило огромную роль Церкви и церковной жизни в его личном мировоззрении. Однако, встав на жизненную стезю отца и поступив в духовную семинарию, Булгаков перед самым окончанием своего обучения уходит из семинарии и поступает на юридический факультете Московского университета, который оканчивает в 1894 г. по кафедре политической экономии и статистики. Детскую веру, принятую в семье, сменяют модные в то время марксистские убеждения — вера в естественный материальный прогресс и в необходимость революционного переустройства общества. Стремясь внести свой посильный вклад в общую борьбу за лучшее будущее, Булгаков отдает себя научному «служению»; первые крупные его сочинения посвящены разработке экономической теории марксизма¹.

¹ Два главных труда Булгакова в этот период — книги «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) и «Капитализм и земледелие» (т. 1–2, 1900).

Однако постепенно он приходит к выводу, что марксизм не может адекватно объяснить структуру и развитие общества, поскольку рассматривает только грубо утилитарные стороны жизни человека и стимулы его деятельности и игнорирует самое важное — духовные ценности, в наибольшей степени определяющие бытие личности. В целом булгаковская критика марксизма с позиции религиозного идеализма, на которую он переместился в первые годы XX века, очень похожа на аналогичную критику других представителей религиозной философии той эпохи (Бердяева, Франка, Струве и др.). Отличие работ Булгакова заключается разве что в большем внимании к хозяйственно-экономическим аспектам общественного развития, что оправдывается его исходной научной специализацией, да в более резком проявлении религиозной основы его философского мышления.

Булгаков очень быстро становится одним из самых плодотворных и популярных авторов начала XX века, работавших в жанре философской публицистики; его статьи регулярно появляются в самых известных журналах — «Вопросы философии и психологии», «Русская мысль», «Новый путь» (позже «Вопросы жизни»), «Полярная звезда» — а также входят в нашумевшие сборники «Проблемы идеализма» (1902), «Вопросы религии» (1906), «Вехи» (1909); в это же время он издает два больших сборника своих статей «От марксизма к идеализму» (1903) и «Два града» (т. 1–2, 1911). Хотя большинство сочинений Булгакова в этот период посвящено критике экономической и философской теории марксизма, доказательству ложности материализма, позитивизма, атеизма и всех форм описания мира и человека, не учитывающих духовно-религиозного измерения человеческой души и мистической, божественной основы мира, нельзя утверждать, что увлечение марксизмом было только недолгим заблуждением, полностью преодоленным и не оставившим следа в его мировоззрении. Марксизм заменил для молодого Булгакова юношескую веру, принятую в силу традиции и воспитания и не удовлетворявшую его духовные запросы, его жажду высшей справедливости и реализованного в мире совершенства. Только осознав, что его новая, научная «вера» еще в меньшей степени выполняет свои обещания и не обладает никакими преимуществами перед другими формами верований и убеждений, он отказывается от нее, поняв, что традиционное христианство несет в себе гораздо большие духовные богатства, не замеченные им ранее. Однако, возвращаясь к религии и церковной традиции, он привносит в них тот самый элемент, который так привлекал его в марксизме — стремление понять земной мир, земную человеческую историю и материальную культуру как сферы реальности, обладающие *непреодоляющей* ценностью и, значит, достойные *божественного* совершенства.

В этом можно видеть преломление одной из наиболее характерных черт всего нашего национального мировоззрения, о которой говорилось ранее (см. § 2 главы 1). Русское православие в своем историческом развитии оказалось парадоксальным синтезом христианского устремления

к Богу, к абсолютному, сверхземному совершенству и полугреховной, языческой любви к земному бытию во всем его внебожественном и даже противобожественном богатстве. Среди мыслителей XIX века особенно ясно это внутреннее противоречие нашей духовности выразили Достоевский и Вл. Соловьев. Их философские преемники в своем творчестве исходили из такого же отношения к земному бытию, однако для большинства из них эта проблема все-таки не была самой главной, на первый план неизбежно выступала проблема человека, проблема смысла бытия отдельной эмпирической личности. Булгаков в этом контексте оказался одним из немногих, для кого первая проблема полностью заслонила вторую, проблема природы и ее преобразования — проблему человека. Разработка подходов к религиозному «оправданию» мира занимает особенно большое место в его трудах, и именно в этом срезе его философии наиболее заметно влияние Достоевского и Соловьева. В то же время в своем отношении к проблеме человека Булгаков абсолютно неоригинален, в большинстве случаев он просто повторяет основные положения соловьевской концепции Богочеловечества, придавая им предельно банальный вид, — по существу, возвращая идеологию Богочеловечества к ее догматически-ортодоксальной форме, развитой Августинном и первыми христианскими мыслителями.

Преемственность по отношению к Соловьеву в самой оригинальной и плодотворной составляющей своей философии, в понимании природы, Булгаков прямо обозначил в известной работе (первоначально произнесенной в виде публичной лекции) «Природа в философии Вл. Соловьева» (1910). «Два кошмара, — пишет Булгаков, — угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй — в гносеологическую схему, в голую возможность познания, лишенную собственной жизни»¹. В противовес этой неплодотворной дихотомии, разрывающей философское сознание XIX века, Булгаков подчеркивает глубокую правоту учения Вл. Соловьева, которое он (вслед за самим Соловьевым) определяет как «религиозный материализм» и которое, по его словам, «в более строгом философском стиле, можно определить как конкретный натурфилософский спиритуализм или панпсихизм»². Главное отличие этого учения от современных форм философии он видит в преодолении принципиального противопоставления материи и духа, природы и идеального бытия, неживого и живого.

Рассматривая историю европейской культуры, Булгаков отмечает, что античный, языческий взгляд на мир был далек от противопоставления живого и мертвого, механического, которое стало основой есте-

¹ Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 18.

² Там же. С. 20.

ствознания и философии Нового времени. «Механизации» природы не было, по его мнению, и в первоначальном христианстве. Только постепенное развитие философии и воцарение в ней рационализма оторвало человека от природы, превратив последнюю в нечто вторичное, почти иллюзорное по отношению к духу, к разуму. Соответственно, то позитивное, что происходило в философии XIX века, было связано с постепенным преодолением рационализма вместе с его культом разума и чистой духовности и с продвижением к мировоззрению, в котором в качестве основного принципа выбирается *первичность жизни как таковой*. «Действительность, как мы ее знаем, не исчерпывается рассудочными категориями, а только их терпит, допускает. Она глубиннее, нежели рисуется в схематических проекциях и чертежах рассудочности. Она содержит в себе сверхрассудочный и в этом смысле совершенно иррациональный остаток или, точнее, основу, которая не поддается ни под микроскоп, ни под анатомический нож, ни под схемы рассудочности»¹. В метафизических исканиях Шеллинга, Шопенгауэра и Э. Гартмана Булгаков видит именно такое движение от неплодотворного рационализма к плодотворной «метафизике жизни», к «религиозному материализму», наиболее адекватной формой которого является учение Вл. Соловьева, восстановившее, по его мнению, первохристианское отношение к природе.

«Природа, — излагает смысл этого учения Булгаков, — есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Однако в отличие от пантеизма, хотя и постигающего жизнь природы, но отождествляющего ее с божеством, у Соловьева природа есть *другое* Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени. В учении Соловьева проводится ясная грань между Творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь»². И далее он в ученическом стиле воспроизводит известную концепцию Соловьева о Софии и Логосе, о «грехопадении» Софии через акт свободного изволения, в результате чего возникает «падший» эмпирический мир, о возможности и необходимости восстановления единства мира с Богом в цепи новых свободных актов (см. § 3 главы 3). «Пределом этого процесса является восстановление изначального всеединства, брачная вечеря Агнца и уготовавшей себя Невесты, новая Кана Галилейская. Это необходимо связано с преображением твари и с всеобщим воскресением, предваряемым воскресением одного, Первенца из мертвых»³. Устраняя все философские сложности учения Соловьева, Булгаков превращает его в типичный пример полуфилософской «мифологии» гностического типа, однозначно проигрывающий в содержательности своему философскому прообразу — поздней философии Шеллинга.

¹ Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева. С. 26.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 39–40.

С еще большей очевидностью эта же тенденция к преобразованию достаточно сложной и богатой новыми идеями философии Соловьева в поверхностную софийную мифологию проявилась в трех более поздних статьях Булгакова, объединенных в сборнике «Тихие думы» (1918) под общим заглавием «Владимир Соловьев и Анна Шмидт». Здесь Булгаков формулирует утверждение, помогающее понять не только его отношение к идеям Вл. Соловьева, но и главный вектор развития его собственной философии (о котором уже говорилось в предыдущем параграфе). Как пишет Булгаков, «все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзия принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией. Поэтому то, чего нет в поэзии, надо считать искусственным, схоластическим или случайным и в философии: так, в поэзии нет эквивалента для соловьевских дедукций, схем и категорий, в значительной степени заимствованных у немцев, нет пристрастной и несколько оппортунистической полемики с славянофилами, нет многоэтажного и рассудочного «оправдания добра». Зато есть все, что так пленяет и живет в Соловьеве: глубокие проникновения в ветхозаветную и новозаветную религию, пламенное почитание Пречистой Девы, поклонение «земле-Владычице», мистика любви, живая связь с отшедшими»¹.

Сама тема трех этих статей, а еще больше — ее тон, наглядно характеризуют стиль философского мышления Булгакова (собственно говоря, слово «философского» здесь следовало бы взять в кавычки). Его мало интересует вся «строгая» часть философской системы, и в приведенной выше цитате прорывается даже раздражение против всех сложностей, «заимствованных у немцев», — вероятно потому, что сам Булгаков органически не был способен на такое строгое философствование (при том, что во многих своих работах он переписывает огромные куски из сочинений классиков немецкой философии); его привлекает только непосредственный мистический опыт Соловьева и А. Шмидт и его преломление в их сочинениях и переписке. Все свои усилия он направляет на выделение в этом опыте «позитивной» составляющей, согласующейся с церковным христианством и дающей своего рода жизненное воплощение и жизненное «доказательство» догматических формул православия. При этом больше всего Булгакова интересует мифологема Софии и все связанные с ней идеи и обстоятельства жизни Соловьева. В результате, то, что в творчестве Соловьева было маргинальной областью, затемняющей и искажающей смысл его новаторских философских идей, Булгаков объявляет самым важным и существенным, низводя тем самым Соловьева до уровня всех тех «мистиков» и «профетов», которым несть числа в истории и которых потомки чаще всего забывают уже через пару десятков лет после их смерти.

¹ Булгаков С. Н. Стихотворения Владимира Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 52.

Впрочем, в четырех своих наиболее известных и крупных трудах — «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний» (1917), «Трагедия философии» (1921) и «Философия имени» (1921) — Булгаков сумел избежать полного сведения философии к «мифологии» и к мистико-догматическим фантазиям в духе «откровений» А. Шмидт, он предпринял попытку естественного синтеза православной догматики, точной философии и некоторых наиболее известных элементов мистического опыта, общих для всего корпуса мистической литературы (от сочинений отцов Церкви до работ Вл. Соловьева). Результат этой попытки вряд ли можно признать вполне удачным и оригинальным в сравнении с аналогичными попытками, имевшими место в истории (Я. Бёме, Дж. Пордедж, Фр. Баадер и др.). Однако здесь Булгаков, по крайней мере, еще избегает абсолютно неплодотворных крайностей отвлеченного догматизма и «конкретного» мистицизма, которые позже определили характер его богословских сочинений.

В работах 1902–1911 гг., предшествующих наиболее интересным и крупным его трудам, абсолютно преобладает одна тема: критика двух основных мировоззренческих направлений XIX века — позитивизма и марксизма — с точки зрения той «окончательной» веры, которую Булгаков обрел (точнее, к которой он вернулся) после недолгого увлечения модными идеями. Хотя работы Булгакова пользовались большим успехом у публики и, вероятно, играли заметную роль в той непримиримой борьбе идей, которая развернулась в российском обществе в начале XX века, за ними трудно признать существенное теоретическое значение, поскольку большая часть его рассуждений достаточно банальна и, как правило, содержит повторение традиционных аргументов в пользу религиозного мировоззрения.

В этом смысле показательно, как Булгаков интерпретирует основные мотивы творчества Достоевского. Его отношение к взглядам великого русского писателя очень похоже на отношение Н. Лосского, о котором мы говорили ранее (см. § 2 главы 2). Точно так же, как и Лосский, Булгаков предельно упрощает взгляды Достоевского, представляя его как религиозного мыслителя в *традиционном, догматическом* смысле этого определения и усматривая главный смысл исканий Достоевского в выводе о том, что человечество должно вернуться к религиозной вере после увлечения идеями материального прогресса и социализма. Рассматривая Ивана Карамазова в качестве наиболее характерного героя Достоевского, Булгаков пишет: «Достоевский смотрел на мировоззрение социализма, так же как и на духовное состояние Ивана, как на что-то в роде нравственной болезни, но болезни роста, как на переходное мировоззрение, предшествующее высшему синтезу, который, добыв от себя, должен состоять в слиянии эконоимических требований социализма с началами философского идеализма и оправдании первых последними. Несовместимость философского материализма или позитивизма и того этического размаха, которого требует социализм, болезнь религиозного неверия, парализующая и социальный идеализм, —

таков диагноз, который Достоевский в лице Ивана Карамазова поставил европейскому передовому обществу»¹. Отметим, что здесь Булгаков подчеркивает глубокую оправданность тех требований к социальному совершенствованию общества, которые содержатся в социалистической идеологии; в этом сказываются его недавние марксистские убеждения, влияние которых будет еще очень долго чувствоваться в его творчестве. Вслед за Достоевским он лишь отвергает притязание этой идеологии на определение *всех* ценностей человеческой жизни.

Очевидно, что в целом булгаковская интерпретация образа Ивана отражает только самый очевидный и поверхностный срез мировоззрения Достоевского и проходит мимо подлинных идейных богатств его творчества. Такая интерпретация больше говорит о взглядах самого Булгакова, чем о позиции Достоевского. Из всей «вселенной» Достоевского он выбирает лишь те элементы, которые созвучны его вновь обретенной вере, и совершенно игнорирует тот факт, что *сомнения* героев Достоевского составляют гораздо более важную составляющую их духовного мира, чем их *вера*.

Явная односторонность подхода Булгакова к прочтению творчества известных писателей и мыслителей проявляется и во многих других его работах этого периода. В них господствуют два главных мотива: с одной стороны, признание глубокого социального несовершенства существующего общества (особенно в России), внутренней правоты требований к его радикальному переустройству и, с другой — убеждение, что само это переустройство не может являться высшей целью и ценностью, а должно быть всецело обусловлено процессом духовного совершенствования человека, подчинено этому процессу, в основе которого — обретение религиозной веры и религиозное освящение жизни. При этом обосновывает он необходимость такого «освящения» земных ценностей ценностями религиозными за счет той самой стародавней логики, восходящей к Платону, постепенное преодоление которой составляло одно из достоинств русской философии от Достоевского до Франка и Карсавина. «Возможность стремления к усовершенствованию, — пишет Булгаков, — необходимо предполагает и совершенство, как тот идеальный масштаб, с которым сравнивается несовершенное настоящее. Без предположения существования такого совершенства мы не можем даже мыслить усовершенствование. Идея совершенства, таким образом, дана нам вместе с стремлением к усовершенствованию. Абсолютное совершенство есть Божество, и Оно открывается нам, следовательно, в самом основном стремлении нашей жизни»². Поскольку Божество, которое и является носителем абсолютного совершенства, транс-

¹ Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 41–42.

² Он же. Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 100.

цендентно истории и нашему эмпирическому бытию, любой идеал, создаваемый человеком, относителен и не может быть реализован в *абсолютной* полноте в истории. «Поэтому прогресс бесконечен, но ни одна из его стадий не может быть принята за окончательную и абсолютную»¹.

Особенно искусственной выглядит в статьях Булгакова интерпретация творчества Герцена и Чехова (хотя в них есть и достаточно тонкие наблюдения, например, сравнение Герцена с Ницше). «Духовную драму» Герцена Булгаков сводит исключительно к его атеизму, к его неверию при наличии глубокой и страстной религиозности, выражающейся в стремлении к *абсолютному* идеалу. То же самое несоответствие между должным и существующим, идеалом и действительностью, осознание которого отравляет жизнь человека, он называет главной темой Чехова, парадоксально сравнивая его с Байроном. «Но если у Байрона мотивом разочарования является, так сказать, объективная невозможность осуществить сверхчеловеческие притязания, стать человекобогом не в желании только, а в действительности, если здесь человек почувствовал внешние границы, дальше которых не может идти его самоутверждение, то Чехов скорбит, напротив, о бескрылости человека, о его неспособности подняться даже на ту высоту, которая ему вполне доступна, о слабости горения его сердца к добру, которое бессильно сжечь наседающую пену и мусор обыденщины»². Пессимизм Чехова, по Булгакову, оказывается оборотной стороной его скрытого оптимизма, т. е. его скрытой веры. Радикально противопоставляя Чехова Ницше, Булгаков так формулирует свое окончательное мнение о смысле чеховского творчества: «Человека облагораживает, делает человеком в настоящем смысле слова не <...> странное обожение натурального, зоологического сверхчеловека, “белокурой бестии” Ницше, но вера в действительно сверхчеловеческую и всемогущую силу Добра, способную переродить поврежденного и поддержать слабого человека <...> Загадка о человеке в чеховской постановке может получить или религиозное разрешение, или... никакого. В первом случае он прямо приводит к самому центральному догмату христианской религии, учению о Голгофе и искуплении, во втором — к самому ужасающему и безнадежному пессимизму, оставляющему далеко позади разочарование Байрона»³.

Неадекватность и поверхностность этого вывода подчеркивается абсолютно неверным (хотя и очень распространенным) изображением Ницше как проповедника антигуманизма, не способного увидеть в человеке ничего кроме грубой силы и обожествляющего его земную, биологическую сущность. Достаточно сравнить суждения Булгакова с весьма

¹ Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена. С. 101.

² Он же. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 146.

³ Там же. С. 148.

проницательными мыслями Франка о Ницше (в статье «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”») и Шестова о Ницше и Чехове (в книгах «Достоевский и Ницше» и «Начала и концы»), чтобы понять, сколь много он проигрывает своим более талантливым современникам, насколько поверхностным становится его философское мышление, подчиняясь догматической вере. Как показывают Франк и Шестов — и Ницше, и Чехов, в конечном счете, говорят *об одном и том же*, о невозможности принять будущее, которое точно предсказано и предуказано, о невозможности отказаться от *свободы страдания*, от *свободы последнего отчаяния* — от той «последней» свободы, которая несовместима с проповедуемой Булгаковым верой.

Наиболее явное отличие философской позиции Булгакова (как и позиции Флоренского) от той основополагающей концепции, которая объединяла почти всех упомянутых ранее русских философов, состояло в принципиально иной оценке смысла человеческого бытия, бытия эмпирической личности. Совершенно новое понимание человека, предложенное в творчестве Достоевского, вело к признанию абсолютного значения эмпирической личности и, значит, требовало, чтобы ключевая для всей русской философии идея Богочеловечества в качестве своего неотъемлемого диалектического момента включала и идею человекобожества, о чем очень точно писал Н. Бердяев в связи с анализом образа Кириллова (см. § 7 главы 3). В противоположность этому в творчестве Булгакова мы обнаруживаем движение в обратном направлении — к средневековой концепции человека, радикально разделяющий бытие эмпирической личности и бытие Бога. Главным признаком этого движения становится как раз резкое разведение идеи Богочеловечества и идеи человекобожества, признание *абсолютной несовместимости* этих идей. Естественно, что в силу такого резкого противопоставления двух диалектически связанных принципов происходит абсолютизация наиболее поверхностных их смыслов; в итоге из самой идеи Богочеловечества исчезает вся глубина, внесенная в нее творческими исканиями Достоевского и Соловьева. Впрочем, Булгаков сознательно стремится к этому: все, что он видит в творчестве своих великих предшественников, — это повторение (лишенное существенных элементов оригинальности) догматически «правильных» взглядов раннехристианских мыслителей.

Указанная особенность понимания Булгаковым проблемы человека ясно проявилась в большой статье «Религия человекобожества у Л. Фейербаха». Схема, с помощью которой Булгаков интерпретирует взгляды немецкого философа, без изменений повторяет обычный для него подход к анализу других наиболее известных и талантливых представителей «вражеского» лагеря — идеологов атеизма, материализма и позитивизма (позже, в итоговой философской работе «Трагедия философии», он применит эту схему для суда над всей историей философии). Признавая за Фейербахом глубокую и страстную «религиозность», что для Булгакова является единственным признаком творческого зна-

чения мыслителя, он полагает, что эта религиозность просто не нашла себе подлинного предмета и была растрачена не по назначению, направлена на ложный объект. «Религиозный интерес у Фейербаха всю жизнь оставался господствующим, так что к нему вполне применима характеристика одного из героев Достоевского: “меня всю жизнь Бог мучил”, и, несмотря на весь фейербаховский атеизм, его по справедливости следует назвать атеистическим богословом»¹.

Поставив в один ряд с немецким философом других представителей того же самого направления — Маркса, Штирнера, Ницше, Конта, Шестова и Чернышевского — Булгаков именно Фейербаха считает наиболее ярким в этом ряду; в этом смысле его критический анализ направляется не столько на самого Фейербаха, сколько на все это идеологическое движение в целом. Как пишет Булгаков, «столь разные мыслители на разных языках в одно время сказали одно и то же: поставили и затем посильно разрешили вопрос о религии без личного Бога, но с богом — человечеством, дали философское выражение стремлению новейшего человечества, по выражению Достоевского, “устроиться без Бога”, притом вполне и окончательно»². Называя «религию человечества» наиболее характерным и значительным феноменом в духовной жизни Нового времени, он утверждает, что в противостоянии этого течения традиционному христианству заключается главное содержание идейной борьбы XIX столетия, причем только однозначный выбор в пользу последнего может служить человеку опорой для жизни, открыть перспективы исторического прогресса.

Конкретное содержание критики Булгакова, направленной на концепцию религии Фейербаха, не представляет сейчас существенного интереса — и в силу того, что недостатки этой концепции ныне уже вполне очевидны и известны, и в еще большей степени в силу того, что Булгаков дает слишком грубое и поверхностное изложение идей Фейербаха. Более важными и принципиальными представляются его оценки итогов развития всего указанного идейного направления. Стремясь окончательно разоблачить «заблуждения» Фейербаха, раскрыть неразрешимое противоречие между «позитивной» стороной его учения — его подспудной религиозностью, и «негативной» стороной — заменой «подлинного» объекта этой религиозности (Бога) на «ложный» (человека), Булгаков сравнивает его взгляды со взглядами Штирнера и Ницше, в которых он уже не находит ничего положительного. В его изображении Штирнер и Ницше предстают как пророки радикального антихристианского мировоззрения, окончательно отвращающего человечество от истины. «Симпатизируя» Фейербаху за его религиозное стремление к абсолюту и идеалу, Булгаков утверждает, что его концепция бессильна противостоять нигилизму Штирнера и Ницше, поскольку они более

¹ Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 164.

² Там же. С. 168.

последовательно проводят ту же самую тенденцию, к которой сознательно причислил себя Фейербах. «Фейербах проповедует атеизм положительный, гуманистический, который отрицает Бога во имя человека и человечества... Штирнер же понял свой атеизм дерзновенно-нигилистически, заострил его в проповедь чистого нигилизма, отрицания всяких высших ценностей, всего святого...»¹ Еще большее расхождение Булгаков находит между Фейербахом и Ницше; повторяя уже известную нам поверхностную интерпретацию гениального представителя философии жизни, он пишет: «На место демократического учения об этической равноценности людей было провозглашено учение об их разноценности, об исключительной, высшей или единственной ценности избранных сверхчеловеков, аристократов, для которых остальное человечество является только пластическим материалом»². Нетрудно прочесть между строк то, что Булгаков не говорит прямо: если бы Фейербах до конца понял, к чему ведет выбранный им путь, он ужаснулся бы последствий своего философского деяния и вернулся бы к традиционному христианству с его идеей предсуществующего и «возвышающегося» над человеком Бога.

Впрочем, если бы Фейербах дожил до выхода в свет главных работ Ницше, он, возможно, оказался бы более вдумчивым их читателем, чем Булгаков, и ему не пришлось бы отрекаться от всего своего творчества. Если еще раз вспомнить талантливый анализ философии Ницше, проведенный Шестовым и Франком (а также интерпретацию идей Штирнера Ильиным), то совсем нетрудно будет прийти к выводу, прямо противоположному сделанному Булгаковым. Действительно, философия Ницше содержит значительно более последовательное, чем у Фейербаха, проведение новых идей, рожденных философией XIX века и связанных с переосмыслением понятий «человек» и «Бог». Однако эта линия развития ведет не к нигилизму и не к обожествлению «зоологического» человека, а к такой концепции человека, которая дает настоящему глубокое и созвучное новой эпохе раскрытие идеи Богочеловечества. В этом смысле Ницше оказывается близок не столько к Фейербаху с его чрезмерным биологизмом и тяготением к материализму, сколько к Достоевскому и Вл. Соловьеву, наследником которых считал себя Булгаков. Но в отличие от других русских мыслителей для него оказались недоступными идейные богатства мировоззрения Ницше; на протяжении всей своей жизни он продолжал воевать с призраком «ницшеанства», пугающим только тех, кто не смог правильно понять глубокий смысл тектонических сдвигов, происходивших на рубеже двух столетий в мировоззрении и культуре европейского человечества.

Большую проницательность Булгаков демонстрирует во второй части своей статьи, где он переходит от критики учения Фейербаха к выявлению

¹ Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. С. 189.

² Там же. С. 196.

нию позитивных элементов в нем. «Две великие и важные истины, — пишет он, — высказаны с огромным ударением и энергией в учении Фейербаха: первая, что человек и человечество имеют безусловное религиозное значение, иначе, что человек для человека или человечество для индивида есть и должно быть религиозной святыней, пользуясь выражением Фейербаха, быть земным богом, как бы абсолютном; вторая истина состоит в том, что человечество есть единое целое, в котором индивиды суть только отдельные части, вне его теряющие всякий смысл и всякое значение, и это единство есть не абстракция, существует не в отвлечении только, но вполне реально, человечество есть живой и собирательный организм»¹.

Эти два принципиальных положения, как мы помним, составляют важнейшие темы русской философии, начиная с Чаадаева и славянофилов. Выделяя их в качестве главного достояния философии Фейербаха, Булгаков поступает как типичный представитель национальной философской традиции и как верный последователь Вл. Соловьева. Однако его интерпретация этих положений вновь наглядно показывает, что он воспринял только самое общее, поверхностное содержание системы Соловьева и упустил из виду самые тонкие и сложные его идеи. Прежде всего, он вновь утверждает, что человеку можно придать абсолютное значение только в том случае, если «над» ним и «вне» него есть абсолютная ценность (абсолютная «субстанция»), первичная по отношению к бытию отдельной личности и мира. «Ведь человечество, рассматриваемое в порядке натуральном, а не религиозном, есть все-таки только *факт* внешнего мира, факт биологии, истории, социологии и т. д., в этом качестве принципиально не отличающийся от других фактов или объектов внешнего мира, какими являются, например, камень или гора или этот стол»². «Разрывая» бытие человека между «религиозным» и «натуральным» порядками, Булгаков лишает смысла не только трагические искания Достоевского и Соловьева, но и непреходящее значение (признаваемое в других работах им самим!) философских идей Канта и Фихте; если принять его аргументацию, придется признать, что после Платона и Августина философия так и не сделала ни одного шага вперед. Само собой разумеется, что упоминание в этом контексте имен Бергсона, Гуссерля и Хайдеггера с их новаторским пониманием человека и его отношения к бытию вообще неуместно; философская публицистика Булгакова так же далека от самых оригинальных доктрин европейской философии начала XX века, как наивная детская сказка от романов Достоевского и Толстого.

Несмотря на то, что мы находим у Булгакова достаточно частые повторения одного из лейтмотивов философии Соловьева — утверждения о необходимости преодолеть диктат «отвлеченных начал» и построить

¹ Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. С. 199.

² Там же. С. 200–201.

философию, опирающуюся на «конкретное» начало, нетрудно заметить, что сам он целиком принадлежит отвергаемой традиции, и, по всей видимости, глубокий смысл критики Соловьевым западной философии остался ему недоступен. Ведь главный грех указанной традиции заключается в том, что в ней осуществляется расчленение целостного бытия, включающего в себя и мир, и человека, и Бога, на отдельные абстрактные составляющие и превращение этих составляющих в самостоятельные сущности, в субстанции. Окончательно порвать с этой традицией можно было только за счет нового подхода к бытию, за счет построения новой («фундаментальной») онтологии, преодолевающей традиционные понятия субстанции и акциденции, субъекта и объекта, части и целого и т. п., основанные на одном и том же интуитивном представлении — на представлении о радикальном различии человека и мира (производным от него является противопоставление человека и Бога). Булгаков практически не замечает этой — главной! — линии развития европейской философии, имеющей истоки в идеализме Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Смысл мировоззренческих коллизий, которыми пронизана история XIX века, он видит в противостоянии двух полярных тенденций: чисто эмпирического, позитивистского понимания человека и природы, в рамках которого невозможно обосновать ни единство людей, ни абсолютное значение человеческого бытия, и духовного «субстанциализма» платоновско-августиновского типа, абсолютно разделяющего эмпирическое и сверхэмпирическое бытие человека (странно, что Булгаков не упоминает здесь третьей тенденции, о которой подробно говорит в других статьях, — «идеалистического субъективизма»). При этом вторую, единственно верную, по его мнению, позицию он пытается отличить от средневекового мировоззрения, справедливо полагая, что в основе последнего «лежало недоверие к человеку и его силам, к его земным интересам и делам»¹. Защита свободы человека и его естественных прав составляла историческую миссию гуманизма, родившегося в качестве реакции на средневековое принижение человека, однако гуманизм в конце концов превысил свои «полномочия» и посягнул на единственный источник ценности человека — на Бога. На самом деле, утверждает Булгаков, гуманизм должен признать свою подчиненную роль в качестве естественного элемента концепции Богочеловечества, основанной на идее Бога, существующего вне и независимо от мира и человека. В данном случае Булгаков вновь воспроизводит идеи Вл. Соловьева — идеи его статьи «Об упадке средневекового миросозерцания». Однако он таким образом расставляет акценты в своем изложении, что многозначная концепция Соловьева, допускающая различные интерпретации, превращается в банальную доктрину, весьма слабо отличающуюся от самого средневекового миросозерцания.

¹ Булгаков С. И. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. С. 217.

Возвращаясь к представлению о едином человечестве и отмечая, что в нем присутствует антиномия между непосредственным духовным единством людей и их эмпирической раздробленностью, находящей себе наиболее явное выражение в феномене смерти, Булгаков разрешает эту антиномию достаточно традиционным способом — признавая субстанциальную (т. е. радикальную) независимость разных планов существования человека и мира. «Единственный выход из противоречия, разрешение антиномии возможно только в том случае, если признать, что история не есть окончательная форма жизни человечества и что результаты совокупной деятельности и трудов всего человечества имеют значение, действительно, для всего человечества. Но это воззрение возможно только при принятии христианской веры в “будущий век” и всеобщее воскресение, с которым только и может быть связана вера в прогресс, в историческое творчество *человечества*, а не отдельных чередующихся поколений»²⁰.

Почему грядущее воскресение, радикально изменяющее смысл нашего бытия и осуществляемое не нашими собственными силами, а волей Бога, тем не менее придает значение исторической деятельности земного человека и историческому процессу как таковому, из рассуждений Булгакова понять невозможно, и его логика мало чем отличается в данном случае от «логики» его противников из материалистического и атеистического лагеря, над которой иронизировал Вл. Соловьев («человек произошел от обезьяны — и потому должен полагать душу за братьев своих»). С одной стороны, если мы принимаем догмат о воскресении в его каноническом смысле и признаем, что нам предстоит возрождение к *новой жизни*, то должны также признать, что вся наша земная, историческая жизнь не имеет принципиального значения; в этом случае непонятно, зачем нужен «прогресс» в этом втором, полуидиллическом плане бытия. С другой стороны, Булгаков, конечно же, не хочет возвращаться к средневековому мировоззрению и на последней странице своей статьи о Фейербахе утверждает, что «не для ленивого прозябания, но для борьбы непримиримой и безостановочной посланы мы в этот мир, для создания царствия Божия путем свободной борьбы»² (курсив мой. — И. Е.). Очевидно, что совместить требование к человеку бороться за создание «царствия Божия» на земле (в эмпирической истории) с постулатом грядущего воскресения к новой жизни возможно только в том случае, если интерпретировать последний постулат в сугубо неканоническом смысле, так, например, как это делает Кириллов из романа Достоевского. Но для Булгакова такая интерпретация неприемлема, поэтому, несмотря на все его утверждения о том, что ортодоксальное христианство преодолевает антиномию двуплановости нашего бытия, эта антиномия, воспроизводящая в самой острой форме основное противоречие системы Соловьева (см. § 6 главы 3), так и остается без разрешения

¹ Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. С. 215.

² Там же. С. 221.

и нагляднее всего демонстрирует неплодотворность той критики, которой Булгаков подвергает главное направление развития европейской философии, ярко обозначенное Ницше.

Этическое «измерение» указанной выше антиномии выявлено в еще одной очень известной статье Булгакова «Человекобог и человекозверь», посвященной поздним повестям Л. Толстого. Отмечая принципиальную разнородность мировоззрения Толстого и мировоззрения Достоевского, Булгаков видит смысл этой разнородности в том, что Толстой верит в возможность «самоспасения» человека, в то, что человек может своими духовными силами победить дьявола, победить зло, царящее в мире и в его собственной душе, в то время как Достоевский доказывает, что спасение и победа над злом возможна только через веру, через приятие сверхчеловеческого и сверхмирного «Лица Христова». Не останавливаясь более на критике поверхностного и по существу неверного изображения взглядов Достоевского у Булгакова, отметим ключевое противоречие, возникающее в данном случае в его рассуждениях, — противоречие между этическим требованием борьбы со злом и очевидным утверждением, вытекающим из ортодоксальной христианской концепции человека, о невозможности для нас «своими силами» победить зло.

Размышляя о задаче разрешения «мировых и жизненных диссонансов», Булгаков пишет: «...такая задача абсолютно превышает силы смертного, — никому не дано ее разрешить, оставаясь в смертном теле, и вот почему лишь «благочестиво лгут» «адвокаты Бога», изготовляющие различные слащавые теодицеи. Мир во зле лежит, в нем есть ужас, мрак, тление, он в руках «князя мира сего». Но если эти антиномии или конфликты неразрешимы, зато они преодолеваются — в религиозном опыте святых, видящих мир в свете его будущего идеального состояния «добро зело». Они преодолеваются и каждым из нас в меру личного религиозного опыта, поскольку реальность иного мира ощущается для него наряду с реальностью мирового зла»¹. Что означает «преодоление» антиномий и конфликтов, если при этом утверждается их «неразрешимость» для смертных? Конечно же, — только *идеальное* разрешение, т. е. *уход* от конфликтов и антиномий жизни в сознание своей незапятнанной «благости», «возвышающее» человека над миром. Указывая на старца Зосиму как на образец такого «преодоления», Булгаков наглядно подтверждает такую интерпретацию его слов: если старец Зосима является *единственным* «оплотом» для сил добра в их борьбе с силами зла в этом мире, то вера в победу добра столь же важна и бесспорноательна, как и вера простодушных поклонников Зосимы в нетленность его тела после смерти.

По отношению к этическим взглядам Булгакова в полной мере справедлива та резкая критика, которую И. Ильин направил в книге «О сопротивлении злу силою» против этики Л. Толстого (см. § 7 главы 8).

¹ Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 495.

При этом не имеет никакого значения тот факт, что Булгаков также критикует Толстого; с точки зрения сложной и глубоко продуманной этической концепции Ильина, различие между взглядами Толстого и Булгакова оказывается несущественным, связанным со второстепенными деталями. Ведь они едины в главном — в отрицании *абсолютного* значения земного бытия, требующего, по их мнению, для своего «оправдания» наличия сверхэмпирической, божественной сферы, *господствующей* над миром и *самодостаточной*, не нуждающейся, вообще говоря, в существовании эмпирического мира. А это в свою очередь ведет к отрицанию *существенности зла* в мире; и сколько бы Булгаков не дистанцировался от этого убеждения, предельно ясно выраженного Толстым, он все равно вынужден принять его (хотя и с массой не очень понятных оговорок), поскольку в противном случае нельзя будет сохранить догматический (средневековый) смысл идеи Богочеловечества в ее абсолютной противопоставленности идее человекобожества (т. е. в противопоставленности идее взаимной обусловленности Бога и человека). Именно поэтому он утверждает, что живое ощущение «Лица Христова» делает все проблемы и конфликты мира иллюзорными, — «когда живо это чувство, то призраком кажется зло мира, и не смущается и не устрашается наше сердце»¹. Но если сердце не смущается и не устрашается, не очень понятно, зачем нужно бороться с «призраками». Хотя такое отношение к злу бесконечно далеко от душевных терзаний и духовной непримиримости главных героев Достоевского, именно эту точку зрения, вопреки очевидности, пытается приписать ему Булгаков!

Только в своих «больших» философских трудах Булгаков сумел хотя бы в какой-то степени смягчить противоречия, разрушающие его мировоззрение, и, конечно же, для этого пришлось хотя бы в минимальной степени нарушить «неприкосновенность» догмата и сделать «опасный» шаг в сторону *свободной* интерпретации догматических формул.

§ 3. Хозяйство как способ преобразования мира

Книгу «Философия хозяйства» можно рассматривать как реализацию задачи, поставленной Булгаковым в работе «Природа в философии Вл. Соловьева», — задачи религиозного «оправдания» природы и понимания ее как важнейшего элемента человеческой жизни и человеческой деятельности. Здесь впервые со всей полнотой и со всеми его недостатками проявился своеобразный стиль философствования Булгакова, упоминавшийся выше. В своем стремлении объяснить мир как «объект трудового, хозяйственного воздействия» он пытается соединить совершенно различные, полярные мировоззренческие парадигмы: научный экономизм, сохраняющий родовые черты марксизма; философию «идеалистического критицизма» (Жант); прагматизм; мистицизм, позаимствованный из учения Вл. Соловьева; наконец, религиозную

¹ Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. С. 495.

онтологию, космологию и антропологию первых христианских мыслителей¹. При этом исходной точкой в построении «философии хозяйства» для Булгакова становится отказ от характерного для рационализма понимания соотношения между философией как «научным» постижением сущности бытия и жизни и самой жизнью. На место традиционного убеждения в первичности и самодостаточности философии, постигающей «высшее» бытие — бытие чистого духа, он предлагает поместить *принцип первичности жизни*, который уже был высказан им в работе о философии Соловьева и который является общим для очень многих философских направлений конца XIX — начала XX века (особенно ясно он был высказан А. Бергсоном и Ф. Ницше). «По отношению к жизни — пишет Булгаков, — все стороны бытия оказываются лишь частными определениями: воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже самое бытие, связка *есть*, и предикат существования имеет смысл только по отношению к сущему — жизни, полагающей отдельные свои бывания или состояния как частные определения. Не существует бытия *in abstracto*, а есть лишь конкретное, для себя бытие, самополагающаяся жизнь»².

Повторяя логику всех представителей «философии жизни», Булгаков противопоставляет две формы философствования — интеллектуализм и антиинтеллектуализм, — первая из которых отрывает разум человека, его дух от его жизненной основы, ликвидирует различие между философией и наукой, основанной на применении абстрактного рассудка, разлагающего и убивающего жизнь, вторая, напротив, — осознает глубокую зависимость разума от иррациональной (сверхрациональной) основы и пытается описать *происхождение* разума и всех рациональных закономерностей из этой основы; в рамках второго подхода Булгаков определяет философию «как учение о жизни в ее целом или в самых общих ее определениях»³. Здесь нет ничего особенно оригинального в сравнении с идеями многих других русских философов, писавших на тему «философия и жизнь» и доказывавших необходимость перемещения в центр философского внимания именно иррациональной жизненной основы мышления и бытия. Однако Булгаков в гораздо большей степени, чем его современники, подчеркивает «плюрализм» философского знания — он принципиально отвергает способность философии охватить в единой системе «структуру» иррациональной основы бытия и процесс порождения этой основой (жизнью) всех известных нам рациональных форм мышления; возможны разные подходы к описанию жизни, бытия и мышления, приводящие к разным результатам, но в равной степени «истинные». Понятно, что это утверждение вносит неустранимую ан-

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 49–51.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 76.

тиномичность в философию, претендующую, по самой глубокой своей сути, на раскрытие Абсолюта: «Абсолютное, конечно, едино, [но] многоликим открывается оно для подходящих к нему разными путями»¹.

Это принципиальное положение очень похоже на утверждение И. Ильина в его небольшой статье о Шлейермахере о том, что возможны разные пути к Богу, к Абсолюту (см. § 2 главы 8). Однако Ильин иллюстрирует это утверждение наличием разных форм религиозной веры; в последующих своих работах он прямо заявляет, что преимущество философии над религией в том и состоит, что она обеспечивает *единство* всех «личных» и «частных» путей к Абсолюту, осуществляемых через религию. Булгаков утверждает прямо противоположное: только христианская религия через Откровение, через систему догматов дает цельное схватывание «сверхлогического» Абсолюта, а любая конкретная форма философии может быть только частным и ограниченным «углом зрения» на полноту реальности. Хотя в «Философии хозяйства» еще нет радикального противопоставления догматического богословия и философии, здесь мы находим исток той тенденции, которая через десять лет привела Булгакова к полному отказу от философии в пользу богословия. При этом, конечно, он игнорирует ту возможность преодоления ограниченности разума с помощью самого разума, которую продемонстрировал в своих трудах С. Франк и которая ведет не к отказу от разума (и, соответственно, от философии), а к его пониманию как только одного «момента» в универсальном отношении человека к бытию, восполняемого другим «моментом» — (мистической) интуицией.

Философию хозяйства Булгаков объявляет одним из возможных подходов к описанию полноты реальности, причем таким, который обращает внимание на важнейшую характеристику нашего земного мира — на противостояние в нем жизни и смерти, сферы живого и сферы мертвого, механического. И в этом моменте идеи Булгакова созвучны идеям его современников; например, нетрудно найти в его описаниях параллели с рассуждениями Франка о соотношении «личности» и «вещи» в мире или с рассуждениями Бердяева о противоположности «мира объективации» и «свободного духа». Точно так же как и Бердяев, и в отличие от Франка, Булгаков отказывается давать метафизическое объяснение причин, по которым возникло это радикальное противостояние «полюсов» мирового бытия. Он утверждает, что оно в принципе не может быть понято нами с помощью разума. «Позитивным» и «основательным» началом он считает, конечно же, жизнь, а смерть рассматривает как необъяснимое и противоестественное отрицание жизни, обладающее лишь призрачным бытием и нуждающееся в опоре на реальное бытие. «Метафизически смерть живого не только не естественна, но противоестественна, противоречива, а потому и логически

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 74.

недомыслима: мы не можем продумать этого понятия в силу закона противоречия, и однако эмпирически она стала законом естества, наиболее общим и глубоким. В этом противоречии загадка для мысли. Мы так привыкли к смерти, к самой идее смертной жизни, что нас уже не поражает это противоречие, которое, однако, гораздо глубже и радикальнее, нежели в таких, например, сочетаниях, как: горячий лед, холодный зной, черная белизна и т. д.»¹

Несмотря на свою «незаконность», смерть и связанная со смертью сфера «мертвого» бытия являются непреложными и абсолютно фундаментальными элементами реальности, и в связи с этим сама жизнь, которая по своей метафизической сути должна быть вневременной и абсолютной, предстает в мире только как *смертная жизнь*, как переплетенная со смертью и подверженная временному течению, как *неабсолютная*. Именно это необъяснимое и иррациональное внутреннее противоречие самой жизни, противоречие между ее подлинной сущностью, выступающей как должное, как идеал, и ее фактическим, несовершенным состоянием, объясняет все наиболее принципиальные особенности конкретного земного бытия. «Можно сказать, — пишет Булгаков, — что весь мировой и исторический процесс вытекает из противоречия между механизмом, или вещьностью, и организмом, или жизнью, и из стремления природы преодолеть в себе механизм как начало необходимости, с тем чтобы преобразоваться в организм как начало космической свободы, торжество жизни, панзоизм»².

Стремление к сохранению уже наличной жизни и к расширению «пространства», отвоєванного у сферы «мертвого» бытия, — это главный и единственный смысл всего мирового и исторического процесса, начиная от борьбы простейших организмов за самосохранение и кончая борьбой человека за воплощение в истории идеала общественного устройства. Вся эта борьба *несовершенной* жизни со смертью и определяется Булгаковым как *хозяйство в широком смысле слова*. Путем логического ограничения он выводит отсюда определение собственно человеческого хозяйства, которое «есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм». «Содержание хозяйственного процесса, — продолжает он, — можно поэтому выразить еще и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*»³. Очевидно, что при

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 82.

² Там же. С. 83.

³ Там же. С. 85.

таком определении «хозяйство» охватывает все уровни человеческой деятельности — от элементарного физического труда до высших форм познания и культурного творчества.

Здесь возникает важный вопрос, в решении которого Булгаков расходится с наиболее близким ему в этой концепции Бердяевым. Возможно ли достичь конечной целью «хозяйства» — преобразить *всю* сферу «мертвого» бытия в сферу «живого», т. е. восстановить абсолютную полноту жизни и изгнать смерть из мира? И если возможно, то способно ли к этому привести само хозяйство в историческом процессе, совершаемом во времени? На первую часть этого вопроса большинство русских философов, ставивших эсхатологическую проблему, отвечало положительно, однако в подходе ко второй части наблюдалось значительное расхождение точек зрения. Подавляющее число оригинальных мыслителей полагало, что именно историческая деятельность человека является главным и решающим фактором, обуславливающим движение мирового бытия к совершенному состоянию: грядущее преобразование мира, по существу, есть дело соборного человечества. Конкретная структура этого процесса понималась по-разному. В наиболее наивной и прямолинейной форме эта мысль была выражена Н. Федоровым, уповавшим на то, что преобразование будет достигнуто силами земной науки. Самый гибкий вариант решения эсхатологической проблемы, в наибольшей степени отвечающий главной линии развития русской философии, дали Вл. Соловьев и Н. Бердяев; они полагали, что окончательное радикальное преобразование мира, являясь целью человеческих усилий, должно стать результатом не столько чисто прагматических, хозяйственных действий, сколько творчески-духовных. Впрочем, между Соловьевым и Бердяевым также можно обнаружить определенное различие, связанное с тем, что Бердяев мыслит хозяйственную сферу резко отделенной от творчески-духовной и противопоставленной ей (первая только упрочивает плененность человека материальной необходимостью, вторая освобождает от этого плена), в то время как Соловьев настаивает на их единстве и равном значении в деле преобразования мира; кроме того, Соловьев приписывает преобразующую роль *общечеловеческой* деятельности, в то время как для Бердяева «свободный дух» всегда выступает в форме отдельной личности.

Совсем иное решение эсхатологической проблемы дает в своих поздних работах Л. Шестов (в ранних работах эта проблема почти отсутствует, а там, где она появляется, ее решение близко к точке зрения Бердяева). Признавая, что освобождение мира от оков необходимости требует постоянных усилий от отдельной личности — *усилий веры*, Шестов тем не менее полагает, что сам акт преобразования является делом Бога, а не человека, и человек может обрести этот преобразенный мир только за счет единства с Богом. (Отметим, что в сочинениях Франка эсхатологическая проблема вообще отсутствует, а для Карсавина имеет минимальное значение.) Булгаков в своих главных трудах (особенно в «Свете невечернем») придерживается в этом вопросе

позиции, наиболее радикально отличающейся от линии, обозначенной Соловьевым и Бердяевым, и близкой к позиции Шестова, но лишенной индивидуалистического акцента и в гораздо большей степени согласующейся с догматической христианской эсхатологией. Собственно говоря, основной смысл этой позиции Булгаков выразил уже в своих ранних статьях — «Основные проблемы теории прогресса», «Апокалиптика и социализм» и др., о чем частично говорилось выше. Дейтельность совокупного человечества (Софии), утверждает Булгаков, есть необходимое условие грядущего преобразования, исторический процесс «подготовки» мира к преобразению, но само оно должно осуществиться актом божественной воли, прерывающим человеческую историю и никаким образом не вытекающим из нее.

В книге «Философия хозяйства» эта тема не является главной, однако позиция Булгакова ясна уже из того факта, что он подразделяет свой труд на две самостоятельных части — первая, представленная этой книгой, посвящена общим основаниям хозяйственного процесса, а вторая, только предполагающаяся, — эсхатологии хозяйства. Вторая часть так и не была реализована, и это не случайно. В книге «Свет не вечерний» Булгаков специально остановился на эсхатологической проблеме и признал, что эсхатологический акт не является «хозяйственным» в смысле определений его первой большой работы. Впрочем, неуниверсальность хозяйственного процесса, его неспособность к творению подлинно нового и, значит, к радикальному преобразению мира была ясна ему уже в момент написания «Философии хозяйства», об этом речь пойдет ниже.

В определении Булгакова человеческое хозяйство не только является важным эмпирическим феноменом, но обладает глубоким метафизическим смыслом, который обусловлен двумя факторами: метафизической универсальностью, абсолютностью жизни, как единственного и подлинного начала всего, и загадочным внедрением смерти в стихию жизни, приводящим к тому, что жизнь вынуждена выступать в мире исключительно в форме борьбы со смертью. В «Философии хозяйства» в равной степени рассматриваются и метафизический смысл хозяйства, и его «феноменология», подразумевающая описание главных функций хозяйства в мире (вплоть до проблем экономической политики). В первом слагаемом Булгаков не слишком оригинален, в экспликации метафизического смысла хозяйства он по-ученически следует за Шеллингом и Соловьевым; в отношении «феноменологии» хозяйства его размышления более самостоятельны и интересны, хотя и здесь мы без труда обнаруживаем элементы сходства с идеями его современников (Н. Бердяева, Л. Карсавина, П. Струве, П. Новгородцева).

Анализируя структуру хозяйства, Булгаков прежде всего выделяет в нем две составляющие — *потребление* и *производство*. Их определения в книге радикально отличаются от обычных определений, поскольку основываются не на частных экономических понятиях, а на фундаментальных метафизических предпосылках, связанных с концепцией

всеединства. Особенно наглядно роль этой концепции проявляется в обосновании процесса потребления. Всеединство бытия в эмпирическом мире проявляется как неразрывная взаимосвязь и обусловленность всех его отдельных элементов, из-за чего мир может рассматриваться по аналогии с органическим телом. «Единство мироздания, физический коммунизм бытия, делает то, что физически все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то можно сказать, что он входит в состав мирового тела»¹. Однако одного принципа всеединства и проистекающего из него утверждения о взаимозависимости всех элементов мирового бытия недостаточно для объяснения реальной сложности мира, а значит, и для объяснения феномена потребления. Здесь необходимо учесть важнейший метафизический принцип, о котором говорилось выше, — необъяснимое сосуществование в мире жизни и смерти; «вселенная характеризуется не только всеобщей соотносительностью, непрерывностью и связностью мира физического вещества, но также определенным соотношением между живым или организованным веществом и неживым или мертвым, или, иначе можно выразиться, между органическими телами и неодушевленной материей»². Принцип взаимосвязи всех элементов мира в присутствии этой дуальности жизни и смерти преобразуется в принцип «взаимоперехода» жизни в трансцендентное ей состояние безжизненности, смерти, а неживого, мертвого — в высшее и также трансцендентное для него состояние жизни. В свою очередь, этот взаимопереход может быть рационально понят и «оправдан» только в том случае, когда признается абсолютное метафизическое превосходство жизни над смертью (бытия над небытием). Именно поэтому живое и мертвое нельзя рассматривать как два начала или две разнородных сферы бытия, их различие и борьба — «это борьба не двух начал, но *двух состояний* одной и той же вселенной, причем самая эта борьба есть лишь симптом болезненного состояния бытия, хотя и болезни роста: сила небытия, стихия мезонического, возстала и обособилась от силы Жизни, которой, однако, она может быть покорена»³. Мертвое — это как бы «обморок» живого, его потенциальное состояние, которое рано или поздно вновь сменяется актуальностью и возвращением к единой жизни.

Указанные три момента, или три принципа, — идеальное тождество всего сущего, единство живого и неживого и, наконец, универсальность жизни, ее абсолютное превосходство над смертью, и объясняют смысл потребления как процесса «восстановления» всеединства жизни за счет «возвращения» в него «мертвого» бытия, временно выпавшего из «тела» мира. «Сама жизнь в этом смысле есть способность потреблять

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 109.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 114.

мир, приобщаться к нему, а смерть есть выход за пределы этого мира, утрата способности общения с ним, и, наконец, воскресение есть возвращение в мир с восстановлением этой способности хотя бы в бесконечно расширенной степени»¹.

Отметим, что объяснение метафизического смысла потребления Булгаковым напоминает соответствующий элемент концепции Карсавина, сформулированной семнадцатью годами позже в книге «О личности» (см. § 8–9 главы 7). Как и Булгаков, Карсавин в описании несовершенного мира исходит из двух принципов — принципа всеединства, предполагающего тождество мира в целом с каждым мельчайшим его элементом, и принципа «несовершенства», устанавливающего, что всеединство реализовано в мире только в частичной, неполной форме. Карсавин также приходит к выводу, что весь мир необходимо понимать как *тело*, т. е. не как механическую совокупность безжизненных элементов, а как систему, сводимую к единству началом личности. Но в отличие от Булгакова, у которого это утверждение выглядит как метафора, а не как строгое философское положение, Карсавин дает ему глубокое и сложное метафизическое обоснование. В его концепции личности (в данном элементе очень близкой и к теории личности Франка; см. § 9 главы 6) мир необходимо рассматривать как «тело» каждой отдельной личности, причем различие между миром и собственным физическим телом личности выступает в качестве очевидного свидетельства несовершенства мира-всеединства. Всеединство, реализованное в мире каждой личностью (а, по Карсавину, понятие личности тождественно понятию всеединства), хотя и охватывает *весь* мир, но охватывает его *неполно*, это означает, что в одной сфере оно глубоко и органично интегрирует материю в тело, это и есть «собственное» тело личности, а в другой — поверхностным, внешним образом, это — весь оставшийся мир, рассматриваемый как «несобственное» тело личности. Более тонкое проведение идеи о мире как «теле» приводит к тому, что в концепции Карсавина потребление необходимо определять иначе, чем это сделано в книге Булгакова. Если у последнего потребление — это «обмен» между мировым телом и тем, что лежит как бы за его пределами (сфера смерти), то у Карсавина — это обмен между «собственным» и «несобственным» телом личности (в том числе симфонической), обеспечивающий полное и всеобъемлющее единство мира. Помимо этого, Карсавин совершенно иначе понимает феномен смерти, у него он имеет не только негативный, но и *позитивный* метафизический смысл. Еще раз подчеркнем, что точка зрения Карсавина является несравнимо более глубокой, поскольку связана с цельной и детально проработанной концепцией личности, в то время как рассуждения Булгакова в «Философии хозяйства» отмечены явной фрагментарностью и произвольностью и не складываются в целостную систему.

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 114.

Поверхностность философских рассуждений Булгакова еще более заметна в его определении производства. В производстве он прежде всего и главным образом видит «выход субъекта в объект и притом не прозрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего «опыта»»¹. Однако дальше этого предварительного и, в общем-то, очевидного определения он так и не продвигается, ограничиваясь малооригинальной критикой Канта за полагание абсолютной границы между субъектом и реальностью и неперемными ссылками на Шеллинга как родоначальника «правильной» метафизики природы, исходящей из фундаментального единства субъекта и объекта — как в Абсолюте, так и в природе². При этом Булгаков вновь демонстрирует парадоксальное сочетание несовместимых, казалось бы, мировоззренческих парадигм. Основной принцип философии Шеллинга он «обогащает» догматом Св. Троицы, утверждая, что именно последний дает наиболее точное выражение тождества субъекта и объекта в Абсолюте. Одновременно для уточнения того, в какой форме это тождество реализуется в эмпирическом мире, он использует известный тезис марксизма о роли труда в жизни человека: «...живой связью между субъектом и объектом, мостом, выводящим я в мир реальности и неразрывно соединяющим его с этим миром, является *труд*, — человеческая актуальность, объективирующаяся вовне и тем объективирующая для нас этот мир»³. Совсем «по-марксистски» звучит и обоснование Булгаковым гносеологии через труд, объяснение науки как познавательного «момента» в трудовой деятельности. «Человек, — с несколько комическим пафосом пишет Булгаков, — стоит в хозяйственной позе по отношению к природе, с рабочим инструментом в одной руке, с пламенеющим светочем знания в другой. Он должен бороться за свою жизнь, т. е. вести хозяйство. Наука рождается тоже в этой борьбе, есть ее орудие и порождение. Она отражает мир так, как он виден расчетливому хозяину...»⁴ Ясное доказательство «хозяйственной природы знания» он находит в прагматизме, справедливо, по его мнению, утверждающем, что выбор той или иной теории чаще всего основывается не на основе абстрактного критерия истинности, а на основе «удобства» или эффективности. Впрочем, в данном случае Булгаков высказывает достаточно точное понимание сущности науки, он не доходит до абсолютизации критерия

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 121.

² Весьма поверхностное отношение Булгакова к немецкой классике, странно сочетающее резкую критику одних положений философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля и некритическое заимствование других, отмечали почти все рецензенты его труда; см.: Хоружий С. С. [Комментарий к книге «Философия хозяйства»] // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 552–555.

³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 126.

⁴ Там же. С. 182.

эффективности, что привело бы к устранению самого понятия истины, и настаивает на диалектическом единстве двух критериев в познании.

В конечном счете, и в описании производства главным оказывается та же метафора, которая была использована в описании потребления, — метафора «очеловечивания» природы, постепенного «раскрепощения» сил жизни и сокращения сферы господства смерти. «Человек, медленно и постепенно освобождаясь от рабства вещей, продуктов *natura naturata*, снимает мертвый покров с природы и опознает творящие ее силы. Он понимает, что природа как продукт есть лишь порождение *natura naturans*, хотя и искаженное злым владычеством “князя этого мира”, для которого, однако, остается недоступна сама *natura naturans*, непорочная душа мира»¹. Собственно говоря, само разделение хозяйства на две сферы — потребление и производство, пришедшее из экономической теории, с точки зрения тех метафизических предпосылок, которые использует Булгаков, очень трудно признать естественным. В лучшем случае из его рассуждений можно заключить только, что потребление и производство — это два момента единого процесса хозяйственного воздействия на мир, причем в самом хозяйстве эти моменты не существуют в независимости друг от друга.

Центральное место в книге занимает глава о «трансцендентальном субъекте хозяйства», где Булгаков впервые подробно излагает свою «софиологию», учение о Софии как идеальном прообразе всего земного бытия и одновременно субъекте исторического (хозяйственного) процесса. Здесь мы также не находим ничего существенно оригинального и нового в сравнении с идеями других представителей гностико-мистической традиции, писавших о Софии (от Я. Бёме до Шеллинга и Вл. Соловьева). Единственное заметное новшество связано только с тем, что Булгаков в своих рассуждениях отталкивается от такой сугубо прагматической и приземленной сферы, как (экономическое) хозяйство. Важнейшее положение русской философии, присутствующее почти у всех ее главных представителей, — положение о вторичности отдельного человека, отдельной эмпирической личности по отношению к общечеловеческой цельности, Булгаков обосновывает не ссылками на религиозно-мистический опыт (как делали все его предшественники от Чаадаева и Хомякова до Соловьева), а с помощью экономической теории, во многом связанной с марксизмом. «Хотя непосредственно хозяйство (или наука) в каждый данный момент существует в тех, кто эту энергию фактически развивает, однако оно с ними не сливается и ими не исчерпывается. Наоборот, они вступают и выступают из хозяйства, но само оно как функция, как единая деятельность и существовало ранее их, и будет существовать после. Этим хозяйство характеризуется как процесс не индивидуальный, но родовой и исторический»².

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 134.

² Там же. С. 136.

В силу этого следует естественный вывод: «Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является не человек, но человечество»¹.

Этот тезис многократно высказывался в истории философии и в разных учениях имел совершенно разный смысл; по существу, его глубина и содержательность непосредственно взаимосвязана с тем или иным способом его интерпретации, с детальным описанием форм взаимосвязи отдельной личности с общечеловеческим единством и форм отражения в личности ее тождества с человечеством. Ничего этого Булгаков не предлагает в своей книге, в подтверждение своей точки зрения он лишь ссылается на мыслителей, до него использовавших идею Души мира (от Платона до Шеллинга), но при этом никак не уточняет характерное отличие своей собственной позиции; это заставляет предположить, что он достаточно смутно представлял себе смысл взаимосвязи отдельной личности с Душой мира и, соответственно, способ бытия последней.

Помимо обоснования единства человечества через анализ хозяйственного процесса Булгаков дает еще одно обоснование — через процесс познания: «...существует субъект знания, который обосновывает его единство и с формальной стороны, гносеологически, и по содержанию, научно. Знание действительно едино и действительно интегрируется в этом субъекте. В отдельных актах познания отдельных субъектов оно лишь актуализируется, из потенции переходит в реальность, выявляется и, далее, в развитии знания оно организуется, разрозненность его преодолевается стремлением к единству. *Знает один, познают многие*. Этот один, этот трансцендентальный субъект знания, есть уже не человеческий индивид, но целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura Naturans*, — под разными именами и под разными личинами выступает он в истории мысли»². Очевидно, что субстанциализируя таким образом абсолютный субъект знания, Булгаков должен был с не меньшим основанием в качестве образца для своего философского учения о Софии указать не только на Платона, Бёме, Шеллинга и Соловьева, но и на Гегеля, поскольку понять, чем Душа мира отличается от Абсолютной Идеи Гегеля, из его рассуждений невозможно.

Всеобщий субъект хозяйства и всеобщий субъект знания — это одна и та же София, или, как утверждает Булгаков, единое Человечество. Однако одновременно — и в соответствии с библейским источником этой идеи (книги Притчей Соломоновых), и в соответствии с ее разработкой в гностико-мистической традиции — София должна быть признана *идеальным космосом*, идеальным прообразом нашей несовершенной земной природы. Булгаков решительно совмещает эти два аспекта

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 139.

² Там же. С. 143.

в понимании Софии и тем самым ликвидирует одно из неясных мест в концепции Соловьева, который не провел достаточно последовательно это отождествление. Идеальный космос это и есть идеальное Человечество, или, говоря иначе, София как идеальное всеединое Человечество *заключает* в себе идеальный космос. В такой формулировке это положение воспроизводит одну из центральных идей гностической традиции, особенно ясно выраженную в Каббале, — идею «неповрежденного» Адама Кадмона, идеального Человека, свернуто содержащего в себе природу (напомним, что это утверждение получило оригинальную разработку и в философии Карсавина; см. главу 8). Дальнейшее развитие этой темы у Булгакова также следует «стандартной» логике гностических учений. Тождество всеединого Человечества и всеединого космоса нарушается из-за грехопадения Адама Кадмона, или, по-другому, — из-за «неправильной» реализации Софией своей свободы (в концепции Булгакова Адам Кадмон, по существу, ничем не отличается от Софии). Этот акт внедряет смерть в целостное и абсолютное начало жизни, и идеальный космос превращается в нашу земную несовершенную природу, которая уже не *тождественна* целостному Человечеству, но только *связана* с ним. Появление эмпирического человека в процессе эволюционного развития природы обозначает раскрытие этой связи несовершенного мира со своей идеальной основой, а хозяйственная и познавательная деятельность человека и человечества (в его земной ипостаси) — «восстановление» тождества природы и эмпирического человека (как ее центра) с идеальным Человечеством, Софией.

Конкретные детали этой концепции не слишком интересны, поскольку Булгаков не добавляет ничего нового к набору традиционных идей, не раз высказывавшихся до него в «софийной» литературе. Поэтому мы остановимся только на одном принципиальном моменте, который он сам выделяет в качестве особенно значимого и который, действительно, обозначает его радикальное расхождение с большинством русских философов начала века. Булгаков настойчиво подчеркивает, что «софийность» хозяйства и познания, их направленность на реализацию идеального состояния мира и человека вовсе не означает, что человеческое творчество хотя бы в малейшей степени подобно божественному Творению; наше творчество, пишет он, не содержит в себе «ничего *метафизически* нового, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образом»¹. Называя притязание человека на подлинное творение, на создание чего-то абсолютно (метафизически) нового «сатанизмом», Булгаков, по сути, уже в «Философии хозяйства» выступает в качестве «инквизитора», налагающего проклятие на всю современную философию, для которой, как мы не раз подчеркивали выше, именно раскрытие глубокой истинности указанного притязания составляло одну из важнейших задач. Несмотря

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 159.

на желание Булгакова создать видимость согласия своего учения с самыми оригинальными течениями философской мысли, на деле все его усилия направлены на осуществление философской «контрреформации», возвращающей философию даже не столько к Шеллингу и Соловьеву, сколько к Платону и платоновской традиции, сыгравшей роковую роль в развитии европейской культуры (см. введение).

Булгаков обосновывает свой тезис ссылкой на то, что человек в своем творчестве (в хозяйстве) не может создать *новой жизни*, а жизнь это и есть основа всего, глубокая сущность самой Софии. «Жизнь дана в мире, она не сводима к его элементам и не объяснима из них. Она вышла из внемирного Источника Жизни, Бога Живых, не ведающего зависти и творящего жизнь»¹. Этим он наглядно доказывает, что главные достижения философской мысли конца XIX – начала XX века прошли мимо него: ведь одним из них стало как раз понимание жизни в качестве *творящей* основы всего существующего — *творящей себя саму* и, значит, *творящей абсолютно новое*; без признания за жизнью этой способности ее невозможно было бы *принципиально* отличить от традиционного первоначала классической философии — от духа, превращенного в субстанцию. Отказывая жизни в этом качестве, Булгаков лишает себя возможности провести какое-то различие между «жизнью» и, например, миром идей Платона. По существу, он даже и не настаивает на таком различии. Ведь жизнь в его концепции — это основа всех форм реальности, и поэтому она тождественна Софии, которая, в свою очередь, прямо отождествляется им с платоновским миром идей. Высокопарно провозглашая новаторский характер своих взглядов, Булгаков не сохраняет даже тех элементов оригинальности и новизны, которые присутствовали в философии Вл. Соловьева, он таким образом перетолковывает последнюю, что она превращается в банальный платонизм, формально совмещенный с основными догматами христианства.

В наиболее резкой форме такое «исправление» учения Соловьева Булгаков осуществляет в следующей своей большой работе, в книге «Свет невечерний», однако направление дальнейшего развития его идей достаточно очевидно уже в «Философии хозяйства». София, как источник жизни (т. е. как совокупность прообразов всех вещей и явлений), создана Творцом и, конечно, не совпадает с ним. Поэтому при метафизическом анализе реальности мы должны рассмотреть всю систему отношений между Богом, Софией и эмпирическим миром. В «Философии хозяйства» речь идет только об отношении Софии к эмпирическому миру и человеку; взаимосвязи между Софией и Богом, а также между эмпирическим человеком и Богом требовали особого рассмотрения, это и стало темой следующей книги.

Вспомним, что у Соловьева одним из кульминационных пунктов развития всей его системы стало введение «второго» Абсолюта, который оказывался в определенном смысле тождественным человеку

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 161.

и свернуто содержал все мировое бытие. В самом этом термине «второй Абсолют» присутствовала явная двусмысленность и возможность двух полярных интерпретаций сущности отношений между различными уровнями бытия. Акцент на слове «Абсолют» ведет к отождествлению двух Абсолютов и признанию в качестве такового человеческой личности во всей ее бесконечной жизненной конкретности. Акцент на слове «второй», наоборот, означает, что человек (вместе со всем мировым бытием) на деле не является Абсолютом и радикально отделен от истинного Бога-Абсолюта, понимаемого в традиционном платоновско-христианском смысле. Как мы пытались доказать выше (см. § 5 главы 3), непреходящее значение философии Соловьева и ее решающее влияние на последующих русских мыслителей связаны с тем, что первая тенденция в его творчестве была определяющей, и он оказался близок к тому, чтобы сформулировать главные принципы новой, неклассической метафизики, окончательно порывающей с платонизмом и средневековым христианством. Однако и вторая тенденция, безусловно, сохранилась в его трудах, по-видимому, из-за того, что он понимал, насколько далеко уведет его от догматического христианства принятие новых идей. Развитие русской философии в трудах Бердяева, Франка, Карсавина и Ильина было связано исключительно с первой тенденцией в творчестве Соловьева. Булгаков же (точно так же, как и Флоренский) предпочел следовать второй.

§ 4. Философия Православия

Основная задача книги «Свет невечерний» обозначена ее автором следующим образом: «Осознать себя со своей исторической плотью в Православии и чрез Православие, постигнуть его вековечную истину чрез призму современности, а эту последнюю увидеть в его свете...»¹ При этом помимо позитивной части, связанной с философской интерпретацией основных догматов Православия, значительное место в книге занимает и критическая часть, в которой Булгаков «разоблачает» ложность главных направлений развития западной философии XIX века, представляя их как философские версии различных христианских ересей. В основу позитивной части вновь положен странный синтез (а часто и просто формальное сочетание) догматических положений Православия, суждений отцов Церкви, некоторых идей, заимствованных из гностико-мистической традиции, и отдельных фрагментов концепций классиков европейской философии (Канта, Гегеля, Шеллинга, Вл. Соловьева).

В противовес многочисленным попыткам принизить значение религиозной веры через ее растворение в более широком понятии мистической интуиции, через подчинение философскому знанию или через уравнивание с другими формами отношения человека к миру, Булгаков начинает свою книгу с обоснования тезиса о самостоятельности

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 3.

религиозной веры и ее абсолютном значении для жизни человека и создаваемой им культуры. В соответствии с одной из самых характерных традиций русской философии он подчеркивает онтологический аспект религии и определяет ее как опознание и переживание человеком своей связи с тем, что в метафизическом смысле выше него. В религии человек осознает свое единство с Богом, поэтому в философских терминах ее можно определить как «переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного»¹. Булгаков подчеркивает два момента, без учета которых невозможно понять религию. Во-первых, самое главное в ней — это *непосредственное переживание реальности «иных миров»*, Бога, непосредственная, находящаяся выше всякого анализа объективная наличность этой реальности в отдельной человеческой душе. «Вера с объективной стороны есть *откровение*, в своем содержании столь же мало зависящее от субъективного настроения, как и знание, и, подобно последнему, лишь искажается субъективизмом»². Но это не означает, что *субъективная* сторона религиозного переживания не имеет никакого значения и не требует к себе внимания. Вторым ключевым моментом религии является принципиально иной характер религиозного переживания в сравнении со всеми иными формами отношения личности к миру: научным, эстетическим, этическим. В связи с этим Булгаков дает более точное определение: «...религия есть непосредственное осознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие»³.

Уточняя отношение Бога к человеку, Булгаков обращает особое внимание на идею трансцендентности. Он утверждает, что только Бог является в полной мере трансцендентным человеку и миру, и это понятие в точном смысле вообще неприменимо ни к чему, кроме Бога. Все, что непознано нами и «недоступно» нам, является только «условно» трансцендентным, но на деле имманентно земному бытию, т. е. человеку как «носителю» этого бытия (вспомним идею Адама Кадмона, свернуто содержащего весь мир). И лишь Бог по-настоящему внемирен, есть подлинное Не-я, Иное, открывающееся в чудесном акте, который ничем не обоснован и ничем не вызван в этом мире.

На основе этого Булгаков принципиально противопоставляет знание и веру. Познание всегда связано с тем, что имманентно миру и, значит, имманентно самому человеку, его сознанию. «Знание, как бы оно ни было глубоко и широко, в последнем счете есть самопознание. Человек, когда познает мир, в сущности, познает самого себя, ибо он

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 12.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 21.

сам есть весь этот мир, как микрокосм. И в этом познании нет принципиальной разницы между его самым элементарным актом и последними достижениями. Знание строго монистично, — в его пределах, которые суть в то же время и пределы имманентного, гносеологически нет места вере, она не имеет здесь себе онтологического основания»¹. Наоборот, в вере, в религиозном переживании человек соприкасается с трансцендентным, которое становится имманентным миру. Булгаков решительно отвергает все попытки представить веру в качестве «предварительной» или «неполной» формы философского знания о мире и Боге (как полагал Гегель). Вера обладает своей собственной онтологической и психологической сущностью, которая должна рассматриваться независимо от сущности знания или интуиции.

Все приведенные определения и суждения достаточно характерны для понимания религии и религиозной веры в русской философии; их можно найти, например, в сочинениях И. Ильина на эту тему и в «Непостижимом» С. Франка. Однако детальная разработка этих основополагающих принципов ведет мыслителей к очень разным итогам. Как мы видели, Франк и Ильин в результате своих построений пришли к концепциям, очень сильно отклоняющимся от традиционного понимания религии. Булгаков в своей работе, наоборот, особенно большое внимание уделяет критике тех интерпретаций религии, которые, по его мнению, извращают ее содержание и противоречат ее догматическому смыслу.

Прежде всего он рассматривает очень распространенное «обобщение» религиозной веры, полагающее ее частным случаем более общей способности человека к непосредственному, интуитивно-мистическому восприятию *любых* элементов бытия — не только Бога, но также внешнего мира и другого «я». Родоначальником этого учения Булгаков считает Якоби (хотя на самом деле его можно найти гораздо раньше в истории философии, как это показывает Франк в своей статье о Спинозе; см. § 3 главы 6), а в качестве наиболее яркого сторонника справедливо называет Вл. Соловьева. Для опровержения этой точки зрения он полагает достаточным указать на различие между *принудительностью* «откровения» внешнего мира или другого «я» в акте их интуитивного постижения и *свободой* отношения человека к высшему религиозному объекту: «Он опознается не принудительностью внешних чувств, не насильственно, но свободным, творческим устремлением духа, *исканием* Бога, напряженной актуальностью души в этом направлении»². При этом Булгаков совершенно не замечает, что это суждение вступает в явное противоречие с приведенным им ранее определением религии, в котором главным моментом он объявил независимую от субъективных ощущений и желаний человека *объективную* данность

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 32.

² Там же. С. 34.

Бога. Противопоставляя абсолютную свободу религиозного чувства абсолютной принудительности интуиций внешнего мира и другого «я», он показывает свою неискоренимую приверженность поверхностным схемам классического рационализма (против которых на словах выступает). Проблема взаимосвязи и отграничения различных форм «мистического» (интуитивного) восприятия требует глубоко диалектического подхода, не допускающего грубых дихотомических противопоставлений, используемых Булгаковым. Здесь полезно вспомнить достаточно тонкий анализ этой проблемы, проведенный Ильиным и Франком. На самом деле отношение к Богу в религиозной вере также обладает определенной объективной принудительностью — конечно, непохожей на принудительность интуиции внешнего мира, — а последняя, в свою очередь, обладает моментом свободы, моментом творческого самоопределения, без чего был бы абсолютно необъясним творческий характер науки. Веще большей степени это относится к интуиции другого «я»; утверждая, что в ней господствует абсолютная принудительность и необходимость, Булгаков демонстрирует не только слабое знание философской литературы по этой теме, но и отсутствие элементарной психологической наблюдательности. Вспомним, например, что Ильин в своей статье «О любезности», посвященной именно этой теме, доказывал наличие глубокой диалектики свободы и необходимости, творчества и подчинения заданному в акте общения.

Столь же небезидельны и формальные возражения Булгакова против других известных концепций, предлагающих новый подход к пониманию религии и ее роли в жизни человека. Особенно большое место он уделяет критике учения Шлейермахера, по-новому оценившего значение переживания в структуре веры. Булгаков видит в этом «воинствующий психологизм» и незаконное смещение психологического и гносеологического (так как Шлейермахер утверждает, что именно в чувстве, в переживании человек *познает* Бога)¹; при этом он походя отвергает глубокую интерпретацию этого учения Франком, который за мнимым «психологизмом» Шлейермахера обнаружил чрезвычайно актуальные для философии поиски новой концепции личности, преодолевающей рационалистические стереотипы. Все суждения Булгакова свидетельствуют лишь о полном непонимании им истинного смысла критикуемых концепций (особенно концепции Франка²), и поэтому его критика выглядит не только малообоснованной, но даже малоосмысленной.

¹ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 41.

² Заметим, что после выхода в свет первой большой работы Франка, книги «Предмет знания», Булгаков опубликовал статью «Новый опыт преодоления гносеологизма» («Богословский вестник», 1916, т. 1), в которой продемонстрировал достаточно глубокое понимание идей Франка. Впрочем, и там он не увидел главного — поисков *новой* метафизики, *новой* концепции, описывающей отношения человека с бытием.

Ничего особенно оригинального и глубокого нет и в тех разделах работы, где Булгаков критикует кантовское сведение религии к морали и гегелевское понимание религии в качестве «непроясненной» формы философии. Везде мы находим уже известное нам сочетание поверхностных рационалистических схем (часто используемых для критики гораздо более глубоких и оригинальных концепций) с догматическими постулатами, провозглашаемыми с нарочитым пафосом, явно неуместным в строгом философском труде.

Поскольку книга Булгакова является все-таки не богословским, а философским сочинением, он вынужден специально останавливаться на обосновании возможности с помощью философии «разъяснить» и «конкретизировать» религиозные догматы. Прежде всего здесь речь заходит о самой сущности догмата. Вера как откровение трансцендентного мира, Божества, утверждает Булгаков, не только фиксирует саму реальность Бога, но и содержит в себе опознание конкретного содержания божественной реальности. «Вера не абстрактна, но конкретна: это значит, что вера необходимо рождает догмат того или иного содержания, или же, наоборот, догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие»¹. Поскольку в догмате выражается высшая трансцендентная истина, он «по определению» является объективным и кафолическим, т. е. универсальным, объединяющим всех людей и единым для всех. Отсюда, пишет Булгаков, можно непосредственно вывести идею Церкви как носительницы единой кафолической истины и понять значение исторического предания для дела веры. «Двоякою природой религиозной веры — с одной стороны, ее интимно-индивидуальным характером, в силу которого она может быть пережита лишь в глубочайших недрах личного опыта, и, с другой стороны, пламенным ее стремлением к сверхличной кафолическости — устанавливается двойственное отношение и к религиозной эмпирии, к исторически-конкретным формам религиозности. Они могут получить жизненное значение лишь после того, как интимное, лично-религиозное переживание откроет их живой смысл, причем кафолическая природа религии побуждает особенно чтить историческое предание»².

Наиболее существенный вопрос, возникающий в связи с философским анализом догматов, заключается в том, как возможно выразить трансцендентное содержание в форме, имманентной нашему миру. Единственной уместной формой здесь является миф, понимаемый как акт соединения трансцендентного с имманентным, как событие на грани двух миров — именно реального события их встречи. «Мифу необходимо присуща активность, известная инициатива со стороны трансцендентного, которое хочет этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа»³. Церковь как владелица

¹ Булгаков С. Н. Свет не вечерний. С. 50.

² Там же. С. 55.

³ Там же. С. 58.

истины, открывающейся в мифе, хранит миф и его трансцендентное содержание в форме *догмата* (словесное выражение его сущности) и в форме *культа* (выражение его *жизненного* смысла). Догмат становится возможным благодаря тому, что в его структуре слово и понятие начинают играть необычную роль, выражают не абстрактное содержание, но саму трансцендентную реальность. В этом смысле «мифотворчество» (формулирование и уточнение догматов) близко к художественному творчеству — в обоих случаях результат творческой деятельности зависит не от субъективного произвола человека, а от велений той реальности, которая «высказывает» себя в художественном образе или мифе (догмате). «Нельзя художественно солгать, и нельзя мифотворчески покривить душой: не человек создает миф, но миф высказывается чрез человека»¹. Соответственно, культ необходим как носитель жизненной силы мифа, силы трансцендентной реальности, продолжающей непрерывно действовать в нашем мире. «Чтобы понять значение культа, нужно принять во внимание его символический реализм, его мифотворческую энергию: для верующих культ не есть совокупность своевольно избранных символов, но совершенно реальное богодействие, переживаемый миф или мифологизирование действительности... Поэтому богослужение, культ есть *живая догматика*, мифы и догматы в действии, в жизни... Вместе с тем культ есть и средство постоянного догматического поучения, оживления догматических истин. Можно сказать, живо и жизненно в религии только то, что есть в культе, а отмирает или нежизнеспособным является то, чего нет в культе»².

Поскольку догмат как словесная символическая формула всегда только неполно и неокончательно выражает живое содержание мифа, здесь возникает проблема уточнения и систематизации догматических формул. В связи с этим Булгаков высказывает очень важное утверждение, от которого он категорически откажется в более поздних работах. Он полагает, что помимо естественного процесса систематизации и комментирования догматов в богословии (как бы изнутри самого религиозного отношения к Богу) допустимо и необходимо также их «оформление» и объяснение с помощью разума, в рамках философии. Формулируя вопрос о возможности последовательной религиозной философии, Булгаков в «Свете невечернем» дает безусловный положительный ответ на него.

Проблема взаимодействия и единства религии и философии возникает в связи с тем, что религия исходит из уже данного Откровения, философия же «есть порождение деятельности человеческого разума, своими силами ищущего истину...»³ Возможность гармонии между религией и философией обусловлена, с одной стороны, тем, что разум

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 61.

² Там же. С. 62–63.

³ Там же. С. 69.

является неотъемлемой и очень важной частью человеческого существования, а с другой — тем, что философия несамодостаточна и сама приходит к выводу о необходимости подчиниться высшей инстанции, которая сможет сделать ее обоснованной и укорененной в подлинной Истине. «Сама Истина, — пишет Булгаков, — 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 истекает из той расщепленности бытия, его неистинности, при которой мышление оказывается обособленной областью духа, — «отвлеченным»¹. В силу сказанного философия обязательно должна включать «мифологическую» часть, в которой она все-таки «прорывается» к Истине, и ясное осознание своей несамодостаточности ведет ее к добровольному подчинению религии и ее «мифологии» — системе догматов. В результате Булгаков приходит к рациональному обоснованию и обобщению уже известной нам точки зрения, высказанной им в связи с оценкой наследия Вл. Соловьева (см. § 1). Вновь подчеркивая, что высшая истина, откровение трансцендентной реальности могут быть даны человеку только в мифе, имеющем три формы — миф-догмат, миф-культ и философский миф, — из которых последняя дает самый «бедный» образ высшей реальности, Булгаков окончательно формулирует суждение о роли и значении философии: «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 видение”, 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»². Именно такую «подлинную» философию, основанную на мифе — на системе догматов Православия, — и строит далее в своей книге Булгаков.

Но прежде чем приступить к философскому анализу догматов, Булгаков отмечает еще один важный «методологический» момент своих исследований. Поскольку основное содержание религиозного переживания, точно так же как его фиксация в догматах, является откровением трансцендентного, выражением абсолютно трансцендентной реальности Бога в имманентном содержании человеческого сознания, оно не может происходить без возникновения неразрешимых для разума коллизий. Важнейшим качеством догматических истин Булгаков полагает *антиномичность* их рационального выражения. При этом антиномичность он принципиально отличает от уже привычных для

¹ Булгаков С. И. Свет невечерний. С. 70–71.

² Там же. С. 77.

философии и «освоенных» ею форм противоречия. Антиномичность ничего общего не имеет с диалектической противоречивостью именно потому, что последняя, как это показал Гегель, оказывается доступной разуму, оказывается внутренним законом самого разума. Антиномичность, утверждаемая Булгаковым, — это возникновение противоречий, не допускающих никакого дальнейшего «обсуждения» или, тем более, разрешения; здесь — абсолютная граница для разума. «Она порождается, — пишет Булгаков, — осознанной неадекватностью мышления своему предмету или своим заданиям, она обнаруживает *недостаточность* сил человеческого разума, который в известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки»¹.

Так понятая антиномичность близка по смыслу к идее Франка о трансрациональном мышлении, основанном на принципе антиномистического монодуализма. В обоих случаях речь идет о том, что разум подходит к границе, за которой он теряет свои права, и тем самым осознает свою недостаточность для постижения подлинной реальности. Однако очень важно подчеркнуть принципиальное различие точек зрения Франка и Булгакова. У Франка осознание разумом своей ограниченности диалектически сочетается с пониманием неразрывного единства разума с дополняющей его способностью — интуицией; осознавая ограниченность разума, человек одновременно приходит к понимаемой своей подлинной *безграничности* и *абсолютности*, обеспечиваемой в том числе и разумом, как неотъемлемым и очень важным элементом (но только элементом!) всей системы отношений человеческой личности с абсолютным бытием. Граница, полагающая предел могуществу разума, в этом случае оказывается одновременно и областью, через которую разум включается в сферу *абсолютного*. Не случайно принцип антиномистического монодуализма при его правильном понимании вел не столько к отказу от рационального познания сферы абсолютного бытия, сколько к более сложному, нетрадиционному использованию разума в *единстве* с (мистической) интуицией (см. § 4, 12 главы 6). Только в той части его исследований, где на него в наибольшей степени оказывала давление догматическая традиция, Франку изменяла его философская пронизательность, и он использовал этот принцип для обоснования таких выводов, которые, не вытекая непосредственно из основных положений его философской концепции, должны были подтверждать ее согласованность с догматами Православия.

Наоборот, Булгаков использует понятие антиномии для абсолютно-го ограничения разума, фактически для того, чтобы указать на наличие пропасти между сферой действия разума и сферой тех истин, которые открываются вере. Очевидно, что при этом он демонстрирует не только плохое знание истории философии, но даже весьма поверхностное понимание законов самого разума. Ведь, как это наглядно показал

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 90.

Франк (вслед за многими мыслителями в истории, начиная с Платона!), разум, признавая свою ограниченность, *тем самым* с неизбежностью доказывает свою связь с иными способностями, непосредственно ведущими к постижению Абсолюта и высшей Истины. Абсолютное отрицание разума, осуществляемое Булгаковым, по сути, опирается на такое его понимание, которое было характерно для классического рационализма в самом плоском его варианте; та глубокая концепция разума, которую разрабатывали Николай Кузанский, Гегель и Шеллинг, несмотря на всю любовь Булгакова к последнему, осталась ему недоступной. Кроме того, абсолютное ограничение разума вступает в противоречие со сделанным ранее Булгаковым утверждением о необходимости рационального анализа догматов. Последнее утверждение теряет сколько-нибудь ясный смысл, так как любые конкретные формы рационального анализа догматов неизбежно приводят к антиномиям; совершенно непонятно, зачем нужно рациональное исследование, если оно ничего не способно доказать, кроме неустранимой «ущербности» разума. В результате все рациональные рассуждения в «Свете невечернем» приобретают своеобразную «необязательность»: там, где Булгакову нужно обосновать свою нетрадиционную интерпретацию догматов, он использует разум, но как только его рассуждения подходят к опасной черте, за которой может возникнуть противоречие между выводами философской интерпретации и каноном, он объявляет об «антиномии» и предлагает принять ее как должное. Понятно, что с помощью такого метода можно осуществлять любые, сколь угодно произвольные построения, при этом априорно лишая критику какой-либо почвы.

По-настоящему реальным и убедительным основанием всех выкладок Булгакова является не «пытливость» его философского мышления, а опора на мистическую традицию; действительная ценность его труда связана с глубокой переработкой этой традиции и ясной формулировкой ее основных принципов и итогов. При этом, конечно, трудно говорить о какой-то существенной философской оригинальности «Света невечернего», это сочинение по своему содержанию больше похоже на средневековые «суммы», подводящие итог долгому процессу мыслительного развития, но не открывающие новых путей.

§ 5. Божественное Ничто и Творение

В отношении возможностей постижения Абсолюта Булгаков исходит из традиционного различия апофатического и катафатического богословия, при этом в полном соответствии с той традицией, к которой он себя причисляет, он полагает второе не равноправным, а подчиненным по отношению к первому и необходимым только для того, чтобы более конкретно отразить структуру отношения Абсолюта к миру. «Бог в трансцендентности своей бесконечно удален от человека, уходит от него в запредельную тайну, оставляя в религиозном сознании одно НЕ, одно СВЕРХ, одну пустоту. Но религиозное самосознание не может жить, дышать и питаться одной этой пустотой — богообщение, богопережива-

ние, богобытие составляет его жизненную основу. Религия возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизреченная и недомыслимая тайна, *открывается* человеку и Абсолютное становится для человека Богом... Иначе говоря, Абсолютное трансцендентное полагает Себя Богом, а следовательно, принимает в Себя различие Бога и мира, и в нем человека»¹. Очевидно, что здесь Булгаков воспроизводит известную концепцию, восходящую к неоплатонизму, Дионисию Ареопагиту, М. Экхарту и Я. Бёме, о которой мы подробно говорили в связи с ее использованием в трудах Н. Бердяева (см. § 4 главы 5).

В своей абсолютной трансцендентности, в независимости от акта творения, Абсолют постигается только апофатически и выступает как Божественное Ничто. Единственный момент оригинальности в рассуждениях Булгакова в данном аспекте состоит в том, что он детально анализирует два способа понимания «ничто»: ничто как абсолютная отрицательность, конституирующая абсолютное противостояние «ничто — нечто» (антиномию, в булгаковском понимании), и ничто как «еще не», как потенциальность, способная превратиться в актуальное бытие (впервые в предельно ясной форме противостояние этих двух вариантов интерпретации ничто проявилось в возражениях Аристотеля по поводу понимания материи Платоном). Второй вариант ведет, по Булгакову, к пониманию творения как эманации, как *необходимого* процесса развертывания внутреннего содержания Абсолюта, поэтому он отвергает его, критикуя при этом Экхарта и Бёме, склонявшихся к этой точке зрения. Первый же способ интерпретации, наоборот, отвечает догматическому смыслу идеи творения. «Акт творения, изводящий мир в бытие, полагающий его внебожественным, в то же время отнюдь не выводит его из божественного ложа. Абсолютное полагает в себе относительное бытие или тварь, ничего не теряя в своей абсолютности, но, однако, оставляя относительное в его относительности. Философское описание интуиции тварности приводит к новой, дальнейшей антиномии: внебожественное в Божестве, относительное в Абсолютном»². Еще одна антиномия связана с тем, что Бог, являясь «источником» бытия мира, не может быть признан его *причиной*, поскольку понятие причины содержит в себе момент необходимости, неприемлемый при догматической интерпретации акта творения.

В конечном счете, осмыслить творение «с точки зрения» Творца мы не можем, поэтому значительная часть книги Булгакова посвящена рассмотрению акта творения с точки зрения самого сотворенного мира, осмыслению этого акта через характеристики и структуру мира. Понимание творения по модели «эманации» Булгаков признает неудовлетворительным, в частности, потому, что это означает «иллюзорность» относительного на фоне абсолютного. Творение — это свободное «да будет», через которое Бог придает самостоятельность и существенность

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 92–93.

² Там же. С. 132.

относительному, тварному миру. Однако более подробное описание «структуры» акта творения приводит к тому, что Булгаков далеко отклоняется от догматической версии христианства и вплотную приближается к неканоническим представлениям в духе тех, с которыми мы столкнулись выше при исследовании философских идей Бердяева, Карсавина и Ильина. Повторяя идеи поздних представителей гностической традиции — Шеллинга и Гегеля, он утверждает, что творение есть полагание Абсолютом в себе самом двойственности и различия, полагание внутреннего противоречия абсолютного и относительного, Бога и мира. Правда, он резко критически оценивает все попытки «дедукции» этого самораздвоения, возникающего в Абсолюте, и его рационального описания. Это — очередная «антиномия», обозначающая запрет для мысли двигаться в этом направлении. Тем не менее принципиальная двойственность сущности Абсолюта оказывается доступной для нашего «постижения»; так как человек есть подобие Бога, то эту двойственность и самопротиворечивость он непосредственно переживает как *свою собственную сущностную характеристику*. «Ибо человек, — пишет Булгаков, — ощущает себя относительным бытием, песчинкой, ввергнутой в безмерности пространства и времени. Но в себе же находит он столь упругое сознание своей абсолютности, вечности, божественности, такое несомненное чувствование себя в Боге и в себе Бога, которое не может быть залито океаном времени и угашено в вихрях пространства. Человек, как живая икона Божества, и есть этот бог-мир, абсолютно-относительное»¹.

Кроме того, это самораздвоение Абсолюта, полагание им себя в качестве двойственности Бога и мира, Булгаков описывает как его *добровольную творческую жертву* ради мира. Отсюда вытекает парадоксальное понимание Голгофы как *символа Творения*: «Голгофа была не только предвечно предустановлена при создании мира как событие во времени, но она составляет и метафизическое существо творения... Творение есть акт не только всемогущества и премудрости Божией, но и жертвоприносящей любви, он совершается ради наслаждения бытием «другого», становящегося, во имя тварного «добро зело», безграничной любви к творению. Ибо Бог *есть* Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва»². Однако, приблизившись к неdogматической (гностической) трактовке акта творения (близкой к концепции творения, найденной Ильиным у Гегеля; см. § 6 главы 8), Булгаков «запрещает» разуму двигаться дальше в этом направлении — к пониманию мирового процесса как «трагедии страдающего Бога».

Наконец, еще один важный аспект творения — это роль *ничто*, задаваемая догматической формулой «творение из ничего». Здесь Булгаков сталкивается с проблемой, о которой мы уже говорили подробно

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 159.

² Там же.

в предыдущих главах в связи с анализом философии Франка и Карсавина, — с проблемой онтологической реальности ничто — и достаточно точно указывает на различие двух подходов к интерпретации указанной догматической формулы и, значит, к описанию отношения абсолютного и относительного. Первый связан с тем, что, как было указано выше, сам Абсолют, творящий мир, мы должны понимать как Божественное *Ничто*, поэтому воспринимать слова «творение из ничего» можно в том смысле, что творение относительного происходит «внутри» самого абсолютного. Указывая на то, что такая интерпретация характерна для всех представителей мистико-пантеистической философии (Я. Бёме, Дж. Бруно, Б. Спиноза), Булгаков отвергает ее как неприемлемую и указывает на необходимость второго подхода, связанного с полаганием, помимо божественного ничто, также «тварного» ничто — небожественного и даже противобожественного начала, *из которого* и происходит творение мира. «Мир создан из ничего, — учит христианское Откровение. — Между Богом и тварью, Абсолютным и относительным, легло ничто. Ничтожество — вот основа твари, край бытия, предел, за которым лежит глухое, бездонное небытие, «кромешная тьма», чуждая всякого света»¹.

Однако это утверждение означает явный сдвиг в сторону метафизического дуализма, поскольку приходится говорить о существовании именно *небожественного* ничто, т. е. признавать его *независимым* онтологическим началом по отношению к самому Абсолюту. Вспомним, что открытое признание такого дуализма в основаниях реальности привело Ильина и Карсавина к созданию совершенно неканонических концепций, созвучных метафизическим исканиям Хайдеггера; с другой стороны, можно также вспомнить, что отказ от следования этой логике привел к появлению многочисленных и почти неразрешимых трудностей в системе Франка. Булгакова от этой дилеммы спасает поверхностность его мышления, его способность с легкостью переходить от одной идеи к другой, не обращая внимания на их абсолютную несовместимость в рамках одной философской концепции. Вслед за признанием онтологической реальности тварного ничто он ничтоже сумняшеся воспроизводит важнейшую идею только что отвергнутого им мистико-пантеистического направления о том, что Абсолют *выше* бытия и является «виновником» не только бытия, но и небытия. «Творением Бог полагает бытие, но в небытии, иначе говоря, тем же самым актом, которым полагает бытие, Он полагает и небытие, как его границу, средю или тень»². Очевидно, что, приняв это утверждение, он фактически принимает неоплатоновскую идею эманации, поскольку Бог творит бытие не из самостоятельного небытия, а из себя самого. В дальнейших рассуждениях Булгаков постоянно перескакивает от одной концепции

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 160.

² Там же. С. 163.

к другой, в зависимости от того, какая из точек зрения более «удобна» для его целей. Все возникающие при этом противоречия он либо просто игнорирует, либо «отводит» в силу принятого им постулата об «антиномичности» попыток разума понять высшую Истину.

При этом он полагает, что в своей догматически «правильной» концепции он становится выше двух неизбежных путей философской интерпретации творения — пантеистического монизма, делающего акцент на самодостаточности Бога и умалечащего значение мира, и манихейского дуализма, превращающего ничто и произошедший из ничто мир в самостоятельное начало, противостоящее Богу. Однако на деле в его книге отсутствует сколько-нибудь самостоятельное и цельное учение о творении и тварном мире, чаще всего при обсуждении конкретных проблем он просто заимствует те или иные фрагменты у представителей критикуемых им точек зрения. Лишь иногда в его рассуждениях проступает некоторое более или менее оригинальное развитие основополагающих тем, входящих в обычный проблемный круг русской философии. В частности, это относится к тому, как Булгаков решает проблему соотношения времени и вечности, свободы и необходимости в тварном мире.

Подобно многим другим русским философам, Булгаков глубоко ощущает диалектическое единство времени и вечности как двух «сторон», двух «характеристик» тварного бытия. «Вечность, — пишет он, — лежит не *за* временем или *после* времени, но наряду с ним, *над* временем, как для него идеал, и *под* временем, как его основа, которая ощущается в *каждом* времени лишь чрез призму ничто, небытия. В любом миге бытия, в *каждом* его моменте просвечивает вечность, целостная и неделимая, в которой нет настоящего, прошлого и будущего, но все, что бывает, вневременно есть. Вертикальные сечения времени проникают в вечность, поэтому-то ничто из того, что только однажды мелькнуло во времени, не может уже исчезнуть, обратиться в небытие, ибо имеет какую-то проекцию в вечность, есть сама она в одном из бесчисленных ликов своих»¹. Нетрудно видеть, что здесь Булгаков высказывает мысли, очень близкие к тем, с помощью которых решали проблему соотношения времени и вечности Н. Бердяев, С. Франк и Л. Карсавин. Однако мы не находим у него существенного развития этих мыслей, более того, в последующих рассуждениях он использует идеи, которые приходят в явное противоречие со сформулированным утверждением.

В приведенной цитате Булгаков буквально воспроизводит положение, которое позже стало центральным для всей философской системы Карсавина — о том, что все, существовавшее во времени, должно сохраниться в вечном, божественном бытии. Однако, как мы видели в соответствующем месте (см. § 2, 7 главы 7), последовательное развитие этого тезиса привело Карсавина к учению, которое вступает в явное

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 177.

противоречие с догматическим смыслом идеи воскресения и идеи преобразования земного бытия. Булгаков, по-видимому, хорошо почувствовал эту опасность и поэтому специально останавливается на разъяснении своего понимания преобразования. «Преобразению, — утверждает он, — может подлежать то, что заслуживает увековечения или бессмертия, поэтому ему не подлежит болезнь, уродство, вообще то, что связано с временностью и греховностью, — здесь преобразование могло бы состоять просто в уничтожении. За вратами преобразования останется и умрет окончательной смертью многое из того, что теперь неотъемлемо входит в состав нашего бытия»¹. В результате такой поправки к предыдущему утверждению в булгаковском понимании соотношения времени и вечности не остается почти ничего существенно нового в сравнении с учением Августина, и в этом смысле оно не выдерживает никакого сравнения с оригинальной разработкой этой темы у Франка и Карсавина.

Более оригинальна интерпретация Булгаковым категорий свободы и необходимости. Он рассматривает их как соотносительные понятия, описывающие две взаимосвязанные и не существующие в независимости друг от друга «стороны» тварного (относительного) бытия. «Самое противопоставление свободы и необходимости связано с ограниченностью и относительностью, свойственной твари. Свобода есть вообще понятие относительное, абсолютная свобода есть столь же противоречивое понятие, как и абсолютное бытие. Совершенная свобода сливается и с совершенной необходимостью, и в этом слиянии погашается и само это различие, так что Абсолютное трансцендентно и свободе, и необходимости»². Здесь Булгаков дает свое, метафизически более точное, выражение той идее, которую многократно разъясняет в своих сочинениях Л. Шестов, — о том, что Абсолют есть «царство Абсурда».

Безусловно верным выглядит проводимое Булгаковым соотнесение и свободы, и необходимости непосредственно с *онтологической реальностью (тварного) ничто*. «Тварь есть всеединство, в котором *все* осуществляет себя чрез множественность, причем единство для нее есть задача или норма. Среда *ничто* дифференцирует всеединство во множественность, поэтому каждое отдельное *что* находит себя охваченным другими *что*, на которые распадается *все*, — иначе сказать, оно находит *все* как внешнюю для себя границу или принудительную данность, которая *противостоит*, является *объектом* для преодоления. Отсюда и вытекает сопряженность и взаимная обусловленность основных определений мирового бытия, как свобода и необходимость, закономерность и творчество»³. Очевидно, что в этих рассуждениях есть сходство с некоторыми мотивами философии Карсавина, точно так же

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 199.

² Там же. С. 179–180.

³ Там же. С. 181.

как здесь можно обнаружить параллели к пониманию человеческой свободы через ничто у Хайдеггера (возможны и другие, быть может, более естественные сравнения, — например, с идеями Шеллинга). Как это делал позже Карсавин, Булгаков утверждает, что круг человеческой (тварной) свободы полагается метафизически тем, что Абсолютом (Бог) самоограничивает себя, внедряя свое бытие в (тварное) ничто: «...призвав к бытию ничто, божественная мощь сама себя ограничила, дала место свободе твари»¹. Впрочем, нетрудно найти и явные различия в представлениях Булгакова и Карсавина. Булгаков почему-то связывает возникновение множественности во всеединстве с действием внедрившегося в него ничто, приравнивая тем самым совершенное всеединство к парменидовскому «сплошному» бытию; эту очевидную несуразность в трактовке идеи всеединства, по-видимому, нужно отнести на счет общей небрежности автора и его нежелания выстраивать достаточно «строгие» метафизические конструкции.

Особенно заметными внутренними противоречиями взглядов Булгакова в применении к проблеме соотношения свободы и необходимости становятся, когда он начинает говорить о роли тварной свободы в судьбе мира и в истории. С одной стороны, Булгаков высказывается совершенно в том же духе, что и самые недогматические мыслители (Карсавин, Бердяев): «Вызывая к бытию ничто и давая свободу твари, Бог отказывается от своего всемогущества *in actu* и вступает в сотрудничество с тварью... Не существует *предустановленности* в ходе мирового процесса и в судьбах людей, ибо время реально, и то, что в нем совершается, *творится* во времени и в этой оригинальности своей не может быть заранее предопределено в какой-либо одной точке прошлого: все моменты времени онтологически равноценны и равнореальны, хотя этим и не уничтожается их различие, наоборот, даже утверждается»². Но, с другой стороны, сохраняя приверженность догматическому смыслу идеи божественного Провидения, Булгаков тут же высказывает утверждение, которое делает полностью иллюзорными смысл тварной свободы и непредсказуемость истории: «Провидение *действует* с абсолютной *находчивостью* и *изобретательностью*, направляя всякую творческую комбинацию твари к благу с наибольшей целесообразностью. Пути Промысла для нас непостижимы и неисследимы, но надо верить в их абсолютную верность и безошибочность»³. После этого никакие ссылки на «антиномию» вечности и временности уже не способны спасти творческий характер человеческой свободы и значимость наших исторических деяний. В результате и в этом вопросе Булгаков явно проигрывает своим более талантливым современникам, писавшим на ту же тему, — Бердяеву, Франку, Карсавину, Ильину.

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 181.

² Там же. С. 182.

³ Там же. С. 183.

§ 6. Мир и человек под знаком Софии

Наиболее оригинальные и свободные философские суждения Булгаков высказывает в разделах книги, посвященных Софии и ее роли в судьбе мира и человека. Идея Софии настолько «ослепляет» Булгакова, что в те моменты, когда он прикасается к ней, его почти инквизиторское чутье на ереси притупляется, и он начинает выстраивать философские конструкции, не вполне согласующиеся с критерием догматической «правильности».

Как мы уже отмечали выше (см. § 3), идея Софии в философии Булгакова играет огромную роль в связи с тем, что через нее он пытается религиозно оправдать природу, все телесное бытие — т. е. довести до естественного завершения одну из главных тенденций философии Соловьева. В наибольшей степени это относится именно к книге «Свет невечерний», где Булгаков самые вдохновенные и яркие страницы посвящает описанию софийности твари, скрытому, но реальному и лишь искаженному совершенству природы и человека. При этом весьма характерно, что человек занимает в построениях Булгакова существенно меньшее место, чем природа; его учение о человеке является гораздо более бедным и совершенно неоригинальным в сравнении с самобытными концепциями его современников. Об этом свидетельствует, в частности, и то, как в «Свете невечернем» вводится идея Софии. Если в предыдущей большой работе Булгаков связывал ее смысл главным образом с представлением о единстве людей, об общечеловеческом субъекте знания и деятельности, то теперь он определяет Софию через анализ структуры акта творения.

Булгаков еще раз обращает внимание на то, что в акте творения Бог как бы «отпечатывается» в твари и тем самым «проявляет» свою сущность, которая становится доступной нашему постижению (хотя бы частично и неполно). «Божественные энергии, струящиеся в мир, откровения Божества в твари, вносят тем самым различимость в само Божество, которое постольку уже перестает быть чистым НЕ для мира, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, делает ведомым то, что неизвестно, вносит в имманентное сознание то, что ему трансцендентно, так сказать, дробит и множит Божество, как единый солнечный луч дробится и множится в своих отражениях и преломлениях. На основании действия Божия в твари познается, что есть Бог в Себе»¹ («божественные энергии» здесь понимаются в том же смысле, как это было принято в исихастской традиции, в частности, у Григория Паламы). Именно через такое «отражение» Бога в творении для нас становится доступным самое главное его догматическое определение как Св. Троицы, т. е. мы усматриваем в Боге соединение его абсолютно личного характера с абсолютно сверхличным характером его троичности. Здесь же проясняется и определение отдельных лиц Св. Троицы как Отца, Сына (Логоса)

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 185.

и Св. Духа. Впрочем, дальнейшая «мифологическая» дедукция характеристик божественной жизни, «отпечатывающейся» в творении, у Булгакова уже отклоняется от обычной догматической «логики».

Без всякой необходимости, в силу только полноты своей любви Бог призывает небытие к жизни и делает объектом своей любви. «Но поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое... Ангелом твари и Началом путей Божиих является Св. София. Она есть *любовь Любви*»¹. При этом София, как пишет Булгаков, не только любима, но и любит ответной любовью, и поэтому получает от Бога *всё*, есть ВСЁ. «И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутри-божественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом иной, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству»². Наконец, София, находясь вне единства трех божественных ипостасей, является по отношению к ним только *приемлющей*, но не отдающей, поэтому она есть «Вечная Женственность».

Все это рассуждение представляет собой наглядный пример псевдо-рационального «выведения» тех понятий и принципов, которые уже заранее приняты на веру и, по существу, вообще не нуждаются в обосновании. В отношении их невозможна критика, они и не предполагают никакой критики, являясь чисто субъективными построениями, обусловленными «мифологическими» пристрастиями их автора. Можно отметить здесь одну особенность мышления Булгакова, о которой уже говорилось выше. Он постоянно склоняется к субстанциализации, к полаганию в качестве независимых сущностей всех более или менее значимых понятий; в первую очередь это проявляется именно в отношении Софии. Здесь явно сказывается влияние на него классического рационализма, точно так же как влияние средневековой схоластики с ее бесконечным «умножением сущностей», против чего выступал уже Уильям Оккам.

Лишь с большим трудом через платоновско-средневековый стиль философского мышления Булгакова угадывается некоторое опосредованное отражение новых идей, вошедших в философию в конце XIX века. Уловить их помогает сравнение представлений Булгакова с философскими воззрениями Франка — самого глубокого и самого рационального

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 186.

² Там же. С. 186–187.

философа в истории русской мысли. Вспомним, что в согласии с основной метафизической схемой Франка, изложенной в «Предмете знания», все предметное бытие, бытие конечного земного мира, представляет собой форму «явления» Абсолюта, абсолютного бытия, «под знаком конечности». Основной проблемой для Франка было описание «структуры» этого акта «явления» Абсолюта, который по своей сути есть акт трансцендирования (экзистирования). В конечном счете в «Душе человека» он пришел к выводу, что этот акт задает, с одной стороны, всеобщий смысл человеческого бытия и, с другой — непосредственно обуславливает бытие отдельной эмпирической личности как частной формы реализации этого акта. Глубина и оригинальность философии Франка была связана, в первую очередь, с ясным пониманием того факта, что указанный акт невозможно описывать с помощью системы понятий классической философии. И конечно, Франк не мог дойти до нелепой мысли, что его можно рассматривать в качестве отдельной субстанции, находящейся в каких-то внешних (пусть и очень тесных) отношениях с теми полярными «уровнями» бытия, которые он «связывает».

Если теперь обратиться к «софиологии» Булгакова и попытаться выделить в ней некоторое здоровое содержание, созвучное исканиям самых оригинальных мыслителей его эпохи, то нетрудно понять, что это содержание прямо связано с идеей особого характера той «промежуточной сферы», через которую «являет» себя Абсолют «под знаком конечности». Делая в своих философских построениях акцент на понятии Софии, Булгаков превращает акт творения в некий с необходимостью протекающий процесс «самопроявления» Абсолюта (Божественного Ничто и Бога) в *форме* тварного мира. Ведь «рождение» Софии столь же предвечно и «обязательно», как и «рождение» трех лиц в Боге; а поскольку тварный мир, в свою очередь, почти с необходимостью «вытекает» из Софии, получается, что он является не чем иным, как божественной «теофанией», *раскрывающей, развертывающей* внутреннее богатство Абсолюта.

Если учесть, кроме того, что София совпадает со всеединым Человечеством, утверждение об отдаленном родстве концепции Булгакова с концепцией Франка становится еще более обоснованным и очевидным. Однако, превращая акт трансцендирования в отдельную сущность, Булгаков закрывает для себя возможность двигаться в единственно плодотворном направлении, по которому развивалась и западная, и русская метафизика в конце XIX — начале XX века, и все, что ему остается — это демонстрировать свою эрудицию в области истории философии и христианской догматики, наглядно показывать гностико-мистические истоки новых метафизических идей (с гораздо большим талантом эту зависимость прояснил в своих трудах Лев Карсавин). В изложении своих взглядов Булгаков постоянно нацупывает подходы к новым постановкам старых проблем (подобным проблеме соотношения времени и вечности или соотношения свободы и необходимости),

однако ни в одном из этих случаев ему не удается прийти в своих рассуждениях к какому-либо ясному и действительно оригинальному результату; все завершается бесконечными «антиномиями» и запретом на дальнейшее рациональное исследование. Причем совершенно очевидно, что причиной всех этих «антиномий» является не пресловутая ограниченность разума, а элементарная непоследовательность. В определенной степени улавливая смысл новых веяний в философии, Булгаков пытается обрядить новые идеи в обветшавшие платоновско-схоластические одежды.

Особенно заметна философская беспомощность Булгакова в его попытке описать качества Софии, взятой в ее независимости от Бога и мира (такая независимость им явно предполагается). Оказывается, София хотя и сотворена, но не является тварью, поскольку начало твари — ничто, а в Софии ничто отсутствует. София не является, конечно, абсолютной, поскольку отлична от Бога, но одновременно, как пишет Булгаков, имеет от Бога всё «абсолютным образом». София не является сверхбытийной, как Бог, но и не может быть причастна бытию, поскольку это — определение тварности. «Занимая место *между* Богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз»¹. Точно так же Булгаков встает в тупик при попытке приписать Софии качества времени или вечности; она сверхвременна, но не принадлежит вечности, она обосновывает время в тварном бытии, но не может быть сама причастна времени. Оправданию этих противоречий не помогает ссылка на «антиномии»; ведь антиномии и недостаточность наших определений выявляются при попытках описать Божественное Ничто, но уже Св. Троица, Бог, оказывается в значительной степени доступным описанию. Почему София, которая находится значительно «ближе» к нашему тварному миру, фактически является его основой, не может быть описана с помощью нашего разума, остается не вполне понятным. Это тем более странно, что Булгаков, подобно тому как он это делал в «Философии хозяйства», отождествляет Софию также и с платоновским миром идей, который, безусловно, допускает рациональное познание. Специально останавливаясь на различии между нашим несовершенным, «падшим» разумом и тем разумом, которым человек будет обладать после воскресения и преображения своего бытия, Булгаков только второй признает способным к существенному постижению Бога и Софии. Однако и в этом случае экспликация различия двух форм, или состояний, разума выполнена в типично «мифологическом» стиле и ничуть не проясняет ситуацию.

Но самой большой проблемой в этом контексте оказывается объяснение отличия тварного мира от Софии. Ведь саму Софию можно и нужно рассматривать как идеальное и предвечное творение Бога, и здесь

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 188.

во всей остроте встает вопрос о том, почему наряду с этим идеальным творением возникает также несовершенный земной мир. Как признает сам Булгаков, эта проблема близка по смыслу к проблеме «удвоения» мира в философии Платона (имеется в виду дуализм мира идей и мира вещей). Прежде всего он отводит представление о *субстанциальном* различии мира и Софии, и здесь в очередной раз приближается к правильному пониманию сути отношений мира и Абсолюта. Однако в силу того, что София все-таки понимается как *отдельная* «промежуточная» сущность, Булгаков вновь вынужден выстраивать полурациональные-полумифологические конструкции для описания единства и различия Софии и мира; как он утверждает, «мир *есть* София в своей основе и *не есть* София в своем состоянии»¹. В конечном счете, он вводит достаточно искусственную идею (восходящую к Соловьеву) о различии потенциальности и актуальности в Софии как причине возникновения мира, которую позже использовал Франк в своей книге «Реальность и человек» для той же цели — для согласования своей явно недогматической точки зрения на соотношение Абсолюта (безусловного бытия) и мира с догматической формулой о сотворении мира (см. § 19 главы 6). «Сотворение мира в *Начале*, т. е. в Софии, или на ее основе, — пишет Булгаков, — приходится... мыслить как *обособление ее потенциальности от вечной ее же актуальности*, чем и создается время с временным процессом; актуализация потенции софийности и составляет содержание этого процесса»².

Тем не менее и различие между потенциальностью и актуальностью в Софии еще не до конца объясняет появления *несовершенного* мира, это различие приводит к выделению из Софии только бытие *идеального, райского* мира, который существовал (в единстве с Софией) до метафизического события грехопадения и вхождения зла и несовершенства в бытие. Поскольку творение в соответствии с догматической формулой происходило «из ничего», причем эта формула должна относиться и к творению совершенного мира, Булгаков вынужден формулировать еще одну искусственную гипотезу о том, что само ничто также имеет две формы своего «существования» — потенциальную и актуальную. Исходно Бог допускал ничто только в первой, потенциальной форме, и поэтому в «райском» состоянии мира оно не выступало как источник зла. Только его переход из потенциальной формы в актуальную привел к появлению радикального различия между нашим несовершенным миром и Софией, находящейся в нерасторжимом единстве с идеальным, «безгрешным» миром. Та причина, которая обуславливает этот переход, тем самым становится конечной причиной появления зла в мире, причиной «отпадения» мира от своего идеального, софийного прообраза. В соответствии с христианской догматикой Булгаков видит эту причину в свободе человека. Именно свобода позволила прародителям,

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 195.

² Там же.

Адаму и Еве, пожелать того, что противоречило воле Бога и привело к грехопадению, — пожелать обещанной «змею» (дьяволом) возможности «стать как боги». При этом Булгаков решительно отвергает утверждение Вл. Соловьева о том, что грехопадение было, по сути, совершено самой Софией, через ее свободный волевой акт; по его мнению, этот акт произошел «лишь в *низшем* центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром — человеком»¹.

Здесь мы в очередной раз сталкиваемся с примером того, как Булгаков нарушает элементарную логику развития своих собственных идей ради сохранения принятого «Символа веры». Вспомним, что в «Философии хозяйства» он прямо отождествил Софию со всеединым Человечеством; это же самое он утверждает и в третьей части «Света невечернего». Радикальное несовпадение Софии и отдельной личности возникает только *после* грехопадения, в несовершенном состоянии тварного мира; в совершенном, «райском» состоянии вообще невозможно провести никакого различия между Софией и Человечеством, точно так же как и между Софией и «отдельными» личностями Адама и Евы (ведь в «райском» состоянии Человечество есть *совершенное всеединство*, и здесь часть совпадает с целым). Поэтому приведенное суждение Булгакова, направленное на то, чтобы «уберечь» Софию от обвинений в грехопадении, не выдерживает никакой критики и, безусловно, является более произвольным и субъективным, чем утверждение Соловьева о том, что грехопадение — это акт свободной воли Софии.

Объяснение грехопадения и появления несовершенного мира у Булгакова в общих чертах напоминает соответствующие учения других русских философов — в первую очередь, Бердяева и Карсавина. Однако последние избегают странной идеи о различии потенциального и актуального присутствия ничто (отметим, однако, что некий аналог этой идеи можно найти в философии Франка — в его мысли о «немотивированном» возникновении «трещин» во всеединстве; см. § 17 главы 6) и создают гораздо более последовательные и логичные построения. Напомним, что Бердяев полагает Ничто существующим в самом Абсолюте и поэтому приходит к выводу о том, что оно вошло в мир с *необходимостью*, как неизбежный двойник абсолютной свободы, присущей Богу и человеку (см. § 4 главы 5). Карсавин является сторонником более радикального метафизического дуализма и исходит из того, что Ничто существует «рядом» с Богом, как независимое от него начало. Творение есть «теофания», явление Бога в сфере Ничто, и это явление должно быть совершенным, лишенным зла. Последнее возникает только в силу свободной «лености» твари (человека), ее нежелания принять в себя всю полноту божественного бытия. В этом случае источником зла однозначно выступает свобода человека; Карсавин обосновывает этот постулат за счет сугубо гностической метафизики, исходящей из определенного «равноправия» Бога и Ничто и понимания человека

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 228.

как «пограничного» бытия между ними (именно поэтому человек может стремиться к Ничто, а не к Богу). По существу, между концепциями Булгакова и Карсавина имеется достаточно много точек соприкосновения, однако из-за своего нежелания отступать от буквы догмата Булгаков, в отличие от Карсавина, вынужден совмещать несовместимые идеи и использовать для их согласования искусственные и даже не вполне понятные постулаты, подобные постулату о потенциальном и актуальном ничто.

Таким образом, по Булгакову, «актуализация» Ничто, вызванная «неправильным» применением свободы человеком (грехопадением), привела к «отпадению» несовершенного тварного мира от Софии. Описывая смысл возникающей при этом метафизической разнородности мира и Софии (идеального мира), Булгаков особенно выделяет два признака «падшести» мира — вхождение в него смерти и «искажение» телесного начала, приводящее к необходимости различать материальность и телесность.

В понимании смерти Булгаков сталкивается с теми же трудностями, которые возникли перед ним в связи с определением причин «падения» мира. Понятно, что феномен смерти непосредственно связан с наличием в бытии ничто, но если ничто имеет две формы своего присутствия в мире, то приходится признать возможность двух «форм» смерти — той, которая была присуща бытию в его «райском» состоянии (до грехопадения человека), и той, которая характерна для нашего несовершенного мира. «До грехопадения, — пишет Булгаков, — человек, а в нем и все твари созданы были не бессмертными, но и не смертными: ничто, находясь в состоянии потенциальности, еще было бессильно ввести в мир смерть, но вместе с тем оно не было уже обессилено»¹. Ясно, что эти слова ровным счетом ничего не объясняют, и, по существу, Булгаков не в состоянии описать смысл первой «формы» смерти; это его предположение встает в один ряд с другими искусственными утверждениями, с помощью которых он пытается скрыть неразрешимые противоречия, разрывающие его философскую теорию. Отметим, что в этом вопросе на него, по-видимому, оказали определенное влияние взгляды Достоевского, в частности, приведенная в рассказе «Сон смешного человека» картина идеального, «райского» бытия людей, не знающих зла. Предполагая, что в совершенном мире сохраняется смерть, Достоевский подчеркивал ее *благое* значение как пути к более глубокому соединению с «Целым вселенной», ее радикальное отличие от нашей «ужасной» земной смерти (см. § 8 главы 2). Однако совершенно очевидно, что Булгаков не мог полностью использовать эту мысль, — концепция Достоевского носила слишком недогматический характер, чтобы ее можно было безболезненно интегрировать в возводимую им философскую постройку; поэтому он никак не конкретизирует смысл «райской» смерти.

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 227.

Если бытие прародителей в «райском» состоянии является странным единством бессмертия и смертности, то существование человека и мира после грехопадения выступает как полностью подвластное смерти и лишенное бессмертия. И здесь выясняется, что, хотя смерть прямо связана с актуальным ничто, с чисто негативным элементом реальности, в этом феномене присутствует не только негативный (как это утверждалось в «Философии хозяйства»), но и позитивный момент. Оказывается, что смерть вошла в мир «с позволения» Бога, для того, чтобы ставить предел самому падшему бытию. Но «позволив» смерти господствовать в нашем мире — одновременно и в качестве зримого символа его несовершенства, и в качестве средства для ограничения размаха этого несовершенства, — Бог не мог не поставить абсолютной метафизической границы самому этому господству (возможность для этого связана с *нефундаментальностью* ничто, его появлением «совместно» с бытием). Эта абсолютная граница положена актом искупления, голгофской жертвой и воскресением Христа.

«Для... отравленного бытия, — пишет Булгаков, — не имеющего в себе положительной силы бессмертия, жизни вечной в Боге, *пассивное* бессмертие, т. е. простое отсутствие смерти, было бы величайшим бедствием, адом на земле. Господь пощадил Свое создание и не дал ему такого бессмертия, Он удалил человека от «древа жизни», плодов которого он уже не достоин был вкушать, и обрек его на возвращение «в землю» с тем, чтобы некогда вновь возвратить этой земле ее софийную силу в «жизни будущего века». Таким образом, одна основная метафизическая и космическая катастрофа грехопадения, введя в мир смерть, обусловила и вызвала другую космическую катастрофу, но уже благую и радостную, — воскресение мертвых, предваряемое воскресением Одного — Первенца от мертвых, и преобразование всего мира через создание «новой земли и нового неба, в них же правда живет»¹.

Зло и смерть — это результат актуализации ничто, но поскольку ничто вошло в мир по «допущению» Бога и только в качестве «теневой стороны», «изнанки» бытия, они не имеют субстанциальной основы, представляют собой только «дефекты» бытия и ни в коем случае не должны рассматриваться в качестве проявлений особого начала реальности. Здесь Булгаков повторяет основные положения известного догматического учения о зле, выработанного еще первыми христианскими мыслителями в борьбе с дуалистическими религиозными концепциями (манихейство, зороастризм) и дуалистическими ересями самого христианства (гностицизм и его разновидности).

Наиболее удачное и интересное приложение учения об отпадении несовершенного мира от своего софийного прообраза в книге Булгакова — это, безусловно, интерпретация роли телесного (материального) начала в структуре совершенного (софийного) и несовершенного мира. Правда, и здесь рассуждения Булгакова не обходятся без значительной

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 227–228.

доли «мифологии». Он утверждает, что материя, телесное начало мира есть не ничто и не темная, негативная основа (как полагалось в очень многих религиозных и философских системах), а та же самая София (!), «выступившая» в мироздание, «ее лик в мироздании»¹. «Акт творения мира осуществляется созданием в *Начале* неба и земли, образованием в Софии двух центров. Это есть один и тот же акт, ибо тем самым, что создается *Земля*, ей уже противостоит, являясь умопостигаемой основой творения, его “архетипом”, *Небо*»². Каким образом это новое описание творения мира в Софии связано с предшествующим, использующим идею выделения в Софии актуальности и потенциальности, Булгаков не объясняет, поэтому можно только догадываться, что «Земля» здесь это и есть София, взятая в ее потенциальности. В рамках нового описания материя, телесность, оказывается не негативным и «злым» началом, но столь же позитивным, как и «Небо», теперь это — *Великая Матерь, Богоземля*. «Реабилитируя» таким образом плоть, телесное начало мира, Булгаков одновременно подробно разъясняет различие двух состояний этого начала, разделенных грехопадением. Именно для второго состояния, для телесности, «испорченной» грехом и только поэтому ставшей негативным полюсом бытия, он сохраняет название «материальность», различая тем самым (совершенную) *телесность* софийного мира и (несовершенную, греховную) *материальность* падшего мира.

Булгаков полагает, что отрицание телесности как чисто негативно-го начала не является и не может являться естественным следствием христианских догматов, ведь в них телу придается *священное* значение (например, в таинстве Евхаристии) — как естественному и необходимому дополнению духа, лишь «временно» искаженному грехом и ставшему опорой зла. Почти буквально повторяя известную мысль Вл. Соловьева из статьи «Об упадке средневекового мирозерцания», он пишет: «...христианство есть религия не только спасения души, а и духовного прославления тела. Лишь в нем одном из всех мировых религий тело не гонится, но прославляется, ибо Христос есть Спаситель не только душ от греха, но, вместе с тем и тем самым, и “Спаситель тела”. Христианство есть апофеоз тела и дает великие обетования относительно его искупления»³.

Чисто христианское оправдание телесного мира совмещается с оправданием, носящим в большей степени философский характер и повторяющим в общих чертах еще одну важную мысль Соловьева (см. § 6 главы 3). Поскольку Софию Булгаков, подобно Соловьеву, отождествляет с миром идей Платона и при этом каждую идею рассматривает как некое метафизическое «существо», здесь можно поставить вопрос о телесности этих «существ». Несмотря на то, что он выглядит очень

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 209.

² Там же. С. 208.

³ Там же. С. 217.

странным с точки зрения традиционной (новевропейской) интерпретации философии Платона, этот вопрос вполне уместен, и Булгаков дает ему достаточно естественный ответ, безусловно согласующийся с нашими современными представлениями об античной культуре¹. «При идеалистическом понимании платонизма, — справедливо утверждает Булгаков, — упраздняется весь его жизненный смысл... Платоновские идеи имеют тело, как бы ни была утончена эта телесность... Идеи-тела конкретно окачествованы и ни в каком смысле не повторяют друг друга: каждая идея ощущает себя по-своему, т. е. имеет индивидуальное тело, есть телесная энтелехия... идеи не только *знают* себя, но и *чувствуют*. И эта духовная чувственность, осязаемость идеи, есть *красота*... Красота как духовная чувственность необходимо имеет субстратом некую телесность, красоте отдающуюся, ее воспринимающую и ею исполняющуюся. Другими словами, красота предполагает *телесность вообще* или *реальность вообще*, которая, будучи насквозь пронизана красотой, ощущается как запредельный идеям, алогичный ее субстрат»².

Признавая Красоту столь же абсолютным началом мира, как Логос и Любовь (Красота есть «откровение Третьей ипостаси, Духа Святого»³), Булгаков определяет ее смысл через наличие в самой Софии «телесной основы», «умопостигаемой материи», выступающей не в качестве ее «дефекта», а в качестве ее мощи и богатства, в качестве ее способности быть *подлинной*, «*полновесной*» реальностью. В этих представлениях есть много верного и совпадающего с тем, что говорили о роли материи современники Булгакова. Вспомним, например, точку зрения Ильина, утверждавшего в своей работе о Гегеле, что материя есть «иррациональная стихия», соединение с которой *обогащает* божественное бытие (см. § 6 главы 8). Однако и здесь Булгаков останавливается на полпути и запрещает разуму двигаться в намеченном направлении, поскольку возникающий далее вопрос о телесности самого Бога уже вряд ли может быть решен одновременно и в согласии с развиваемым им учением, и в согласии с догматическим пониманием Бога; пример Ильина наглядно показывает, что последовательное развитие этой системы идей ведет к чисто гностической концепции.

Тем не менее признание «святой телесности» Софии позволяет Булгакову дать своеобразную трактовку мысли Платона о космическом эросе, пронизывающем все бытие: «Идея ощущает себя в красоте. Тем самым она любит самое себя, познает себя, как прекрасную, влечется сама к себе эротическим влечением, в некоей космической влюбленности. Не чувствуется ли это влечение в напряженном томлении красоты вселенной, в пламенении полдня, застывшего в своей истоме,

¹ Особенно подробно об этом писал А. Ф. Лосев в своих трудах по античной эстетике.

² Булгаков С. И. Свет невечерний. С. 218–219.

³ Там же. С. 219.

в млении моря, сверкающего под горячими поцелуями солнца, в подъеме горных высей, простирающих к небу свои белоснежные пики? Не влюблена ли природа в красу свою и не есть ли в красе этой что-то девичье, стыдливое и страстное?.. Влечение материи к своей собственной форме-идеи, стремление познать себя, облечься в свою собственную форму, в существе своем есть эротическое стремление, в самой телесности идей заключено нечто муже-женское, пылают сомкнувшиеся объятия, в поцелуе сливаются уста»¹. Только из-за грехопадения и вхождения ничто в мир святая телесность становится греховной, «тяжелой» и негативной материальностью, в которой главным оказывается уже не единство и абсолютная взаимопроницаемость, слитность в красоте, а пространственная разделенность и атомистская замкнутость.

Оправдывая телесность, Булгаков оправдывает также и половую, эротическую любовь, радикально расходясь в этом вопросе с теми христианскими мыслителями (Ориген, Григорий Нисский, Максим Исповедник, Эриугена, Бёме), которые само разделение полов и необходимость продолжения человеческого рода через половую любовь считали главным следствием грехопадения и наиболее заметным признаком греховности человека. «Те, — пишет он, — кто понимает женщину как чувственность греховную, погрешают в том, что болезненную порчу чувственности они принимают за ее существо... В лице Евы Адаму предстала непорочная чувственность мира, которая доселе развевалась перед ним только как картина, нечто чуждое, внеположное и, до известной степени, призрачное. Недаром же, познавая мир при наименовании тварей, он ощутил и свое одиночество в этом мире, где он призван был стать царем, и свою от него отъединенность. В Еве же ему открылась живая плоть всего мира, и он ощутил себя его органической частью. В красе Евы Адаму открылась софийная красота мира. Но разве любовь даже и в нашем грешном мире не дает и теперь подобного же ясновидения в пламенеющие миги свои?»² В связи с этим Булгаков высказывает весьма необычное предположение, что, если бы не было грехопадения, Адам и Ева могли бы быть «первыми девственными супругами на земле»³. Борьба человека за совершенство — это борьба против чистой сексуальности, за телесно-духовную полноту брачных отношений, причем грядущее преображение мира и человека не отменит разделения полов, брачные отношения и деторождение, а только сделает их «безгрешными», совершенными.

Интересно, что в контексте своих представлений о «святой телесности» Булгаков также объясняет различие между людьми и ангелами. Последние, по его мнению (имеющему основу в догматической традиции), отличаются от людей как раз отсутствием тела, предстают как чистые духи; поэтому, в силу развиваемого Булгаковым учения,

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 221.

² Там же. С. 256.

³ Там же. С. 259.

они, безусловно, являются менее гармоничными и «полными» существами, чем человек, — хотя и безгрешными.

В целом та часть книги, в которой речь идет о человеке, наименее интересна в философском смысле: можно еще раз повторить уже высказанную ранее мысль: концепция человека в «Свете невечернем» выглядит значительно менее последовательной, оригинальной и цельной, чем система представлений о природе и миротворении. Она сводится к известному набору полумифологических представлений о человеке как «образе Божиим», о грехопадении и роли «змея» в нем, о роли пола и половой любви, о хозяйстве как «проклятии» павшего человека, вынужденного бороться за жизнь с силами смерти в падшем мире, наконец, о его постепенном «прозрении», постепенном восстановлении им через религию и Церковь своей связи с Трансцендентным, с Богом.

Завершается книга темой, которая вскользь уже была затронута Булгаковым в «Философии хозяйства», — изложением догматической концепции *преображения мира*, начатого Боговоплощением, жертвой и воскресением Иисуса Христа и завершаемого последним и окончательным вмешательством Бога в земную жизнь.

Человек был создан Богом свободным, и его свободе был предоставлен выбор — склониться к греху или удержаться от него. Но раз сама *возможность* греха была заложена в свободе человека, в предмирном замысле творения, Бог предусмотрел и избавление от греха: голгофская жертва так же, как *возможность*, «была предрешена в предвечном совете о сотворении человека: Отец решил отдать Сына, а Сын явил послушание воле Отца вплоть до крестной смерти. А посылать или не посылать Его на Голгофу, даю было свободе человека. Такова была основа миротворения, и такова *цена* воссоздания человека, вторичного его рождения»¹.

Здесь в рассуждениях Булгакова вновь проступает идея о *сотрудничестве* Бога и человека, в данном случае это касается *самого акта творения*. Однако возможность такого сотрудничества осталась нереализованной, поскольку, согрешив, человек оказался ниже своего предназначения, и Бог был вынужден осуществить новый акт творения (в форме Боговоплощения), помогающий преодолеть обнаружившуюся недостаточность человека. «Мир закончен был в шесть дней творения в том смысле, что в него вложены были все силы и семена жизни, и он мог развиваться далее уже из себя, без нового творческого вмешательства. Поэтому в седьмой день Бог *почил* от дел творения. Но в то же время мир был только *предсоздан* в человеке, который должен был со своей стороны сотворить самого себя собственной свободой и лишь затем вступить во владение миром, осуществив общий план творения. И когда обнаружилась несостоятельность человека на этом пути, от Бога потребовался новый акт творения мира в совершенном человеке через Боговоплощение»².

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 289.

² Там же. С. 290.

В концепции Булгакова человек и его деятельность в мире оказываются менее существенными факторами *окончательного* преобразования, чем это полагали другие русские философы — Соловьев, Бердяев, Карсавин, Ильин (в ранних работах), — тем не менее он точно так же склоняется к тому, чтобы признать нерасторжимое единство Бога и мира и даже *обогащение* божественного бытия относительным, тварным бытием. «Вообще, если мы примем во внимание хотя бы только события земной жизни Спасителя, Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, сошествие Св. Духа на апостолов, то становится уже невозможно уклониться от вывода, что временность, процесс, вводится здесь и в жизнь Св. Троицы, в которой также совершаются в каком-то смысле эти события, следовательно, тоже как бы назревает полнота, происходит теогония. Это нерасторжимое единство времени и вечности, теогонии и теофании, абсолютного и относительного, именно и утверждается основным христологическим догматом»¹. Возможно, именно эта ясно выраженная идея, в которой Булгаков весьма свободно обращается с догматом о единстве двух природ во Христе, повлияла на Карсавина и помогла ему позже сформулировать свою парадоксальную концепцию Абсолюта как восполнения несовершенства (см. главу 7).

Однако этот оригинальный и совершенно неортодоксальный подход не получает должного развития в книге Булгакова, она завершается очередной «антиномией»: «Голгофская жертва, принесенная Богу от лица человечества, есть высший плод его покаяния и возрождения, ибо принесена она совершеннейшим Человеком. Но вместе с тем она не принадлежит человечеству, ибо по значению абсолютно превышает меру ему доступного, быв принесена самим Богом, который, будучи Не-человеком, в то же время стал и совершенным Человеком»². С одной стороны, человек предназначен к «сотрудничеству» с Богом во всех его «делах», вплоть до акта творения, но, с другой — он оказывается бессильным выполнить это предназначение, более того, это бессилие уже «учтено» Богом и восполнено с помощью божественного всемогущества, которое предвечно, в самом замысле творения «исправило» последствия греха. Отсюда с необходимостью следует тот же самый вывод, который Булгаков с гораздо большей прямолинейностью делал в своих ранних статьях: историческое действие человечества в конечном счете не является решающим фактором преобразования и, значит, вряд ли может быть признано в этическом смысле абсолютно обязательным для человека. И сколько бы Булгаков на последних страницах «Света невечернего» не повторял известный соловьевский тезис о *теургическом* (богодейственном) характере искусства, преобразующего к софийному состоянию мир в целом и каждый отдельный его фрагмент, его интерпретация этого тезиса радикально искажает мысль Соловьева (значительно более точно и талантливо ее объяснял и развивал в своих трудах

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 292.

² Там же. С. 296.

Бердяев). «Теургическая власть, — пишет Булгаков, — дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воли, хищением ли или потугами личного творчества, а потому *теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборство*»¹. Булгаков, по сути, выхолащивает идею Соловьева, устранив из нее самое главное — представление об абсолютном творческом начале в человеке, о его равенстве с Богом в творчестве; и с устранением этого момента в понятии теургии не остается никакого иного содержания, кроме представления о восприятии божественных (софийных) идей «творящим» человеком и об их воплощении (т. е. *повторении*) в материи, в несовершенном земном мире. После долгого и трудного пути философского рассуждения Булгакова в очередной раз возвращается к прямолинейному и неоригинальному платонизму, дополненному христианской (августиновской) идеей окончательного воскресения и преображения, совершаемого самим Богом — помимо воли человека и без существенного его «соучастия».

§ 7. Под гнетом догмата: трагедия философа

Две последние чисто философские работы, написанные Булгаковым в 1920—1922 гг. в Крыму, — «Трагедия философии (философия и догмат)» и «Философия имени» — оказались в наибольшей степени созвучными тем исканиям, которые вели в начале века другие русские философы, но одновременно и наиболее противоречивыми по своим внутренним интенциям. Несоответствие между намеченным здесь оригинальным подходом к пониманию человеческого бытия и человеческой культуры (более конкретно — языка) и религиозными установками, господствовавшими в личном мировоззрении Булгакова, стало слишком существенным, чтобы он мог игнорировать его и по-прежнему верить в возможность согласования философии и религии. В результате высшая точка его философского развития стала одновременно моментом окончательного разочарования в философии. Сделав решительный выбор в пользу догматического, церковного Православия, Булгаков навсегда оставил философию и в дальнейшем (уже в эмиграции) писал только богословские труды. Хотя и в них можно найти развитие некоторых важнейших тем его философского творчества, они уже не представляют существенного интереса в сравнении с предшествовавшими работами, поскольку требование догматической точности привело к радикальному обеднению содержания выражаемых в них идей.

В книге «Трагедия философии» господствуют две ключевые темы. Первая связана с уже известным нам утверждением, проходящим через все главные работы Булгакова, о несамодостаточности философии, ее зависимости от религии как подлинной формы восприятия Истины; вторая задает необычное и до этого не встречавшееся в его трудах по-

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 321.

нимание человеческого бытия как бесконечно осуществляемого «суждения», имеющего троичную структуру и повторяющего в конечной форме троичную структуру Абсолюта. Формально (что видно из самого названия книги) первая тема является основной, однако на самом деле именно вторая, в решении которой Булгаков наиболее близко подходит к пониманию человека, характерному для философии XX века, определяет оригинальность книги и наглядно демонстрирует нераскрытые глубины философского мышления ее автора.

В описании недостатков традиционного философствования в своей новой книге Булгаков доходит до самых крайних суждений, фактически означая окончательный «приговор» философии как пути *уводящего* от Истины. «Разум пытается и не может не попытаться новых взлетов, и, однако, каждый такой взлет неизбежно сопровождается падением, и история философии есть не только рассказ об этих взлетах, но и скорбная повесть о неизбежных падениях и роковых неудачах»¹. Описывая причины этих «неудач» и «падений», Булгаков с еще большей резкостью воспроизводит мысль, впервые прозвучавшую в «Философии хозяйства»: в своем освоении мира разум не способен дойти до постижения *сверхразумного* «начала», являющегося основой всего сущего, хотя это «начало» и доступно «мистическому и метафизическому опыту». Главный принцип философии, по Булгакову, — это стремление построить целостную систему знания, основанную на *одном* исходном тезисе; этот принцип неизбежно оказывается несовместимым с богатством и внутренней сложностью мистически постигаемого «начала». Фиксируя противоречие между «объектом» философии и методом, применяемым для его познания, Булгаков далее значительную часть своей книги посвящает конкретному анализу наиболее известных философских систем, стремясь продемонстрировать, каким образом в них происходит искажение структуры указанного «начала».

Совершенно очевидно, что уже в этом исходном пункте своих рассуждений Булгаков совершает грубую ошибку, которая делает неубедительной всю его последующую критику истории философии. Абсолютно непонятно, почему он считает одну (и не самую существенную) из тенденций классического рационализма — стремление к выведению всей системы знания из одного постулата — главным признаком любой формы философствования. Это утверждение ничего общего не имеет с действительностью и справедливо только по отношению к некоторым рационалистическим системам (Декарт, Спиноза, Фихте), да и то с рядом существенных оговорок. В связи с этим критическая часть книги ныне не представляет существенного интереса в силу ее субъективности, чрезмерной произвольности исходных принципов критики. Более важно, что, осуществляя эту критику, Булгаков одновременно форму-

¹ Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 313.

лирует свое собственное видение того «начала», на которое направлена любая форма философствования. По сути, здесь подразумевается новое (в сравнении с предшествовавшими работами) понимание Абсолюта, причем оказывается, что оно *независимо* от догматических формул религии; то содержание, которое постигается в мистическо-интуитивном акте, открывающем Абсолют, в равной степени могут полагать в качестве своей основы и богословие, и философия. Поскольку именно указанный акт находится в центре новой метафизической концепции, развиваемой в двух философских книгах Булгакова, ему необходимо уделить особое внимание.

Мы не раз уже отмечали выше, что в отличие от других русских философов начала века Булгаков достаточно мало внимания уделял проблеме человека; хотя он всегда воспроизводил в своих трудах известный тезис гностико-мистической традиции о том, что человек представляет собой существо, особенно «близкое» к Богу и потому играющее особую роль в отношениях Бога с тварным бытием, этот тезис почти никогда не получал принципиального развития в его трудах. Рассматривая структуру отношений Абсолюта с миром, Булгаков всегда обращал главное внимание на Софию, и только в связи с тем, что София должна была пониматься как всеединое Человечество (наряду с ее пониманием как «организма» идей), в философском анализе затрагивалась проблема человека. В этом контексте тем более неожиданным выглядит тот факт, что в двух своих последних книгах Булгаков почти не вспоминает про Софию и в системе отношений Абсолюта и мира основное значение придает человеческой личности, как своего рода метафизическому «пространству», в котором осуществляется «явление» Абсолюта в форме конечного, тварного бытия. При этом в рассуждениях Булгакова проступает настолько явное сходство с отдельными мыслями С. Франка, что это заставляет предположить прямое влияние на него (по крайней мере в период работы над этими двумя книгами) диалогии «Предмет знания» — «Душа человека». В предыдущем параграфе мы уже проводили параллели между идеями Франка и Булгакова, но там сравнение взглядов двух философов могло показаться достаточно искусственным; теперь же оно получает оправдание: в последних философских книгах Булгаков таким образом расставляет акценты в своих рассуждениях, что сходство ключевых принципов его новой концепции с некоторыми принципами системы Франка становится очевидным.

Характерно уже то, что в качестве исходного пункта для описания интуиции «начала» Булгаков выбирает, точно так же как и Франк, анализ элементарного суждения. «Каждое суждение, — пишет он, — онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как “я”, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия. В форме суждения тайна и природа мысли, ключ к уразумению философских построений. “Я”, самозамкнутое,

находящееся на неприступном острове, к которому не достигает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывається в “сказуемом” и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки»¹.

Помимо формально-логического и гносеологического смысла, Булгаков находит в структуре суждения глубокий метафизический смысл; он видит в нем ту фундаментальную форму, через которую происходит «определение» конечного тварного мира Абсолютом, т. е. *творение* мира. Раньше при описании творения Булгаков всегда строго придерживался догматических формул, что вело к наивно-реалистическому представлению о происхождении мира, теперь же он совершенно неожиданно занимает в этом вопросе позицию, которая вряд ли может быть согласована с догматикой и которая явно соотносится с философской концепцией, детально разрабатывавшейся Франком и другими мыслителями начала XX века (см. § 5–9 главы 6). Весь «тварный» мир предстает теперь в качестве формы бытийственного самоопределения Абсолюта, осуществляемого через отдельные ипостаси — человеческие личности.

Разъяснение смысла «ипостасности» личности составляет важнейшую тему и книги «Трагедия философии», и книги «Философия имени», причем здесь Булгаков использует известную идею Соловьева о соотношении «сущего» и «бытия» (см. § 5 главы 3). У Соловьева эти понятия применялись для описания радикального метафизического различия Абсолюта (сущего) и мира (определенного, конечного бытия), и только в качестве скрытой основы этого соотношения можно было обнаружить его связь с фундаментальной интуицией личности, «я»; Булгаков же резко обнажает «антропологический» исток этой идеи и отождествляет отношение сущего к бытию с отношением личности к предстоящему «перед» ней миром (к «предметному миру», в терминологии Франка). «Я» не есть само по себе, не *существует*, но *имеет существование, получает бытие* через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от “я”. Поэтому “я” нельзя определить, но можно только определять, и вся жизнь есть не что иное, как определение. Можно сказать также, что “я” не есть, но *сверхъест*, ибо есть *сущее*»². Такое понимание личности почти буквально повторяет главную идею концепций Бердяева и Франка, заключающуюся в том, что личность — в ее метафизической сущности — есть тот «конкретный» Абсолют, от которого непосредственно зависят и из которого «происходит» все частные феномены в сфере «бытия».

То, как Булгаков описывает метафизическую сущность личности, наглядно подтверждает это предположение. Постигание каждым

¹ Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат). С. 318.

² Там же. С. 392.

из нас своей личности он считает полностью аналогичным апофатическому постижению Бога: «В конце концов приходится “я” определять антиномически, по типу “отрицательного богословия”: с одной стороны, “я” есть полное и окончательное НЕ по отношению ко всякому определению, ибо оно вообще *не есть* и, однако, оттого оно не обращается в нуль, в пустоту, просто в небытие, ибо ему присуще сверхбытие; с другой стороны, “я” есть *все*, которое составляет для него сказуемое, от самой интимной субъективности до наиболее застывшей объективности»¹. В то же время в отношении своего собственного «я» было бы нелепо полагать ту же степень «непознаваемости», как в отношении Божественного Ничто, поэтому Булгаков, подобно Франку, вводит представление о непосредственном интуитивно-мистическом постижении всей бесконечной полноты «я», т. е. *всего сущего*. «Если бы мы сами не были “я”, не знали “я” опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать “я”, его доказать или описать, ибо “я” трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем “я”, то и не требуется никакой нарочитой интроспекции для его познания, ибо оно дается непосредственным мистически интуитивным актом»².

Смысл сверхбытийного существования ипостасного «я» заключается в том, чтобы быть «основой» (ипостасью — «подставкой») для всех своих определений — чтобы определять себя в форме конкретного бытия («являть» себя). Это и есть, по Булгакову, метафизическое «суждение», или «предложение», его структура («“я” есмь нечто, некое А») определяет троичный характер «полного», «развернутого» существования «я» — оно включает в себя прежде всего саму *ипостасность*, затем совокупность *идей* или *смыслов*, через которые «являет» себя личность, и, наконец, *конкретное бытие*, реализующее эти идеи и смыслы. В языковом суждении эти три момента соответствуют, во-первых, местоимению, подлежащему, во-вторых, сказуемому, определению, и, в-третьих, связке «есть», задающей выражение «я» через идею в бытии. «Связь эта, — пишет о бытийной связке Булгаков, — неразрывна: “я” без сказуемого “никчемно”, ни к чему не относится; сказуемое без “я” слепо и “никкомно”, ни к кому не относится. Сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопорождения»³. Все примеры и пояснения, которые он приводит в своей книге для подтверждения этой важнейшей мысли, ясно показывают, что в данном случае он понимает человеческую личность и смысл ее отношений с миром совершенно так же, как это понимал Франк в своей книге «Душа человека» и в соответствии с той традицией, которую задал Соловьев (можно найти точки соприкосновения и с концепцией лич-

¹ Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат). С. 394.

² Там же. С. 392.

³ Там же. С. 394.

ности у Карсавина, особенно в связи с его понятием «качествования» личности; см. главу 7).

Абсолютно новая точка зрения на человека и его отношения с миром настолько увлекает Булгакова, что в «Трагедии философии» он почти забывает о важнейшей идее своих прежних работ, идее Софии. Тем не менее он, конечно же, не отрекается от своего религиозного мировоззрения и поэтому вынужден обратить особенно большое внимание на согласование новой позиции с главными положениями этого мировоззрения; результатом его усилий в этом направлении, по-видимому, и стало ясное осознание невозможности такого согласования. Главным образом это относится к интерпретации «конкретного» Абсолюта в новой концепции (личности в ее ипостасности) и к необходимости согласовать эту интерпретацию с догматическим определением Бога и догматической идеей творения.

Совершенно очевидно, что новый вариант понимания личности исключает возможность использования по отношению к ней категории субстанции; личность необходимо рассматривать здесь как акт трансцендирования (экзистирования), «результатом» которого выступает «бытие-в-мире» — «явление» ипостасной личности в форме психологического, мыслящего, волящего и телесного существа, находящего и определяющего себя в мире и с миром. Булгаков достаточно ясно формулирует этот вывод¹, хотя и без тех важных деталей, которые были характерны для аналогичной концепции Франка. И тем не менее, вопреки всякой логике, он упорно пытается совместить этот вывод с наивно-реалистическим подходом к человеку, к миру и к акту творения. Он по-прежнему считает необходимым применять к человеку и миру понятие субстанции, «обогащая» его троичной структурой суждения.

Радикальное несоответствие возникает и при попытке согласовать новую концепцию личности с понятием Софии. Булгаков не раз повторяет, что те идеи-образы, с помощью которых личность «являет» себя к бытию, она берет из своих собственных неизведанных глубин (по существу — из своей связи с трансцендентным Абсолютом, Божественным Ничто). Однако совокупность этих идей, как мы помним, и есть София. Получается, что Софию теперь необходимо понимать как сущность, вторичную по отношению к *отдельной* личности, подчиненную личности. Ведь *универсальной* формой «ипостасности» в новой концепции Булгакова является *личность отдельного человека*; ипостасный характер Софии как всеединого Человечества можно обосновать только через ипостасность отдельной личности — а не наоборот, как это было ранее. Ясно, что если провести эту логику достаточно последовательно, то идея Софии утратит приданное ей в предшествующих больших

¹ См.: Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат). С. 389–399 (это наиболее интересная и глубокая в философском смысле часть книги Булгакова).

работах Булгакова первостепенное значение — в лучшем случае за ней можно будет сохранить только тот смысл, который Карсавин вкладывает в понятие симфонической личности. Булгакова спасает от явного тупика в этом направлении лишь то, что, как мы уже говорили, в своем увлечении новыми идеями он практически не вспоминает о Софии и игнорирует вопрос о том, согласуется ли новое понимание личности с основными постулатами «софиологии».

Наиболее существенные проблемы возникают в связи с другим вопросом, который Булгаков уже никак не мог обойти, — в связи с вопросом о соотношении личности и Бога. Поскольку новая концепция личности, принятая Булгаковым, в общих чертах совпадает с концепцией Франка, те трудности, с которыми он сталкивается при попытке совместить ее с догматическим пониманием Бога, полностью аналогичны трудностям, возникшим по тому же поводу перед Франком в его поздней книге «Непостижимое» (см. § 15–16 главы 6). Принципиальный момент здесь — невозможность совместить метафизику, построенную на основе феноменологического метода (т. е. ту, которую развивает Франк и к которой вплотную приближается Булгаков), с любыми формами догматизма. В «русской» версии метафизики, понятой как феноменология человеческого бытия (отличающейся от ее «классической» формы, сформулированной Хайдеггером), наиболее важной отличительной чертой является утверждение о возможности двух форм постижения Абсолюта, т. е. личности. С одной стороны, бесконечное содержание личности, ипостаси, становится доступным только в той степени, в какой оно становится «феноменальным», выступает в качестве конкретного, определенного бытия. Но, с другой стороны, и Франк, и Булгаков полагают, что возможно также непосредственное схватывание этого содержания (во всей его полноте) с помощью некоего интуитивного, мистического акта. Совместить эти два утверждения в рамках одной концепции можно только в том случае, если одновременно принять, что указанный интуитивный акт ни при каких условиях не может быть реализован в обособленности от процесса феноменального, бытийного определения личности (как «бытия-в-мире»). Любая попытка рассматривать указанный мистический акт как источник какого-то особого не-феноменального «знания» и тем более предполагать существование еще одного способа постижения Абсолюта, вообще не имеющего феноменальной реализации, мгновенно разрушает построенную метафизическую концепцию. Если феноменологический метод не является универсальным, если существуют пути обретения истины, независимые от него, нет ни малейших оснований рассматривать его как новый способ для построения метафизики. Здесь нет среднего пути: нужно либо признать этот метод абсолютно универсальным и двигаться к действительно новой онтологической конструкции, радикально порывающей с традицией догматических определений («отвлеченных начал»), либо отказать этому методу в метафизическом значе-

нии и по-прежнему оперировать понятиями классической метафизики (или богословия), «догматические» определения которых принимаются в силу «традиции».

Понимание этой дилеммы заставило Франка в заключительной части своей книги «Непостижимое» выстраивать искусственные и весьма противоречивые мыслительные конструкции для того, чтобы сгладить конфликт между последовательно защищаемой им метафизической концепцией и догматическим учением о Боге. В конце концов это сделать ему так и не удалось (и не могло удасться), и само стремление к согласованию новой метафизики с традиционным христианством нанесло непоправимый урон его философии, не позволило завершить построение цельной системы. Это тем более досадно, что Франк с присущей ему пронизательностью уловил возможность и в рамках новой метафизики сохранить идею Священного, идею Бога, причем в форме, совместимой с универсальностью феноменологического метода. Однако, обнаружив у Рильке гениальное художественное выражение «*феноменально обоснованной*» религиозности и по достоинству оценив этот недогматический путь к Богу, сам он не проявил достаточной свободы убеждений и не смог окончательно расстаться с догматической традицией.

Булгаков сделал всего лишь несколько робких шагов по тому пути к новой метафизике, который Франк прошел почти до самого конца, и при этом он никогда не прекращал бороться с любыми слишком смелыми философскими («еретическими») интерпретациями религии. Для него требование к согласованию философской концепции с догматикой имело гораздо большее значение, чем для Франка, и осознание принципиальной невозможности такого согласования должно было означать невозможность дальнейшего пребывания в сфере философского мышления.

Приведенную выше дилемму «или феноменология — или догматизм» Булгаков не мог решить в пользу новой метафизики; догматика для него всегда была выше философии, поэтому, если нельзя было наметить естественного пути от второй к первой, значит, нужно было признать «недостаточность», «неполноценность» философии. «Природа “я” тварного, — пишет он, — понятна лишь из природы “Я” Божественного, человеческая ипостась есть только образ Божественной ипостаси. Если мы можем узнать что-либо достоверное об этой последней, тогда постигнем и первую. Тропинка умоверия ведет нас к огнедышащему Синаю откровения»¹. Этим утверждением, постулирующим возможность «высшего» способа постижения Бога, никак не связанного с двумя упомянутыми выше и не имеющего никакого феноменального основания, Булгаков фактически зачеркивает всю ту метафизическую концепцию, контуры которой он наметил в своей книге. Вопреки его явным намерениям, глава, посвященная изложению догматического

¹ Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат). С. 420–421.

учения о Боге как Св. Троице, оказывается абсолютно инородной по отношению к изложенной ранее концепции личности; и в этом нет ничего странного: феноменологический подход к описанию структуры личности и догматический подход к описанию Бога не имеют и не могут иметь между собой ничего общего. В связи с этим само употребление одних и тех же понятий (особенно понятий «троичность» и «ипостасность») и проведение содержательных, а не метафорических аналогий между «образом» и «Первообразом» выглядят в его книге как необоснованная интеллектуальная игра.

Учитывая ту нарочитую серьезность, с которой Булгаков всегда носился к философскому анализу догматов, нельзя не признать, что такой итог вносит трагические мотивы в его творчество. Фактически книга «Трагедия философии» имеет достаточно точное название и действительно отражает глубокую трагедию — но не философии как таковой, а личной творческой судьбы Булгакова как религиозного мыслителя. В этом контексте полный отказ от философии и признание своих прежних работ за естественную часть той «истории заблуждений», которую представляет из себя вся история философии, — это вполне логичный и оправданный шаг, необходимый для того, чтобы остаться верным своему выстраданному и неизменному мировоззрению. И если мы, вопреки Булгакову, все-таки признаем за философией право на существование и тем более — правоту ее претензии на постижение Истины, мы должны решительно отвергнуть главный принцип его мировоззрения, несовместимый со свободой философской мысли — убеждение в том, что православная догматика есть незыблемое и незаменимое основание для любого пути к Истине.

§ 8. Творящие имена Бытия.

Философское «завещание» Булгакова

Подлинным философским «завещанием» Булгакова нужно признать не книгу «Трагедия философии», в которой душевные противоречия и борения автора отражены в гораздо большей степени, чем содержание найденных им новых идей, а книгу «Философия имени» — хотя и очень близкую к предшествующей, но гораздо более цельную и спокойную в сравнении с ней. Причину столь разительного контраста между характером этих двух почти одновременно написанных книг найти совсем нетрудно. Первая была посвящена принципиальному вопросу о соотношении философии и религии, в ней Булгаков обязан был доказывать свою догматическую «благонадежность», поскольку здесь затрагивался самый главный нерв его мировоззрения. Вторая, хотя и была написана под впечатлением от конфликта, связанного с чисто богословской проблемой исповедания Имени Божьего, в основном посвящена языку как важнейшему элементу культуры, как центральному элементу всего человеческого (и даже мирового) бытия. Здесь Булгаков мог на время забыть о борьбе с «ересями» и попытаться более глубоко и полно осмыслить то новое понимание человека, к которому он

пришел в эти годы. В своей последней философской книге он действительно демонстрирует необычную для него, не встречавшуюся ранее в его работах последовательность в проведении принятых идей. И хотя формально все его рассуждения направлены на создание такого учения о языке и особенно об Имени Божьем, которое бы строго согласовывалось с догматикой, логика философской мысли с неизбежностью приводит его к выводам, *расходящимся* с этим замыслом и свидетельствующим, скорее, *против* догматической религиозности. В этом смысле «Философия имени» в чем-то подобна анализировавшейся ранее (и написанной примерно в те же годы) работе Франка «Мистика Райнера Марии Рильке». Пытаясь оправдать глубину и искренность религиозных устремлений «имяславцев», признанных официальной Церковью еретиками, Булгаков незаметно для себя дает такую интерпретацию религии и такое понимание связи Бога и тварного мира, которые на деле уже отклоняются от ортодоксальной традиции, но именно поэтому в гораздо большей степени отвечают нашей неискоренимой потребности — присущей современному человеку не в меньшей степени, чем человеку Средних веков — в раскрытии своей причастности к «измерению Священного» в бытии.

В «Философии имени» Булгаков еще более решительно, чем в предыдущей книге, признает нерасторжимое единство человека и всего мирового бытия. Постулат этого единства становится основой интерпретации метафизической сущности слова, речи. Человеческая личность есть онтологический центр мироздания, она в своей бездонной глубине «слита» со всем бытием, и каждая вещь, каждый фрагмент бытия имеет возможность через личность «развернуть» себя, получить «голос», «завучать» во вселенной, *стать собой*. Булгаков решительно отвергает учение о чисто психологическом происхождении языка, в котором слово понимается как условное и субъективное обозначение независимо существующих вещей и явлений. Слово в своей сущности абсолютно объективно и творится не столько человеком, сколько самим бытием в человеке и *через* человека, причем вещи не существуют независимо от слов, «звучание» слова есть в метафизическом смысле акт *сотворения* вещи, точнее — акт ее самоявления из темной, дословесной глубины бытия на свет мыслимости, ясной определенности. «Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово; точнее, не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металогическое, бессловесное. Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, поэтому слово антропокосмично или, скажем точнее, антропологично. И эта антропологическая сила слова и есть реальная основа языка и языков. Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек»¹. Именно этот смысл

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 35.

Булгаков находит в библейской истории о том, как Бог привел к Адаму всех сотворенных им животных для того, чтобы тот назвал их, дал им имена. «Здесь не могло произойти никакой ошибки, ибо не было субъективности: имена тварей звучали в человеке как их внутренние слова о себе, как самооткровения самих вещей. Однако это именование было не пассивным со стороны человека, он не был только зеркалом вещей, в которое они смотрелись, чтобы узнать себя в идее, в имени своем, но и действием человека, ибо только человек обладает речью»¹.

Понятое таким образом, слово неотделимо от мысли, слито с ней и в то же время отлично от нее; мысль и слово — это две стороны одного и того же акта определения бытия — определения не в смысле описания уже существующего, а в смысле *сотворения* как определенного. Подобно тому как невозможно обособить отдельную мысль из всего универсума мыслимости (мысль существует только через связь с другой мыслью), так невозможно представить «изолированного» слова, каждое существует только во взаимосвязи со всеми остальными, и для определения его собственного смысла нужно освоить весь универсум Слова. Как пишет Булгаков, «слово имеет смысл только в контексте, только в целом; слово в отдельности, изолированно, не существует; отдельные слова суть абстракции, ибо в действительности существует только связанная речь; однако слово имеет, должно иметь свое собственное независимое значение, свою собственную окраску. Ничего не существует вне всего, вне космоса, и слова также существуют в словесной всеобщности космоса, однако космос не есть всепоглощающее единство, но конкретное многообразие, в котором удерживается все индивидуальное»².

Вся эта теория помогает Булгакову конкретизировать ту новую метафизическую концепцию, которую он в общих чертах наметил в «Трагедии философии». Несколько искусственное обозначение личности как бесконечно осуществляемого суждения, предложения теперь получает естественное обоснование в связи с тем, что в акте «явления» содержания личности в форме определенного бытия главным признается слово, акт «именования» (в его метафизической сущности). Но еще более важно, что в новой книге указанный акт, задающий смысл бытия личности, получает явный феноменологический акцент, описывается таким образом, что вновь возникают очевидные ассоциации с метафизической концепцией Франка (а также с фундаментальной онтологией Хайдеггера, о чем будет сказано чуть ниже).

Если не принять во внимание этот феноменологический акцент, может возникнуть впечатление, что в «Философии имени» Булгаков говорит не о *сотворении* определенного бытия в человеке и через человека, а только о том, что в нем бытие обретает «голос», «выражает» себя. Но в том-то и дело, что «явление» (сотворение) вещи в качестве

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 35–36.

² Там же. С. 19–20.

определенной *в мире* (в качестве определенного бытия) и ее «звучание» *в человеке, в его мысли и слове*, ничем не различаются между собой, представляют собой просто две эквивалентные формы описания одного и того же акта — акта феноменальной «очевидности». Необходимо отметить и еще одну важную деталь, появляющуюся в последней книге Булгакова: если во всех предыдущих своих работах он использовал термин «бытие» только по отношению к «тварному» миру, т. е. только в смысле *определенного, конечного бытия*, то теперь «бытие» приобретает более широкое значение — помимо определенного бытия, выражаемого и со-творяемого в мысли и слове, он называется бытием и ту сверхлогическую и неизречаемую «основу», «бездну», из которой рождается все определенное и конечное. Фактически в этом случае «бытие» (соответствующий «уровень» бытия) имеет тот же смысл, что и безусловное (абсолютное) бытие Франка, — понятие, которое ранее Булгаков решительно отвергал, поскольку справедливо считал несовместимым с догматическим смыслом идеи творения. Однако теперь именно «темное», алогичное бытие становится главным «героем» его книги, именно оно «призывает» человека и «раскрывается» в нем, обретает «голос», становится мыслью и словом — *превращаясь тем самым в определенное бытие*.

Особенно изысканное воплощение эта метафизическая схема получает при ее применении для объяснения смысла *существительного, имени вещи*. Наперекор общепринятому убеждению в первичности и фундаментальности существительных, обозначающих отдельные вещи и явления, Булгаков утверждает, что они представляют собой «свернутые» суждения, т. е. вторичны по своему происхождению. Строго говоря, нет «абстрактных» существительных, имен, каждое имя в языке — это *акт именованья (сотворения)* данного конкретного объекта. «В познании, от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединение в акте познания этого толчка и этого слова — в именовании»¹. Исходными словами в языке являются *качественные определения* (не «змея», а «змеиность», не «человек», а «человечность» и т. д.), которые непосредственно выражают ту или иную *идею*. Сами идеи лишены бытия, существуют *вне бытия*, «идеальным» образом, но в элементарном суждении именно они, воплощаясь в «первичные» слова, задающие общие качества, проясняют «темное» бытие и превращают его в бытие определенное. Имя и есть акт такого «просветления» алогичного бытия, т. е. акт его «явления» в форме вещи, определенного бытия. «Как имя, обозначающее предмет, как «имя существительное», общее есть частное, конкретное. Причем идея, слово, само себя до конца выражает, оно прозрачно; напротив, имя существительное, хотя и выражается в слове, но отнюдь им до конца не выражается в своем бытии, в темной его, неосвещенной глубине: это бытие вовсе не исчерпывается своим именем,

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 180.

напротив, ему свойственна космическая вселенность, бездонность, оно может быть приведено в атрибутивную связь со всем миром. И поэтому всякое имя — собственное или нарицательное (здесь пока безразлично) — есть антиномия: алогическое-логическое, невыразимое-выражаемое, из недр бытия рождаемое слово»¹.

Троичная структура суждения теперь соотносится с тремя основными онтологическими элементами, или «слоями», реальности: алогичным (безусловным) бытием, миром общих идей-определений и, наконец, определенным (предметным) бытием, космосом. Самым важным, хотя чаще всего скрытым, оказывается первый член суждения, поскольку именно он задает «присутствие» алогичного, «темного» бытия в качестве трансцендентного «основания» вещи; это — *местоимение*, которое по самой своей сути не может быть обычным словом (ибо слово — это идея, определение), а представляет собой «мистический указательный жест» и обозначается условным символом «я». «Я» есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир, но себя он не видит, а потому и выразить не может иначе, как общим символическим свидетельством бытия»². Например, акт именованного замеченного живого существа «змеей» в развернутой форме должен выглядеть так: «“я” (“здесь”) есть змеиность» («видя змею и называя ее змеей, человек в сущности осуществляет функцию облечения смыслом внесмысленного, немого бытия и говорит: это — змеиное, змея»³). В данном контексте понимать «я», личность как «субстанцию» невозможно, и в книге «Философия имени» Булгаков, наконец, отказывается от этой категории. «“Я”, языковое местоимение “я”, оказывается онтологической рамой, в которой может быть вмещено все бытие, а в частности — и бытие этого самого “я”, насколько оно входит в космос, именуется, нарекается. Само же “я” есть именование абсолютно неизменного, это сама *обота*, обнажающаяся в феноменах как первородящая энергия»⁴. Нетрудно увидеть в новом определении «я» сходство с хайдеггеровским определением человека как *Dasein* (здесь-бытия, присутствия), как акта экзистирования, акта, результатом которого становится «явление» алогичного бытия (бытия как такового) в форме мира, предметного бытия. Собственно, и булгаковская интерпретация языка в целом может рассматриваться как предвосхищение поздней концепции Хайдеггера, с ее центральным тезисом «язык — дом бытия».

Очевидно, что все, что до сих пор говорилось о языке, относится к идеальному, «священному» праязыку, не только именуемому вещи, но и творящему их. Реальные человеческие языки — это вторичные, искаженные, обремененные психологизмом и негативной человеческой субъективностью формы этого праязыка. Для объяснения их появления

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 72.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 90–91.

⁴ Там же. С. 82.

Булгаков использует миф о грехопадении первых людей, имевшем в качестве последствия вавилонское смешение языков. Однако в данном случае упоминание этого мифа носит в большей степени ритуальный характер, поскольку его смысловое содержание не получает никакого существенного развития в книге. Это связано с тем, что в силу самой логики материала Булгаков вынужден ставить акцент не столько на принципиальной разнородности несовершенных человеческих языков и совершенного праязыка, сколько на их *единстве* и сохраняющейся *взаимосвязи*. Священный, творящий праязык является *реальным* и *действенным* основанием каждого языка, поэтому наряду с тем, что наш язык очень часто страдает «пустословием» и «суесловием»¹, в нем всегда остается возможность священных, магических, творящих и покоряющих слов. «Слова никогда не суть лишь “слова, слова, слова”, они всегда суть некая сила, реальность, сущность... Известный магизм (или колдовство) присущ слову; слова имеют силу, они суть действие. Словом злым или непреднамеренным, но почему-либо сильным, можно убить или больно ударить человека... Ввиду того что энергия слова самая действенная, проникающая до онтологического корня вещей, опасность в злоупотреблении словом больше, чем при занятиях с динамитом, который может взорвать лишь внешнюю оболочку, но не внутреннее зерно бытия»². В наибольшей степени эта действенная сущность слова проявляется в поэтической речи; поэзия — это та форма, в которой слово в максимальной степени выявляет в себе свою праязыковую, священную основу, очищается от «психологизма» и «субъективизма» обыденной речи, сбрасывает шелуху пустословия и суесловия.

Достаточно трудная проблема, общая для двух последних философских книг Булгакова, — это проблема онтологического статуса Софии. В «Философии имени» Булгаков лишь однажды воспроизводит главный тезис своей прежней софийной концепции, повторяя, что София — это организм идей, тех самых идей-определений, которые «творят» вещи в акте именованья, помогают «темному» бытию стать миром. При этом, как уже отмечалось, существование Софии и содержащихся в ней идей понимается им отличным и от «темного» бытия, и от определенного бытия мира. Смысл этого особого существования так и остается непроясненным. Однако достаточно очевидно, что в новой концепции

¹ «Голоса вещей стали доноситься глухо и неверно, звук их преломлялся чрез разные призмы человеческой субъективности, в речь ворвался психологизм со всеми его опустошительными действиями. Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему. И его речь зазвучала все более неверно, раздробленно. Слова заволкли облака суесловия, и теперь для нас обычен и понятен только тот род речи, который есть суесловие, пустословие: слова, слова, слова» (Булгаков С. Н. Философия имени. С. 190–191).

² Там же. С. 194–195.

Булгакова София уже никак не может сохранить то значение, которое она играла ранее. Если раньше именно София была непосредственным источником и основой *всего* бытия, то теперь это, безусловно, не так. «Темное» бытие, из которого «вырастает» бытие мира, космоса, вообще никаким образом не связано с Софией; космос, хотя он и «просветлен» идеями (Софией), возникает в результате действия Слова, праязыка, несущего в себе «энергию» творения. Праязык непосредственно связан с идеями и использует их, но он *не сводится* к ним, *не исчерпывается* совокупностью идей; каждая идея должна стать *именем*, стать частью акта именования, чтобы выступить в качестве действительного фактора творения.

Если теперь совместить оба отмеченных момента — тот факт, что творящий праязык находится в нерасторжимом единстве с любым человеческим языком, проступает в каждом из них как его основание и исток его силы, и тот факт, что не идеи сами по себе, а идеи, реализованные в именах, выступают в качестве сил, творящих космос в лоне «темного» бытия, — то нетрудно понять, что в новой концепции Булгакова представление о творении очень далеко отклоняется от своего догматического прототипа. Ведь творит космос не София, а Слово, *использующее* Софию и ее идеи, причем само это творящее Слово, как не раз подчеркивает Булгаков, звучит *в человеке* (в его «я» — воронке, уходящей в глубь бытия¹), но исходит от самих творимых вещей, т. е. *от «темного» бытия* — из его неизведанной бездны, где скрыты «семена», «энтелехии» всех вещей и явлений. Таким образом, творение мира происходит силами самого «темного» бытия; «темное» бытие это и есть тот трансцендентный Абсолют, который открывает себя через человека и тем самым «является» в человеке в форме мира, космоса.

Когда Булгаков, наконец, приступает к рассмотрению проблемы Имени Божьего, которая и дала толчок его сочинению, он, естественно, делает вид, что в его идеях нет ни малейшего расхождения с догматикой. Однако в данном случае (в отличие от книги «Трагедия философии») логика развиваемой концепции слишком увлекает его, чтобы он мог отвергнуть ее. В результате даже многочисленные библейские цитаты, приводимые в последней главе книги, не помогают затушевать совершенно неортодоксальное и недогматическое понимание Бога, которое он использует для завершения своей философской теории языка. Принципиальным моментом здесь является уже отмеченное выше сближение творящего, священного Слова и обычных человеческих языков. Утверждая, в соответствии с догматическими формулами, что Божественное Слово, ипостасный Божественный Логос необходимо отличать от «антропокосмического» логоса, «звучащего» в мире², Булгаков при конкретном анализе языка сближает их до полной неразличимости, и наиболее ясно это выявляется как раз в понимании Имени Божьего.

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 79.

² Там же. С. 189.

В полном соответствии с логикой своих идей Булгаков утверждает, что, именуя Бога, человек применяет язык в том же самом смысле, что и при именовании конечного бытия. «Бог открывается человеку и в человеке, и человек именует Бога, дает Ему имена по аналогии тому, как он дает их себе подобным. Разумеется, это Бог именует Себя в человеке и чрез человека Своим откровением, однако совершается это чрез религиозный опыт, мистическое созерцание, философское умозрение, научное постижение, нравственный подвиг, одним словом, чрез человеческое творчество и жизнь»¹. Прежде всего отметим, что сделанная здесь оговорка о том, что Бог *сам себя именует* в человеке и через человека, на самом деле ничего не меняет: ведь ранее Булгаков то же самое многократно повторил и по отношению к обычным именам (вещи также *сами* себя именуют в человеке). Но более важным представляется то, что в этом суждении с предельной ясностью выступает *феноменологическое* понимание откровения Бога в человеке — ведь это откровение не инородно всей сфере «человеческого», но, наоборот, совершается только через эту сферу, «чрез человеческое творчество и жизнь».

Для того чтобы избежать «ереси» имманентизма, растворения Бога в тварном бытии, Булгаков использует известное догматическое учение (лучшее в основу исихазма) о различии сущности Бога и его энергий, действующих в мире. Он интерпретирует его как различие непостижимого Божественного Ничто (трансцендентного Абсолюта) и Бога, непосредственно открывающегося миру и действующего в нем. «Откровение Божие в мире есть действие Божие, проявление Божественной энергии: не само сущее Божество, трансцендентное миру, но Его энергия есть то, что мы называем Богом. И если действия Божии в мире и, в частности, в человеке открываются, согласно мудрости Дионисия Ареопагита, как божественные имена, то имена эти суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называя себя в человеке через наименования»². Однако, как известно, «дьявол спрятан в деталях». Несмотря на догматическую правильность этого суждения, оно носит слишком общий характер и требует дальнейшей конкретизации. При этом и происходит существенное отклонение от строгости догматической традиции³. И происходит это, в конечном счете, именно потому, что в качестве наиболее адекватной формы откровения Бога в мире Булгаков выбирает *имя*, которое ранее было понято им таким образом,

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 272.

² Там же. С. 274.

³ Наличие достаточно естественных точек соприкосновения между исихастским учением, основывающимся на понятии Божественных энергий, и современной феноменологической философией убедительно показано в работах С. С. Хоружего; см., например: Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1998. № 3.

что здесь не остается возможности для абсолютного разграничения человеческого и божественного, тварного (бытийного) и творящего (сверхбытийного).

Булгаков признает остроту этой проблемы, когда пытается пояснить отличие божественных имен от всех остальных. Уже в самом простом имени вещи, как мы видели выше, наличествует акт *трансцендирования*, акт раскрытия в конечном бытии бытия алогичного (безусловного, абсолютного). Поэтому естественное утверждение о том, что Имя Божье есть вхождение Трансцендентного в сферу, имманентную тварному бытию, мало что объясняет, до тех пор пока не уточнено различие двух форм акта трансцендирования. Булгаков, конечно, подразумевает это различие, однако логика развиваемой им теории не позволяет сделать его ясным; пытаюсь объяснить его, он фактически приходит к признанию этого различия принципиально не эксплицируемым в нашем опыте. Пытаясь доказать, что акт Откровения, акт «вхождения» Бога в мир носит абсолютно иной характер по отношению к акту трансцендирования, лежащему в основе процедуры именования, Булгаков пишет по поводу первого: «...мы имеем здесь абсолютное откровение Начала, запредельного космосу, в космосе, чрез этот последний: здесь трансцендентность не внутримировая, не космическая, в которой выражается отношение субстанции к атрибутам, подлежащего к сказуемому, но премирная»¹. Эта фраза наглядно показывает его полную беспомощность в решении им же самим поставленной проблемы. Здесь нет ничего, кроме чисто схоластического «умножения сущностей», ведь смысл отличия «внутримировой» трансцендентности от «премирной» никак далее не поясняется и вряд ли может быть пояснен в рамках той феноменологической тенденции, которая подспудно господствует в «Философии имени». Булгаков однозначно признает это уже в следующей фразе: «...это различие находится за пределами отношения предикативности, лежащей в основе именования. То, что Бог есть Абсолютное, не терпящее никаких определений, абсолютное НЕ, отрицающее всякое именование, это лежит за пределами суждения-предложения, знающего лишь отношение субъекта и предиката»².

Но если в самой метафизической структуре слова (в структуре акта именования как акта трансцендирования) невозможно провести никакого различия между «откровением» бытия (вещей) и Откровением Абсолюта, остается либо принять его без всякого обоснования («догматически»), либо попытаться обосновать через «действие», «функционалирование» имен в мире. Первое означало бы, что все развиваемое учение о языке неприменимо к Имени Божьему, что явно противоречит главной цели Булгакова, поэтому он пытается использовать вто-

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 273.

² Там же. С. 273–274.

рую возможность. Однако и в этом случае все проводимые им аргументы только усиливают впечатление, что различие между «откровением» бытия и Откровением Бога (в имени) не может быть проведено с абсолютной определенностью, и, следовательно, эти формы откровения в своей сущности совпадают (отметим, что Франк без малейших колебаний признает это совпадение, и оно играет очень большую роль в его философской системе; см. § 14 главы 6).

Центральным моментом в рассуждениях Булгакова является сопоставление Имени Божьего с иконой. Проблема иконопочитания, в отличие от проблемы «имяславия», имеет достаточно давнюю историю в Православии, поэтому через уже имеющееся догматическое решение проблемы иконопочитания Булгаков пытается решить проблему почитания Имени Божьего (и, в частности, объяснить само отличие Имени Божьего от имен тварных вещей). «Благодаря тому, — пишет он, — что образ Божий есть образ человека, а в нем и с ним всего мира (ибо мир есть человек, макрокосм есть микрокосм), принципиально возможна икона как следствие феофании, богооткровения: Бог не мог бы открываться камню и в камне, но может человеку и в человеке, и чрез человека (а потому и в камне). Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божией и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией. Поэтому двуедина, богочеловечна в своем особом смысле икона: она не может быть сливаема или отождествляема с изображаемым, но не может быть и отделяема от него, — воплощенная антиномия, как и всякое соединение божественного и тварного»¹.

Очевидно, что божественный характер иконы проявляется в ее «функционировании», в ее способности открывать для человека область божественного и действовать в мире в качестве носителя мистической, сверхъестественной силы, в качестве источника *чуда*. Только это, считает Булгаков, помогает *радикально* отличить икону от живописного полотна, не обладающего благодатью (он особенно подчеркивает различие между иконами и живописными произведениями эпохи Возрождения на религиозные сюжеты). Однако, если даже предположить, что этот критерий достаточно эффективен в отношении иконописи, его не так-то просто перенести на различие тварных имен и Имени Божьего. Ведь согласно теории Булгакова не только в Имени Божьем, но и в обычных словах содержится мистическая сила, являющаяся продолжением творящей силы Слова, священного языка. Оказывается, что в области слов мы не имеем столь ясной и однозначной границы между «профанным» и «священным», как в области материальных изображений. Главный пафос учения Булгако-

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 276.

ва о языке состоит в признании *всех* слов (кроме «слов-паразитов») в какой-то степени «священными». Но если различие между магической силой слов носит, условно говоря, «количественный» характер, нет никаких оснований для выделения Имени Божьего из всего универсума Слова, — различие Бога и твари, конечно же, не может быть только «количественным».

Более того, вопреки явным намерениям Булгакова, проводимая им аналогия между Именем Божьим и иконой не только не проясняет первое, но фактически аннулирует уже имеющуюся догматическую интерпретацию последней, поскольку он утверждает, что божественный характер иконы непосредственно связан с использованием в иконе Божественных Имен (икона без них представляет собой как бы «вырожденный» случай иконы, использующей эти Имена). Такая «редукция» божественной «составляющей» иконы к подразумеваемому в ней Имени Божьему совершенно естественна с точки зрения развиваемого Булгаковым учения — ведь в своей сущности все имена несут в себе «частицу» божественной, творящей силы, и *только через них* божественное входит в мир и творит его. Однако при этом сам статус упоминаемого здесь «божественного» так и остается не вполне ясным, и фактически мы возвращаемся здесь к поставленной выше проблеме (различения Имени Божьего и имен тварных вещей), уже без надежды решить ее догматическим образом. Учитывая все, сказанное ранее, естественней всего было бы утверждать, что то *божественное*, которое наиболее полно открывается в Имени Божьем, но в какой-то степени присутствует в каждом имени, есть на деле откровение бездонных глубин «темного», алогичного бытия. Этот вывод может быть косвенно подтвержден тем, как Булгаков понимает смысл чуда — «действия», производимого божественной силой в нашем тварном мире. «Чудо не есть фокус-покус, не имеющий корней в бытии и даже их отрицающий, оно всегда есть оздоровление естества, раскрытие его подлинной природы, постольку возведение на высшую ступень»². Если чудо лишь «раскрывает» до конца «естественное» *в бытии*, то вряд ли можно утверждать, что божественная сила, содержащаяся в Имени Божьем, абсолютно отличается от той мистической силы, которая содержится в каждом имени.

Булгаков, конечно, не может явно принять эту совершенно недогматическую точку зрения. Тем не менее он не в силах избежать утверждений, созвучных ей. Наиболее очевидно это выступает в том факте, что он вынужден понимать под Именем Божьим не только действительно упоминавшиеся в Библии имена, относимые к Богу (Иегова, Саваоф, Господь, Творец, Промыслитель, Отец и, наконец, Христос), но различные иные формы выражения божественного в человеческой речи

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 55.

и в человеческом творчестве. Отсутствие четких границ между «собственно» божественными именами и именами тварного бытия наглядно выступает в утверждении Булгакова о том, что имена языческих богов обладают в определенной степени той же мистической силой, что и Имена христианского Бога: «...мы не можем сказать, что Зевс, Афина, Аполлон, Изида и т. п. были простые иллюзии и фантастические существа, а уже тем более не можем этого сказать о возвышенном богочитании индусов — веданте, об исламе (хотя в отношении к христианству ему присущи уже антихристианские и христорборческие элементы), вообще о всякой конкретной религии. Имена богов суть здесь реальные силы откровения этих богов: в каждом частном случае эта реальность и это откровение могут различаться по качеству, — от настоящего демонизма до стихийного натурализма, от оргиастические экстаза до высокого боговдохновения Сократа»¹. Но если так, то тем более странно было бы отрицать мистическую, божественную силу в возвышенных творениях человеческого гения. В результате приходится признать, что «собственные», библейские Имена Божьи, упоминаемые Булгаковым, являются лишь относительно отличающимися от имен языческих богов и от иных возможных форм выражения религиозного чувства — например, от той, которую ярко продемонстрировал в своем творчестве Рильке.

Если бы Булгаков прямо признал это, он мог бы продвинуться еще дальше в разработке метафизической концепции языка и поставить уже вполне обоснованный вопрос о том, какое *действительное* и *феноменально обоснованное* различие существует все-таки между Именем Божьим (понимаемым в широком, недогматическом смысле), и всеми прочими именами, несущими в себе лишь «частицу» божественной силы. Тогда он, скорее всего, еще ближе подошел бы к идеям, разработанным Франком, к его представлению о Боге как духовной глубине бытия (см. § 16 главы 6), и признал бы возможность по-настоящему *свободной* религиозности, *свободного* отношения к Богу, не стесненного рамками авторитарных догматических формул и основывающегося на всем богатстве человеческой культуры — усматривающего бесконечную божественную глубину (глубину «темного» бытия) в каждом явлении нашей жизни и культуры. Однако в этом пункте проявляется то же самое противоречие между логикой философских рассуждений и религиозными убеждениями автора, которое стало характерной чертой книги «Трагедия философии». Вновь мы видим, как Булгаков насильственно прерывает естественное развитие своих идей и без какого-либо обоснования утверждает «очевидное» различие между священными (библейскими) Именами Божьими и именами тварного бытия, давая повод для того, чтобы еще раз пожалеть о той негатив-

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. С. 287.

ной роли, которую догматическая религиозность сыграла в судьбе его философских идей.

Очень характерно, что через двадцать лет после создания «Философии имени», к тому времени так и не опубликованной, Булгаков вернулся к рукописи книги и написал специальный *Post scriptum* к ней под названием «Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом». Этот очерк недвусмысленно свидетельствует о том, что по прошествии большого промежутка времени Булгаков осознал наличие явно недогматических моментов в его учении о языке и Имени Божьем. Не случайно здесь он прежде всего и главным образом настаивает на том, что Имя Божье нужно понимать как Откровение самой трансцендентной ипостаси Божества, а не Божественных энергий, как подразумевалось в основном тексте. Однако изменить то впечатление, которое создается после чтения книги, послесловие не способно, и связано это в первую очередь с тем, что, написанное совсем в другую эпоху творческого пути автора, оно существенно проигрывает предшествующему изложению в глубине и философской основательности. Мы не находим здесь ничего, кроме типичной догматической схоластики, убеждающей только того, кто и так не способен усомниться в принятых раз и навсегда формулах «догматической» истины. И в конечном счете, вовсе не эти «истины», нарочито выдвинутые на первый план во всех основных работах Булгакова, а подспудная оригинальность философской мысли, противостоящей догматизму, определяет его место в истории — как одного из творцов (увы, далеко не самого последовательного) совершенно новой метафизической модели, описывающей отношения человека с Бытием.

§ 9. Великий Инквизитор и его дело: П. Флоренский

В предшествующем изложении мы называли Булгакова «инквизитором» за его стремление к беспощадной борьбе с философскими «ересями», с отклонениями от чистоты догматической веры, возникающими в результате философских интерпретаций Православия. Однако необходимо признать, что это определение было в большей степени метафорическим, чем буквальным. Несмотря на всю свою непоследовательность, Булгаков был человеком с глубоким и оригинальным мышлением, стихия свободной мысли, осваивающей все бесконечное богатство культуры и не признающая никаких абсолютных запретов, была его собственной стихией, именно из нее выросли его наиболее талантливые творческие достижения. Тот факт, что доминантой в его мировоззрении стала догматическая религиозность, сковывавшая эту творческую стихию и принудившая мыслителя стать врагом мысли, отражает его глубокую личную трагедию и заставляет предположить, что в его душе происходила непрестанная борьба с самим собой, борьба двух

непримиримых духовных устремлений. В открытой и явной форме трагическая противоречивость духовного характера Булгакова проявилась в двух его последних философских книгах, и они заставляют существенно скорректировать тот образ несомневающегося религиозного мыслителя, который Булгаков сознательно создавал по отношению к самому себе в своем творчестве и жизни. Не случайно одна из ранних работ Булгакова была посвящена Ивану Карамазову, в образе которого он обнаружил выражение характерного *философского типа* — характерной жизненной позиции и жизненной *трагедии* человека его эпохи. Можно не сомневаться, что в трагедии Ивана Булгаков увидел отражение своих собственных душевных сомнений и борений, причем очевидные противоречия его поздних книг свидетельствуют о том, что эти сомнения и борения не покидали его на протяжении двух самых плодотворных в творческом отношении десятилетий его жизни.

Если Булгакова в определенной степени можно признать «жертвой» того инквизиторского духа, который господствовал в традиционном церковном Православии, то его близкий друг и соратник в борьбе за восстановление абсолютного господства религии и Церкви в мировоззрении и жизни людей Павел Флоренский воистину был самым Великим Инквизитором; он претендовал на то, чтобы быть идеологом движения к новому религиозному (церковному) мировоззрению — «водителем» всего человечества, безжалостно пресекающим все отступления от «правильного» пути, известного только немногим избранным (прежде всего, конечно, ему самому), и решительно искоряющим все ложные учения и «слишком свободные» стереотипы мысли и творчества.

В отличие от Булгакова, выросшего в семье священника и с самого раннего детства погруженного в атмосферу церковной религиозности, Флоренский по своему воспитанию и первоначальному образованию был абсолютно светским человеком, выбравшим в качестве сферы своей деятельности точное естествознание. Однако после окончания в 1904 г. математического факультета Московского университета с ним происходит резкая метаморфоза — отказываясь от карьеры ученого-математика, он поступает в Московскую Духовную Академию и после ее окончания в 1908 г. остается в ней преподавателем истории философии, принимая чуть позже (в 1911 г.) сан священника. Какими бы ни были конкретные причины столь резкого изменения жизненных целей молодого Флоренского, можно с уверенностью утверждать, что за этим жизненным переломом не было трагических борений, подобных тем, которые испытал Булгаков. Флоренский предстает перед нами значительно более цельным, последовательным и прямолинейным человеком, чем Булгаков. Радикально изменив свою судьбу, совершив однажды свой жизненный выбор, Флоренский никогда больше не возвращался к этому моменту своей биографии, не нуждался в дополнительном

обосновании своего выбора и не испытывал сомнений в его правильности. Дальше была только методичная и упорная работа по воплощению своего идеала в жизнь, борьба со всем тем, что было признано лживым и неправильным в жизни.

Несмотря на то, что главной целью настоящего труда является исследование истории идей, говоря о Флоренском приходится обращать внимание не только и не столько на анализ его философских взглядов, сколько на саму его личность и на ту роль, которую он играл в духовной культуре предреволюционной России. Объясняется это двумя факторами. Прежде всего, можно с уверенностью сказать, что собственно философские идеи Флоренского не выдерживают никакого сравнения по степени оригинальности и глубины с идеями его наиболее известных современников и даже с идеями наиболее близкого к нему С. Булгакова. Публикация в последние годы большей части трудов Флоренского однозначно разоблачила бытовавшую какое-то время легенду о Флоренском-мыслителе — творце оригинальной философско-религиозной концепции и чуть ли не родоначальнике самых плодотворных направлений в семиотике, языкознании и философии искусства. Главным признаком философского мышления Флоренского является безусловная поверхностность, отчасти компенсируемая нарочитой парадоксальностью, происходящей из чрезвычайной односторонности, из неумения или нежелания разбираться во всех сложностях анализируемых духовных и жизненных феноменов. Пресловутая «многомерность» работ Флоренского, выражающаяся в том, что он активно использует в своих рассуждениях примеры из самых различных сфер науки и культуры — прежде всего связанные с его математическим образованием, — на поверку оказывается мнимой, поскольку все эти примеры, как правило, весьма банальны и присоединяются к основной идее произведения с помощью совершенно формальных аналогий, не придающих ей никакого существенно нового и глубокого смысла. За всеми отступлениями в область математики, логики, физики, физиологии, лингвистики, этнографии, истории и т. п., в обилии присутствующими во всех сочинениях Флоренского и составляющими их наиболее заметное внешнее отличие, явно проступает одно доминирующее устремление — желание показать свою эрудицию или, говоря более резко, свое превосходство над воспринимающими его идеи людьми. Трудно поверить, что, излагая громоздкие, ненаглядные и просто неуместные в философских рассуждениях математические и логические конструкции, Флоренский рассчитывал на ясное понимание их смысла слушателями и читателями. В основе всего его творчества, в качестве главной интенции его многообразной и несколько хаотической активности, угадывается не «воля к истине», а «воля к власти», к интеллектуальному господству над «средой», и обуславливается она, возможно, даже не столько желанием «осчастливить» человечество, вернув его к правильному пути, сколько невероятной личной гордыней,

невероятным самомнением, убеждением в своей избранности, способности быть пастырем народа¹.

В этом контексте неизбежно напрашивается сравнение Флоренского с Великим Инквизитором из романа Достоевского, который ведь является не только апостолом традиционной Церкви, отказывающей человеку в свободе, но и человеком неимоверной гордыни. Диалектика притяжения-отталкивания, явно намечаемая Достоевским в отношениях между Иваном Карамазовым и главным героем его «Поэмы» (по сути, его собственным alter ego), помогает понять странные взаимоотношения между Булгаковым и Флоренским, в частности, тот странный факт, что основной вектор влияния, или, лучше сказать, вектор идеологического «господства», здесь был направлен не от старшего к младшему, а наоборот (Флоренский был на 11 лет младше Булгакова). В этой паре Булгаков словно бы воплощал в себе всю глубину душевных терзаний Ивана Карамазова, в то время как Флоренский был очень похож на того же самого Ивана, но только взятого в ипостаси его гордыни, убежденного в своей «избранности».

Здесь мы подошли ко второму, главному фактору, обуславливающему наш интерес именно к личности Флоренского, а не к системе его идей. В данном случае мы сталкиваемся с очень ярким примером той особенности развития русской культуры, о которой говорилось в связи с феноменом Чаадаева (см. § 6–7 главы 1), — с особым значением «личностного фактора» в ней. Флоренский, подобно Чаадаеву, предстает перед нами как символическая фигура, обозначающая один из возможных вариантов развития не только русской философии, но и всей русской культуры. При этом в отличие от Чаадаева, который в начале XIX века символически наметил путь к последовательному раскрытию всего внутреннего богатства культуры, Флоренский в начале XX века своей творческой деятельностью ясно выразил противоположную тенденцию — тенденцию к консервации культурных форм, впервые проявившуюся в XVII веке (см. § 3–4 главы 1) и никогда не исчезающую из культуры, непосредственно обусловленную особенностями русского церковного Православия, неизменно враждебного духовной свободе.

Невозможно представить себе более наглядной иллюстрации негативной роли церковного Православия по отношению к развитию философии и культуры, чем та, которая была дана творчеством Флоренского. Предельно последовательная реализация принципа абсолютной первичности догмата перед свободой мысли и творчества (гораздо более последовательная, чем это было характерно для Булгакова) привела

¹ Блестящий анализ творчества Флоренского, непосредственно подводящий к этому выводу, проделала Р. А. Гальцева в своей статье «Мысль как воля и представление», впервые опубликованной в 1980 г. и переизданной в ее книге «Очерки русской утопической мысли XX века» (М., 1992).

к невероятному обеднению его философских взглядов, представляющих как набор слабо систематизированных и, как правило, совершенно банальных положений. Но главное заключается даже не в этом печальном факте, касающемся творческой судьбы самого Флоренского, а в тех радикальных выводах, к которым он приходит, исходя из своего «догматического» мировоззрения и намечая пути для преодоления «кризиса» общества и культуры. Здесь находит себе прямолинейное выражение *антикультурная* тенденция, содержащаяся в церковном Православии и выступившая на первый план в эпоху идейного противостояния Нила Сорского и Иосифа Волоцкого.

Исходя из правильной, но вполне банальной мысли о том, что культура произошла из культа, Флоренский в качестве важнейшего принципа для построения «новой» культуры провозглашает необходимость обратного процесса вытеснения культуры культом. В соответствии с этим принципом во всех своих работах, посвященных изобразительному искусству («Иконостас», «Философия культа», «Обратная перспектива» и др.), он безапелляционно утверждает, что средневековая иконопись *абсолютно* превосходит по своим духовным достоинствам все, что было создано человечеством после нее, и, значит, должна быть возрождена как *единственная* форма искусства. Фанатичные поклонники Флоренского, пытающиеся представить упомянутые работы в качестве нового и плодотворного подхода к анализу культуры, указывают на его провидательность в понимании конкретных деталей иконописи, однако при этом они совершенно игнорируют тот очевидный факт, что все его суждения о живописи, основанной на принципе прямой («естественной») перспективы (живописи эпохи Возрождения и последующих эпох), выдают полное отсутствие не только элементарного эстетического вкуса, но и элементарной рассудительности, отсутствие понимания естественных законов *развития* искусства¹.

Собственно, идея *развития*, взятая в том смысле, какой ей был придан философией XIX – начала XX века, и является главным объектом «инквизиторских» усилий Флоренского. В его философии господствует однозначная тенденция к возрождению — во всей ее исходной, античной чистоте — платоновской философии, вместе с ее главным принципом: все *новое* в нашем мире есть только *повторение* вечных «образцов» божественного мира. Причем в своем стремлении восстановить платонизм в качестве незыблемой основы церковно-догматического мировоззрения Флоренский доходит до очевидных нелепостей, пренебрегая не только всей той справедливой критикой, которую высказывали в адрес Платона его более проникательные последователи (начиная от Плотина и заканчивая Шеллингом и Вл. Соловьевым), но и теми поправками, которые сам Платон делал к своей «основной» системе

¹ См. об этом, например, в уже упоминавшейся работе Р. А. Гальцевой.

(например, в диалоге «Парменид»). В варианте Флоренского платонизм приобретает почти гротескный вид: вся реальность описывается здесь с помощью абсолютно статичной модели двух «миров» — мира божественно-духовного и мира вещно-телесного, из которых второй является «испорченной» копией первого («испорченной» в результате грехопадения).

Понятия времени, истории, творчества в концепции Флоренского оказываются малозначимыми, не имеющими глубокого *метафизического* смысла. Особенно ясно это проявляется в отношении истории. Уже в ранней работе «О цели и смысле прогресса» (1905) Флоренский принципиально отвергает возможность какого-либо синтеза идеи исторического развития общества с идеей эсхатологического «скачка» к сверхисторическому состоянию — того синтеза, который в той или иной степени пытались осуществить почти все русские философы (за исключением разве что Франка). Он не признает никакого *прогресса* в истории, недаром в этой статье самой «естественной», хотя и ведущей к самоуничтожению формой *исторического* устройства общества признается анархия¹. История, по Флоренскому, бессмысленна — и в целом, и в каждом своем отдельном фрагменте, смысл имеет только немотивированный «скачок» к преображенному божественному состоянию. Естественно, что в рамках такого подхода человеческое творчество лишается существенного смысла и значения. Для Флоренского творчество в метафизическом его измерении есть воспроизведение предсуществующих божественных идей, а в эмпирическом, земном измерении — просто повторение одних и тех же, уже найденных нашими предшественниками стереотипов культуры. Например, в живописи (в изобразительном искусстве) это означает необходимость бесконечного повторения известных, канонизированных и освященных Церковью форм иконописи — при абсолютном отрицании, как незаконных и вредных, любых поползновений к самобытности, к внесению чего-то своего, чего-то нового в произведение².

Только одно изменение вносит Флоренский в традиционную систему Платона — это уже известная нам концепция Софии, как «посредующей» сферы между Троицостасным Богом и земным миром. Поскольку эта сторона платоновской модели бытия, возрожденной в русской

¹ См.: Флоренский П. А. О цели и смысле прогресса // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. М., 1994–1998. Т. 1. С. 196–204.

² Развивая такой подход к исследованию искусства, Флоренский, к примеру, утверждает, что в исполнении своей «Троицы» «Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных преподобным Сергием (Сергием Радонежским. — И. Е.)» (Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 364).

философии, гораздо более ясно и подробно была описана Булгаковым и уже анализировалась в предшествующих параграфах, мы не будем рассматривать ее разработку в работах Флоренского. Отметим только, что детальное развитие этой темы в «Свете невечернем» Булгакова было осуществлено под существенным влиянием Флоренского, который заложил основы «софиологии» в своем самом большом и самом известном труде «Столп и утверждение Истины», изданном в 1914 г. Однако, несмотря на формальный «приоритет» Флоренского, в его книге трудно обнаружить какие-либо оригинальные идеи, в сравнении с концепцией Булгакова. Весь его огромный труд отмечен теми же самыми «родовыми» чертами, о которых уже говорилось выше, — явной поверхностностью философского мышления, банальностью основных принципов и выводов, неуместной и немотивированной категоричностью критических оценок (особенно в отношении предшествующей философской традиции), отсутствием ясно продуманной логики изложения, обилием рядоположенных и слабо связанных между собой примеров из разных областей знания, наконец, тягостным нагромождением цитат из святоотеческой литературы и при всем при этом — вероятно экзальтированным стилем изложения, выдающим отсутствие развитого эстетического вкуса. На наш взгляд, точную характеристику этого сочинения дал Н. Бердяев, который, как мы уже говорили, проявлял особый талант именно в оценке чужих сочинений, в обнаружении скрытых тенденций, присущих чужому мировоззрению — будь то мировоззрение близкого ему мыслителя, как это было в случае Достоевского, или противоположного по устремлениям, как в случае Флоренского. Его статья «Стилизованное православие (о. Павел Флоренский)», посвященная книге Флоренского, до сих пор остается достаточно актуальной в контексте непрекращающихся попыток превратить Флоренского в глашатая «единственно верной» православной тенденции в русской философии.

Возвращаясь к общей оценке философских взглядов Флоренского, нужно указать на еще одну черту, о которой говорят почти все беспристрастные исследователи его творчества. «Исчезновение» в платонической модели реальности, выстраиваемой Флоренским, привычных значений таких понятий, как история, творчество и культура, — это еще не самая существенная утрата для философского мышления; самым важным здесь оказывается радикальное «устранение» того самого представления о личности, которое красной нитью проходит через всю историю русской философии и определяет ее самобытность. Обвинения в недостаточном внимании к проблеме человека часто адресовались и адресуются не только Флоренскому, но и Соловьеву, Франку, Карсавину, Булгакову. Однако абсолютно невозможно поставить Флоренского в один ряд с ними и утверждать, что все они в одном и том же смысле умаляют значение личности ради придания большего метафи-

зического значения каким-то сверхличным сущностям. Между Флоренским и упомянутыми мыслителями пролегает пропасть; и это связано именно с разным отношением к проблеме человека. По существу, упреки, предъявляемые Соловьеву, Франку и Карсавину в связи с тем, что они уделяют в своей философии слишком мало внимания личности человека, основаны на недоразумении. Как мы пытались показать в соответствующих главах, первостепенное значение этих философов в истории русской (и европейской) философии связано как раз с тем, что они увидели в личности человека «явление» Абсолюта в мире, т. е. превратили человека в метафизический центр реальности. И если в их трудах угадывается определенно «пренебрежение» эмпирической личностью, то только потому, что вся их философия — от начала до конца — посвящена доказательству тезиса о том, что личность в ее метафизической глубине (при этом вовсе не отделенной от эмпирической сферы) есть Абсолют, есть универсальный корень бытия. Лишь в силу их определенной непоследовательности, связанной с давлением традиции, отсутствием подходящей философской терминологии и т. п., они не всегда были на высоте своих собственных новых идей. Даже у Булгакова, который в своем творчестве в наибольшей степени отклонился от главной линии философского развития, без труда обнаруживаются (правда, в основном — в двух последних трудах) те же самые идеи и то же самое новое понимание человека.

У Флоренского все акценты в данном вопросе заменены на противоположные; именно в отношении к проблеме человека и человеческой свободы с особенной очевидностью проявляется смысл той философской «контрреформации», которую он пытался осуществить. Наиболее показательной в этом контексте является статья 1916 г., посвященная наследию А. Хомякова (выполненная в форме развернутой рецензии на книгу В. З. Завитневича о Хомякове). Как мы помним (см. § 9 главы 1), Хомяков потому занимает особенно важное место в истории русской мысли, что он впервые попытался переосмыслить православное христианское мировоззрение *изнутри* самой церковной традиции. Как бы в ответ на резкие и не вполне справедливые суждения Чаадаева об исторической судьбе России и ее духовной культуры Хомяков показал наличие в русском Православии не только негативных элементов (фанатизм, приоритет внешней обрядности, антикультурный консерватизм), но и глубокого позитивного заряда, подавленного в предшествующие эпохи, но способного раскрыться и вывести русскую культуру к новым духовным высотам. Взгляды Хомякова на религию и Церковь оказали огромное воздействие на последующих мыслителей, непосредственно отразившись в парадоксальных религиозных исканиях Достоевского и претворившись в новаторских философских системах Соловьева, Франка, Карсавина, Ильина. И вот, возвращаясь к этому поворотному пункту идейной истории послепетровской России,

Флоренский подвергает уничтожающей критике именно то в наследии Хомякова, что и стало основой всего последующего философского развития.

Главное обвинение, которое он высказывает в адрес Хомякова, касается попытки последнего в системе мировоззренческих принципов Православия перенести акцент на *личность*, на *свободу* ее отношений с другой личностью и с целым Церквю. «Свободное самоутверждение человека, — пишет Флоренский о Хомякове, — бытие, имманентное человеку, — проявляющееся в организации любви, для него дороже всего. Действительно, он — “великий альтруист”, как определяет его проф. Завитневич. Но и великий альтруизм сам по себе ничуть не похож на Церковь, ибо Церковь полагает основу свою в том, что *вне* человечности, а для альтруизма, как и для всякого гуманизма, самой крепкой точкой опоры представляются внутренние, имманентные силы человека»¹. Касаясь сути используемых Хомяковым понятий «иранства» и «кушитства», отражающих полярные принципы построения общества — принцип свободы и принцип жесткой иерархии и авторитета, Флоренский с удивительной прямоотой отдает предпочтение второму, именно его признает в качестве незыблемой основы «истинной» православной Церкви. Чрезвычайно показательно, что вспоминая здесь же «Легенду о Великом Инквизиторе» Достоевского, Флоренский замечает, что ни Великий Инквизитор, ни *Христос*, изображенный в «Легенде», не соответствуют идеалу церковности (как он сам его понимает). Тем самым он отрекается не только от наследия Хомякова, но и от наследия Достоевского. Будь Флоренский более последовательным в своих взглядах, он и Достоевского должен был признать таким же «еретиком», как и всех прочих мыслителей, пытавшихся понять отношения человека и Бога через идею свободы — через идею *человеческой* свободы.

В данном случае можно еще раз отметить пронизательность Бердяева, который дал абсолютно точную характеристику той тенденции, которая присутствует в статье о Хомякове и которая определила все последующее творчество Флоренского. «Ясно, — пишет Бердяев, — что свящ. П. Флоренский хотел бы положить предел безбрежной свободе в Православии, которую уловил и выразил Хомяков. Хомяков придавал очень большое значение в жизни Церкви человеку, человеческой свободе, взаимной человеческой любви. В этом видит свящ. Флоренский всего более страшный его уклон к имманентизму... Свящ. П. Флоренский ставит точки над *i*, и в этом заслуга его статьи. Он завершает собой известный процесс религиозной мысли, обрацающейся в Право-

¹ Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки) // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 299.

славие. Статья его очень ответственна для представителей современной православной мысли. Им предстоит сделать решительный выбор между свящ. П. Флоренским и Хомяковым, отдать решительное предпочтение одному из этих учителей Церкви, пойти направо или налево, к свободе или к принуждению»¹. И в заключение Бердяев делает поразительный по своей резкости вывод, который, однако, проникает в самую суть той духовной борьбы, которая происходила в русском обществе начала XX века и которая в определенной степени повторяется в конце столетия: «Торжество отца П. Флоренского было бы крахом русской идеи, которую Россия призвана нести в мир. Отец Флоренский явно вступает на путь Великого Инквизитора. «Мы не с Тобой, а с ним, вот наша тайна!» Тайна эта и есть отрицание религиозной свободы. Священническая ряса и смиренно опущенные вниз взоры не спасут от разоблачения этой антихристианской тайны. Он в глубине сердца своего отрекся от тайны Христа...»²

То же самое «унижение» личности и ее внутренней свободы мы находим и в более поздних статьях Флоренского, посвященных анализу культуры. Главное в этих его работах — провозглашение «онтологического» характера «подлинного» искусства. «Искусство — не психологично, но онтологично, воистину есть откровение первообраза»³. Но что это означает по отношению к творцу искусства? Сам по себе высказанный тезис еще не ведет к тому, чтобы признать творца малозначительным посредником, которого высшая реальность «использует» для своего явления в мире; этот тезис может быть естественным образом связан с идеей абсолютного творческого предназначения человека — например, так, как это делали в своих философских трудах Бердяев и Франк. Однако Флоренский придает этому тезису смысл, исключаяющий какую-либо существенную роль человека в творческом процессе. «Иконостас есть сами святые. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы»⁴. При таком понимании иконы невозможно говорить о самостоятельном значении деятельности иконописца («богомаза») и самих зрителей в художественном акте. Человек сам по себе есть не более

¹ Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 380–381.

² Там же. С. 389.

³ Флоренский П. А. Моленные иконы преподобного Сергия // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 383.

⁴ Он же. Иконостас // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 441–442.

чем «пустое место», которое должно быть заполнено извне духовным содержанием. Все поздние работы Флоренского базируются на этом основании, и именно поэтому, даже при наличии в них отдельных достаточно точных наблюдений, в целом они дают совершенно неверный образ культуры. Не случайно, что самая заметная черта творческого «метода» позднего Флоренского — это его неспособность довести до ясных выводов свои рассуждения. Так как развиваемый им подход не может привести к цельной и непротиворечивой теории культуры, он вынужден постоянно обманывать ожидания читателей, либо просто обрывая свою мысль в самом начале ее движения, либо «рассеивая» ее в многочисленных примерах и цитатах, ничуть не приближающих к решению поставленных проблем.

В заключение мы хотели бы отметить, что в трудах Флоренского при желании можно найти некоторые отзвуки идей, составивших богатство русской философии. Быть может, самой характерной в этом отношении является его ранняя статья (речь) «Догматизм и догматика» (1906), где Флоренский сжато формулирует своего рода программу по преобразованию Православия, причем высказываемые им мысли оказываются созвучными тем исканиям, которые вели в свое время Хомяков и Достоевский, а также религиозным исканиям некоторых его современников (прежде всего Д. Мережковского и представителей «нового религиозного сознания»). Здесь утверждается приоритет жизни и непосредственного переживания над рассудочной схемой и догматической формулой. «Наша догматическая система, — пишет Флоренский, — представляется *скучной*, настолько скучной, что с нею даже не находят времени полемизировать; похваливающий же ее сознается, что догматика хороша, но не для него, а “для кого-то другого”. Одним словом, она существует не для жизни, не для людей, а заготавливается впрок, но для кого — неизвестно»¹. И продолжает: «У нас есть система православных догматов; нужно же дать православную догматику, как действительно *живое, религиозное* мирозерцание: другими словами, к системе догматов погребна пропедевтика»². Далее Флоренский очерчивает «методологию» возможного преобразования религии ради преодоления в ней «догматизма». Здесь, пожалуй, единственный раз в его творчестве ясно проступает та самая идея свободы и личного отношения к Богу, о которой писало большинство его современников. «Переработка религиозного мирозерцания, создание к нему пропедевтики, возможны только как *свободное* творчество, исходящее из непосредственно-наблюдаемого в духе

¹ Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 558.

² Там же. С. 559.

и не останавливающееся ни перед каким выводом, становящимся на дороге, не боящееся никакой боли, когда надобна операция, когда потребно оторваться от всех традиций, консервативных или прогрессивных, когда обязанность — быть готовым отречься от всего дорогого и близкого и остаться на мгновение в абсолютной пустоте, абсолютной несвязанности»¹.

Совершенно естественно, что при акценте на самостоятельности и творческой свободе отдельной личности, обязанной *в себе самой* воспроизвести все то, что составляет содержание догматов, центром христианской религии становится Иисус Христос и его *человеческие* переживания. «Его переживания и составляют истинный фундамент догматики. Переживания Иисуса из Назарета есть мост, по которому догматика может перейти от земли на небо, от психологии к метафизике»².

Однако, приступив к выполнению поставленной задачи, Флоренский оказался перед дилеммой: либо принять всю полноту «ответственности» за *живое* содержание религии, не предугадывая результат, который может оказаться несовместимым с наличным церковным догматизмом, либо признать, что у поставленной задачи уже есть заранее заданный ответ (незыблемая система догматов), и свести замысел «оживления» догматов к вычурной и совершенно искусственной *игре* с их содержанием. Всякий, кто внимательно и беспристрастно прочитал «Столп и утверждение Истины», вынужден признать, что Флоренский в конце концов склонился ко второму варианту; именно об этом пишет Бердяев в своей критической статье, посвященной этой книге.

Первый путь — это путь Достоевского, Рильке и всех тех свободных мыслителей, для которых в христианской религии главное — это *личность* Христа и, значит, идея божественной природы человека и его свободы. Второй путь, по которому и пошел в своем творчестве Флоренский, — это путь Великого Инквизитора, отрицающего значимость свободы личности и допускающего эту свободу только для себя самого и других «водителей» человечества. Именно на него русская православная Церковь встала начиная с XVII века, и в начале XX века Флоренский со всей присущей ему энергией провозглашает необходимость *все человечество и всю культуру* поставить на этот же самый путь.

Выразительным доказательством укорененности соответствующего представления о человеке и смысле его бытия в духовном характере мыслителя является последняя его крупная работа, написанная

¹ Флоренский П. А. Догматизм и догматика. С. 565.

² Там же. С. 569.

в 1933 г. в тюрьме во время следствия по его «делу» и посвященная принципам устройства «идеального» государства. «Никакие парламенты, — пишет Флоренский, — учредительные собрания, совещания и прочая многоголосица не смогут вывести человечество из тупиков и болот, потому что туг речь идет не о выяснении того, что уже есть, а о прозрении в то, чего еще нет. Требуется лицо, обладающее интуицией будущей культуры, лицо пророческого [склада]. Это лицо на основании своей интуиции, пусть и смутной, должно ковать общество. Ему нет необходимости быть ни гениально умным, ни нравственно возвышаться над всеми, но необходимой [...] гениальная воля, — воля, которая стихийно, может быть даже не понимая всего, что она делает, стремится к цели, еще не обозначившейся в истории... Все права на власть [...] избирательные (по назначению) — старая ветошь, которой место в крематории. На созидание нового строя, долженствующего открыть новый период в истории и соответствующую ему новую культуру, есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает название божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества»¹.

Эти слова, в которых Великий Инквизитор мог бы найти выражение самых сокровенных своих мыслей, возможно, являются главным ключом к творчеству и жизни Флоренского². В то время как его творчество неоригинально и поверхностно, его личность — это выразительное свидетельство неукротимой силы тех новых тенденций, которые радикально преобразили мировоззрение и культуру человека XX века. Правильное понимание жизненных принципов Флоренского, его духовного склада, иррациональной волевой энергии, определявшей его творческое «горение», заставляют сделать совсем не тот вывод, который навязывают нам его традиционные жизнеописания, выполненные по канонам «житийной» литературы; Флоренский, как бы он ни

¹ Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 651–652.

² Конечно, необходимо оговориться, что условия создания «Предполагаемого государственного устройства в будущем» — как бы по «заказу» следователей, «сочинявших» дело Флоренского, — заставляют усомниться в искренности приведенного высказывания, в его точном соответствии духовным интенциям автора. Однако, как нам представляется, эти слова слишком хорошо согласуются с духом всего творчества Флоренского, чтобы их можно было признать насильственно вырванными у подследственного его палачами.

пытался придать своему облику «средневековые» черты, является характерным представителем своей эпохи — эпохи, почти полностью заместившей традиционный (средневековый) принцип *Богочеловечества* принципом *человекoboжества*. И парадокс Флоренского заключается в том, что, сознательно отрицая последний в своих сочинениях, он, не ведая того, оказался полностью подвластным ему в своей жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Начиная с IV века, когда произошло окончательное складывание христианской цивилизации, для истории европейской культуры и европейской философии характерна непрерывная борьба двух противоположных мировоззренческих парадигм, дающих совершенно различный образ мира и человека и принципиально по-разному решающих проблему человеческой свободы и человеческого творчества. С первой из них мы сталкивались выше, когда упоминали платоновскую модель человека; ее правильнее всего было бы назвать *парадигмой христианского платонизма*, поскольку она описывает весь наш земной мир как какую-то вторичную и несовершенную («испорченную» грехом) «копию» подлинной, божественной реальности, вмещающей в себя в завершенной и совершенной форме все, что существовало, существует и будет существовать в нашем земном бытии. Бог в этом случае предстает как всемогущий творец, который создал мир в полном соответствии со своим замыслом и который, несмотря на грехопадение и «порчу» мирового бытия, остается всевластным распорядителем всего происходящего в нем. В рамках такой интерпретации мира творчество и свобода человека теряют свое принципиальное значение; при анализе этих понятий философия прежде всего должна разоблачить привычное для нас убеждение в фундаментальности нашего творчества и кажущейся безграничности нашей свободы. Высшей добродетелью личности должно стать смирение перед своей неспособностью что-либо *существенно* изменить в мире.

Противоположную мировоззренческую парадигму уместно назвать *гностической*, поскольку она восходит в главных своих принципах к античному гностицизму II века и к гностическим ересям христианства. Мифологической основой этой парадигмы является парадоксальная идея о «неудаче» творения. Бог предстает здесь как «творец-неудачник», создавший мир, но не сумевший по каким-то непонятным причинам реализовать во всей полноте свой предвечный замысел. Мир оказывается «незавершенным», «недоделанным» и, как следствие, — *неподвластным* своему Творцу, в значительной степени *независимым* от него, *непредсказуемым* в своем генезисе. В этом случае человек является не только центральным элементом земного бытия, но и центральным «персонажем» всей той «мировой трагедии», в которую было

вовлечено неудачей творения бытие вместе с его творцом. Именно человек в этой парадигме становится носителем *еще неисполненного* замысла творения и обладателем тех сил, которые способны «исправить» бытие, привести его к состоянию высшего совершенства. Творчество человека оказывается полностью равноправным творчеству Бога, и даже более значимым, чем последнее, поскольку акт творения, совершенный Богом, закончился существенной неудачей, в то время как у человека нет права на такую же «ошибку», его творческие деяния обязаны устранить все изъяны бытия и тем самым восполнить недостатки божественного творчества. Соответственно, и свобода человека должна быть описана здесь как *абсолютное* качество, не способное быть ограниченным, поскольку только оно в этом мире и является точным образом и проявлением *божественного*; в мироздании нет ничего равного ему по своему метафизическому статусу. Развитие этой идеи неизбежно ведет приверженцев гностического мировоззрения (в философской его версии) к пониманию самого Бога всего лишь как бездны человеческой свободы, как «темной» глубины *потенциальности*, заложенной в человеке и жаждущей актуализации в мире. Непредсказуемость мирового и исторического процесса оказывается обратной стороной ответственности человека за судьбу того божественного замысла, который проявился при «рождении» бытия, но так и остался невнятным, только предугадываемым, который по крупницам воссоздается человеком в каждом акте своего творчества.

В русской философии XIX–XX веков без труда обнаруживается резкое столкновение указанных двух парадигм, причем, как мы пытались показать на протяжении всего нашего исследования, оригинальность русской философии была связана именно с тем, что гностическая парадигма постоянно выходила на первый план, определяя самые яркие идеи и концепции русских мыслителей. При этом особенно большое значение имел тот факт, что в работах русских философов она была творчески развита, приспособлена к мироощущению человека новой эпохи и поэтому очень далеко ушла от ее исходной формы, заданной античным гностицизмом и мистической философией Средних веков и эпохи Возрождения. Впервые со всей определенностью новая версия гностического мировоззрения была выражена Достоевским, который не испугался самых парадоксальных выводов, связанных с новой точкой зрения на человека. Однако уже у Соловьева, попытавшегося придать этому мировоззрению вид рациональной философской системы, мы обнаруживаем противоречивое соединение элементов, относящихся к обеим парадигмам. Соловьев не вполне преодолел искус простоты, заключающейся в христианском платонизме, и в тех случаях, когда он не находил естественных ответов на те или иные вопросы в рамках развиваемого им нового мировоззрения, он прибегал к платонизму как к испытанному методу простого решения всех проблем бытия и тем порождал кричащие противоречия между новаторскими подходами

к философскому анализу мира и человека и банальными выводами, основанными на традиционных стереотипах мышления. Тем не менее большинство последователей Соловьева восприняло у него именно радикальный сдвиг к осмыслению мира в рамках гностической парадигмы, скорректированной в соответствии с требованиями новой исторической эпохи. В этом контексте становится понятным интерес русских философов начала XX века к творчеству Ф. Ницше и то несомненное влияние, которое его идеи явно и неявно оказали практически на всех представителей русской религиозной философии. Значение Ницше состояло в том, что он со всей решительностью выступил против господствовавшего в культуре XIX века мировоззрения, умалявшего значение свободы и творчества человека (при этом он прямо указывал, что его истоком является учение Сократа и Платона). Намечая одновременно с Достоевским контуры новой версии гностического мировоззрения, Ницше открывал перспективы грядущего развития не только самой философии, но и всей европейской культуры, и неудивительно, что русские мыслители, искавшие пути к этой новой культуре, глубоко неудовлетворенные устоявшимся положением вещей, почувствовали в нем союзника и соратника в борьбе за будущее европейской цивилизации.

Творчество наиболее выдающихся представителей этой традиции в начале XX века обозначило высшую точку в развитии русской философии; в трудах Н. Бердяева, С. Франка, Л. Карсавина, И. Ильина были сформулированы идеи, которые составили основу новой метафизики, во многом до сих пор еще не получившей окончательной формы и окончательного выражения. Очень характерно, что на фоне этого решительного прорыва, превратившего русскую философию в одну из ведущих школ европейской философии, была предпринята новая и достаточно яркая попытка восстановить во всей ее строгости и чистоте платоновскую мировоззренческую парадигму. Она была предпринята С. Булгаковым и П. Флоренским. Причем если у Булгакова все-таки оказалось достаточно гибкости для того, чтобы избежать слишком прямолинейного следования этой традиции, то Флоренский, не страшась очевидных нелепостей, довел ее почти до гротеска, делая невозможным построение сколько-нибудь связной системы представлений о мире, человеке, истории и культуре. Осуществленный им «эксперимент» по «воссозданию» христианского платонизма со всей наглядностью продемонстрировал его абсолютную бесплодность, его неспособность хотя бы в минимальной форме отвечать требованиям новой исторической эпохи и новой культуры. Тем самым одновременно были продемонстрированы историческая бесперспективность и культурная бесплодность русского церковного Православия, продолжающего, несмотря ни на что, сохранять верность этой традиции и этой мировоззренческой парадигме.

Наиболее радикальными приверженцами гностической традиции в русской философии оказались Бердяев и Ильин. Бердяев прямо назвал свою философию христианским гнозисом и в предельно ясной форме реализовал упомянутую выше идею о метафизической первичности личности и абсолютности ее свободы, по отношению к которым Бог оказывается только «темной», потенциальной глубиной (личности и свободы). Ильин же в своем самом большом философском труде, посвященном философии Гегеля, и в книге «О сопротивлении злу силою» дал оригинальную философскую разработку центральной идее гностицизма о «неудаче» творения. Эта «неудача», по Ильину, превращает самого Творца в беспомощную «жертву» вызванных им к жизни сил и возлагает всю полноту ответственности за положение дел в мире, за судьбу творения и Творца на человека.

Однако обратной стороной радикализма взглядов Бердяева и Ильина стала определенная прямолинейность в решении некоторых принципиальных метафизических проблем, непосредственно не связанных с их историософскими и этическими исканиями. В этом смысле нужно признать, что наиболее глубокие и сложные *метафизические* системы, развивающие нетрадиционные представления о человеке и его отношениях с миром и Абсолютом, среди русских философов создали Франк и Карсавин. Франк ориентировался на традиции классической западной философии, Карсавин, наоборот, пытался создать свой собственный, неповторимый стиль философствования, однако их идеи во многом оказались близкими друг другу, непосредственно связанными с теми революционными изменениями в метафизике, которые обозначил М. Хайдеггер. Все эти три философа разными путями и с использованием различных «фрагментов» классического философского наследия шли к одному и тому же — к созданию *новой* метафизики на основе совершенно нового исходного принципа — принятия в качестве «пространства» для всех полаганий сферы *человеческого бытия*. При этом суть происходящих изменений была связана не только с изменением «истока» метафизических определений: при перемещении «основания» метафизики оказалось невозможным сохранить всю ее старую «методологию» и, соответственно, сложившуюся систему понятий и исходных принципов. Именно этот смысл имеет не раз приводившийся выше тезис о том, что новую метафизику можно построить только на основе феноменологического метода, понимаемого в духе Э. Гуссерля. Речь здесь идет не о формальной замене одного способа определенных исходных понятий на другой, как это часто происходило и происходит в развитии науки, а о радикальнейшем изменении самых фундаментальных стереотипов философского мышления.

По существу, здесь нужно говорить о возрождении в философии XX века *мистической* традиции, ярко проявившейся в Средние века и эпоху Возрождения, но позже отодвинутой на второй план из-за

воцарения рационалистической методологии (впрочем, элементы этой традиции присутствуют в системах всех наиболее значительных мыслителей от Декарта до Гегеля). Метод классической метафизики с его радикальным дихотомизмом (субстанция и акциденция, актуальность и потенциальность, материя и форма, сущность и явление, часть и целое и т. д.) не предполагал возможности превращения в объект метафизического мышления самой важной сферы — сферы оснований самого этого мышления. Акт интуитивно-мистического проникновения человека в бытие, с помощью которого только и может осуществляться освоение указанной сферы, был выведен за рамки допустимого и «узаконенного». В конце концов, у наиболее прямолинейных и поверхностных приверженцев стереотипов классической метафизики исчезло малейшее указание на необходимость какой-то внерациональной формы отношений человека (его сознания) с бытием. В итоге в XIX—XX веков на лидирующее положение стали претендовать такие формы «метафизики», которые нужно рассматривать не иначе как свидетельства полного забвения человеком истоков и смысла своего бытия, — позитивизм и неопозитивизм, аналитическая философия и прагматизм, различные версии психоанализа и т. п.

На этом фоне творчество упомянутых выше философов — С. Франка, Л. Карсавина и М. Хайдеггера (точно так же, как и других представителей движения к «новой метафизике») — обозначает подлинный прорыв к совершенно новым горизонтам раскрытия истоков и смысла нашего существования, и обусловлен он прежде всего возрождением мистического чувства и мистической традиции в философии — конечно же, на совершенно новом уровне, обусловленном более сложными отношениями современного человека с бытием. При этом в сочинениях Франка и Карсавина мы находим очень ясное осознание необходимости в какой-то новой форме вернуть в философию мистическое чувство и мистическое отношение к миру, в то же время преимущество Хайдеггера перед ними заключается в том, что он во всех деталях проработал систему исходных понятий и принципов новой, неклассической метафизики. Феноменологический метод в варианте Хайдеггера стал наиболее адекватной формой перехода от классической метафизики к метафизике, полагающей в качестве основы акт мистического отношения к бытию. Впрочем, необходимость определенной преемственности между «старой» и «новой» метафизикой, необходимость обнаружения и выведения на первый план мистического элемента, *спрятанного в самой классической метафизике*, — это общая черта взглядов всех трех философов и общий принцип, гарантирующий плодотворность и перспективность их философских исканий.

К сожалению, ни в одной из национальных школ европейской философии эта традиция и этот подход не получили в дальнейшем должного развития. Кризис традиционной европейской культуры во второй

половине XX века — ее прогрессирующая «американизация» и воцарение в ней шаблонов «массовой культуры», не могли не отразиться и на философии, в которой под вывесками «постпозитивизма», «постмодернизма», «деконструктивизма» и т. п. вновь воцарился плоский рационализм, полностью лишенный ощущения иррациональной глубины бытия, отрицающий само существование этой глубины. Однако если в безжизненной пустыне современной философии еще возможно появление побега новой, плодотворной метафизики, то произрасти он может только из того же живого корня, пронизывающего двухтысячелетнюю толщу европейской культуры, который в равной степени питал и несколько наивные религиозные озарения первых христианских мистиков и гностиков, и философские размышления Франка, Карсавина и Хайдеггера.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГЛАВА 6. Абсолют как абсолютное бытие:

<i>С. Франк</i>	<i>Том I, С. 338</i>
§ 7. Человеческое бытие как самораскрытие Абсолюта	5
§ 8. Феноменология душевной жизни	16
§ 9. Проблема метафизической сущности творчества и духовная жизнь	28
§ 10. Смысл жизни: внутреннее и внешнее «делание»	42
§ 11. Онтологический смысл общественного бытия	51
§ 12. Безусловное бытие и путь его постижения	61
§ 13. Внутреннее бытие как субъективность и как акт трансцендирования. Франк и Хайдеггер	71
§ 14. «Реальное» трансцендирование и конституирование личности	77
§ 15. «Первооснова» бытия: возвращение к «отвлеченным началам»	87
§ 16. Абстрактное и «феноменально обоснованное» понимание Бога	97
§ 17. Проблема зла и ничто	106
§ 18. Философия Франка и перспективы «новой онтологии»	116
§ 19. Обоснование «окончательной» веры	123

ГЛАВА 7. Абсолют как восполнение несовершенства:

<i>Л. Карсавин</i>	<i>136</i>
§ 1. Гностические истоки метафизики Карсавина	136
§ 2. Личность как всеединство и всевременность	146
§ 3. Метафизика любви	154
§ 4. Диалектика единства — разъединения в Абсолюте	158
§ 5. Диалектика единства — разъединения в тварном мире: жизнь через смерть	161

§ 6. Проблема зла и насилия	171
§ 7. История Иисуса: оправдание несовершенства ...	174
§ 8. Окончательное преодоление «атомистической» модели человека	181
§ 9. Структура несовершенного всеединства	192
§ 10. Абсолют как восполнение несовершенства	208

ГЛАВА 8. Трагедия Божьих страданий: И. Ильин 218

§ 1. Диалектика индивидуальной самобытности и духовного единства людей	218
§ 2. Тождество Бога и человека и концепция «философского акта»	229
§ 3. Философия и жизнь	237
§ 4. Гегель и поиски «новой онтологии»	242
§ 5. Пантеизм Гегеля и учение о «конкретном» Абсолюте	251
§ 6. Философия мировой трагедии	255
§ 7. Этика трагического подвига	273
§ 8. Путь духовного обновления	291
§ 9. Структура религиозного акта	297
§ 10. Творческое и просветляющее страдание	303

ГЛАВА 9. Абсолют как Св. Троица:

<i>С. Булгаков и П. Флоренский</i>	312
§ 1. Философская «контрреформация»: метафизика на службе догматики	312
§ 2. С. Булгаков: от марксизма к идеализму	316
§ 3. Хозяйство как способ преображения мира	331
§ 4. Философия Православия	344
§ 5. Божественное Ничто и Творение	352
§ 6. Мир и человек под знаком Софии	359
§ 7. Под гнетом догмата: трагедия философа	372
§ 8. Творящие имена Бытия. Философское «завещание» Булгакова	380
§ 9. Великий Инквизитор и его дело: П. Флоренский	392

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 406

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

Н. И. Пашковская

Редактор:

Л. А. Абышко

Корректор:

Н. М. Баталова

Оригинал-макет:

Е. И. Шиленкова

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 11.08.1999 г. Подписано в печать 20.03.2000 г.

Формат 60×88/16. 26 п. л. Тираж 3000 экз. Заказ № 3425

**Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12**

Printed in Russia



ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»

Наши книги можно приобрести, заказав их через отдел «Книга — почтой» Санкт-Петербургского Дома Книги, прислав заказы по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Невский проспект, дом 28, e-mail: totja@cbs.spb.ru, тел.: (812) 219-6301. Книги нашего издательства продаются и в Москве: магазин «Библио-Глобус» (м. «Лубянка»); в книжной лавке «У Сытина» (тел.: (095) 156-8670; проезд Черепановых, 56); Московский Дом Книги (м. «Арбатская»); магазин «У Кентавра» (м. «Новослободская», Миусская пл., д. 6; тел. (095) 214-5446); магазин «Ad marginem» (м. «Павелецкая», 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7; тел. (095) 951-9360); еженедельная книжная ярмарка в «Олимпийском» (м. «Проспект мира»). В Петербурге весь ассортимент книг издательства «Алетейя» представлен в специализированных магазинах и отделах: Дом Книги (Невский пр., 28, отдел «Общественных наук и учебной литературы»); в магазинах издательства Санкт-Петербургского университета (Университетская набережная, д. 7/9); Российская Национальная (б. Публичная) Библиотека (м. «Гостинный двор», книжный киоск при входе в Научные Читальные Залы на площади Островского); в магазинах и киосках «Академкниги»; в магазинах издательско-торгового дома «Летний Сад»: Большой пр. П. С., 82 (тел. (факс) (812) 232-2104); В. О., Менделеевская линия, 5; Невский пр., 3; в ассортиментном кабинете «Петербургского книжного центра» (Стремянная ул., 20) тел. (812) 113-1012; на еженедельной книжной ярмарке в ДК им. Крупской (м. «Елизаровская»).

