

Н. В. МОТРОШИЛОВА



МЫСЛИТЕЛИ РОССИИ  
И ФИЛОСОФИЯ  
ЗАПАДА

Н. В. МОТРОШИЛОВА

МЫСЛИТЕЛИ  
РОССИИ  
И  
ФИЛОСОФИЯ  
ЗАПАДА

В. СОЛОВЬЕВ

Н. БЕРДЯЕВ

С. ФРАНК

Л. ШЕСТОВ

МОСКВА

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«РЕСПУБЛИКА»

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»

2007

УДК 1  
ББК 87.3(2)6  
М85

**Мотрошилова Н. В.**

**М85 Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2007. – 477 с.  
ISBN 5–250–01898–х**

Книга Н. В. Мотрошиловой, известной своими работами по истории западноевропейской и русской мысли, посвящена интересной, но еще недостаточно изученной в нашей стране проблеме – органической взаимосвязи русской и западной философии. Анализируя концепции В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка и Л. Шестова, привлекая многочисленные отечественные и зарубежные историко-философские источники, автор показывает, что при всей специфичности русской философии она формировалась и развивалась как интегральная часть мировой философской культуры, принимала участие в том поиске новых философских парадигм, который происходил в мировой мысли конца XIX – первых десятилетий XX в.

Издание адресовано читателям, интересующимся проблемами русской и европейской философии.

**ББК 87.3(2)6**

ISBN 5–250–01898–х

© Издательство «Республика», 2006

© Издательство «Культурная революция», 2006



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Читателю предлагается книга, в которой представлены некоторые работы по истории русской философии, написанные мною за последние два десятилетия. Я занимаюсь русской мыслью значительно дольше, но к середине 1980-х гг. решила, наконец, на первые публикации, сконцентрированные вокруг проблемы, которая обозначена заголовком этой книги – «Мыслители России и философия Запада». К тому времени в сфере исследований русской философии уже начались – но только начались – преобразования, благотворное влияние которых подтвердилось в последующие годы. Сегодня мы располагаем ценными результатами: вновь опубликованы произведения выдающихся российских философов, которые раньше не издавались; проведены глубокие исследования идей, сочинений многих мыслителей России; опубликован целый ряд прекрасных справочных и учебных изданий (лучшее из них – словарь «Русская философия». М., 1995 – под редакцией М. А. Маслина; русская философия занимает достойное место в «Новой философской энциклопедии». М., 2001; добрых слов заслуживает учебник «История русской философии». М., 2001 – под редакцией М. А. Маслина). Главный итог я вижу в том, что стали понемногу восстанавливаться философские традиции российской культуры, философия России теперь включена в контекст современного духовного обновления нашего народа. Но включена, конечно, небесконфликтно, не без серьезных трудностей и противоречий, обусловленных и коллизиями сегодняшнего духовного бытия, и долгим периодом, когда на ее долю выпали забвение или идеологические запреты.

Обращение философа к культуре, к философской мысли своей страны, вообще говоря, не требует специального обоснования. В моем развитии как философа, как сказано, был период, когда о русской философии я ничего не писала. Но я много читала и изучала материал – и произведения самих российских мыслителей, и сочинения о них. Надо упомянуть о том, что я получила философское образование в то время, когда преподавание отечественной мысли было односторонним и когда она не представляла во всем ее многообразии. Со студенческих лет изучая западную философию, я убедилась в ее глубине и величии. И исследованием философской мысли своего отечества я могла специально заняться не прежде, чем убедилась в ее высоких качествах, по крайней мере сопоставимых с

западной философией. Потребовалось время и на то, чтобы из огромного массива философской культуры нашего отечества выделились для меня те мыслители, которыми я больше других заинтересовалась и увлеклась. Что ими оказались в основном философы, которым посвящена эта книга, неудивительно: их имена и идеи говорят сами за себя. Но в интересе к ним для исследователя западной философии был дополнительный момент: это мыслители, в творчестве которых заочный или очный диалог с философией Запада был наиболее глубоким и продуктивным. Это с одной стороны. С другой стороны, нельзя было не заметить, что при всех обнадеживающих переменах в изучении русской философии сохранялись досадные пробелы как раз в данной проблемной области. Что тоже неудивительно, ибо для содержательного сопоставления русской философии с западной мыслью последнюю также надо было знать достаточно обстоятельно и не брать, как это нередко бывает, «из вторых рук».

В русской мысли конца XIX – начала XX в. меня больше всего привлекают такие ее черты: глубина, оригинальность в постановке и осмыслении коренных метафизических, общеполитических вопросов; развитость, многослойность философствования, выражающаяся в разветвленности и одновременно определенной системности размышлений; рациональность мысли, но такая, которая не выражается в жестком, одностороннем рационализме, а принимает в расчет внерациональные аспекты и средства познания; сращенность философии и искусства, литературы, постоянный выход философствования в глобально понятые эстетические измерения; глубокая чувствительность к этической, социально-философской проблематике, ее органическое соединение с метафизикой (особенно с онтологией и гносеологией). Есть еще два обстоятельства, которые я подчеркну особо, ибо вижу в них стержень, вокруг которого группируются ранее названные особенности. Читатель сможет убедиться, что я выбрала для своей исследовательской работы произведения и идеи тех мыслителей, которые, по моему мнению, предложили *новый, хорошо разработанный вариант философии жизни*, причем сделали это в то время, когда и на Западе возникла и получила распространение философия жизни. Я не замечала, чтобы в нашей литературе столь важная и явная для меня тенденция привлекала достойное ей внимание. Далее, исследуемые мною российские философы – причем раньше, чем это произошло в западной мысли, то есть еще в XIX столетии и в самом начале XX в. – пролагали дорогу философско-антропологическим, персоналистским, экзистенциальным тенденциям. Они сумели соединить их с тем лучшим, что дала европейская философия XVIII – XIX вв., – с отстаиванием ценностей свободы, прав человека, справедливого общественного устройства, гуманистического сочувствия к униженным и оскорбленным, сопротивления насилию. При этом выдающиеся российские философы принадлежали к той когорте мыслителей, которые раньше других почувствовали, что в философии нарастает потребность в создании неклассической духовной культуры; они осмыслили этот процесс как часть, сторону кризиса цивилизации и указали на необходимость, даже неизбежность обновления ряда традиционных ценностей.

Есть еще одна наихарактернейшая черта того пласта русской философии, о котором идет речь в моей книге. Это ее ярко выраженная религиозность. Читатель без труда заметит и то, что я всегда включаю ее в кадр анализа, но и то, что я не вдаюсь в углубленный анализ именно религиозно-теологической составляющей русской мысли. Я исхожу из того, что для этого следует иметь не только особый интерес, но и специальную подготовку в области истории и теории религий, самой теологии, которой у меня, увы, нет. Кроме того, я пользуюсь той возможностью, которую мыслители, меня интересующие, предоставляют исследователям в силу объективной специфики их философствования: будучи *религиозной* в своих предпосылках и выводах, их мысль ни в одном пункте не перестает быть *специфически-философской*, метафизической. Что означает: обязательно принимая во внимание эти религиозные предпосылки и выводы, можно иметь в виду по преимуществу философскую «материю» их исследований. Это я и делаю в своей книге. (Между прочим, по отношению к мыслителям типа С. Булгакова и П. Флоренского такой подход вряд ли возможен, а если возможен, то лишь в отдельных, немногих «моментах» их творчества.) Поскольку речь в книге идет о «переключке идей» России и Запада, возникает немаловажная проблема: а состоялась ли рецепция русской мысли на Западе? В целом я отвечаю на вопрос положительно, принимая в расчет и новейшую стадию философского развития, но не обхожу имеющиеся здесь трудности, противоречия, спады.

Моя книга, что легко заметить, более чем наполовину посвящена Владимиру Соловьеву. Это отражает мой глубокий и постоянный интерес к великому философу нашей страны, чья звезда рано взошла на небосклоне отечественной и мировой культуры и чье воздействие на культуру мировую (конечно, в масштабах, которые вообще возможны для философии) вряд ли уменьшается с течением исторического времени. Причины и линии моего более пристального внимания к этому мыслителю, побудившие, в частности, набросать историко-философский портрет молодого В. Соловьева, освещаются во введении к I части этой книги. Но я высоко ценю других философов, статьи и эссе о которых помещены в этой работе, – С. Франка, по моему убеждению, одного из самых интересных философов России и Европы первой половины XX в.; Л. Шестова – мыслителя яркого, оригинального, «выразившего в мыслях» трагизм личности XX столетия; Н. Бердяева – с его своеобразной и глубокой философией, которую мне не хотелось дать в легкую обиду тем, кто, по моему убеждению, недооценивает именно его философский творческий талант.

Я искренне благодарна тем отечественным исследователям русской философии, на работах которых училась. Я хотела бы, прежде всего, назвать имена людей, оказавших на меня наибольшее влияние. С 1987 г. я имею высокую честь руководить отделом истории философии Института философии Российской академии наук; в состав отдела входит сектор истории русской философии. Кроме того, и в других секторах отдела и в других секторах института есть специалисты, занимающиеся русской философией. Прежде всего упомяну тех, кого уже нет с нами, – исследо-

вателей русской философии вообще, ее диалога с западной мыслью в частности. Это мой учитель В. Ф. Асмус, А. Ф. Лосев, приобщившая меня к русской философии И. Ф. Балакина, А. В. Гулыга, З. А. Каменский, В. Ф. Пустарнаков, В. И. Приленский, одно время работавший в нашем отделе и всегда сотрудничавший с нами А. И. Абрамов, А. А. Носов. Я благодарна работавшим или работающим в Институте философии блестящим знатокам русской мысли З. В. Смирновой, Л. А. Когану, М. Н. Громову, В. В. Милькову, А. Д. Сухову, В. В. Лазареву, А. В. Соболеву, И. Ф. Худушиной, С. И. Бажову, А. В. Панибратцеву, Ю. В. Синеокой, В. А. Жучкову, И. В. Борисовой, П. П. Гайденко, В. В. Бычкову, Т. Б. Длугач, В. К. Шохину, А. Г. Мысливченко, А. П. Огурцову, Л. И. Новиковой, И. Н. Сиземской. Что касается социальной философии и философии права В. Соловьева, то здесь мне особенно важны работы Э. Ю. Соловьева.

Другие исследователи русской философии, чьи работы я (по возможности) читаю и высоко ценю, – С. С. Хоружий, М. А. Маслин, В. В. Сербиненко, А. И. Володин, С. М. Половинкин, И. И. Евлампиев, Е. Б. Рашковский, В. К. Кантор, Р. А. Гальцева, И. Б. Роднянская, А. Т. Павлов, А. Л. Доброхотов, Б. В. Межуев, А. П. Козырев, Н. В. Котрелев, Ю. Б. Мелих, Б. В. Емельянов, Л. В. Поляков, А. В. Ахутин, А. А. Ермичев, П. В. Алексеев, Е. Г. Плимак, И. К. Пантин, А. П. Поляков, В. И. Кураев, М. В. Максимов, Н. С. Плотников, Г. Я. Стрельцова, игумен Андроник (Трубачев), В. В. Сапов, В. В. Ванчугов, М. А. Колеров, Л. Р. Авдеева, В. П. Кошарный, В. Л. Курабцев, Т. И. Благова, Н. Н. Старченко, Л. А. Сулова, И. Е. Задорожник, Ю. Ю. Черный, А. И. Болдырев, А. А. Попов, В. Сукач, П. В. Калитин, О. В. Марченко, Л. Е. Шапошников, А. Ф. Замалеев, А. Вашестов, А. И. Алешин, В. П. Филатов, В. В. Аржанухин, О. Т. Ермишин и др.

Выражаю свою признательность и благодарность тем зарубежным исследователям и знатокам русской философии, русской культуры, с которыми мне приходилось сотрудничать или контактировать, – это Л. Мюллер, В. Гердт, Л. Венцлер, А. Хаардт, М. Хагемайстер, С. Дорцвайлер, Б. Кархофф, В. Люкель, Э. Ван дер Зверде, К. Гарднер, Дж. Клайн, Дж. Скенлен, Б. Розенталь, В. Дитрих.

Выражаю благодарность Российскому фонду фундаментальных исследований (РФФИ), который в течение двух лет поддерживал мои исследования по теме книги.

Большую помощь в технической подготовке этой книги к печати оказали И. А. Лаврентьева, Г. В. Измайлов, Н. З. Бросова, которым я выражаю свою глубокую признательность.



# ЧАСТЬ I

## ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ







## ВСТУПЛЕНИЕ

Жизнь и творчество многих, если не большинства, выдающихся философов проникнуты глубинным драматизмом. К сожалению, в историко-философских сочинениях этот драматизм нередко исчезает, ибо историки философии (самим своим делом нередко принужденные к сокращению, упрощению, схематизации) выдвигают на первый план и разбирают некоторую понятную им философско-литературную программу мыслителя, часто оставляя за кадром его жизнь, личностные черты, противоречивость, антиномии и сложнейшую эволюцию творчества. И даже в случаях, когда речь идет о философах, проживших относительно благополучную жизнь и создавших абстрактные системы (к ним, скажем, можно отнести Гегеля), пренебрежение в сочинениях о них личностными, жизненно-драматическими аспектами существенно обедняет общую картину их творчества. Ну уж если философ – необычная, оригинальная личность, если судьба его драматична, философия ярка, художественна, изменчива, парадоксальна, то втискивать его творчество, как выразился В. Соловьев<sup>1</sup>, в «деревянные рамки школьных делений по отвлеченным темам и дисциплинам позднейшего происхождения»<sup>2</sup> и «неудобно», и «недостойно». (Это, разумеется, не отменяет возможности философской систематизации того, что самим мыслителем выражено в системной форме; сказанное, как мы увидим в некоторых очерках данного раздела, относится и к Соловьеву.)

В своем эссе «Жизненная драма Платона» Соловьев выступил против платоноведческой манеры Шлейермахера, превращавшего древнегреческого мыслителя в кабинетного философа на манер Канта. «Но главное, – отмечал Соловьев, – личность самого Платона. Человек, живший полной жизнью, не только открытый для всяких впечатлений, но жаждавший, искавший их, человек, в начале своего

---

<sup>1</sup>О системе сносок и цитат см. библиографическое приложение к этой части книги.

<sup>2</sup>Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 582. Далее ссылки на это издание даются в скобках с указанием тома и страницы.

поприща переживший одну из величайших трагедий всемирной истории – смерть Сократа, бежавший затем из отеческого города, много странствовавший по свету, вступающий в сношения с таинственным пифагорическим союзом, неоднократно и последний раз уже в глубокой старости тесно сближавшийся с могущественными правителями, чтобы при их помощи создать образцовое государство, – такой человек ни в каком случае не мог быть через всю свою жизнь методичным исполнителем одной заранее установленной философско-литературной программы» (т. 2. С. 584).

Мне кажется, Соловьев относил и самого себя к такому же типу творческих мыслителей – меняющихся, страдающих, погруженных в коллизию жизни, сознательно переносящих и преобразующих драматизм личности в драматизм собственной философии. И потому, в частности, он поставил задачу создания оригинального варианта философии жизни – взамен философии, абсолютизирующей одно из «отвлеченных начал». Основная установка предлагаемых читателю разделов этой книги, посвященных В. Соловьеву, как раз может быть выражена собственными соловьевскими тезисами, которые отнесены к Платону: «Ближайшим образом диалоги Платона выражают, конечно, его философский интерес и философскую работу его ума. Но свойство самого философского интереса, очевидно, зависит также и от личности философа. Для Платона философия была прежде всего *жизненной задачей*. А жизнь для него была не мирная смена дней и годов умственного труда, как, например, для Канта, а глубокая и сложная, все его существо обнимающая драма. Развитие этой драмы, о которой мы отчасти имеем прямые свидетельства, отчасти же догадываемся по косвенным указаниям, отразилось и увековечилось в диалогах. Итак, сам Платон как герой своей жизненной драмы – вот настоящий принцип единства Платоновых творений, порядок которых естественно определяется ходом этой драмы» (т. 2. С. 585).

Я глубоко убеждена в исторической, теоретической, методологической справедливости соловьевского подхода к Платону (и потому, в частности, написала свое эссе о Платоне, помещенное в книге «Рождение и развитие философских идей» (М., 1990), в форме философской драмы). У меня нет никаких сомнений и в том, что эта по видимости лишь платоноведческая соловьевская установка имеет и более широкое историко-философское значение (и может быть применена даже к «кабинетному» Канту). И наконец, знание жизни, творчества, самооценок Соловьева как человека и мыслителя явно свидетельствует об автобиографическом характере более общей историко-философской установки, оборачивающейся своего рода указанием для нас: мы должны понять жизнь, личность и философию самого Соловьева как *«глубокую и сложную, все его существо обнимающую драму»*.

Осведомленный читатель может заметить: а что тут, собственно, нового? В чем нет недостатка в литературе о Соловьеве, так это в

указаниях на его яркую, оригинальную личность и на то, что личностное своеобразие глубоко запечатлелось в его философии. Вполне можно согласиться с А. Ф. Лосевым, который и сам хорошо писал об этом и отметил также, что характеристики личности, личностного драматизма В. Соловьева всего более удались В. Розанову, Л. Лопатину и, конечно, Е. Трубецкому. Рисунок неустроенной жизни, строй необычной личности, житейская судьба Соловьева, его неудачная официальная карьера, сложное, противоречивое участие в развитии российской культуры – все это проникнуто драматизмом, который просто невозможно не заметить.

Биографических сочинений, посвященных Соловьеву, не так уж мало; некоторые из них (особенно ранние, написанные на основе свежих исторических материалов и воспоминаний) до сих пор носят характер бесценных исторических свидетельств. Стало традицией в соловьеведении открывать любое собрание сочинений и любое исследование биографическими очерками, в которых те или иные черты великой, многогранной, беспокойной личности выдающегося философа получали свое отражение. На наиболее важные из этих биографий, исследований, проработок опираются предлагаемые соловьеведческие части этой книги. И все-таки одна из причин, пробудивших книгу к жизни, – моя неудовлетворенность теми результатами, которых к настоящему времени достигло соловьеведение как раз в высвечивании глубокой, сложной, все существо Соловьева обнимавшей, в его философии воплотившейся и в его посмертной судьбе продолжившейся драмы.

Главным же я считаю следующее. В литературе о Соловьеве сложилась манера ярко живописать, так сказать, «бытовую судьбу» Соловьева, превращая такое описание в почти самостоятельное биографическое «предупреждение», за которым следует просто разбитый на главы и параграфы «разбор творчества». Между тем, по моему глубокому убеждению, драматизм личности и судьбы был органической частью и стороной той неизбывной «метафизической драмы» существования природы, человека, их отнесенности к Богу и несоизмерности с Богом – то есть, собственно, той *Драмы Бытия*, которая с самого начала и до конца дней Соловьева оставалась центральной темой, сердцевинной всей его философии. Основательного же раскрытия в литературе глубины и единства этого личностного и одновременно всемирного драматизма в жизни и творчестве Соловьева пока еще не обнаруживается.

Еще один вектор драматизма личности Соловьева коренится в глубоко пережитой мыслителем *Драме Истории*, которая понималась им как специальная сторона *Драмы Бытия*, особо заострившаяся в «наше время», то есть в последние века исторического процесса, который, впрочем, для Соловьева всегда был отмечен внутренним драматизмом.

Прошло чуть более ста лет после того, как преждевременная смерть оборвала нить жизни В. Соловьева. Последние годы этой жизни были наполнены мрачными историческими предчувствиями великого мыслителя. Новое столетие пугало его. Драматическая личная судьба исполнялась для Соловьева как провозвестие трагических судеб всего человечества. Эсхатологизм философии истории применительно к последующему XX столетию, да и по отношению к новому веку, новому тысячелетию (в которые мы недавно вступили), оказался пророческим если не в ряде конкретных предсказаний, то в отношении общего трагического по своим центральным характеристикам движения человеческой цивилизации. Однако Россия в XX в. не поверила Соловьеву. Поэтому один из важнейших вопросов новейшего соловьевоведения, который постоянно встает перед нами: почему выдающиеся мыслители типа В. Соловьева, которые остро ощущают трагизм истории, как бы пропуская его через драматизм собственной судьбы, через напряженный трагизм творчества, – почему они так мало бывают поняты своим временем, своим народом? Но вправе ли мы утверждать это? Разве Россия не признала и не опознала в Соловьеве самого значительного своего мыслителя? Однако давайте вспомним, насколько XIX и XX вв. – особенно в России – оказались драматическими также и в смысле восприятия, признания, усвоения, осмысления многогранного наследия философа.

Да, в кругах российской интеллигенции рано узнали о философе В. Соловьеве. Поскольку в этой книге акцент первоначально будет сделан на становлении и развитии молодого философа, у нас будет возможность подробнее разобраться в том, насколько современники сумели схватить смысл его ранних, в чем-то еще незрелых, но ведь во многих отношениях оказавшихся парадигмальными, то есть прокладывавшими новые пути, новаторских идей. Уже на примере откликов на магистерскую диссертацию можно судить о том, что с первых работ Соловьева в истории российской мысли завязывалась эта драма: многие из тех, кому довелось прочесть первую и последующие книги, остались на поверхности, не сумев углубиться в тонкости и своеобразие текста.

Правда, еще при жизни, а особенно после смерти В. Соловьева – по крайней мере до Октябрьской революции и в первые годы после нее – в нашем отечестве начался процесс основательного изучения творчества, а потом и наследия этого российского мыслителя. Весьма ценно, что по свежим историческим следам осуществилось опубликование сначала первого, а потом и второго издания Собрания сочинений Вл. Соловьева<sup>1</sup>, что тщательно собирались, обобщались и

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения в пятнадцати томах. М., 2000. Т. 1. С. 5–7. Далее при цитировании этого издания: ПСС, с указанием тома и страницы.

осмыслились имевшиеся в то время в изобилии биографические документы, исторические свидетельства, накапливались и частично обрабатывались (до сих пор не исчерпанные) архивные материалы. Сформировался, по сути, целый новый «материк» на карте истории человеческой культуры – творчество самого В. Соловьева и богатейшая, значимая еще и сегодня ранняя «соловьевиада» (продолженная затем соловьевоведческими работами российских философов, оказавшихся в эмиграции).

На Западе благодаря связям с Россией и ее культурой было впоследствии опубликовано самое полное в настоящее время Собрание сочинений Вл. Соловьева на русском языке; было издано Собрание сочинений в немецком переводе и создана солидная соловьевоведческая школа<sup>1</sup>. В послереволюционный период пути на «материк Соловьева» в отечестве нашем были долгое время перекрыты, а позднее его учение освещалось только в критическом плане. Разумеется, соловьевоведение не исчезало с культурной карты мира, ибо за рубежом не только эмигранты, но и западные исследователи не прерывали свою серьезную работу над наследием Соловьева (см. библиографию публикаций по годам в книге: *Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978. – Literaturverzeichniss. S. 379–456 – до 1978 г.*). Что же касается России, то остается удивляться тому, что благодаря усилиям ряда исследователей, все же добравшихся до «материка Соловьева», за последние двадцать лет его новое освоение сделалось не только возможным, но относительно быстрым и неожиданно плодотворным. Достаточно напомнить о посвященных Соловьеву статьях В. Ф. Асмуса (опубликованных после его смерти), о вынашиваемых, видимо, в течение всей жизни, но довольно поздно, с большим трудом опубликованных работах А. Ф. Лосева, об издательско-комментаторской деятельности А. Гулыги, о публицистике Р. Гальцевой и И. Роднянской, об исследованиях С. Хоружего, а позднее В. Сербиненко, Е. Рашковского и др. Существенный сдвиг в отечественном соловьевоведении означает начавшееся опубликование Полного собрания сочинений и писем В. С. Соловьева, первые три тома которого увидели свет в 2000 и 2001 гг., через столетие с года смерти мыслителя. В этом издании запечатлен труд таких исследователей В. Соловьева, как Н. Котрелев, А. Носов, И. Борисова, А. Козырев, Б. Межуев, которые известны и другими своими соловьевоведческими публикациями. Отрадно отметить и интерес к наследию Соловьева в университетских центрах нашей страны. Так, в Иванове под руководством автора продуктивных исследований М. В. Максимова работает постоянно действующий семинар, посвященный различным сторонам творчества Соловьева в контексте российской и мировой культуры.

---

<sup>1</sup> См. библиографическое приложение к этой части книги.

Но несмотря на наметившийся на рубеже XX и XXI вв. благотворный поворот в изучении Соловьева, авторитетные исследователи даже и сегодня, когда внимание, уделяемое Соловьеву, можно считать достаточным, а положение его в истории отечественной мысли почетным, не склонны к восторгам.

Свое критическое суждение о состоянии современного соловьеведения высказал на состоявшейся в августе 2000 г. Международной конференции, посвященной В. Соловьеву, один из знатоков российской философии С. С. Хоружий. Его беспокоит то, что у философии В. Соловьева на рубеже тысячелетий не оказалось продолжателей; это Хоружий выразил в «деконструирующей метафоре: *Владимир Соловьев как Царь-пушка русской философии*» (то есть то, что имеет помпезно-выставочный характер, но никогда «не стреляет»...). «На вековых поминках по Соловьеву похвастать нечем»<sup>1</sup>, – заключил С. С. Хоружий. Что же, над этой строгой оценкой следует задуматься.

Правда, в литературе и в дискуссиях высказывается и иное мнение: сейчас в опубликовании произведений Соловьева, долго бывших библиографической редкостью, и в соловьеведении в целом произошло определенное количественное и качественное насыщение. Для такого впечатления тоже есть свои основания. Чрезвычайно важно не впасть в нигилистический снобизм и не увидеть уже отмеченного факта: вакуум, созданный в истории российской мысли в советское время, стал постепенно заполняться; в частности, в отечественной философии появилась группа уже упомянутых мною соловьеведов, профессионально и тщательно работающих над текстами, архивами, всеми видами источников. Поскольку в соловьеведение в последнее время влились талантливые молодые исследователи, постольку я бесконечно далека от того, чтобы принижать значение произошедших сдвигов в деле постижения феномена Соловьева. И все же тревоги и разочарования С. С. Хоружего мне понятны. Рискую кратко изложить свои соображения по поводу состояния, противоречий и трудностей современного отечественного соловьеведения – и пусть эти мои заметки будут прочтены как объяснение-оправдание по поводу того, почему в последние десятилетия, после более длительного изучения «материка Соловьева», я понемногу публиковала и писала (а теперь решаюсь объединить в одной книге) нижеследующие эссе, очерки и статьи, посвященные В. Соловьеву.

Во-первых, хотя при новом прорыве нынешних соловьеведов к материку Соловьева их усилия в немалой степени были направляемы на восстановление «хорошо забытого старого», то есть отдель-

---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 26–27.

ных сочинений В. Соловьева, биографических и иных работ о нем, старое оказалось уже так «хорошо», глубоко забытым, что воспоминание о нем, нынче только что начавшееся и широкой публике еще довольно плохо известное, должно быть продолжено.

Во-вторых, сколько бы ни было серьезных сдвигов в освоении соловьевской темы, она осталась и навсегда останется поистине неисчерпаемой для напряженного интеллектуального поиска, нравственного переживания наших современников и потомков. Раннее восхождение, трагический отсвет и новое, уже после смерти, сияние ярчайшей и оригинальной звезды В. Соловьева на небосклоне отечественной и мировой культуры никогда не перестают притягивать к себе интерес исследователей. «Феномен Соловьева» манит таинственностью и неразгаданностью.

В-третьих, специальное соловьевоведение – философское и литературное, теперь заинтересовавшее куда большее число просвещенных людей, – и сегодня не стало достоянием действительно широкого читателя (чему есть немало причин, основательно вникать в которые здесь не место). В частности, вопрос о достаточно популярном, именно современном и (относительно) компактном историко-философском портрете Владимира Сергеевича Соловьева как личности и мыслителя, то есть портрете, в котором жизнь, личность мыслителя и его философия жизни и личности выступили бы в единстве, до сих пор остается открытым.

В-четвертых, при значительном прогрессе источниковедческих исследований (прежде всего благодаря уже отмеченной образцовой, по моей оценке, работе исследователей над 1–3 томами Полного собрания сочинений Соловьева) мне не кажется, что такой же сдвиг произошел в историко-философской работе над смыслом, содержанием, идеями самостоятельной, оригинальной – и очень, очень сложной! – философии нашего великого соотечественника. Одно из обстоятельств, объясняющих сложность ее построения и соответственно ее освоения, заключается в следующем: в орбиту оригинального и глубоко внутреннего философского опыта Соловьева по существу втянуты самые главные творения мирового философского духа. Поэтому рассматривать творчество Соловьева без основательного знания философии Платона, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше, без учета мысли его соотечественников вряд ли перспективно (что, однако, делается, и нередко). Мне бы хотелось своими работами привлечь новое внимание исследователей и читателей к той *плодотворной перекличке идей России и Запада*, которая с самой молодости В. Соловьева стала переливаться в задуманный им многогранный философский синтез, воплощенный в оригинальные и, как я думаю, еще не вполне освоенные и достойно оцененные в мировой литературе теоретико-методологические открытия.

В-пятых, я предприняла специальную исследовательскую работу, долженствующую продемонстрировать не только прямо документированный историей отклик Соловьева на состояние современной ему философии (Эдуард фон Гартман, Ницше, другие авторы), но и *объективную* переключку его идей с некоторыми устремлениями западной мысли, которые (подобно философии жизни, неокантианству, феноменологии, фрейдизму) в конце XIX в. только еще зарождались и потому не достигли мировой известности. В этой книге я выдвигаю и пытаюсь доказать следующий тезис: В. Соловьев *объективно* принимал участие в процессе рождения новых парадигм в европейской философии, и некоторые *направления* его теоретического движения, как оказалось впоследствии, были синхронны и созвучны поискам западноевропейской мысли. Я не утверждаю, что результаты, к которым пришел Соловьев, тождественны идеям Ницше и Бергсона. Такое было бы фактической, исторической и содержательной бессмыслицей хотя бы потому, что творения выдающихся людей духа по определению неповторимы, индивидуальны<sup>1</sup>.

«Параллельный», синхронный по времени и векторам движения поиск в философии – в чем, возможно, его отличие от поиска научного – никогда не может, особенно у значительных мыслителей, быть «идейной близостью» в смысле тождества, совпадения результатов; он всегда остается диалогом, если согласим, то весьма относительным и частичным, а чаще всего – спором, противоборством, расхождением. Говоря более конкретно, в ряде работ этой книги я стремлюсь доказать, что Соловьев – синхронно с рождением философии жизни на Западе и в унисон с некоторыми учениями отечественных мыслителей – противопоставил философии «отвлеченных начал», а также недавно господствовавшему позитивизму *новый и оригинальный вариант «философии жизни»*, насыщенной глубоким метафизическим содержанием. По моему мнению, само существование соловьевской философии жизни, ее уникальность, переключка с западными и российскими вариантами и противостояние им – все это еще остается в тени соловьевоведения и требует новой исследовательской работы.

---

<sup>1</sup> С. С. Хоружий в том же «Соловьевском сборнике» справедливо отметил, что философия Соловьева «в своих устремлениях, своем пафосе» «переключалась с теми поисками обновления европейской мысли, что отвергали господствовавший позитивистский, сциентистский, формалистический дух и воплощались всего наглядней в творчестве Ницше и Бергсона». Оправдано и указание на то, что мысль Соловьева «определенно включается в тот контекст, ту линию трансформации европейской философии, которую тогда же начинали Бергсон и Гуссерль». С. С. Хоружий по праву видит перспективность параллели «Соловьев – Фрейд». Но если это так – а это, на мой взгляд, именно так, – то откуда же заключение уважаемого автора: философия Соловьева «...не имела особой близости к современным ей течениями»?! (С. 11, 15.) Может быть, все дело в том, что под «близостью» понимается совпадение идей? Но ведь даже ожидать такое, по меньшей мере, нереалистично.



Я не случайно открываю посвященный В. Соловьеву раздел этой книги историко-философским эссе о первых шагах в науке, культуре, философии отечественного мыслителя. (По жанру эссе примыкает к серии ранее опубликованных или написанных мною в последнее время историко-философских портретов – Платона, Гегеля, Хайдеггера, Гуссерля.) Интерес к молодости этого философа – особый. Дело ведь в том, что он рано начал самостоятельный путь исследователя и сразу был замечен и помечен как оригинальный, талантливый человек, подающий надежды на будущее. Тут и нам дана редчайшая возможность приглядеться к процессу, с которым мы так и не можем освоиться и таинством которого, глубинной значимостью для «духа народа», «мирового духа» (Гегель) никак не можем проникнуться. Речь идет о становлении, созревании уникального творческого интеллекта, о реакции окружающих на непостижимый и внезапный его прорыв в мир духа. Хочу сразу оговорить: эти оценки никак не предполагают с моей стороны не критического отношения к каждой идее, зародившейся в уме молодого или зрелого Соловьева. Более того, мне хотелось бы дать штрихи к *критическому* историко-философскому портрету молодого мыслителя. Историческим «интерьером» для этого портрета станет первое явление творческого духа Соловьева широкой публике – защита им магистерской диссертации.

Другие материалы, которые я помещаю в разделе о Соловьеве, продолжают тему, но отличаются по своему жанру: это статьи, очерки, тексты лекций, в которых я сделала попытку сосредоточить внимание на той же основной теме – переключке философских идей России и Запада.

## РАЗДЕЛ I

# МОЛОДОЙ ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: НАБРОСОК ФИЛОСОФСКОГО ПОРТРЕТА



## ЗАЩИТА МАГИСТЕРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ

Время действия: 24 ноября 1874 г., около 1 часа пополудни. Место действия: Санкт-Петербургский университет, актовый зал историко-филологического факультета. Хмурый осенний день. Зал освещен свечами. Действо, которое должно состояться, вообще говоря, не принадлежит к разряду необычных: предстоит, как указано в факультетских документах, защита «кандидатом (то есть выпускником) Московского университета» Владимиром Сергеевичем Соловьевым диссертации, представленной им для получения степени магистра философии. Если кто-то из собравшихся и догадывается, что суждено свершиться событию поистине историческому, то таких очень немного. Впоследствии, когда вся неординарность защищенной работы и развернувшейся вокруг нее дискуссии подтвердилась тем, что философский спор с участием известных тогда людей выплеснулся на страницы популярной периодической печати, в «Санкт-Петербургских новостях» напишут, что диспут привлек «громадную массу публики»<sup>1</sup>. И с ее стороны, что позднее было засвидетельствовано в газете «Гражданин» Н. Н. Страховым, интерес был проявлен «самый горячий» (Л. I. С. 427).

## ПУБЛИКА

«Громадная масса публики» – не преувеличение ли это? Но для магистерской защиты слушателей, действительно, набралось много. «Ряды стульев, – вспоминал один из очевидцев, тогдашний студент факультета П. О. Морозов, – быстро были заняты, и немного опоздавшим пришлось уже стоять, теснясь плечом к плечу и стараясь продвинуться поближе к кафедре» (Л. II. С. 29). За «факультетским столом», заставленным свечами, пока никого нет. Но вот-вот «боко-

---

<sup>1</sup> См.: Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. I. Пг., 1916. С. 419. Далее при цитировании и ссылках в тексте: Л. – с указанием номера книги и страницы.

вым ходом через светлый коридор» должны войти члены факультета вместе с диссертантом. Попытаемся (используя биографические сочинения) представить себе, из кого же состоит публика, напряженно ожидающая защиты. Во всех впоследствии появившихся отзывах – когда с сочувствием, а когда с раздражением – отмечалось, что зал был в значительной степени заполнен университетской молодежью, и она реагировала на происходящее горячо и бурно. В раздраженном фельетоне «Листка» даже было сказано о собравшихся на диспут: «Безразборчиво гоготавшие и рукоплескавшие, точно публика Александринского театра...» (Л. I. С. 418). И это неудивительно: публика была – в основном – молодая, студенческая. Имелись ли в этой студенческой аудитории какие-либо предпочтения и мнения, касающиеся предмета спора и определяемые подзаголовком диссертации: «Против позитивистов»? По этому поводу трудно высказать определенное, тем более окончательное суждение. Одна из оценок принадлежит уже цитированному П. О. Морозову. В его мемуарах картина выглядит следующим образом. Студенты-филологи, за редкими исключениями (среди исключений был будущий известный философ Н. Я. Грот, затем подружившийся с В. Соловьевым), не увлекались философией. Возможно, причина состояла в том, что даже лучший, наиболее профессиональный из философских преподавателей, М. И. Владиславлев (о нем речь впереди) не был блестящим лектором, способным живо и ярко подать на первый взгляд сухой, трудный материал по философии. Так и получилось, что ко времени соловьевской защиты внимание студенческой молодежи к философии способно было приковать что-нибудь из ряда вон выходящее, например позитивистские атаки на традиционную метафизику или противоположное стремление развенчать вошедший в моду позитивизм. Одним словом, не обычная спокойная наукообразная защита, а борьба, спор, если хотите, интеллектуальный скандал – вот что могло привлечь массу студентов (филологов, историков) на философскую защиту.

По описанию П. О. Морозова, появление небольшой книжечки В. Соловьева с задиристым названием настраивало студенческую аудиторию, якобы увлеченную позитивизмом, против диспутанта. Изучение материалов, касающихся защиты, не позволяет полностью согласиться с этой оценкой. Конечно, были и такие студенты, которые позитивизмом увлекались и попали под влияние «пропаганды» его, например, со стороны Лесевича. Но вполне возможно, что среди молодой публики встречались юноши, знакомые, скажем, с антипозитивистскими выступлениями профессора В. Я. Цингера или В. Д. Кудрявцева-Платонова. (Соловьев, несомненно, учитывал растущие в российском обществе антипозитивистские настроения.) Поэтому более обоснованно предположить, что в студенческой аудитории, собравшейся на защиту, скорее всего, не было ни хорошо осведомленных, ни уверенных адептов одной или другой из противоположных точек зрения. А вот предвосхищение борьбы будоражило молодую публику. Есть еще одно конкретное свидетельство

П. О. Морозова, к которому полезно прислушаться: упомянутый Н. Я. Грот, да еще студент Идельсон, «порядочно начитанный в немецкой философской литературе» и готовившийся выступить на защите, наверное, делились своими суждениями и ожиданиями с соучениками. «Со слов Грота... – писал Морозов, – мы знали, что Вл. С. – еще очень молодой и очень оригинальный человек; что он по окончании университетского курса слушал лекции в духовной академии, прекрасно владеет иностранными языками, а в личной своей жизни отличается совершенно монашеским характером и потому совсем не похож на большинство своих сверстников. Словом – «человек не от мира сего». Эти подробности, в связи с необычностью диспута по такому предмету, как философия, заставляли нас с нетерпением ожидать этого события» (Л. П. С. 26–32). Интерес студентов и начинающих преподавателей подогрет в основном тем, что магистрант, подобно им самим, очень молод: В. Соловьеву немногим более 21 года (в те времена магистерские диссертации защищались, как правило, более зрелыми соискателями). И хотя представленная на защиту диссертация, отпечатанная в Московской типографии, имеется в Публичной библиотеке Санкт-Петербургского университета, буквально единицы из публики знакомы с нею. Это факт, и он еще потребует нашего внимания и разбора, что защита происходит на историко-филологическом факультете; философских факультетов в России нет уже долгое время. И «выйти в философы» для вчерашних российских студентов оказывается делом столь же трудным, сколь и поэтому редким.

Пожалуй, необычно много и почетных гостей. Им отведены первые ряды стульев. Кто-то из публики (о чем свидетельствуют те же воспоминания П. О. Морозова) узнает народника Н. К. Михайловского; философа В. В. Лесевича, ставшего известным в 1868–1875 гг. благодаря страстной защите – в том числе и в широкой печати – позитивистского направления; философа и публициста Н. Н. Страхова, поэта и писателя И. Анненского.

Но вот в зал входят профессора историко-филологического факультета. Это им, рассаживающимся за факультетским столом, предстоит не просто выслушать магистранта – специально назначенные лица будут официально оппонировать ему, и все присутствующие профессора, ординарные и экстраординарные, должны будут в результате диспута вынести решение о том, достоин ли В. Соловьев искомой степени. Самое время присмотреться к ним, ученым судьям.

## ПРОФЕССУРА

Кто из факультетских профессоров в тот хмурый ноябрьский день отсутствовал и, стало быть, не вошел в зал вместе с диссертантом, из документов доподлинно неизвестно. Но поскольку § 10 Устава университетов от 1863 г. обязывает всех их присутствовать при подоб-

ных защитах, остается предположить, что в зале собрался, что называется, цвет петербургской профессуры гуманитарного направления. (Их список, в чем, видимо, прав С. Лукьянов, в основном должен совпадать с имеющимся в официальных документах перечнем профессоров-лекторов факультета 1874/75 учебного года – см. Л. I. С. 396–399.) Подавляющее их большинство – историки, филологи, исследователи литературы. Декан факультета И. И. Срезневский, которому предстоит открыть диспут, – известный знаток и исследователь славянской филологии. Скорее всего присутствуют и его коллеги, ординарные профессора – историк древней России К. Н. Бестужев-Рюмин, историк французской литературы И. В. Помяловский, историк древнегреческой литературы Г. С. Дестунис, историк русской литературы М. И. Сухомлинов, специалист по новой истории В. В. Бауер, историк русской словесности, древнерусской литературы О. Ф. Миллер. Экстраординарные профессора и доценты (впрочем, последние не имеют права голоса) тоже по преимуществу историки и филологи.

На факультете лишь два специалиста в области философии – экстраординарный профессор М. И. Владиславлев и доцент И. Е. Троицкий. Владиславлев будет выступать вторым, после Срезневского, официальным оппонентом. Ранее назначенный официальный оппонент профессор В. И. Ламанский, знаток славянских наречий и литератур, на защите не присутствует. Итак, среди университетской профессуры, которой предстоит разобраться в философской диссертации, профессиональных философов всего двое. Понятно, что к слову философов, к их оценкам коллеги-нефилософы станут прислушиваться очень внимательно. От того, сколь глубоко, основательно и непредвзято именно философы вникли в представленную работу, во многом зависит и результат защиты.

Есть, впрочем, обстоятельства, которые заведомо вызывают сочувственный интерес петербургских профессоров и преподавателей к магистранту. Во-первых, он сын известнейшего профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева, и узнать, «каков же сынок», по-человечески любопытно. Разумеется, с одобрением принята щепетильность отца и сына Соловьевых, которые не воспользовались возможностью магистерской защиты в Московском университете (*alma mater* Соловьева-младшего), где авторитет и влияние Соловьева-старшего были огромными. Во-вторых, некоторые из профессоров (скорее всего М. И. Владиславлев, Г. С. Дестунис, И. В. Помяловский) в соответствии с параграфами устава экзаменовали В. Соловьева по истории философии, метафизике, психологии, «ифике» (так тогда именовали этику) и древним языкам и были впечатлены (о чем, наверное, не преминули сообщить коллегам) знаниями и оригинальным умом молодого философа. В-третьих, и это, пожалуй, главное: независимо от того, сколь внимательно прочитали и сколь сумели понять философскую диссертацию историки и фило-

логи, они, люди широкой образованности и часто весьма начитанные в философии, вряд ли не почувствовали незаурядности работы Соловьева. На кафедру для спора и защиты должен был подняться магистрант, чья молодость и чей необычайно одухотворенный облик подвижника, пророка, ученого тоже внушал интерес и надежды, давно лелеемые российской гуманитарной интеллигенцией: а не состоится ли рождение выдающегося мыслителя – и вместе рождение так нужной отечеству самобытной философии?

## МАГИСТРАНТ

Секретаря факультета профессора В. В. Бауера, который «скороговоркой» (по воспоминаниям Морозова) зачитывает *curriculum vitae* В. Соловьева, слушают без большого внимания. Ибо *vitae*, жизнь столь молодого человека, спрессована в несколько формальных и достаточно типичных сведений. В 1869 г. с золотой медалью окончил престижную тогда 5-ю Московскую гимназию, что находилась в центре Москвы («ныне эта местность называется Волхонкой», напишет позднее С. М. Лукьянов – Л. I. С. 63); стало быть, учился Владимир Соловьев по соседству со зданием, где ныне – Институт философии РАН. С 1869 г. стал студентом Московского университета. Зачислен он был на историко-филологический факультет, затем обучался на физико-математическом факультете; в 1872 г., по собственным словам В. Соловьева, он «вышел» из этого факультета (ибо провалился на одном из экзаменов). Согласно документу Императорского Московского университета Соловьев «полного курса наук не окончил» (Л. I. С. 136). Окончившим курс он стал считаться после приобретения звания «кандидата». В 1873/74 г. Соловьев был «посторонним слушателем» лекций в Московской духовной академии (Сергиев Посад).

Скудные сведения *curriculum vitae* для кого-то из присутствующих дополнялись и другими фактами. Так, умерший незадолго перед защитой профессор Московского университета П. Д. Юркевич, известный в стране философ, числа В. Соловьева среди самых одаренных своих учеников, в марте 1874 г. хлопотал о «принятии надлежащих мер к приобретению кандидата Соловьева для Московского университета». Он мотивировал свое представление тем, что напечатанные в «Православном обозрении» за 1873–1874 гг. три статьи молодого философа (одна – о мифологическом процессе в древнем язычестве и две – о философии бессознательного Э. фон Гартмана), а также его (только в 1889 г. опубликованный) перевод «Прологомен» Канта (с соответствующими замечаниями переводчика) суть доказательства «блестящей, а по соображению времени, редкой подготовки Соловьева к изучению философии и к занятию философией» (Л. I. С. 350, 351). Прошение Юркевича было встречено на истори-

ко-филологическом факультете Московского университета с одобрением. Для избрания на должность доцента кандидату Соловьеву следовало стать магистром. В частности и поэтому магистерская диссертация была подготовлена и отпечатана. Мало кто из публики знает, что высокая оценка П. Юркевичем философского таланта и знаний его подопечного – более поздний результат, как бы сглаживающий тот непростой, по-своему драматичный путь исканий, по которому довелось пройти В. Соловьеву в студенческие годы.

В последнее время, в связи с подготовкой первых томов Полного собрания сочинений В. С. Соловьева, исследователи нашли и изучили целый ряд новых материалов, более подробно и точно освещающих перипетии этого пути<sup>1</sup>. Соловьев был зачислен на историко-филологический факультет (как мы отметили, философских факультетов в российских университетах того времени не было). Аккуратным студентом он не был, на занятиях почти не появлялся. Одна из причин, по-видимому, состояла в том, что лекции и семинары факультета не заинтересовали молодого человека (Л. I. С. 170), чье раннее духовное развитие (благодаря школе, но еще больше благодаря творческой интеллектуальной атмосфере родительского дома, ближайшего круга друзей и знакомых) отмечено всеми биографами. Уже на первом курсе Соловьев переживает то увлечение, которое в начале 70-х гг. XIX в. овладевает многими молодыми умами в России: заинтересовавшись естествознанием, он задумывает перевестись на естественное отделение физико-математического факультета. Переход состоялся. Но, по свидетельствам биографов, на новом факультете Соловьева встретили трудности и неудачи: надо было сдавать экзамены, и Соловьев получил двойку по «чистой математике» (а не по физике, как предполагалось раньше). Поэтому Соловьев «задержался на одном из курсов – втором или третьем» (*Носов А. А.* С. 250). Эти неудачи заставили его оставить физико-математический факультет. Чтобы получить звание «кандидата» (не в нашем сегодняшнем смысле), Соловьеву необходимо было сдать экзамены за четыре курса историко-филологического факультета. Экзаменов пришлось сдавать много – семнадцать. Их Соловьев сдавал в апреле – мае 1873 г., причем по греческому языку и древней истории он получил четверки, а по остальным предметам – пятерки (там же. С. 253). Что касается «кандидатской диссертации» (то есть своего рода дипломной работы в нашем сегодняшнем понимании), то она не сохранилась. По свидетельству Лопатина, в этой работе «Соловьев довольно подробно излагал метафизические начала последней системы Шеллинга»<sup>2</sup>. Скорее всего публике остался неизвестным еще один любопытный

<sup>1</sup> См.: *Носов А. А.* В. С. Соловьев: начало творческого пути // Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 249–254.

<sup>2</sup> *Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева: В 2 т. М., 1995. Т. 2. С. 409.

факт: 24 января 1873 г. молодой В. Соловьев обратился к Ф. М. Достоевскому (когда последний стал редактором еженедельной газеты «Гражданин») с письмом, критическим в отношении западной цивилизации, ее «либерализма, индивидуализма и рационализма», придавшими духовному развитию Запада антихристианскую направленность. А это уже имело касательство до тех умонастроений, которые были выражены в магистерской диссертации. Осталось «за кадром» *curriculum vitae* и еще одно жизненное колебание Соловьева. В 1873 г. он намеревался поступить в Сергиево-Посадскую духовную академию, для чего даже предполагал защитить магистерскую диссертацию не по философии, а по богословию. Распространялись слухи, что молодой человек хочет сделаться монахом. Соловьев не спешил их опровергать. В Сергиевом Посаде летом 1873 г. он написал свою первую работу «Мифологический процесс в древнем язычестве». Она свидетельствовала о том, что теоретический (философский, исторический) интерес все же одержал верх над богословскими увлечениями, которые, однако, всю последующую жизнь не оставляли Соловьева.

В мае, сентябре и октябре 1874 г. в «Православном обозрении» продолжилось печатание первых работ Вл. Соловьева, которые по содержанию совпадают с первыми главами диссертации. В ноябре там же была опубликована в качестве статьи соловьевская работа «Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества» (ее автор диссертации представил в качестве приложения к основному тексту). Итак, печататься магистрант начал в двадцатилетнем возрасте. Все это усиливало интерес, любопытство публики, переполнившей аудиторию.

И пока декан и оппонент И. И. Срезневский, приветствуя в лице магистранта «молодое поколение ученых», говорит именно о надеждах, возлагаемых на это поколение, взоры присутствующих обращены к взошедшему на кафедру Вл. Соловьеву. Всего через год слушательница женских курсов Е. М. Поливанова, посещавшая первые лекции Вл. Соловьева, сделала выразительное описание наружности молодого лектора – и чтобы представить себе, каким могла увидеть магистранта публика также и 24 ноября 1874 г., воспользуемся этим описанием: «У *Соловьева* замечательно красивые сине-серые глаза, густые темные брови, красивой формы лоб и нос... не особенно красив у него рот, главным образом из-за слишком яркой окраски губ на матово-бледном лице, но само это лицо прекрасно и с необычайно одухотворенным выражением, как бы не от мира сего; мне думается, такие лица должны были быть у христианских мучеников. Во всем облике *Соловьева* разлито также выражение чрезвычайной доброты. Он очень худ и хрупок на вид» (Л. III. Вып. I. С. 48). Это, быть может, слишком «женское» описание, и к нему полезно добавить характеристики, которые потом даст племянник Владимира Сергеевича С. М. Соловьев-младший: «Преобладающей чертой этого прекрасного



лица, несколько малорусского, с черными сдвинутыми бровями, покажется нам – строгая чистота, энергия, готовность к борьбе» (Л. III. Вып. 1. С. 49).

Эти-то качества теперь и оказываются как нельзя более кстати. Молодой человек болезненного, хрупкого вида обнаружит себя страстным и твердым диспутантом, о чем говорит уже и название представленной магистерской диссертации: «Кризис западной философии (Против позитивистов)». Правда, в заголовке книги, напечатанном в две строчки, вовсе нет знаков препинания, что вдруг станет для критиков и ненавистников молодого ученого притчей во языцех: читая заголовок в одну строку, они превратят его в содержательную и стилистическую бессмыслицу, которую припишут молодому автору. Однако доброжелательному читателю полемический смысл заголовка и подзаголовка, а также «подчиненность» второго предложения первому вполне ясны. И вот Вл. Соловьев начинает свою вступительную речь.

## ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ В. СОЛОВЬЕВА

П. О. Морозов вспоминает (и это еще один набросок портрета, сделанный с натуры): «Перед нами появился высокий, стройный юноша, с лицом «иконописного» типа, в рамке длинных черных волос, разделенных пробором посередине головы, с слабыми признаками начинавшейся на лице растительности и с каким-то особенным, как нам показалось, – странным, взглядом глубоких глаз, устремленных куда-то поверх публики. Он словно читал свою короткую вступительную речь, написанную на противоположной стене» (Л. II. С. 30). Впоследствии, 2 декабря 1874 г., речь была опубликована в еженедельнике «Гражданин» под заглавием «Несколько слов о настоящей задаче философии (Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября)».

Кто-то из неподготовленной к философии публики, возможно, опасался, что магистрант сразу углубится в дебри малопонятных философских абстракций. Начинает он, и вправду, с философско-исторического обобщения: «Для всех, кто признает какой-нибудь смысл в истории человечества, не подлежит сомнению, что историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением»<sup>1</sup>. Но тут же молодой ученый, апеллируя к душам слушателей, делится с ними такой живою, глубокою и такой понятною болью. Как утверждает диспутант, «пустых», то есть лишенных убеждений народов не знает история. И потому в эпохи, «когда прежние начала жизни ослабели и исчезают, а других еще не является, когда старое умерло, а новое еще не нарождалось, – в такие

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. I. С. 15.

эпохи развивается и достигает огромных размеров мания самоубийств...»<sup>1</sup>. В российской аудитории конца 1874 г. не надо специально разъяснять, почему с проблемы самоубийств, а не с какой-либо другой начинается своя речь на диспуте молодой философ. В сентябре 1873 г. в газете «Голос» известный литератор А. В. Никитенко писал: «Самоубийства сделались у нас чем-то вроде эпидемии. Не проходит дня, чтобы не опубликовано было о нескольких самоубийствах. Вешаются, топятся, режутся и отравляются люди всех состояний, молодые и зрелого возраста, мужчины и женщины, даже мальчики лет пятнадцати, шестнадцати...» (цит. по: Л. I. С. 161–162).

Причины мании самоубийств нельзя, убеждает диспутант, путать с внешними поводами, которые в другое время не привели бы к столь трагическому исходу. Действительная причина, как ее видит В. Соловьев: «жить не из чего»; ведь «с исчезновением глубоких убеждений, всеобщих безусловных идей, опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний»<sup>2</sup>. Как именно это бывает, вряд ли надо специально разъяснять нам, живущим на той же земле сто с лишним лет спустя. И в наши дни «прежние начала жизни ослабли», а новое по-настоящему еще не «явилося» – и теперь очевидно духовное опустошение.

Но для молодого философа безнадежная и безвозвратная, казалось бы, утрата убеждений, идеалов, освобождение «от всяких безусловных начал» – как раз через тоску отдельного человека и отчаяние народа – подтверждают «парадоксальную истину»: «Сокровища непосредственной жизни имеют цену лишь тогда, когда за ними таится безусловное содержание, когда над ними стоит безусловная цель». Безусловно необходимы для жизни человеческой «убеждения и воззрения высшего порядка» – «вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явлений». Их громадное практическое значение в том, что они удовлетворяют «высшим требованиям воли», ставят «безусловную цель для хотения» и, значит, определяют «верховную норму деятельности...»<sup>3</sup>. После сказанного ни у кого не возникало сомнений, что вся логика рассуждения ведет к мысли о возрастающем значении религии и философии, которые, по мнению оратора, и формируют столь нужные людям «общие воззрения». Но едва слушатели готовятся, что называется, перевести дух, диспутант обрушивает на них «великое затруднение»<sup>4</sup>. Нужда в обновленной философии и религии, как часто думают, не удовлетворена из-за «множества отдельных систем, не признающих друг друга». Соловьеву, однако, отнюдь не это представляется препятствием, ибо «множественность философских систем есть лишь необходимое условие для последовательного и многостороннего развития одних и тех же умственных начал».

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 15–16.

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

<sup>4</sup> Там же. С. 17.

Куда трагичнее, как кажется диспутанту, иное обстоятельство. А именно отрыв друг от друга веры и разума, который проявляется и «во внутренних началах жизни», когда сознание разума отвергает религиозную веру и становится ей враждебным, и «во внешней жизни народов», когда образуется разрыв между так называемым образованным обществом, опирающимся на просвещение, философию, и «так называемым простым народом, который остался верен религиозному преданию»<sup>1</sup>. (Это беспокойство останется в душе Соловьева на протяжении всей его жизни.)

Далее магистрант делает прямую ссылку на славянофилов – что опять-таки возвращает публику, присутствующую на академическом событии, к горячим общественным спорам за стенами университетских аудиторий. Ведь именно славянофилы, напоминая магистранта, признали «указанное разделение» ненормальным, сочли его историческим грехопадением. «Теперь, – говорит Соловьев, – уже и противники славянофильства признали важные услуги, оказанные русской мысли представителями этой школы»<sup>2</sup>. (Биографы – В. Л. Величко, С. М. Лукьянов и др. – потом отметят, и по-своему справедливо, что в середине 70-х гг. формулы вступительной речи относительно славянофильства воспринимались как позитивные и почтительные, особенно в единстве с диссертацией, воззрения которой, согласно более поздней оценке самого В. Соловьева (см. ПСС. Т. 3. М., 2001. С. 275, 276), «в некоторых пунктах примыкали» к «коренному славянофильству» его «последних представителей». Об этом – позже.) Но тем, кто, услышав хвалебные слова вступительной речи, поспешил безоговорочно причислить молодого философа к простым адептам славянофильства, пришлось тут же услышать и ясную *критическую* соловьевскую оценку славянофильской «литературной школы»: «Тем не менее очевидно, что основные начала ее могут быть приняты лишь после коренного изменения. Со стороны теоретической, признавая все умственное развитие Запада явлением безусловно ненормальным, произвольным, это воззрение вносит колоссальную бессмыслицу во всемирную историю; со стороны же практической оно представляет неисполнимое требование возвратиться назад, к старому, давно пережитому». Западное развитие – в противовес славянофилам – В. Соловьев называет «законным произведением логической и исторической необходимости». Однако и тем, кому тут посылаются сугубо и односторонне западнические мотивы, придется считаться с куда более критическим, чем у западников, пониманием В. Соловьевым итогов европейского духовного развития. И в частности, того трагического состояния, которое характеризуется, по мнению диспутанта, отчуждением магистрального движения западной фило-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

софии от «всех религиозных начал». В самой этой философии, правда, уже намечается движение к соединению с религией. Соединение, однако, еще не свершилось. «Теперь же, когда этот результат еще не достигнут, он составляет необходимую, настоящую задачу философской мысли»<sup>1</sup>.

Такой четкой формулой В. Соловьев заканчивает свое вступительное слово, по необходимости краткое, но тем не менее удачно вписывающее диссертационное исследование в контекст некоторых идейных дискуссий последних десятилетий XIX в. Попытаемся представить себе реакцию аудитории. Тревоги молодого философа понятны и близки всем: российская образованная публика всегда отличалась не просто глубоким сочувствием к бедам отечества и всего человечества, но даже и особо устойчивым «синдромом боли и страдания». К тому же в начале 70-х гг. прошлого столетия ее не надо было долго убеждать в том, что дела в стране – впрочем, и в мире тоже – идут из рук вон плохо. Реформы 60-х гг., поначалу вызвавшие прилив энтузиазма и отчасти стоившие его хотя бы благодаря отмене крепостного права, вскоре натолкнулись на «корневые» препятствия, исходившие от самих устоев жизнеустройства России, на отчаянное сопротивление косных учреждений и консервативных, несовместных со свободой и демократией действий, убеждений, устроений. Официальная Россия с трудом принимала даже робкие, половинчатые, с непрременной оглядкой на консерваторов осуществляемые преобразования. На начало 70-х гг. приходится именно приливная волна разочарования – причем и в старом, безвозвратно утерявшем свою силу укладе жизни, и в том новом, что оказалось слабым, неустойчивым даже перед отжившим, дряхлеющим общественным порядком. Новое – прав был В. Соловьев – никак «не являлось» хотя бы в какой-то своей определенности.

Однако среди публики, скорее всего согласной с В. Соловьевым в общем диагнозе эпохи, было немало людей, вряд ли солидарных с ним в более конкретном понимании причин сложившейся ситуации, в оценке перспектив и путей дальнейшего развития Европы и России. Тут приходится предполагать немалый разброс мнений и взглядов. Еще не сошел с арены духовного противоборства целые десятилетия истощавший интеллектуальный потенциал страны спор славянофилов и западников – и скромно, но решительно заявленное желание молодого ученого снять саму эту дихотомию, воздав должное обеим «литературным школам» и критически осмыслив их просчеты, вряд ли пришлось по сердцу тем слушателям, что продолжали ждать и требовать либо «последовательно» западнических, либо «чисто» славянофильских воззрений.

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 18.

## «ПРОТИВ ПОЗИТИВИСТОВ»?

В те же десятилетия в России, особо склонной к идейным дихотомиям, просвещенная публика, в данном случае переживая идущие на Западе духовные процессы и впитывая иноземные влияния, «заклинилась» еще на одном споре, который не был чисто философским и заключал в себе множество других практических и теоретических измерений. Тем не менее он представлял именно в идейно-философском обличе. То был спор сторонников и противников позитивизма. И представители обоих лагерей, привлеченные прежде всего подзаголовком диссертации – «Против позитивистов», собрались в зале, предчувствуя неизбежность столкновения по вопросу острому и актуальному для духовной, интеллектуальной жизни страны. Их предчувствия во многом оправдались: спор состоялся и затем продолжился на страницах печати. И молодежь, и люди зрелого возраста должны были следить за ним с напряженным интересом.

Если противоборство славянофилов – западников уже потеряло свою былую новизну и остроту, то спор позитивистов – антипозитивистов в России к середине 70-х гг. был «злойбой дня». Потому-то на диспут явились специалисты, такие знатоки и пропагандисты позитивизма, как В. В. Лесевич и Е. В. де Роберти (оба вскоре ринутся в бой). Может быть, кто-то из присутствующих и заглядывал в сочинения «отцов» вошедшего в моду позитивизма – Огюста Конта, Герберта Спенсера, Дж. Ст. Милля. Но предполагать основательное знакомство всей несведущей в философии публики с их сложными и специальными произведениями было бы по меньшей мере наивно. Исходным пунктом спора стал вопрос о том, было ли позитивистское течение «господствующим» в России – из чего исходил в диссертации и что утверждал впоследствии В. Соловьев<sup>1</sup>, – или его утверждение о «господствующем положении» было основательным преувеличением, на чем будет настаивать в выступлении на диспуте и в выступлениях в печати В. Лесевич. Как ни парадоксально, правы были оба философа. В. Лесевич хорошо чувствовал, сколь поверхностны знания о позитивизме и сколь хрупок, временен интерес к нему именно в России. Была, однако, своя правда и у В. Соловьева. Ибо у спора вокруг позитивизма, каким бы специально-философским он ни казался, существовали вполне конкретные жизненные, практические основания – и вот они-то горячо интересовали собравшихся, как занимали и очень многих мыслящих, образованных людей в России и за ее пределами. Затянутая западными позитивистами борьба против «метафизики» имела своим практическим источником назревшее и в целом перспективное обновление корпуса «позитивного», то есть точного, хорошо обоснованного знания, способного послужить на-

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев В. С. ПСС. Т. 3. С. 276.

дежным ориентиром для всех сфер человеческой деятельности. Но того, кто пришел на диспут и обратился к диссертации именно за разъяснениями относительно позитивизма и дилеммы позитивизм – антипозитивизм, ожидало разочарование. В диссертации – несмотря на ее многообещающий подзаголовок: «Против позитивистов» – о последних сказано до удивительного мало. Чтобы хоть как-то оправдать этот уже появившийся в книге и приданный диссертации подзаголовок, автор, очевидно, и решил присовокупить к основному тексту краткое приложение «Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества». О Конте, Спенсере, Милле говорится лишь на нескольких страницах диссертации (по ПСС. Т. 1 – специально на с. 66, 67, 68, 79; отдельные беглые замечания – на с. 130, 134, 135, 144) – и внимание, уделяемое позитивистам, не идет ни в какое сравнение с удельным весом текста, посвященного Канту, Гегелю, Шопенгауэру, Э. фон Гартману.

«Частные» оппоненты, основательные знатоки позитивизма и посвященной ему литературы, а потом и некоторые авторы статей в печати, как мы дальше увидим, не преминут поставить это в укор магистранту. Что существенно и что В. С. Соловьев впоследствии и сам признает: разгромный тон в отношении позитивизма, отчасти оправданный ввиду особых духовных условий России, не был справедлив относительно самих основателей направления, чей теоретический вклад остался невыявленным. Например, 7 марта 1898 г. уже признанный выдающимся философом России В. Соловьев, прочитав в публичном собрании Философского общества при Петербургском университете – по случаю столетней годовщины рождения Огюста Конта – доклад «Идея человечества у Августа Конта», в частности, сказал: «Более 20 лет тому назад мне пришлось на этом самом месте начать свое публичное поприще резким нападением на позитивную философию. Мне нет причины в этом раскаиваться. Во-первых, в то время на позитивизм у нас была мода, и, как водится, эта умственная мода становилась идолопоклонством, слепым и нетерпимым ко всем «несогласно мыслящим». Противодействие тут было не только позволительно и уместно, но и обязательно для начинающего философа, как первый экзамен в серьезности философского призвания. А во-вторых, это идолопоклонство, несправедливое к иноверцам, обижало и самого своего идола: за целого Конта выдавалась только первая половина его учения, а другая – и, по мнению самого учителя, более значительная, окончательная – замалчивалась.

Но если мне не приходится раскаиваться в факте своего нападения и если на мне нет вины перед позитивизмом тогдашнего русского общества, то долг перед Контом все-таки остается – долг указать зерно великой истины в его действительном, целом учении»<sup>1</sup>. И еще

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 562.

одно более позднее признание автора важно принять в расчет. В переписке от 1878 г. есть такие слова Соловьева: «Плохая организация книжного дела в России и разные неудобства моей личной жизни мешают мне, как должно, следить за всей литературой занимающих меня предметов» (ПСС. Т. 3. С. 29). Лесевич и другие авторы смогут уличить автора диссертации в далеко не полном освоении литературы вопроса.

Может быть, подзаголовок «Против позитивистов» вообще следовало бы если не устранить (поздно – текст напечатан), то по крайней мере «отмыслить» как не отражающий основного содержания диссертации? Весьма сомнительно. Ибо пронизывающая всю диссертацию критическая идея о пагубном отрыве философии от религии и о новейшем «антиметафизическом бунте» в философии, как и положительная идея о необходимости нового синтеза философии с религией и возрождения, обновления метафизики своим острием обращены именно против позитивизма. А поскольку критический расчет с позитивизмом, этим новейшим (во второй половине XIX столетия) явлением в западной философии, был бы непонятен без исследования ее предшествующего пути, автор диссертации и считает чрезвычайно важным представить позитивизм в качестве одного из результатов общего – во многом плодотворного, но и кризисного – развития западноевропейской философской мысли. На ста с лишним печатных страницах диссертационного текста автор вознамерился осуществить не менее чем суммирующий анализ главных вех многовекового развития философии Запада, вплоть до ее тогда самых новых, на глазах возникающих идей и произведений. Конечно, этот замысел не мог не представляться смелым, даже дерзостным. Для его осуществления надо было обладать умом, способным к широким обобщениям, да и надобно было располагать хоть какой-то самостоятельной позицией, чтобы с нее, как со смотровой площадки, обозреть неисчислимые факты и, опустив детали, оставить лишь самое главное, самое существенное для отстаиваемой концепции. Основные исходные принципы, они же – выводы, к которым пришел молодой философ, сгруппированы им в семь тезисов, к сообщению которых он приступает сразу же после вступительного слова.

## ТЕЗИСЫ

Тезисов было, как замечает биограф С. М. Лукьянов, «сакраментальное число» – семь. В них, действительно, спрессован смысл диссертации, представлены ее главные критические и позитивные идеи. В центре внимания автора – прежде всего проходящее через целые столетия развития западной философии размежевание рационализма и эмпиризма. Молодого Соловьева ничуть не смущает то, что

И. Кант и другие философы немецкой классики давно уже критически отнеслись к односторонностям и к самой антитезе рационализма и эмпиризма, стремясь «снять» ее в новом теоретическом синтезе. Ибо, по мнению магистранта, дело после Канта снова закончилось односторонностью – гегелевским логицизмом, то есть «новым изданием» крайнего рационализма. К тому же позитивизм, расцененный в диссертации как «последнее и полнейшее выражение»<sup>1</sup> эмпиризма, свидетельствует о живучести этой давней философской дихотомии. А потому считать прежние крайности преодоленными не приходится. Но главное, в отличие от тех авторов, которые просто различают или противопоставляют эмпиризм и рационализм, В. Соловьев достаточно оригинально исходит из убеждения в их внутреннем сродстве, что и выражено в первых трех тезисах. Родственны, согласно взгляду магистранта, именно *основные ограниченности* эмпиризма и рационализма.

*Тезис первый:* «Оба главные направления западной философии – рационалистическое, ограничивающееся кругом общих логических понятий, и эмпирическое, ограничивающееся частными данными феноменальной действительности, – сходятся в том существенном пункте, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, оставляя одну только абстрактную форму познания, почему оба эти направления могут быть подведены под общее понятие абстрактного формализма» (здесь и далее тезисы цит. по: ПСС. Т. 1. С. 241). Забегая вперед, скажем, что оправдание самой допустимости квалифицировать и эмпиризм, и рационализм как «абстрактный формализм» (чрезвычайно важное для всей конструкции соловьевской философии не только в диссертации, но и в последующих произведениях) дело довольно трудное, особенно в отношении эмпиризма. И неудивительно, что в диссертации такому доказательству-оправданию первого тезиса уделено особое внимание.

Следующий шаг не менее труден и оригинален. Он состоит опять-таки если не в полном уравнивании, то в существенном уподоблении эмпиризма и рационализма – на этот раз с точки зрения их отношения к метафизике.

*Тезис второй:* «Отрицание метафизики как познания об истинно существе, одинаково свойственное как рационализму в его последовательном развитии, так и эмпиризму, – происходит исключительно из собственной ограниченности этих направлений». При доказательстве второго тезиса В. Соловьеву главные неудобства должен доставить рационализм: ведь его адепты, относясь критически к «старой метафизике», всеми силами стремились обновить метафизику и построить как раз метафизические учения и системы. Вспомним хотя бы «Метафизические размышления» Декарта, явную, документирован-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 27.



ную текстами заботу о построении новой метафизики у Канта или Гегеля. Далее мы увидим, что молодой философ употребляет немалые усилия для выхода из этого затруднения – для чего, собственно, ему и важно сразу подчеркнуть: дело, дескать, пойдет о рационализме «в его последовательном развитии».

Сходным образом обстоит дело с *третьим тезисом*, который гласит: «Отрицание этики как учения о целях или о долженствующем быть равномерно обусловливается ограниченностью рационализма и эмпиризма». Приписывать всей западной философии нового времени «отрицание этики» – значит сделать шаг, который до особых разъяснений тоже может показаться неоправданным, противоречащим фактам: разве не создал Спиноза «Этику»? А Кант – не ставил ли он в центр философии нравственно-этические вопросы? Итак, и здесь – немалые трудности и недоумения.

*Четвертый тезис* касается «философии воли и представления, основанной Шопенгауэром и развитой далее Гартманом». Относительно этих философских учений В. Соловьев утверждает, что их авторам, с одной стороны, удалось освободиться «от основной односторонности рационализма и эмпиризма», но, с другой стороны, не суждено было преодолеть «общую *формальную ограниченность* всей западной философии, состоящую в *обособлении абстрактных элементов как самостоятельных сущностей*». (Я прошу читателей взять на заметку эту формулу. Она позволит расшифровать смысл и истоки всей соловьевской критики «отвлеченных начал»: речь пойдет не столько об абстрагировании некоторых, принимаемых за начала элементов философии, сколько о превращении их в «самостоятельные сущности». Соловьев припишет эту тенденцию всей предшествующей философии, всем ее самым значимым концепциям и направлениям. Прав ли в этой исходной оценке молодой философ – вопрос, которым мы займемся позже.) Сейчас же важно следующее: при подсоединении к философской классике новых и новейших философских течений «абстрактный формализм» становится – в изображении Соловьева – универсальным и едва ли устранимым изъяном всей западной философии.

Если четыре первых тезиса носят критический характер, то три последних нацелены на формулирование исходных положений философии самого Соловьева. Опять-таки, забегая вперед, заметим, что три высказанные в них положения – вкупе с соответствующими частями диссертационного текста – образуют рано найденные мыслителем фундаментальные основания собственного философствования. Правда, слушатели, включая оппонентов, а также критики, которые вскоре выступят в печати, будут иметь полное право посетовать, что эти основания пока еще недостаточно прояснены и требуют дальнейшей разработки. В. Соловьев, по всей видимости, и сам почувствует непроясненность своей исходной позиции, почему в после-

диссертационной полемике, а также в новых произведениях он будет биться именно над разъяснением читателям, но в немалой степени и самому себе, фундаментальных принципов новой, именно соловьевской, философии. «Три столпа» ее, обрисованные в тезисах, таковы. В области учения о познании: «конкретное мышление, состоящее в выведении из эмпирических данных того, что в них необходимо логически заключается» (*тезис пятый*). «В области метафизики: в качестве абсолютного первоначала, вместо прежних абстрактных сущностей, должен быть признан конкретный всеединый дух» (*тезис шестой*). В области этики сохраняются такие понятия, как «последняя цель и высшее благо», но их осуществление достигается «совокупностью существ посредством логически необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение вещественного мира как вещественного и восстановление его как царство духов, во всеобщности духа абсолютного» (*тезис седьмой*).

По внешней форме пятый, шестой, седьмой тезисы (благодаря апелляции к «конкретному мышлению», «всеединому духу», «последней цели», «логически необходимому и абсолютно целесообразному», ко «всеобщности духа абсолютного») должны были живо напомнить о Гегеле. Однако читавшие диссертацию, слушая эти тезисы, не могли не вспомнить другое: в тексте «Кризиса...», где гегелевской философии уделено немалое, куда большее, чем позитивистам, внимание, почтительное отношение к великому немецкому мыслителю лишь оттеняет неприятие основоположений гегельянства, которое даже становится для Соловьева наилучшим «экземпляром» для уяснения неконкретности, абстрактного формализма, отвлеченности философии, пусть и претендовавшей на преодоление кантовского формализма и достижение «подлинной конкретности всеобщего».

После сообщения Вл. Соловьевым основных тезисов начался диспут.

## ДИСПУТ

Открыл его И. И. Срезневский. Хоть он и числился оппонентом, но говорил недолго. Видимо, его сочувственная к магистранту речь состояла в основном из общих слов и напутствий. (П. О. Морозов вообще вынес впечатление, что Срезневский диссертации не читал.) Но публика слушала его сочувственно: приподнятый тон, и ничего непонятного. Во всяком случае, в отзывах в печати о речи декана-оппонента не сообщается ничего содержательно-конкретного. Запомнилась – и, к удивлению, вызвала спор – некая скорее процедурная реплика Срезневского, смысл которой состоял примерно в следующем: мы, профессора, уже имели возможность познакомиться с Вами на экзаменах; теперь Вам предстоит показать, как Вы умеете отстаивать

вать свои убеждения. (Но даже к этому невинному и нейтральному, казалось бы, введению в диспут сумеет придраться впоследствии в «Отечественных записках» Н. К. Михайловский: «Неужели, – станет вопрошать он, – публичная защита диссертации устраивается с целью убедиться в диалектических способностях аспиранта?»)<sup>1</sup> Затем выступил другой официальный оппонент, проф. Михаил Иванович Владиславлев. Впоследствии он отрецензировал «Кризис западной философии» в печати. Владиславлев, специалист именно в истории западноевропейской философии, был известен, в том числе и достаточно широкому кругу читателей «Эпохи» и «Отечественных записок», своей (предварительно печатавшейся в этих журналах) книгой «Современные направления в науке о душе» (СПб., 1866). Его докторская диссертация (1868 г.) была посвящена философии Плотина. Немалую известность среди публики, интересующейся философией, принесли Владиславлеву сделанный им и опубликованный в 1867 г. перевод кантовской «Критики чистого разума»<sup>2</sup>, а также учебник по логике. Во время, на которое приходится магистерская защита Соловьева, Владиславлев трудился над исследованием психологии и ее истории (двухтомник «Психология» вышел позже, в 1881 г.). «В университете, – отмечал Я. Н. Колубовский в опубликованном в 1890 г. в «Вопросах философии и психологии» (кн. 4. С. 200) некрологе, – М. И. читал кроме курса логики, психологии и истории философии, также метафизику и этику, а в самое последнее время и введение в философию. Кроме того, он вел временами для специалистов, в университете и на дому, философские семинары, которые были посвящены изучению в подлиннике классических произведений философии, давней и новой. В метафизике он держался старинного деления ее на четыре части. В основе бытия он находит единое сущее, подвергающееся процессу изменения. Это сущее отличается психическим характером... Очевидно, М. И. надо считать спиритуалистическим монистом. В этике он того взгляда, что в процессе всего мира отражается хотение абсолютного, оказывающего влияние и на индивидуумов. Что согласно с этим хотением, то следует признать нравственным. Высшим принципом нравственности является любовь»<sup>3</sup>. Итак, второй официальный оппонент на магистерской защите В. Соловьева, в отличие от первого, был профессиональный, авторитетный философ, именно историк философии. Он славился тщательным изучением

---

<sup>1</sup> Цит. по: Л. I. С. 422.

<sup>2</sup> Этот перевод – в сравнении с появившимся уже в XX в. переводом Н. О. Лосского – во многом неудовлетворителен. Язык перевода сегодня безнадежно устарел; терминология часто переводится неудачно. Но для того времени, для 60-х гг. XIX в., сама попытка представить российскому читателю великий труд Канта была важным интеллектуальным событием.

<sup>3</sup> Цит. по: Л. I. С. 423.

литературы, доподлинным знанием классических текстов. Поэтому как высокая оценка им диссертации, так и представленные в длинной речи подробные и основательные возражения выслушаны публикой с живым вниманием и одобрением. Правда, о том, что и как говорил Владиславлев, имеются отзывы совершенно противоположные. Вот как «подал» выступление почтенного оппонента – в своей наполненной придирками уже упоминавшейся статье в «Отечественных записках» – Н. К. Михайловский: «Г. Владиславлев говорил очень долго. В диссертации г. Соловьева имеется очерк истории философских систем, и его-то разбирал г. Владиславлев. По мере того как он приближался к новому времени, возражения его становились живее, ярче, остроумнее, параллельно чему диспутант постепенно увядал, – я хочу сказать, что он все менее ловко и смело увертывался от бандалеросов г. Владиславлева... Когда г. Владиславлев кончил, раздались громкие рукоплескания, не умолкавшие несколько минут. Аплодировали, несомненно, г. Владиславлеву, но... магистрант благодарно раскланивался со своей кафедрой...»<sup>1</sup>

Через несколько дней Н. Н. Страхов в статье в «Гражданине» нарисовал иную, как представляется, более достоверную картину: «Речь г. Владиславлева началась похвалами философской зрелости г. Соловьева, а кончилась еще большею похвалою; профессор сказал, что он «готов верить тому будущему развитию *самостоятельного направления в философии*, к которому стремится диспутант и которое обещает в своей книге, и что он тем более будет радоваться этой новой философской системе, что она будет *русская*»<sup>2</sup>. В более поздней своей статье «Еще раз о диспуте В. Соловьева (в «Московских ведомостях» от 9 декабря 1874 г.) Н. Н. Страхов добавляет: «При этих словах поднялись долгие и горячие рукоплескания, и не мудрено, что диспутант наклонял голову, отвечая этим наклоном на такую необыкновенную похвалу. Этот скромный поклон был, однако же, истолкован как знак какой-то наглости»<sup>3</sup> – камешек в огород Н. К. Михайловского.

Третий выступавший, Михаил Иванович Каринский, был уже «частным» оппонентом. Он, как и Владиславлев, преподавал метафизику и историю философии, но только в Санкт-Петербургской духовной академии, философские курсы которой, впрочем, имели не менее высокую репутацию, чем читаемые в университете. Занимавшийся также и богословскими проблемами, М. И. Каринский приобрел известность в истории философии. В 1873 г. он опубликовал книгу «Критический обзор последнего периода германской философии», а в 1875 г. (то есть уже после защиты Соловьева) – работу «К вопросу о позитивизме». Лучшим, по мнению многих, книгам Каринского – «Класси-

<sup>1</sup> Цит. по: Л. I. С. 423.

<sup>2</sup> Там же. С. 427.

<sup>3</sup> Там же. С. 431.

фикация выводов» (СПб., 1880); «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893); «Бесконечное Анаксимандра» (СПб., 1890); «Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных» (СПб., 1914) – еще предстояло быть написанными и опубликованными. Но и в 1874 г. Каринский был столь же известным и почитаемым профессиональным философом, как и его тезка и ровесник Владиславлев.

Отзыв Каринского о диссертации Соловьева был в целом столь же положительным и хвалебным, что и у выступавших ранее университетских коллег. Впрочем, он сделал и конкретные замечания. Возражения профессора Каринского, очень сжатые и основательные, сообщает Н. Н. Страхов, «произносились несколько холодным тоном, как бы для контраста с пылом и напряжением предшествующего оратора». Главные упреки были: магистрант, по мнению оппонента, преувеличивает значение философии Э. фон Гартмана; что до позитивизма, то его гносеологическая сторона – и его самая сильная опора – по сути не разобрана и не опровергнута автором диссертации. Поскольку часть публики, антипозитивистски настроенная, выразила неодобрение, Каринский разъяснил: сам он позитивизма не поддерживает, но выступает за критику основательную и аргументированную. Время подтвердило, что М. И. Каринский был прав в своей критической оценке влияния и значения гартмановской философии бессознательного: оно оказалось относительно недолгим и поверхностным и, разумеется, несравнимым с воздействием впоследствии возникшего учения о бессознательном З. Фрейда.

Тот факт, что филолог Срезневский и – особенно важно! – философы Владиславлев и Каринский столь высоко оценили магистерскую работу Соловьева, не был случайностью. Если припомнить еще Юркевича, непосредственного учителя магистранта, то можно утверждать: молодой мыслитель формировался не только под воздействием западной философии, о которой он писал; Соловьев был взращен пусть немногочисленной, но высокопрофессиональной историко-философской школой, к которой принадлежали его оппоненты. Как бы потом ни расходились пути вчерашнего ученика, по масштабу и оригинальности мысли перераставшего старших коллег-философов, с последними и у молодого и у зрелого Соловьева было немало общего. И он в определенной степени (которую, правда, никак нельзя преувеличивать) был обязан рождением своего учения также и отечественным философам. Соловьева роднили с оппонентами такие свойственные его старшим коллегам (впрочем, людям совсем не старым – профессорам Владиславлеву и Каринскому во время соловьевской защиты было по 34 года) качества, как критицизм, бесстрашие в оспаривании идей и суждений великих мыслителей (Каринский, скажем, считался яростным и даже искусным критиком Канта) и стремление пролагать новые пути в отечественной философии. И что, может быть, особенно существенно: в душах философов этого поко-

ления, этого слоя и этой интеллектуальной формации должны были встретить особое сочувствие религиозность магистранта, его приверженность вере, горячее желание преодолеть разрыв и осуществить новый синтез религиозной веры и разума. О созвучии этих устремлений умонастроениям Каринского, профессора духовной академии, и говорить нечего. Но и Владиславлев был хорошо известен своей борьбой за признание «абсолютного духовного первоначала», критикой материализма и «культы вещественности», известен прочной религиозностью. Им должно было импонировать, что Вл. Соловьев, в отличие от немалого числа молодых людей шестого и седьмого десятилетий их века, не только не поддался неверию, материалистическим и позитивистским взглядам, но и вышел на открытый бой против них. (О том, что в гимназические годы В. Соловьев склонялся к позитивизму и атеизму, посторонним конечно же неизвестно.) Итак, внимание оппонентов обращено либо к деталям, либо к наиболее общему – именно «тезисному» – выражению позиции магистранта. По деталям они спорят, самые общие тезисы как будто разделяют. Но главное, они «воздают должное» одаренному магистранту, и тем охотнее делают это, что Вл. Соловьев (не забудем – сын уважаемого коллеги) очень молод. Одобрение работы становится в данном случае всего лишь приятным проявлением профессорской объективности.

Но вот ход диспута резко меняется: место оппонентов, пусть критически, но несомненно доброжелательно настроенных, заступают критики-противники. В спор включаются ранее упомянутые, давно готовые к бою позитивисты, которых тема и содержание диссертации затрагивают лично и кровно. Первым из них выходит на трибуну математик Е. В. де Роберти, вторым – В. В. Лесевич. Основной книге Лесевича «Опыт критического исследования основ начал позитивной философии» (СПб., 1877) еще предстоит выйти. Но статьи этого автора в защиту и в развитие позитивистского направления уже напечатаны в «Современном обозрении», «Отечественных записках» и в «Знании». О том, как выступали де Роберти и Лесевич, мнения обоих очевидцев – Н. К. Михайловского и Н. Н. Страхова – не столь уж расходятся. «Два раза говорил г. Лесевич, – сообщает Н. К. Михайловский, – и оба раза вся зала ему рукоплескала!»<sup>1</sup> Н. Н. Страхов: «Когда Лесевич сказал, «что натуралист Геккель сравнивает Гартмана с диким, с австралийцем, зала огласилась восторженными рукоплесканиями. Но вскоре затем г. Лесевичу достались еще более сильные рукоплескания. По поводу места в книге, в котором утверждается, что «*новейшая философия стремится с логическим совершенством западной формы соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока*», он сказал громким и напряженным голосом, что он заранее знать не хочет такой философии и готов убежать от нее как

---

<sup>1</sup> Цит. по: Л. I. С. 425.

можно дальше. Зала загрохотала, очевидно обнаруживая этим, что ей больше нравятся не мысли и аргументы, а более простые средства решать вопросы» (Л. I. С. 428). Михайловский негодовал: те же ладони, которые рукоплескали магистранту, теперь аплодировали Лесевичу, отвергавшему все написанное в диссертации! Страхову, напротив, именно внимание и благожелательность публики к обоим спорившим сторонам весьма понравились – «было нечто молодое в этом настроении... в смысле чистоты души и первой умственной жажды. Каждое движение мысли восхищало слушателей, и они равно хлопали и диспутанту, и его противникам, как скоро им казалось, что та или другая сторона одерживает верх. «Литература» (опять камешек в огород Михайловского и других критиков. – Н. М.) и рассердилась на то, что публика пришла на диспут не с предвзятым, не с заранее готовым мнением, а с живым, свободным интересом к самым высшим духовным требованиям» (Л. I. С. 431). Скорее всего, ближе к истине – Страхов. Позитивистам-оппонентам удалось-таки нащупать слабые места в знаниях, эрудиции диспутанта. Например, Соловьев был уличен оппонентами в незнании с трудом Ф. А. Ланге «История материализма», книгой по тем временам известной и значительной. Де Роберти заикнулся о статье Вырубова – одного из позитивистских авторов, издателя (вместе с Литтре) печатного органа позитивистов, и Соловьев «чистосердечно признался» в совершенном незнании «такого писателя»... Словом, весьма неполная осведомленность магистранта в литературе освещаемого вопроса была налицо. К тому же все оппоненты, официальные и частные, по существу разделили мнение Каринского о преувеличении В. Соловьевым значимости философии Э. фон Гартмана. Убедительно звучали доводы Владиславлева против трактовки магистрантом – как правило, выраженной в категорической форме – тех или иных направлений, философских сочинений прошлого. Выдвигались здравые возражения в адрес схем и обобщений, которыми изобиловала диссертация. Значит, шел именно диспут! В столкновении идей противники, быть может, не были равны друг другу, но их ум, тонкость аргументов, эрудиция, заинтересованность в истине казались аудитории сопоставимыми. Как же было не радоваться «пиру» духа, не рукоплескать удачным и аргументируемым доводам с обеих сторон! Магистрант был очень молод, оппоненты довольно молоды. Неудивительно, что молодая аудитория радовалась – «нечто молодое», как выразился Страхов, и точно царило на диспуте.

Решился выступить даже один из присутствовавших студентов. Но, видимо, сказалось пренебрежение к «малости» его мнения – на фоне спора диспутанта с «маститыми»: имя того студента в печати «с подлинным верно» не приводится. В одном случае его именуют Вольфсоном, в другом случае имени вообще не упоминают. В воспоминаниях П. О. Морозова сообщено о том, что выступал его соуче-

ник Идельсон (что С. М. Лукьянов считает достоверным), и добавлено, что Идельсон, хоть и долго готовившийся участвовать в диспуте, путался в своих многочисленных выписках, очень волновался и спешил, так что его «едва ли кто слышал» (Л. II. С. 32).

Тональность диспута – правда, лишь в основном – приличествовала научному спору. Исключением стала полемика магистранта с Лесевичем. Начал «задираться» Лесевич – и его назидательный, обличающий тон, огульные оценки работы, Наверное, рассердили В. Соловьева, так что и он ответил оппоненту «в том же духе». На «высоких нотах» шла и полемика с де Роберти. Михайловский не преминул заметить: как же вежлив был магистрант с официальными оппонентами, от решения которых зависело присуждение степени, и сколь груб оказался с оппонентами «частными»... Н. Н. Страхов и тут оценил дело иначе: резкость ответов диспутанта была, так сказать, спровоцирована резкостью оппонентов. Но вспыхнув, Соловьев, «очевидно, рассердился на себя за минуту волнения и затих больше, чем нужно бы» (Л. I. С. 433). С. М. Лукьянов справедливо, на мой взгляд, полагает, что наиболее точно – и в фактическом, и в психологическом смысле – поведение магистранта на защите описал П. О. Морозов; почти сверстник, он лучше, чем старшие, сумел распознать состояние Соловьева. «Ученые» замечания оппонентов, впрочем, типичные для защит во все времена и у всех народов («на странице такой-то у Вас сказано... а на другой странице Вы как будто себе противоречите...»), показались студенту Морозову скучными и непонятными для непосвященных. С. М. Лукьянов заключает: «...и слова (Морозова. – Н. М.) о том, что вся эта возня с возражениями казалась Соловьеву скучной и тягостной обязанностью «отмахиваться» от назойливых мух, что и на кафедре он больше погружен был в свои собственные мысли, чем в аргументацию противников, что в его манере держать себя чувствовалась даже некоторая застенчивость, едва ли не ближе к истине, чем уверения некоторых тогдашних газет, будто бы Соловьев чрезвычайно расчетливо взвешивал каждое свое слово, подобострастно соглашаясь с одними оппонентами и грубо обрушиваясь на других, и будто бы от невыгодных для него заявлений он укрывался во лжи и напускной небрежности» (Л. II. С. 33).

Но все дело, как и следовало ожидать, закончилось вполне благополучно. В документе факультета сказано: «Защитение диссертации г. Соловьева признано удовлетворительным. Определено: удостоить г. Соловьева степени магистра философии и представить в Совет университета об утверждении г. Соловьева в означенной степени» (Л. I. С. 436). Весть о присуждении «означенной степени» публика на защите встретила громом рукоплесканий. Так отчего же скучал на ней В. Соловьев? Почему у большей части публики возникло ощущение блестящего, яркого интеллектуального действия (что, кстати, больше



всего уязвило раздраженных критиков), а у самого Соловьева впоследствии вырвалось замечание о «скандальном успехе» его защиты?

Смею предположить, что главная причина неудовлетворенности, а потому скованности и одновременно все-таки прорвавшейся резкости, скуки, испытанной молодым философом, – всего, что отмечено в разных воспоминаниях и описаниях, не была уловлена их авторами. Ее видели в чем угодно – в несдержанности магистранта или резкости оппонентов, в «подстрекающем» поведении публики, да только не в бесспорном, как мне кажется, факте: какой бы оживленной и, по внешним основаниям, добротной, даже блестящей ни была состоявшаяся дискуссия, вызвавшая понятный восторг молодой аудитории, принципиальное содержание магистерской диссертации В. Соловьева на самом диспуте в тот ноябрьский день в С.-Петербургском университете по существу не разбиралось. Почему же? Кто был или что было тому виной? Только не сам магистрант.

Конечно, магистерская диссертация, как и другие предшествовавшие ей и последовавшие за ней произведения В. Соловьева – сочинения еще во многом несовершенные. Выраженные в них идеи философ в дальнейшем подвергнет либо пересмотру, либо – чаще – уточнению и прояснению. Но уже в первоначальных соловьевских философских набросках запечатлелись усилия новаторского ума, тревоги и прозрения охваченной болью глубоко христианской души. Дошло ли это до оппонентов и критиков в момент защиты и после нее? Боюсь, что нет и что их похвалы, как и их критика, не соответствовали если не масштабу самой работы, то необычайной серьезности и оригинальности сделанной заявки на самостоятельную, эпохального значения концепцию. Отчасти, видно, сказалось то, что одни оппоненты (обычное дело) схватились за диссертацию в последний момент, в суете сует профессорской жизни – и у них вряд ли достало времени и желания вникнуть в работу так глубоко и основательно, как она того требовала. Другие (позитивисты) были слишком ослеплены и обижены жесточайшей критикой – со стороны «неоперившегося юнца» – самого предмета их занятий. Третья группа – «хулители» (Н. К. Михайловский и анонимные авторы) – перенесла на очевидно талантливого человека раздражение на молодежь. И даже в восторженных отзывах, как у Н. Н. Страхова, хорошо почувствовавшего всю незаурядность события, нет и тени понимания – в чем же, собственно, был его поистине исторический философско-теоретический, интеллектуальный и нравственный смысл. Пожалуй, впервые лишь в критическом выступлении Кавелина, в состоявшейся в печати полемике самого Соловьева против статей его критиков было сказано о новом философском содержании, выраженном в магистерской диссертации В. Соловьева. Но легко судить да рядить об истории духа постфактум. Современникам бывает невероятно трудно – кажется, какой же это парадокс! – отличить небездарную работу от талантливой, а та-

лантливую – от поистине выдающейся. Ибо первое явление гения в мир не сопровождается всем слышным гласом с небес; оно чаще всего бесшумно, таинственно-непостижимо. И сразу быть услышанным, опознанным для самого гения – почти невозможная, лишь в редчайших случаях выпадающая ему судьба.

## ВПЕЧАТЛЕНИЯ И ОТКЛИКИ

Впечатлений о защите было немало – от чисто личных, выраженных в письмах, до тех, которые были высказаны на страницах печати. Некоторые отзывы и сообщения оказались, по понятным причинам, восторженными в отношении В. Соловьева и резко отрицательными в отношении его позитивистских критиков. Таково, например, письмо брата, Вс. С. Соловьева, адресованное матери П. В. Соловьевой: защита подавалась как безусловный триумф брата Владимира и как поражение де Роберти («чистейший тип дарвиновской обезьяны») и Лесевича («мудро-кипящий змий»)<sup>1</sup>. М. А. Малиновский в одном из писем отметил, что защита В. Соловьева была «самой замечательной и по серьезности, и по одушевлению, и по мощи отпора на множество высказанных возражений...»<sup>2</sup>. То, что автор восторженно назвал диспутанта «юным ученым чародеем», по-человечески понятно: он был «золотой медальер» гимназии, в которой Малиновский был (во время учебы В. Соловьева) директором. Да и то надо принять в расчет, что письмо адресовано отцу «чародея» – С. М. Соловьеву.

Что касается отражения защиты Соловьева в периодике, то мне нет нужды говорить об этом подробно: в примечаниях к 1-му тому Полного собрания сочинений В. Соловьева И. В. Борисова представила блестящий и, наверное, почти исчерпывающий анализ откликов на работу молодого ученого и ученый диспут, так что мне остается отослать к нему специально интересующегося темой читателя. Здесь я – в дополнение к тому, о чем говорилось ранее, – попытаюсь кратко представить своего рода типологию публичных откликов.

1. Начиная с уже упомянутого фельетона Михайловского (Биржевые ведомости. 1874. № 342. 24 ноября) появилось несколько публикаций фельетонного же характера. Н. К. Михайловский, судя по всему, явился на диспут раздраженным – и даже не на самого Соловьева, а на «всю эту молодежь», ее (заведомо предполагаемое фельетонистом) невежество, грубость к одним и подобострастие к другим... Отсюда и явное сочувствие оппонентам Соловьева – вряд ли из-за особой приверженности их взглядам и сочинениям, а из одного лишь желания доказать, что они посрамили молодого грубияна и выскоч-

<sup>1</sup> См.: *Борисова И. В.* Примечания // Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 270–271.

<sup>2</sup> Там же. С. 271.

ку! Чувствовалось, что в содержание диссертации и полемики именитый фельетонист по существу не вникал, а обратил внимание на внешние, так сказать, поведенческие стороны. Единственный теоретический момент, о котором упомянул Михайловский, опять-таки был связан не с Соловьевым, а с «разными ламентациями» в тогдашнем русском обществе насчет мнимого (по мнению автора фельетона) засилья (вульгарного – судя по приведенным именам) материализма. Так вот – как бы заявлял он в ответ на «ламентации»: ничего подобного! И приводил в подтверждение седьмой тезис диссертанта – об «уничтожении вещественного мира как вещественного и восстановлении его как царства духов», противопоставляя этому изречению фундаментальную и бесспорную истину науки о «неуничтожимости» материи. Краткость тезиса не позволяла диссертанту развернуть это положение, но то, что оно было направлено против плоского материализма, Михайловский почувствовал верно.

Появились и другие фельетонные выступления, главная тема которых вообще не имела отношения к диссертации, а объяснялась тем, что В. Соловьев (по новому воинскому уставу) незадолго до защиты тянул жребий – и ему выпало не идти на воинскую службу. Поэтому фельетонист «Голоса» Н. Н. Вакуловский назвал свой пасквиль «Философ призывного возраста». Этот и другие отклики (например, И. Ф. Василевского) по тону и сути мало отличались от фельетона Михайловского.

2. Уже упоминалось о статьях Н. Н. Страхова, который совсем иначе трактовал и суть защиты, и ее конкретные детали и процедуры. Отметив несомненный успех В. Соловьева, сказав о сочувственных, даже хвалебных выступлениях оппонентов, восторженном отношении публики, Страхов объективно засвидетельствовал, что «возражатели» – позитивисты – тоже имели «минуты торжества» (например, Лесевичу достались рукоплескания публики). Страхов также признал, что диссертант, в большинстве случаев успешно отражавший нападения, с некоторыми ответами не справился. Но ведь это в порядке вещей: куда легче задавать вопросы, чем отвечать на них! Как бы имея в виду раздраженный тон Михайловского и других фельетонистов в отношении «нынешней молодежи», Страхов делает противоположный и, возможно, самый важный для него вывод: «...наше юношество дает повод к утешительным заключениям». И не свидетельствует ли сам В. Соловьев и оказанный его защите радужный прием, «что в нашей молодежи проявляется искреннее стремление к науке, свобода от дурных влияний и сочувствие самым высоким духовным интересам?»<sup>1</sup>.

Н. Н. Страхову вторил такой знаменитый в русской литературе человек, как М. П. Погодин, который возмутился «ядовитыми инси-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 282, 285.

нуациями» фельетонистов. Погодин верно угадал главную причину той неприличной кампании, которая была неожиданно развязана против несомненно талантливому молодого ученого. Все дело в том, свидетельствует Погодин, что защищенная диссертация направлена против позитивизма, а ведь немалое число российских газет и журналов популяризировало в российском обществе именно позитивизм. Но все это было, разумеется, неглубоко, внешне, поверхностно. Погодин заметил язвительно: «Петербургские газеты – позитивные философки, покровительницы позитивной философии. *Risum teneatis, amici!* (Можете ли, друзья, удержаться от смеха?) Где же свобода мнений, которую они проповедуют?»<sup>1</sup>

3. Несколько позже появились более развернутые и содержательные научные отклики – не на защиту, а на текст опубликованной книги «Кризис западной философии». Здесь – в статьях того же Н. Н. Стрехова, К. Л. Кустодиева, А. А. Козлова, М. И. Владиславлева и других – сочувственно или критически разбираются философские идеи Соловьева. Идет профессиональный, нелюбезный спор, в котором обнажены действительные слабости первой книги будущего выдающегося философа России. Но до будущего еще надо было дожить. А пока можно сказать одно: даже такое в общем-то рядовое дело, как защита магистерской диссертации, в случае В. Соловьева превратилось в значительное событие, вызвавшее общественный резонанс. Недавний диссертант, вскоре после защиты получивший в Московском университете место преподавателя – как говорилось, благодаря ходатайству своего учителя П. Д. Юркевича, – стал, по воспоминаниям Д. Н. Цертелева, своего рода знаменитостью. Сам В. С. Соловьев много позднее (в мемуарном очерке «Из воспоминаний. Аксаковы») писал: «Моя юношеская диссертация, а также вступительная речь на диспуте резко шли против господствовавшего у нас в то время позитивистического течения и, доставивши мне *succès de scandale* в большой публике и у молодежи, вместе с тем обратили на себя внимание «старших»: Каткова, Кавелина, Погодина и особенно последних представителей коренного славянофильства, к которому в некоторых пунктах примыкали мои воззрения, хотя и не зрелые, но достаточно определенные в главном»<sup>2</sup>.

В связи с «вниманием старших», слывших в России того времени консерваторами, а также особенно с одобрительным отношением «коренных» славянофилов иногда делается вывод о сразу сложившейся «идейной репутации» молодого В. Соловьева: либералы, дескать, видели в нем врага научного прогресса, преемника славянофилов, а последние, напротив, возлагали на молодого философа надежды в борьбе с позитивизмом и материализмом<sup>3</sup>. Возможно, все было

<sup>1</sup> Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 285.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. М., 1989. С. 656.

<sup>3</sup> См.: Борисова И. В. Примечания // Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 303–304.

именно так. Но ведь признается и другой факт: «За исключением газетных заметок Погодина и Страхова, никто из признавших Соловьева «своим» не выступил публично в защиту идей, сформулированных в КЗФ»<sup>1</sup>. Что было, как я полагаю, совсем не случайно: хотя «в некоторых пунктах» воззрения раннего Соловьева и примыкали к славянофильству (главный из этих пунктов – сама идея «кризиса» Запада и западной философии), он все же не был «своим» в славянофильском лагере даже в ранних работах, в наибольшей степени испытавших влияние славянофильства. Впрочем, не был он своим – как мы впоследствии покажем подробнее – и в крайнем западническом лагере. Здесь проявилась одна из коренных черт Соловьева как личности и мыслителя: с первых шагов в философии он предпочитал не какую-то сторону из сложившихся дихотомий, не примыкал к какой-либо из противоположных сторон этих размежеваний, а предпочитал следовать голосу своего разума. А он ясно звучал в Соловьеве уже тогда, когда он был молодым человеком. Первая книга Соловьева – вполне самостоятельная работа. Ее особенность и в том, что она чрезвычайно трудна для толкования. И не столько потому, что начинающему философу не всегда удавалось сформулировать свои мысли ясно и основательно. КЗФ (так мы будем эту работу сокращенно именовать в дальнейшем) – содержательно трудное сочинение, до сих пор скрывающее в себе неразгаданную тайну. Интерпретировалось оно не столь уж часто. И не из-за его, как иногда предполагалось, несовершенства, а именно из-за упомянутой трудности. Я сделаю свою попытку исследования КЗФ, ибо считаю, что от этого произведения тянутся нити ко всему последующему творчеству выдающегося мыслителя России.

## ОСНОВНЫЕ ИДЕИ МАГИСТЕРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ В. СОЛОВЬЕВА И ПРИМЫКАЮЩИХ К НЕЙ РАБОТ

### ПОЧЕМУ В. СОЛОВЬЕВ ИЗБРАЛ СВОЕЙ ТЕМОЙ «КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ»?

При тщательном изучении текста соловьевской магистерской диссертации трудно не заметить такой парадокс. С одной стороны, работа, казалось бы, должна убедительно продемонстрировать существование кризиса западной философии. И в тексте диссертации есть на этот счет довольно ясные, энергичные формулировки. С другой стороны, бросается в глаза то, что мысль о кризисе философии Запада

<sup>1</sup> См.: *Борисова И. В.* Примечания // Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 301.

оставлена без доказательства или, что то же самое, взята в некоторой как бы заранее ясной (автору и читателю) аксиоматичности. Проследивание дальнейшего, непосредственно «последиссертационного» периода развития соловьевских идей (вторая половина 70-х гг.) позволяет утверждать, что с первых своих самостоятельных шагов в философии молодой мыслитель рассматривал кризис западной философии как составную часть и важнейшее выражение общего кризиса, охватившего и глубоко поразившего, по тогдашнему убеждению Соловьева, самые устои цивилизации Запада. Правда, в магистерской диссертации эта фундаментальная идейная предпосылка, которую философ станет подробнее развертывать в работах, написанных в конце десятилетия, останется еще неразвернутой, подспудной. (Говоря о существовании в мировоззрении Соловьева такой предпосылки уже в 1873–1874 гг., я отнюдь не отрицаю появления в более поздних работах новых по сравнению с КЗФ мыслей и идей. И поэтому к теме кризиса западной мысли, как она развернута в последующем творчестве русского философа, мы в дальнейшем еще вернемся.)

У аксиоматичности, сжатости, неразвернутости рассуждений Соловьева о кризисе Запада и западной философии есть та немаловажная причина, что ограниченный объем диссертации заставлял автора оставлять в стороне подробное обоснование целого ряда тем и проблем. И все же только этим не объяснить упомянутого парадокса. Наиболее удовлетворительное его объяснение я нахожу вот в чем: в сознание российской читающей и думающей публики 60–70-х гг. мало какую идею внедряли с таким упорством и с такой страстью, как ту, что Запад погиб и разложился или по крайней мере стремительно приближается, особенно в духовно-нравственном отношении, к невиданной катастрофе, к своему полному и окончательному «исчерпанию». Такой была излюбленная идея славянофильства, но не только его. Даже западники не могли противостоять напору ожесточенной и, надо сказать, во многих своих деталях и фактах аргументированной критики западной цивилизации и ее духовных устоев. Но, пожалуй, главное основание для своих нападок отечественные критики находили в том, что говорилось и писалось... на самом Западе.

Самоанализ, саморефлексия, самокритика еще на заре Нового времени с трудом и настойчивостью пролагали себе путь на Западе, постепенно превратившись в существенную черту самосознания мыслящего, активно действующего, истинно свободного человека, — и это делалось как в общей философской форме, так и на уровне социальной теории и общественной практики. В подтверждение сказанного можно было бы провести множество соображений и данных. Напомню лишь об известных формулировках Канта (из «Критики чистого разума»), который говорил о своем, то есть XVIII столетии, как «настоящем веке критики». Что же до второй половины XIX в., то на Западе она была ознаменована формированием нового крити-

ческого сознания. Не забудем, что специфическая «философия кризиса», более всего уделявшая внимание духовно-нравственной стороне дела, выдвигавшая требование «переоценки всех ценностей» вследствие, как предполагалось, невиданного «загнивания» западного духа, зарождалась в то же время, когда оформлялось философское учение о кризисе западной философии В. Соловьева. Впрочем, для чуткого философского уха отрицающие, критико-нигилистические мотивы были слышны уже в более ранних учениях, например, у А. Шопенгауэра. А ведь молодая философская поросль России 60–70-х гг. вырастала на идейной почве, обильно удобренной шопенгауэрианством. (К теме «Соловьев и Шопенгауэр» мы еще вернемся при разборе соловьевской диссертации.) Вполне идет к делу и замечание Е. Трубецкого о влиянии на Соловьева идей Шеллинга<sup>1</sup> и славянофилов: «... Именно Шеллинг положил начало той традиционной оценке «кризиса западной философии», которую, вслед за Киреевским и Хомяковым, воспроизвел в своей юношеской диссертации Соловьев. Самое слово «Krisis der Vernunftwissenschaft», как характеристика современного ему состояния европейской философии, было пущено в обращение в сороковых годах прошлого столетия Шеллингом, который провозгласил, что философия как только теоретическая наука исчерпала свое содержание и окончила свое развитие. Вслед за ним И. В. Киреевский проникся убеждением, что новейшая эпоха «отвлеченно-философского мышления» в Европе есть, вероятно, уже окончательная, что рационализм европейской мысли, достигший своего высшего предела в гегельянстве, дальше в своем развитии идти не может»<sup>2</sup>.

Другой ранний критик классического европейского философствования, датский философ С. Кьеркегор, мыслитель 40-х гг. XIX в. – хотя в России его начали переводить довольно рано, в 60-х гг., – был мало известен русской читающей публике. Во всяком случае, следы знакомства с его идеями в текстах Соловьева отсутствуют. Но независимо от того, на чьи именно идеи опирался тот или иной конкретный мыслитель, очень важно другое: в философии Запада и России последней четверти XIX в. уже не требовалось тратить особых усилий на специальное доказательство самого существования «кризиса Запада» и классической западной философии. (Весьма показательны, что во время защиты диссертации Соловьева, в сущности, не высказывались сомнения относительно наличия этого кризиса; спорили лишь о том, вступила ли в кризисную фазу и была ли вообще господствовавшей позитивистская мысль.) Но вот где усилия требовались,

---

<sup>1</sup> См. по этому вопросу: *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 59 и далее; несмотря на воздействие шеллинговских идей, отмечает Е. Трубецкий, в КЗФ сам В. Соловьев «недооценивает положительного на него влияния *Шеллинга*» (там же. С. 60).

<sup>2</sup> *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 61.

и усилия оригинальные, так это в *анализе* сути, истоков, характера кризиса, в поиске путей выхода из него, то есть в поиске и обнаружении новых, неклассических парадигм философствования. И здесь разгорелась острая борьба. Она, в свою очередь, была сложным и органическим образом вписана в те процессы, которые как раз в последние два десятилетия XIX в. и в первые десятилетия XX в. привели к взрывообразному оформлению нового «духа времени» – науки, искусства, философии, религиозных исканий, ценностей индивидуального и социального бытия. В проблеме «европейского человечества» и его кризисной судьбы сконцентрировалось, таким образом, множество трудностей, тревог, задач, и к ней, разумеется, не могли не обратиться наиболее чуткие умы Европы, включая и Россию.

Так случилось, что молодые мыслители того времени – они еще не приобрели широкую известность – проявили к ней особую чувствительность. Это и понятно: молодость естественным образом ищет перемен, обновления. Кризисные времена как нельзя более соответствуют раннему выдвижению на арену культуры молодых творческих сил, прорыву в сферу духа нестандартных, новаторских решений. В этом отношении последние десятилетия XIX в. были периодом подготовки, становления, созревания тех идей, мыслей, направлений, которые рождались именно через осознание кризиса жизни и духа европейского человечества и необходимости формирования новых духовных (в том числе философских) образцов, парадигм. Они и вызревали в умах молодых тогда мыслителей – Ницше, Бергсона, Соловьева, Фрейдя, Гуссерля и многих других. К ним еще при жизни пришла слава. Но более ясное понимание смысла осуществленного ими духовно-философского переворота произошло позже – уже в XX в. В известном смысле это столетие в культуре и философии реализовывало те мощные импульсы, которые возникли на рубеже веков. (Возможно, сходные процессы отличали недавно пережитый нами *fin de siècle* – только мы еще не очень отчетливо представляем себе, какие именно новаторские философские импульсы нашего времени выдержат испытание историческим отбором.) Но все до сих пор сказанное о несомненности для целого ряда философов тезиса о кризисе западной философии – лишь одна (и как мы видели, тоже внутренне парадоксальная) сторона общей картины философского процесса.

Даже и рискуя быть уличенной в том, что впадаю в противоречие, хочу обратить внимание на другую сторону дела: идея о кризисе западной философии, пронизывающая магистерскую диссертацию молодого русского мыслителя, отнюдь не всем тогдашним философам Запада и России казалось такой бесспорной, аксиоматичной, как Соловьеву или другим авторам вроде Ницше. Достаточно сказать, что на состоявшемся в 1900 г. Первом международном философском конгрессе в Париже эти настроения философии кризиса (у которой, как оказалось потом, в XX в. появится множество сторонников) не были



господствующими. Тенденции, связанные с критикой рационализма и сциентизма, пока еще едва просматривались, заглушаемые уверенностью в торжестве союза науки и философии. И например, философия жизни Бергсона, все больше входившая в моду, воспринималась в единстве с естествознанием, тоже все настойчивее поворачивавшим свое внимание к феноменам жизни. В известном смысле можно утверждать, что философствующая Россия в последние десятилетия XIX в. куда больше «страдала» из-за кризиса западной мысли, чем сама эта мысль. На Западе существовали стабильные, ориентированные на классику университетские центры философского образования и исследования, и русские философы, молодые и зрелые, вполне охотно посещали их, то есть ездили за философскими знаниями на тот самый Запад, о «загнивании» которого говорили со все большим рвением. Европейское философское образование не только западников, но и славянофилов – известный исторический факт. Столь же бесспорный факт, о котором впоследствии писал В. Соловьев, – относительная слабость философского исследования в России XIX в., его заимствованный характер по отношению к великим образцам западного философствования, его относительно малое влияние на культуру, систему образования, «дух народа» России. Да и сам этот «дух народа» (Volksgeist), по убеждению Соловьева, в России только начал формироваться. Оторванность российского философствования от жизни и культуры России, относительно невысокий уровень и заимствованный характер российской философии (несмотря на наличие в российских университетах и духовных академиях ряда высокопрофессиональных философов) и разгромная, решительная критика западной философии, впавшей-де в безысходный кризис, – нет ли тут несоответствия? И не было ли непростительной дерзостью со стороны молодого русского человека, только вступившего на философское поприще, объявить кризисным вековое философское развитие Запада, давшее столько великих имен и выдающихся сочинений? Вопросы эти непростые.

Во всяком случае, ясно одно: в XIX в. в нашем отечестве философствование по большей части концентрировалось вокруг заимствованных на Западе идей – независимо от того, принимались ли они или с жаром отвергались как чуждые «русскому духу». Мысль философов заклинивалась в основном на фигурах, темах и проблемах европейской (в более редких случаях – восточной) философии: то было время распространения российских гегельянства, шеллингианства, реже – кантианства, картезианства, лейбницианства или Спинозизма. Отрицать просветительское и даже творческое значение такого рода философских сочинений и дискуссий в отечественной мысли и культуре было бы совершенно неверно и никак не входит в мои намерения. Однако по большому историческому счету более самостоятель-

ной философии России лишь предстояло родиться. Она и родилась, по существу, вместе с философствованием В. Соловьева, что признавали и признают многие отечественные и зарубежные авторы. А актом рождения как раз и стали опубликование и защита магистерской диссертации «Кризис западной философии».

Стоит ли удивляться тому, что «первый крик» новорожденной (затем все более оригинальной, самостоятельной) отечественной философии был все о том же – о философии Запада? Что и при задиристом «нет», сказанном в адрес цивилизации Запада и его философии, при сочувственном повороте взгляда в сторону восточных мыслительных традиций соловьевское раннее философствование – не только своей темой, но и материалом, способами, стилем анализа, многими выводами – было, как пуповиной, прикреплено к материнскому лону европейской философской мысли? Что в силу этого и при категорическом утверждении, будто «философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»<sup>1</sup>, магистерская диссертация Соловьева осталась примером именно отвлеченно-теоретического рассуждения, более того, образцом самого отвлеченного мышления, то бишь абстрактного и «одностороннего» (оригинально-соловьевского) философствования о самой философии?

Удивительно другое: в ноябрьский день 1874 г. перед публикой предстал молодой философ, чья критическая мысль, опираясь и на западные, и (частично) на восточные традиции, самостоятельно пролагала новые пути как раз в тот исторический момент, когда это делала философия Запада, и примерно в тех же направлениях, которые в конце XIX – начале XX в. в духовной культуре человечества очерчивались весьма смутно, но позднее оказались весьма перспективными, не утратившими своего значения и до сего дня. И достойно сожаления, что установившаяся – увы, ненадолго, лишь до 1917–1920 гг. – относительная историческая, проблемная синхронность западноевропейского и российского новаторского философствования, свидетельствовавшая (Соловьев позднее лучше поймет это) о начавшемся приобщении России к общему ритму цивилизации и единым корням общечеловеческой духовности и нравственности, поначалу была понята самим мыслителем (а он тут был и остается в одном строю с немалым числом соотечественников) весьма своеобразно. А именно как устроенная Богом и историей передача «эстафетной палочки» духа от «загнившего» Запада к славянству, якобы единственно надделенному миссией «посредничества» («между человечеством и сверхчеловеческой действительностью») и «в особенности национальному характеру русского народа»<sup>2</sup>. Поскольку

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 39.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 172, 173.

это второе – с моей точки зрения, достойное сожаления – очень скоро проявится в работах В. Соловьева (например, в его незаконченном сочинении «Философские начала цельного знания», 1877), то для понимания и оценки соловьевского варианта и сегодня не исчезнувшей духовно-интеллектуально-нравственной миссионерской претензии на национальную исключительность полезным кажется в случае необходимости привлекать к рассмотрению более поздние тексты.

Впрочем, моменты, условно разделенные здесь на «первое» и «второе», отрадное и достойное сожаления (разумеется, с моей точки зрения), в магистерской диссертации и более поздних работах молодого Вл. Соловьева причудливо переплетены друг с другом. Новаторство российского мыслителя я вижу прежде всего в том, что он (соловьеведы редко когда анализируют и даже констатируют этот факт) стал одним из оригинальных и самостоятельных создателей самой «философии кризиса» и учения о кризисе философии. По ряду причин, частично не зависевших от Соловьева, а частично коренившихся в его мировоззрении, его новаторской философии кризиса, предвосхитившей некоторые идеи, позднее появившиеся в Европе, не суждено было своевременно приобрести общеевропейский резонанс и мировое влияние. Тяготеющий над нашей страной, как рок, социальный и духовный изоляционизм – куда меньший, чем при советском режиме, но существовавший и тогда – в очередной раз на долгое время «скрыл» от культуры, от философии Запада рождение и последующее развитие философа мирового класса.

Новаторство философии кризиса цивилизации Запада и (специально) учения о кризисе западной философии Вл. Соловьева – явление слишком сложное и многогранное, чтобы сразу и в немногих словах исчерпать его в этом эссе поневоле ограниченного объема. (Впоследствии я еще не раз вернусь к этой теме.) Вот что мне кажется исходным, главным и несомненным: объективно наш талантливый соотечественник был одним из первых и, вероятно, самых молодых не только в стране, но и в Европе мыслителей, кто в последней четверти XIX в. создал развитое, богатое идеями философское учение, в котором философия брала разгон для штурма начинавшего окаменевать и превращаться в сумму догм классического философствования. При этом философы несходного мыслительного стиля вели себя по-разному. Одни мыслители-новаторы – подобно Ф. Ницше, творившему в те же годы, что и Соловьев, – вели войну с классической философией открыто и даже шумно, резко, бескомпромиссно, парадоксально. Другие (я имею в виду представителей раннего неокантианства, ранних Джеймса, Фрейда, Гуссерля, Бергсона и др.) пока действовали «лояльно» в отношении классики. И все же близко было решительное нападение и на нее, и на некоторые «новейшие», но по сути традиционалистские философские учения. Переломный этап,

тем более решительный поворот, был впереди. Он совпал с самым концом XIX и первым десятилетием XX в., когда не только заявило о себе, но и приобрело ясные проблемные и идейные очертания неклассическое философствование. И тем более важно и удивительно, что ранняя философия Соловьева, включая и магистерскую диссертацию, предвосхитила целый ряд новых и перспективных направлений человеческой мысли. Из них считаю необходимым выделить и в дальнейшем подробнее разобрать следующие идейно-философские тенденции.

1. Критика «отвлеченной» философии и ее начал, которая была начата много раньше (разнонаправленными векторами ее в XIX в. были учения Шопенгауэра, Кьеркегора, Фейербаха, Маркса, «отцов» позитивизма, русских философов разных направлений, в частности славянофильства), с 70-х гг. явно искала нетрадиционные, в том числе для этого столетия, варианты мысли и решения старых и новых проблем.

Вариант, предложенный В. Соловьевым, вошел, но оригинально, в ряд концепций в целом религиозного толка, причем с ясно выраженной претензией на «новый синтез», на восстановление прежде разрушенного единства философии и религии. В конце XIX в., как и раньше в истории, не было недостатка в сходных по виду претензиях. Но надо учесть, что почти все они осуществлялись на какой-либо конфессиональной основе (пример – неотомистский, то есть католического толка философский «ренессанс» или имевшие место в России религиозные формы философствования на почве православия).

Что же до раннего Соловьева, то в задуманном им «новом синтезе» религии и философии не только не было конфессиональной ограниченности, но даже содержалась идея «синтеза» конфессий, практическое осуществление которого было впоследствии осознано как «несвоевременное». А точнее было бы сказать, что задуманный Соловьевым синтез далеко опередил свое, да что свое – и наше время. Теперь-то мы видим, что продолжающаяся борьба, практическое и идейно-философское противостояние конфессий внутри христианства, агрессивное вступление на мировую арену радикальных нехристианских вероисповеданий, несправедливо превращаемых в знамя мирового терроризма, – все это говорит о продолжающемся духовном кризисе Запада, кризисе западной религиозности и, больше того, о мировом духовно-нравственном кризисе. Потому и остаются актуальными тревоги, устремления, овладевшие молодым Соловьевым и к концу его жизни принявшие характер философско-исторической эсхатологии.

2. В борьбе против отвлеченных односторонне-абстрактных начал, против заостряемых и догматизируемых теоретико-философских дихотомий Соловьев выдвинул *позитивную программу разра-*

*ботки новой философии жизни.* При этом не сам термин «позитивная философия», иногда употреблявшийся Соловьевым, а именно *расшифровка позитивных, не-отвлеченных начал через философию жизни* представляется мне ключевым моментом для понимания сути соловьевской философии. Полагаю, в соловьевоведении до сих пор не разработана эта коренная тема, красной нитью проходящая через все творения нашего великого соотечественника. И здесь Соловьев шел в фарватере европейского философского движения, но шел своим путем, не дублируя ни философию жизни Фридриха Ницше (с которой он познакомился после того, как создал свое учение, и которую оценил критически, но достаточно высоко), ни тот новый вариант философии жизни, который был предложен ранним Бергсоном (последний, по всей видимости, не привлек внимания Соловьева, хотя первые сочинения Бергсона уже обсуждались в русской философской литературе). Соловьев не повторял и те начинания в области философии жизни, которые (отчасти независимо от Запада) имели место в русской философии второй половины XIX в.

3. В задуманной Соловьевым новой философии жизни господствовало стремление привести к синтезу многое из того, что долгие века развивалось конфликтно, дихотомично. О философии и религии уже говорилось. Но и многое другое, что было разведено и противопоставлено друг другу в виде полюсов «отвлеченности» (западное и восточное философствование, рационализм и эмпиризм, рационализм и мистика, наука и поэзия, миф и реальность и т. д.), Соловьев с молодости хотел привести к новому органическому синтезу. Дерзко было предполагать, что это мог полностью осуществить философ, чья творческая жизнь, к несчастью, оказалась довольно короткой. Но не видеть грандиозность и историческую своевременность замысла было бы досадной ошибкой. Как раз из грандиозности и бескомпромиссности замысла проистекает и внутренняя драма личности, с упоминания о которой мы начали преамбулу к разделу книги, посвященному В. Соловьеву. Это был человек, с молодости и до последних лет стремившийся в своем сознании и своей творческой мысли к синтезу божественного и человеческого начал, к гармонии жизни и смысла, к единению Истины, Добра и Красоты, чувства и разума, рациональности и внерациональных, поистине мистических сил души, и человек страдающий, терзающийся от того, что ни в природе, ни в обществе, ни в истории, ни в отдельной человеческой жизни этот многогранный, многосторонний синтез не складывается в подлинное Всеединство.

И еще один принципиальный момент. Молодого Соловьева (в чем есть его родство с Ницше) потому так захватила тема кризиса западной философии, что он был и ощущал себя *кризисной* – «разорванной», *растревоженной, страдающей личностью* – *личностью кризисной эпохи и мятущегося духа.* Вот почему Соловьеву (тут опять

есть сходство с судьбою Ницше) удалось, и именно из-за этой своей внутренней личностной растревоженности, уловить еще неясный «спокойным» душам гул будущих катастроф, катаклизмов, социально-исторических взрывов, которыми оказалось наполненным грядущее XX столетие.

В повседневной жизни Соловьева было немало более конкретных драматических моментов и противоречий, о которых подробно пишут биографы: житейская неустроенность – и устремленность к духовному; всегдашняя неприкаянность, почти «экзистенциалистская» бездомность – и тяготение к дружескому общению, к теплоте и любви; умение найти позитивное, лучшее в любом мнении, воззрении, доктрине – и критика любой односторонности и т. д. Все это – давно и хорошо известные, многократно описанные стороны жизненного пути и характера Соловьева. Я имею в виду, скорее, не это. Меня интересуют те драматические разломы, непреодолимые напряжения Бытия, которые – именно потому, что они пронизывают все бытие, – были и коллизиями чуткого к ним личностного духа Владимира Соловьева, причем переживались эти драмы мирового Бытия куда глубже, были для мыслителя куда безысходнее, чем многочисленные и постоянные перипетии повседневного быта, от которых философ умел отрешаться. Ибо главное в Соловьеве как личности то, что он был *личностью, непосредственно ощущавшей свою причастность к Дrame Сущего*, переживавшей ее разломы как глубоко личную судьбу и стремившейся к синтезу, Всеединству как к решению непосредственной, именно «своей» жизненной задачи. Я исхожу из того, что этот редкий строй личности Соловьева заявил о себе уже в его молодые годы. Более того, считаю, что в молодости – в пору наиболее светлых, искренних устремлений и, увы, многих иллюзий – порою лучше высвечиваются истоки и характер личностных структур. Итак, в отличие от принятых в большинстве биографий приемов освещения личности, характера философа преимущественно на фоне «ландшафта» житейских обстоятельств, событий, встреч, поступков я в дальнейшем своем повествовании избираю главным фоном личностного анализа не столько всю эту жизненную конкретику (пусть без нее нельзя обойтись), сколько драму мыслей, идей, страстей, коллизий духовного творческого процесса, как они запечатлелись в наследии нашего великого философа. С этим предупреждением я и перейду к более конкретному рассмотрению первой книги Владимира Соловьева «Кризис западной философии (Против позитивистов)». Хочу предупредить, что главным в последующем анализе для меня станет не столько подробное текстологическое историко-философское повествование (ибо текст в распоряжении читателя), сколько ответ на вопрос: чем еще и сегодня интересно и актуально сочинение молодого русского мыслителя?

## «КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ»

Уже и прочитав оглавление относительно небольшой работы (в Полном собрании сочинений, т. 1 – 113 страниц вместе с приложением), нельзя не подивиться тому, на сколь многое посягнул в своей магистерской диссертации молодой ученый. Так, он вознамерился ни много ни мало как дать сжатый очерк развития западной философии от схоластики до Канта – во введении, от Канта до Шопенгауэра – в первом разделе (или главе первой); проанализировать метафизические системы и «ограниченности» философии Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, поставив их в связь с «такою же ограниченностью всей западной философии», – в главах второй и третьей; дать критику «философии абстрактного разума» и подвести итоги «философского развития в области логики, метафизики и практической философии» – в главах четвертой и пятой. Кроме того, Соловьевым была рассмотрена «Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества» – в приложении.

«Фельетонные» критики не преминули поставить в вину начинающему философу его чрезвычайно широкий, а потому поистине дерзостный замысел. Один из них (И. В. Лучицкий) заметил: «...на 125 страницах разгонистой печати излагается чуть ли не вся история философии» – и добавил, что при таком ширококвещательном замысле в КЗФ по историко-философским сюжетам не сказано, однако, ничего нового по сравнению с тем, что можно найти у подвергнутого критике О. Конта (см.: *Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. Примечания. С. 290*). Но от подобных критиков ускользало главное: Соловьев и не думал давать «изложение» взглядов тех философов, о которых упомянуто в КЗФ, тем более изложение «чуть ли не всей» истории философии. Взгляд на историю западной философской мысли в этой работе – суммирующий и типологизирующий; он предполагает прежде всего некоторую смотровую площадку, которая была воздвигнута во второй половине XIX в. (и не только Соловьевым) и с которой делается обзор предшествующей философской мысли. Смотровая площадка в анализируемом произведении Соловьева – это, несомненно, уже разбиравшаяся ранее проблематика кризиса западной философской мысли, а в конечном счете всей западной цивилизации и культуры. Но ведь и она, эта более поздняя смотровая площадка, не используется Соловьевым для, так сказать, полного кругового обзора, ибо осмысление истории мысли производится не более чем через пару-другую призм, важных для автора КЗФ. Прежде чем указать на их характер и выявить основания для выбора Соловьевым именно этих интересующих его преломляющих призм анализа, зададимся вопросом: имеет ли право автор научного философского труда (ограниченного объема) смотреть на многогранный историко-философский процесс сквозь ограничивающие и особые призмы анализа? Ответ, по-моему,

прост и ясен: у всякого автора есть такое право; и более того, иное в научно-теоретическом исследовании просто невозможно. Другое дело, что выбор призм следует обосновывать и перед научным сообществом, и перед читателем. Делает ли это молодой Соловьев? И какие преломляющие подходы, основания он выбрал, чтобы дать свой синопсис истории философии вообще, истории новой философии от Канта до Шопенгауэра и Э. фон Гартмана в частности и особенности? Сумел ли он обосновать свои общие и частные выводы из принятого им историко-философского обзора?

Такой вопрошающий подход к труду молодого ученого означает применение весьма строгих критериев и придирчивую проверку, перед лицом которых не всегда могут устоять первые произведения даже и знаменитых философов. Но книга Соловьева достойно выдержала испытание высокими критериями и самим временем. (Недаром же Соловьев в начале 90-х гг. XIX в. намеревался переиздать КЗФ, по крайней мере в немецком переводе, усматривая прочную связь между этим ранним произведением и последующим развитием своего философского учения.) А теперь конкретнее о главных теоретических идеях, сквозь призму которых у молодого Соловьева рассмотрена история философии.

## ИСХОДНЫЕ УБЕЖДЕНИЯ

«В основу этой книги, – так начинает Соловьев опубликованный текст магистерской диссертации, – легло то убеждение, что философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»<sup>1</sup>.

Как видим, Соловьев начинает свою книгу с тезиса об *окончании развития философии* «в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания». К соловьевскому тезису следует присмотреться внимательнее, чему помогают и дальнейшие уточнения автора. Он не утверждает ни того, что вообще прекратилось развитие *философии*, ни того, что «отвлеченная» философия сошла со сцены. Сказано нечто более конкретное и точное: даже если кто-то и продолжает отвлеченное философствование, период, когда оно еще *развивалось*, уже закончился (и только в этом смысле такая философия «безвозвратно» принадлежит прошлому).

Далее из разъяснений Соловьева следует, что вся его критика никак не означает ни «отрицательного отношения» к философии как таковой (а такое отношение – в его «систематическом выражении» –

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 39 (далее при цитировании в моем тексте в скобках указываются страницы по этому изданию).



продемонстрировал так называемый позитивизм), ни перечеркивания исторической значимости и перспективности метафизики (на несостоятельности которой опять-таки настаивал позитивизм). Поскольку читателям (и слушателям) заведомо известно, что название диссертации «Кризис западной философии» содержит подзаголовок «Против позитивистов», в размежевании молодого автора с позитивистами (тем более примыкающем к упомянутому ранее антипозитивистским выступлениям философов-соотечественников) нет, как мы уже показали, ничего неожиданного. Неожиданность, даже парадокс, можно усмотреть в другом. С одной стороны, молодой философ еще шире, чем позитивисты, трактует кризис западной философии: он включает в него не только «умозрительное направление» философии (то, что позитивисты называют *метафизикой*), но и так называемое *эмпиристское* направление (считая сам позитивизм «последним и полнейшим выражением» данного направления). А потому все дальнейшие рассуждения также о кризисе позитивизма служат Соловьеву доказательством *универсальности* упомянутого кризиса. Этот исходный тезис Соловьева и вызвал особое раздражение позитивистов, а также той части прессы, которая так или иначе прониклась если не идеями, то броскими лозунгами позитивистов (вспомните у М. Погодина: наши газеты – «позитивные философики!»). Молодому человеку надо было обладать незаурядной интеллектуальной смелостью, чтобы противопоставить свои тезисы умонастроениям определенной части авторитетных ученых, философов, а также повторявших их идеи интеллигентных и полунинтеллигентных людей разных занятий и профессий. И при этом Соловьев выступил против самого главного в позитивистской доктрине: даже и расширив, с одной стороны, фронт кризиса западной философии, равно включив в него и умозрительную философию, и эмпиризм, Соловьев, с другой стороны, вознамерился *спасти от позитивистского уничтожения саму идею метафизики* и именно с ее обновлением связать будущее философии. Отсюда и особое, также отличающееся парадоксальностью отношение Соловьева ко всему прежнему «отвлеченно-философскому развитию»: с одной стороны, оно, когда-то бывшее универсальным, уже закончилось как *развитие* мысли; с другой стороны, оно не было бесплодным, а «привело к известным положительным результатам, определение которых и составляет главную задачу» (с. 39) первой соловьевской книги.

Поскольку один из моих замыслов состоит в выявлении тех убеждений и идей, которые, впервые появившись в КЗФ, сохранили свое значение и для последующего развития мысли Соловьева, с самого начала подчеркну: и в ранней борьбе с позитивизмом, и независимо от этой борьбы *Соловьев видел свою миссию в возрождении, обновлении философской метафизики*, то есть размышления над самыми широкими и фундаментальными философскими проблемами. (В этом и других разделах моей книги высказанный только что тезис найдет

доказательства, развитие, расшифровку; будет показано, как общее «убеждение» постепенно перерастет в сложное метафизическо-системное построение, каковым и станет целостная соловьевская философия.) А в связи со сказанным – еще одно утверждение: Соловьеву потому была так дорога проклинаемая позитивистами метафизика, что он был *личностью*, так сказать, «*метафизического типа*». Я разумею такой личностный тип, среди философов особенно распространенный (но встречающийся и среди людей достаточно конкретных жизненных занятий), для представителей которого обращение к фундаментальным бытийственным вопросам составляет неизбывную необходимость повседневного существования. Сколько бы ни ополчались «позитивистские личности» (а такие, я думаю, тоже образуют достаточно распространенный тип) против метафизики, сторонники «метафизики» будут вновь и вновь тревожиться самыми широкими мировоззренческими, то есть собственно метафизическими вопросами. Я сейчас отвлекаюсь от того, чтобы *подробно* обсудить два любопытных момента, связанных с трактуемыми здесь вопросами, и лишь упомяну о них.

Первый момент: существуют периоды в развитии общества и культуры, когда возникает преимущественная потребность в «позитивном» (конкретном, точном, деловом и т. д.) способе мысли и действия – и соответственно в личностях «позитивного» типа. Эти периоды обычно бывают отмечены и всплесками позитивизма в философии, усилением антиметафизических настроений. Затем – как правило, в переходные, тревожные эпохи – снова появляется спрос на такие умы, которые способны и склонны мыслить о Бытии, Существовании, Человеке и его судьбе. В такие эпохи и появляются на арене культуры личности, подобные Соловьеву, Толстому, Достоевскому. История философии XIX и XX вв. дает картину смены таких периодов – натиска на метафизику и ее нового возрождения благодаря «метафизическим» умам и характерам. Впрочем, еще Кант в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» говорил о скептиках-«кочевниках» и «индифферентистах», нападавших на метафизику, и ставил задачу ее нового осмысления.

Второй момент: Соловьев, возможно, и не замечает, какая завязывается коллизия, когда он, с одной стороны, говорит об «окончившемся» развитии («отвлеченного, *исключительно* теоретического познания»), а с другой – ставит задачу создания новой метафизики. Особая острота коллизии в том, что метафизика действительно необходима Соловьеву как убежденному религиозному философу; но и критикой «отвлеченных начал» он ни под каким видом не готов пожертвовать. *Критика отвлеченных начал, как мы увидим далее, – столь же постоянное основание философии Соловьева, что и забота о преобразовании метафизики.* Сколько-нибудь осведомленный критик обязательно должен был спросить Соловьева: а разве метафизика по самой своей сути

не была и не является, так сказать, по своему определению именно «отвлеченным», исключительно теоретическим познанием? Ответ Соловьева вполне четок: да, она была таковым и именно потому пришла к своему универсальному кризису; но новая метафизика обязана избавиться от порока *«отвлеченности»*, *то есть односторонности и сугубой теоретичности* своих принципов. «Я надеюсь, напротив, доказать, – обещает Соловьев, – что окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне и потому неудовлетворительно» (там же).

После того как в XX в. имели место по крайней мере два крупных всплеска позитивистской атаки против метафизики, после того как философская метафизика, испытав кардинальные превращения, все же уцелела и продолжает развиваться в качестве философствования о самых общих принципах и основаниях бытия, – после этого некоторые тезисы Соловьева в поддержку самой необходимости метафизических вопросов вряд ли покажутся нашим современникам самостоятельными и смелыми. Но если учесть тогдашнюю ситуацию (натиск первого позитивизма, его популярность в России, общий антиметафизический настрой науки и самой философии к 70-м гг. XIX в.), то вполне можно счесть отважным и предвосхищающим перипетию будущего развития следующий тезис, высказанный молодым философом в самом первом абзаце КЗФ: «...та самодовольная уверенность, с которой позитивизм из несостоятельности старой метафизики выводит то заключение, что несостоятельны и самые метафизические вопросы, которые поэтому и должны быть совершенно оставлены, – эта уверенность кажется мне крайне ограниченной и неосновательной. Я надеюсь, напротив, доказать, – обещает молодой автор, – что окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне и потому неудовлетворительно» (там же). Что до «полного, универсального» разрешения метафизических вопросов в «ближайшем будущем», то оптимизм молодости не мог оправдаться. Но соловьевский прогноз о живучести, устойчивости «метафизических вопросов» при любых атаках на них оказался совершенно верным: его убедительно подтвердила история философии XX в. с упомянутыми (двумя по крайней мере) решительными антиметафизическими атаками новых позитивистов, отнюдь не приведшими к громогласно объявленной «смерти метафизики».

Мне представляется вполне обоснованным утверждать, что благодаря одновременному принятию Соловьевым двух означенных противоположностей завязывается (причем уже в первой книге) *внутренняя драма его философии*, которая становится и *драмой его личности*. Подтверждение сказанному я нахожу еще и в том тезисе, ко-

торый сам Соловьев высказывает сразу после только что разобранного «убеждения». И свой новый тезис молодой мыслитель тоже выражает в решительной, почти аксиоматической форме: «Философия, как известное *рассудительное* (рефлектирующее) познание, есть всегда дело *личного* разума» (там же). В этом он усматривает отличие философии от «других сфер человеческой деятельности», где личный разум, отдельное лицо играет «страдательную», вспомогательную роль, ибо «действует род». Таковы язык, мифология, первоначальные формы общества, которые «не произведены личною сознательною деятельностью» – в том смысле, что не «выдуманы» отдельными лицами. Здесь Соловьев пытается отстоять мысль о «личностном» характере философии как «мировоззрении отдельных лиц». «...Философия начинается, – утверждает он, – когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как *внешнему*» (там же. С. 40). Неудивительно, что этот тезис, высказанный молодым философом как бы «на ходу» и не получивший в самой диссертации<sup>1</sup> аргументированного развития, встретил возражения со стороны такого авторитетного отечественного философа, как А. А. Козлов (его рецензию см.: Знание. 1875. № 1. С. 1–18; № 2. С. 1–29). Козлов акцентировал идею о личностном характере всякого познания – все равно, мифологического или философского, – подчеркнув, правда: вопрос, поднятый диссертантом, столь сложен и запутан, что может увести в «самые глухие дебри» философских противопоставлений. Но каким бы трудным этот вопрос ни был, есть значительная доля истины в тезисе Соловьева о личностном начале в философии. Недаром же философия как самостоятельная область знания начинается тогда, когда появляется более или менее определенное «авторство» на философские идеи, когда историческая традиция уже «поименовывает» философов, выдвинувших сколько-нибудь конкретные, опознаваемые идеи (хотя имеются длительные переходные периоды первоначальной истории философии, когда мыслители – скорее легендарные фигуры, подобные создателям мифов). Как бы то ни было, обсуждаемый соловьевский тезис – ценнейшее свидетельство в пользу центральной мысли моего эссе о глубоко личностном заряде философского творчества самого Соловьева. Ибо для него, как показывают эти страницы КЗФ, личностное начало – не просто факт из собственной биографии мыслителя, а родовое качество философии как таковой, ее специфическое отличие по сравнению с (более) безличными областями культуры.

А теперь рассмотрим проблему «отвлеченности» подробнее.

---

<sup>1</sup> Правда, некоторые соображения в его пользу можно найти в первой печатной работе Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве», где молодой исследователь пытается раскрыть «коллективный», а не личностный характер мифотворчества.

## КРИЗИС «ОТВЛЕЧЕННО-ФИЛОСОФСКОГО» РАЗВИТИЯ

Это центральная идея, затем проходящая красной нитью через все творчество В. Соловьева. Трудный и даже неприятный вопрос, который применительно к ней мог бы поставить придирчивый критик, звучал бы так: а вносит ли молодой ученый в тему «отвлеченного знания» (в последующей формулировке – тему «отвлеченных начал») что-либо новое по сравнению со своими предшественниками и современниками как за рубежом, так и в России? Ведь к 70-м гг. XIX в. мысль о необходимости преодоления отвлеченного, чисто умозрительного, «отрицательного» (по отношению к целостности жизни) философского знания и замене его на «положительное» целостное, «живое знание» философии уже пустила глубокие корни в человеческой культуре. Без труда можно было бы показать, что на языке различном, хотя в некоторых пунктах и весьма сходном ее выражали Шеллинг, Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше, другие представители философии жизни, в России же – особенно И. В. Киреевский. Одна из работ последнего называлась «О необходимости и возможности новых начал для философии»<sup>1</sup>, и ее можно считать предвосхищением соловьевского произведения «Критика отвлеченных начал», а также всей этой темы, профилирующей для философии Соловьева. А у него тема эта, несомненно, появляется уже в КЗФ.

Итак, обсуждая проблематику «отвлеченных начал» в КЗФ, а несколько позже делая ее главной темой своей философии, Соловьев двигался по общему пути той критической философской мысли, в которой проявилось глубокое недовольство классической философией и стремление выработать новые парадигмы философствования. И все-таки даже на этом как бы и проторенном новаторами пути молодой мыслитель ищет свои дороги. В чем же их отличие?

1. Главные тезисы позитивизма, против которого в целом и в конечном счете – но отнюдь не во всех деталях [см. заметку В. Соловьева «Странное недоразумение (Ответ г. Лесевичу)»] – направлена его диссертация, молодой мыслитель справедливо увязывает с преимущественной критикой этим популярным направлением классического рационализма философской «умозрительности», которая нашла свое наиболее яркое выражение в сугубо абстрактной, в самом деле «отвлеченной» части философии, издавна именуемой метафизикой. Верно и то соловьевское замечание, что критики традиционного рационализма считали более перспективными для философии будущего эмпиристские тенденции, постоянно направляемые против рационализма и в свою очередь встречавшие ответную негативную реакцию со стороны представителей рационалистического направления

<sup>1</sup> См.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1861. Т. 2. С. 281–325.

в философии (критика Локком рационализма Декарта и ответная критика эмпиризма Локка рационалистом Лейбницем – характерный пример в подтверждение сказанного). В определенной мере справедливо и причисление позитивизма к эмпиристскому направлению, поскольку акцентирование родства с ним как философией опыта и факта можно найти у самих родоначальников позитивизма. На эти моменты и обращает внимание В. Соловьев в приложении, посвященном О. Конту, цитируя последнего. Но при всем тяготении позитивизма к фактам, эмпирическому опыту, к позитивному в КЗФ справедливо подчеркивается, что у отцов позитивизма «и факт этот должен быть всеобщим» (там же. Т. 1. С. 142). Используя, в частности, и позитивизм, но имея в виду всю историю философии, Соловьев стремится отстоять одну из главных идей своего сочинения: несмотря на различия между традиционными (как и современными ему) рационализмом и эмпиризмом, философствование обоих направлений равно принадлежит к единой отвлеченно-теоретической линии философского знания.

Согласно В. Соловьеву, в истории философской мысли действует весьма характерный и двойственный, противоречивый по своей сути закономерный механизм его развития.

С одной стороны, присущие и рационализму, и эмпиризму отвлеченность (от целого), преимущественное внимание к какому-либо аспекту мировых процессов приводят к постоянным расколам, разломам в философии, которая, казалось бы, могла и должна быть единой. Эти расколы выливаются в крупные, решающие противостояния, а в конечном счете – в дуализмы, дихотомии. Надо четко понять, что Соловьев (что мы еще увидим далее) имеет в виду дихотомию, противостояние рационализма и эмпиризма не только и даже не столько в гносеологии, но в самых разных областях знания и самой жизни. В КЗФ тема отвлеченных начал только задана; она не взята, не прояснена в той широте и масштабности, в какой мы встречаем ее в сочинении 1877 г. «Критика отвлеченных начал». В последнем можно найти ясное определение самого термина: «Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» (там же. Т. 3. С. 11). Отсюда и путь решения проблемы, предлагаемый Соловьевым, – устранить «притязание частных принципов на значение целого», осуществить «великий синтез», который «не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны, невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходи-

мость развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными – реализовать его как всеединое, – все это ясно создано умом человечества как результат его отрицательного развития. Самое это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, содержит в себе живую и реальную критику этих начал, их суд и осуждение; так, отвлеченный клерикализм уничтожен своим собственным последовательным развитием в папстве; отвлеченная философия осуждена гегельянством, а отвлеченная наука подрывается современными позитивистами; так что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим; этот вывод есть *положительное всеединство*» (там же. С. 14–15).

Таких кристально четких формулировок еще нет в КЗФ. Однако некоторые характерные черты соловьевской критической концепции отвлеченных начал появляются уже в первой книге Соловьева. Это:

- широкое понимание отвлеченных начал как важнейших идей человечества, находящих выражение не только в философии, но и в духовной культуре в целом;

- мысль о глубоком историческом влиянии этих начал на развитие человечества, об их причастности к фундаментальному «умственному разладу», то есть духовному кризису человечества; догадка о «господстве» тех или иных отвлеченных начал – в определенные времена истории – над конкретной действительностью человеческой жизни;

- наблюдение над тем, как одни односторонние начала сменяются другими, тем самым подвергая отрицанию односторонность и старых, и новых начал.

Я не могу здесь приводить в подтверждение моих тезисов многочисленные высказывания автора КЗФ. Но вот одно из них, следующее за фиксированием средневекового дуализма отвлеченных начал авторитета и разума: «Когда прежний главный предмет разума – историческое христианство как авторитет – был отринут, то единственным предметом разума осталась непосредственная природа вещей, существующий мир. В начале новой философии лежит также дуализм, но не между разумом и верою, а между разумом и природою, внешним миром, объектом разума». И если бы кто-либо вознамерился возразить Соловьеву, что в каждую эпоху были мыслители, пытавшиеся снять и господство одного начала, и господствовавшие дихотомии, то он скоро бы убедился, что ломится в открытую дверь. Ибо в КЗФ дальше сказано: «Но как в средневековой философии разум, утверждаемый как самостоятельное начало, необходимо должен был победить авторитет, и уверенность в этой победе высказывается уже в самом начале борьбы первым средневековым мыслителем – Иоанном Эригеною, так точно и в новой философии разум как самостоятельное начало должен был поглотить, уподобить себе свой предмет – внешний

мир, природу, – и уверенность в преобладании разума над внешним предметом высказывается ясно уже первым представителем новой философии – *Декартом*» (там же. Т. 1. С. 43). Итак, *господство отвлеченных начал, их противостояние, смена одного (или одних) другим (или другими) возводится Соловьевым в своего рода закон развития* – и не одной только философии, а *всего человеческого духа* и его важнейших форм (религии, науки, права и т. д.). Это с одной стороны.

С другой стороны, и в КЗФ, и особенно в последующих произведениях Соловьев вскрывает и прослеживает в ее действии также и *диалектическую закономерность, состоящую в «переливе», перерастании отвлеченных начал в свое иное, им противоположное, в постепенном обнаружении их не сразу замечаемого внутреннего родства*. Так, эмпиризм и рационализм в философии противостояли друг другу, боролись долго и упорно, но они не только не исключали, а предполагали друг друга, ибо были разветвляющимися направлениями, выраставшими из одного корня – из отвлеченно-теоретической философии. А потому каждое из направлений – и рационализм, и эмпиризм – в своем последовательном развитии приводит отнюдь не к однозначному, желаемому и запланированному результату, а по меньшей мере к двойственному решению. В КЗФ Соловьев весьма зрело и интересно (хотя и лапидарно) презентует путь рационализма (на примере особой, но и профилирующей темы субстанции, как она развита Декартом, Спинозой и Лейбницем). Эмпиристская линия представлена совсем кратко и, на мой взгляд, менее удачно. Но ведь забота Соловьева отнюдь не о конкретном изложении взглядов Ф. Бэкона, Локка, Беркли (что в кратком тексте и не было возможно), а скорее о подтверждении только что обрисованных нами диалектических закономерностей развития человеческого духа. В силу уже сказанного – что Соловьев в КЗФ делает лишь первые шаги в построении концепции отвлеченных начал – анализ ее вернее осуществлять на материале более поздних сочинений. Но уже и сейчас хотелось бы кратко ответить на такой вопрос: как отнестись к стремлению молодого философа изобразить историю философской мысли, с одной стороны, как историю постоянного формулирования и борьбы абстрактно-отвлеченных идей, выдвигаемых в их (мнимой) самостоятельности, изолированности, а с другой стороны, как такую смену односторонних претензий и амбиций, которая, по мнению Соловьева, «окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего» (там же. С. 39)? Я выскажу, разумеется, свое мнение, с которым могут не согласиться противники подобных историко-философских типологизаций.

Я полагаю, что у Соловьева было немало оснований для применения к анализу истории мысли его типологизирующей призмы. Более того, как мы видели, он здесь опирался на близкие ему и сходные теоретико-методологические подходы предшественников и современ-



ников. В ранее процитированном пассаже из «Критики отвлеченных начал» Соловьев, например, с полным правом сослался на хорошо известное критическое отношение Гегеля к односторонним, абстрактным теоретико-методологическим акцентам всей прежней философской истории, имея в виду стремление великого немецкого мыслителя усмотреть «конкретность» философского знания исключительно в целостном историческом процессе неустанного движения человеческой мысли, а не в отдельных, всегда отвлеченных и односторонних философских принципах и системных построениях. (Другое дело, что и Гегелю – по мнению Соловьева, выраженному уже в КЗФ (там же. С. 106 и далее), – его логицизм, то есть еще один отвлеченный принцип, не позволил «выйти из теоретической отвлеченности» (там же. С. 114).)

История философии, действительно, есть история сменяющих друг друга и (по большей части) борющихся учений, каждое из которых выделяет, высекает из «целого» (едва ли обозримого предмета философии) некоторый аспект, формулирует некоторый особый, частный принцип, который – Соловьев прав – утверждается в споре с другими философами, их учениями и принципами; чаще всего он отстаивается как более верный, а то и как «самый» истинный из всех<sup>1</sup>.

Хочу обратить внимание на такую сторону в разбираемом тезисе Соловьева. Будучи отвлеченными (от целого) подходами принципиального характера («началами»), идеи и концепции выдающихся или просто профессиональных, добросовестных философов нередко интерпретировались ими самими уже не как таковые теоретические «отвлечения» (которые и сопоставлять-то следует с другими подобными же «началами»), а как уловленные духом законы самого действительного предмета (природы, человека, общества, познания и т. д.); порою же они онтологизировались до такой степени, что превращались в некие реально «бытийствующие» сущности. Это хорошо показано Соловьевым на примере кантовской *Ding an sich* – правильнее говорить: *Ding an sich selbst* (вещь сама по себе), – о которой, как разъясняет Соловьев, мы, в соответствии с утверждением Канта, ничего не можем знать; но ведь у Канта вещь сама по себе тем не менее «признается существующею реально вне нас и притом действующею на нас» (там же. С. 60). Да и все категории, которые сам же Кант объявил субъективными формами нашего познания (категории существования, причинности и т. д.), в его же интерпретации вдруг оказываются присущими вещи самой по себе (или, как выражается молодой Соловьев, «вещи о себе»). Эти замечания можно счесть далеко не новыми (и сам Соловьев добросовестно ссылается на Фихте и его отвержение кантовской *Ding an sich*

---

<sup>1</sup> Это связано с устремлением философии к научности (с всегда присущим науке «редукционизмом», то есть научной отвлеченностью).

selbst, породившее целую линию последующей критики Канта). Тем не менее весьма ценным и по-своему непреходящим является понимание философии в свете тезиса об «отвлеченных началах» теоретического, в частности, философского сознания, чаще всего принимаемых и выдаваемых за самое бытие. Это понимание, хотя оно и построено на фундаменте предшествующей самокритической философской мысли, в его целостности, особых акцентах, поворотах воплощает новое оригинальное «слово» Владимира Соловьева, впервые ясно произнесенное в КЗФ и основательно развернутое в последующих сочинениях философа.

Полностью отвечает реальности и заключение Соловьева о громадном влиянии «отвлеченных начал» (часто перекочевывающих из философии в культуру, в повседневную жизнь людей) на историческое развитие человека и человечества. Примеры такого господства явлены сознанию и переживанию каждого, в сущности, поколения людей в любой стране. Вот и мы совсем недавно пережили господство марксистской идеологии (скажем, в виде марксистско-ленинской философии) – и именно как суммы «отвлеченных», изолированных начал, выдаваемых за единственную «всесильную», потому что «верную», истину... А не было бы во всей истории человечества подобных идейных «отвлечений» – не было бы и кровавой борьбы за одни идеи против других, борьбы, в которой погибали миллионы людей, разрушались города, страны, гибли целые цивилизации. Единое как будто бы человечество с доставшейся ему одной прекрасной планетой и сегодня – в эпоху прокламируемого глобализма – не на жизнь, а на смерть борется с самим собой, уничтожает, истощает себя в защите «отвлеченных» начал... И в этом смысле *соловьевская концепция воинствующих отвлеченных начал*, концепция, в которой объединены метафизика, то есть учение о мире, познании, человеке, и философия истории, *демонстрирует свою истинность и прогнозирующую силу*.

Более того, вряд ли можно согласиться с оптимистическим суждением раннего Соловьева, будто тенденция отвлеченных начал вот-вот «окончит» свое влияние. Во всяком случае и сегодня, в новых столетии и тысячелетии, обрисованная философом закономерность не снята, не уничтожена. Ибо иного пути, кроме неминуемых «отвлечений» от целого в человеческой мысли и в деятельности конечного человека, еще не найдено. Но тогда, может быть, бесплодна и критика отвлеченных начал? Нет, эта критика совсем не бесполезна. Она воплощает в себе своего рода *критический категорический императив человеческих деятельности и познания*, который можно сформулировать так: выдвигая свои идеи, идеологии, концепции, индивиды и их объединения обязаны помнить, что идеи эти выражают только «отвлечения» от целостности жизни, опыта, познания и что многие другие идеи, в том числе прямо противоположные, тоже либо

существуют, либо непременно будут высказаны. Не ведет ли такой императив к релятивизму, к перечеркиванию истины и позитивной связи знания и действительности? Этот сложный общий вопрос, предстающий в облике различных формулировок, тесно связан, как мы увидим, с центральной темой КЗФ, даже с главной проблемной интригой произведения.

## ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМНАЯ ИНТРИГА КНИГИ

Эта интрига не составляет тайны; о ней в КЗФ говорится неоднократно и применительно к разным философам, учениям, подпроблемам. Однако не так-то легко опознать в ней именно основную тему, даже главную загадку, мучающую Соловьева и заставляющую его вновь и вновь под разными углами зрения припоминать «общий ход западной философии, начиная от Канта» (там же. С. 58). Почему «начиная от Канта»? Да потому, что как раз Канта можно считать родоначальником исследовательского движения, во всей полноте и остроте загадавшего эту загадку человечеству. И оценка попыток сначала ее разрешить (Фихте), затем перевести философию на иной проблемный путь (Шеллинг, Гегель), потом снова вернуться к ней, предложив все же иное, чем у Канта, решение (Шопенгауэр, Э. фон Гартман), – итак, оценка этих попыток, их пламенная критика и есть, по моему мнению, главная проблемная нить сочинения Соловьева. На вопрос о сути этой загадки, просто следуя тексту, трудно ответить сразу и в нескольких словах. Раньше чем дать ответ, нам вместе с читателем надо пробраться сквозь частокол более или менее распространенных историко-философских характеристик, которые даются Соловьевым для общей связности диссертационного повествования и отчасти мешают пробиться к самому важному для него, действительно загадочному, интригующему сюжету.

Это трудность объективная, создаваемая самим построением произведения, читатели которого порою теряют нить анализа и задаются вопросом: почему Соловьев, начав с Канта и «продвигаясь» затем через Фихте и Шеллинга к Гегелю, а от Гегеля к Шопенгауэру (глава первая), во второй главе разобрав шопенгауэровское учение и коротко представив учение Э. фон Гартмана о бессознательном, – почему автор КЗФ в третьей главе опять возвращается к Канту и Гегелю, а от них опять идет к Шопенгауэру и Гартману? Как видно из рецензий на диссертацию (и книгу) по следам защиты, на внешний «беспорядок» соловьевского текста, его «очевидную отрывочность» – слова Страхова – обращали внимание даже сочувственно настроенные авторы. Молодой философ, когда он писал саму диссертацию, вряд ли помогал своим читателям составить более ясное впечатление о «тайне и истоке» своей работы. И все-таки при ближайшем рассмотре-

нии оказывается, что в каждой главе как бы разыгрывается вариация единой темы, которую нужно уметь услышать. Для чего потребны внимательный анализ, отсутствие предубеждений и каких бы то ни было попопозновений приписать автору читаемой книги собственные представления о великих философских умах, которыми в тот период увлекались не только профессиональные философы, но и вообще образованные люди в дореволюционной России (они любили и умели философствовать!).

Признаемся себе, только честно: часто ли мы читаем книги неспешно, судим о них объективно, доброжелательно, спокойно и умеем ли понять начинающих авторов, входящих в мир культуры со своим новым, необычным словом? Вряд ли часто. Вот так было и в то время, когда появилось сочинение Соловьева. Молодой автор имел право посетовать на то, что даже знаменитые критики не уловили в диссертации того, что ее автор считал в ней главным. Для прояснения главной темы диссертации я считаю чрезвычайно важной полемику В. Соловьева с таким маститым и умным критиком, каким был К. Д. Кавелин, написавший по поводу соловьевской книги специальную брошюру «Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева» (СПб., 1875). В ней, по определению самого В. Соловьева, «г. Кавелин рассматривает преимущественно два важные философские вопроса, тесно связанные между собою, именно вопрос о действительности внешнего мира и о возможности метафизического познания, подвергая своей критике взгляды на этот предмет, найденные им в моей диссертации «Кризис западной философии» (ПСС. Т. 1. С. 191). Это определение двуединого предмета спора дано молодым философом в его краткой и блестящей статье «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания (Ответ К. Д. Кавелину)».

Кстати, какая тут прекрасная страница из истории диалога молодого и старшего поколений тогдашней российской культуры! Судите сами: знаменитый автор – общественный деятель, историк, юрист, философ права, психолог К. Кавелин, прочитав наделавшую шуму диссертацию и будучи несогласным с «очень спорными», по его мнению, тезисами Соловьева, написал критическую брошюру, по опубликовании пославши ее «объекту» критики. Соловьев, получив брошюру, ответил Кавелину уважительным письмом, в котором заметил, что разногласия по первому вопросу (о действительности внешнего мира) не кажутся ему несогласуемыми; по второму вопросу он послал дополнительные разъясняющие материалы. И вот Кавелин пишет еще одну статью, на этот раз краткую, где не стыдится признаться, что по первому вопросу возвел на диссертанта необоснованные обвинения! Что касается расхождений по проблеме метафизического познания, то Кавелин в новой статье только углубил, обострил свое несогласие с Соловьевым.

Прежде чем я перейду к первой проблеме, проблеме действительности внешнего мира, которую я – скажу, уж не томя далее терпеливого читателя, – как раз и считаю *центральной проблемной трудностью, интригой КЗФ*, отмечу: в споре Кавелина – Соловьева по теме метафизики, а также по более частным вопросам (например, о том, являются ли Шопенгауэр и Гартман представителями перспективных, новых тенденций в философии, как полагал Соловьев, или «факельщиками и гробокопателями» философии старой, как выразился Кавелин; см. ПСС. Т. 1. С. 353) историческая правда и философская перспектива, как оказалось впоследствии, были лучше уловлены не маститым автором, а только вступающим в философию молодым мыслителем. Ибо метафизическое познание не только не умерло в судорогах – в силу «полной невозможности его существования», что предрекал Кавелин, но и набрало новые силы для обновления и последующего развития. И популярность Шопенгауэра, которого Кавелин объявил «гробокопателем», только возросла в новом, XX столетии, что удалось понять молодому уму, более чуткому к отдаленному гулу культуры будущего. (Вопрос об Э. фон Гартмане более сложен, и мы пока оставим его в стороне.)

Так вот, ответ Соловьева Кавелину нам очень нужен для более точного определения проблемного стержня КЗФ, его центральной интриги. Существенно следующее замечание автора: «Критика г. Кавелина совершенно свободна от полемического характера и нисколько не требует с моей стороны мелочного и скучного труда самозащиты. Тем более считаю я нужным по поводу замечаний г. Кавелина дать означенным философским вопросам *более определенную и ясную постановку*, чем какую они могли получить в моей диссертации» (там же. С. 191; курсив мой. – Н. М.). (Не стану пересказывать соловьевский ответ Кавелину, но советую читателю, только входящему в мир соловьевской философии, сначала ознакомиться с ним, а уж потом разбираться с главами КЗФ.)

Теперь я попытаюсь, принимая в расчет соловьевские уточнения, ближе и конкретнее определить суть той главной проблемной, теоретической призмы, сквозь которую Соловьев «просматривает», «припоминает», «осовременивает» историю философии, «начиная от Канта». (Приходят на память слова Гуссерля: «осовременивающее воспоминание о наших философских праотцах» – не этим ли здесь занимается Соловьев?)

«Начиная с Канта», философия отрешается от прежней, или догматической метафизики, от метафизики «бессознательной», как (имея в виду Х. Вольфа) называет ее Соловьев. С этим вполне можно согласиться. Очень кратко излагая кантовские философские принципы, автор КЗФ четко констатирует: «...Главное положение Канта о субъективном характере нашего познания и о совершенной недоступности для нас вещей самих в себе остается неприкосновен-

ным...» (там же. С. 59). Опустим пока то хорошо изображенное Соловьевым движение философии через Фихте – Шеллинга – Гегеля, сторонники которого стремились доказать несостоятельность чистых трансцендентализма, субъективизма, феноменализма, а также и то, как позитивизм с позиций «позитивности», эмпиризма пытался преодолеть кантовскую априористскую концепцию. Соловьеву всего важнее то, что Шопенгауэр снова возвращается к Канту (а вместе с ним к Канту снова обращается автор КЗФ). И вот развернутая формулировка той проблемы проблем, которую молодой Соловьев помещает в центр своего рассмотрения как *главную трудность, загадку и интригу всей послекантовской философии*. «Внешний объективный мир, каким он непосредственно является в нашем чувственном созерцании, – пишет Соловьев в КЗФ, – есть наше представление. «Если я отниму мыслящий субъект, – утверждает Шопенгауэр словами Канта, – то весь телесный мир должен исчезнуть, так как он есть не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта, некоторый род его представления». *«Это положение несомненно истинно* (курсив мой. – Н. М.), ибо само собой очевидно, что все, что для нас существует, должно находиться в нашем сознании, и постольку лишь для нас существует, поскольку нами сознается (очевидное тождество), и, следовательно, непосредственно известный нам объективный мир есть только мир в нашем сознании, или наше представление. Поэтому лучшего положения в смысле безусловной достоверности не мог выбрать Шопенгауэр, как то, которым он начинает изложение своей философии: «Мир есть мое представление» (там же. С. 77–78). Если читать невнимательно, вырвав эти слова из целостного контекста, может сложиться то впечатление, на котором сначала и настаивал Кавелин: будто Соловьев защищает «полную истину» кантовско-шопенгауэровского феноменализма, субъективизма, трансцендентализма.

И в самом деле, не заблуждается ли молодой Соловьев, утверждая не просто несомненность, но даже «тождество» (скрытую тавтологичность) кантовского трансценденталистского тезиса, а также шопенгауэровской формулы: «Мир есть мое представление»? Не отказался ли от подобных утверждений зрелый философ Соловьев как от юношеских заблуждений? Нет, не отказался – и доказательство этого мы получим в других посвященных Соловьеву разделах этой книги, где речь снова пойдет об отношении к философии Канта в поздних произведениях русского мыслителя. При этом молодой Соловьев утверждал: опровержение возможных субъективистских выводов из того, что оправдано назвать «трансцендентальным фактом» (и даже трансцендентальной тавтологией), не может быть получено на пути опровержения самого факта, по своей сути несомненного. (Эту же линию Соловьев последовательно продолжит и разовьет в более поздних работах.) *Однако здесь лишь одна сто-*

рона дела, один полюс проблемной интриги КЗФ. Ибо, добавляет Соловьев, «с другой стороны, столь же несомненно, что мир вообще не есть только мое представление, а имеет самобытную сущность независимо от моего сознания. Но в непосредственном внешнем опыте эта сущность не дается, ее нужно *найти*, и это изыскание есть дело метафизики вообще» (там же. С. 78). *Констатация и постижение этого живого противоречия человеческого познания, более того, человеческой жизнедеятельности и есть то главное, что интересует Соловьева в истории философии* (особенно кантовской и послекантовской, которая исследовала данное противоречие под разными углами зрения и с разных, чаще всего «отвлеченных», позиций).

В своем ответе Кавелину Соловьев пишет об этой своей принципиальной позиции ясно и четко: «...Обвинение в отрицании действительности внешнего мира, взводимое на меня г. Кавелиным и основанное на том, что я утверждаю исключительную феноменальность внешнего мира как внешнего, совершенно несправедливо. В самом деле, из того, что внешний мир как такой, то есть по отношению ко мне как другому (ибо внешним можно быть, очевидно, только по отношению к другому), есть лишь мое представление (а это аксиома всякой философии), никак не следует, чтоб он сам по себе, без отношения ко мне, то есть уже не как внешний, не имел собственной действительности» (там же. С. 194). Соловьев продолжает: тезис о феноменальности внешнего мира, то есть его обязательной являемости нам, важен и истинен не только для философии, но и для физики, психологии и т. д. Молодой автор находчиво ссылается на психологические изыскания своего оппонента и заключает: «Мы оба признаем ту бесспорную истину, что внешний мир, как он нам непосредственно дается, есть лишь явление, то есть представление в нашем сознании, но что вместе с тем ему соответствует нечто действительное само по себе и что эта его собственная действительность нам непосредственно неизвестна» (там же. С. 195). Итак, главная проблема, трудность, «интрига» всей философии после Канта усматривается Соловьевым в попытках односторонне, отвлеченно заострить то трансцендентальный факт, то тезис о действительности внешнего мира. Но его особое сочувствие вызывает стремление обратить исследование к *поиску синтеза этих принципиально важных начал*. Ис таким изображением у Соловьева важнейшей тенденции истории мысли (разумеется, этой истории не исчерпывающей) я лично полностью согласна. Избранная молодым философом исследовательская призма вполне уместна, интересна, эффективна, ибо отвечает реальной магистральной линии историко-философского процесса.

Нет ничего удивительного в том, что вежливая, корректная, но решительная и доказательная защита Соловьевым своих взглядов убедила К. Кавелина и заставила его признать правоту диссертанта,

автора КЗФ. Более того, здесь – в постановке и осмыслении этой, как мы выразились, проблемы проблем, «интриги» философии – к Соловьеву затем примкнули, в том числе и споря с ним, его выдающиеся последователи, философы России XX в.<sup>1</sup>

## ОТ КАНТА К ШОПЕНГАУЭРУ И Э. ФОН ГАРТМАНУ

Из всего, что говорилось раньше, понятно центральное значение философии Канта для всей конструкции соловьевской КЗФ. Но почему молодого мыслителя далее преимущественно интересует именно движение от Канта к Шопенгауэру, а не, скажем, от Канта к Гегелю? Это последнее, правда, тоже кратко рассмотрено, но скорее для полноты картины, чем в силу специфического, профилирующего для всей работы Соловьева теоретико-методологического интереса. Возможно, о Гегеле Соловьев время от времени заговаривает еще и для того, чтобы показать – в свете критики отвлеченных начал – место Гегеля в истории философии: при всей нацеленности великого немецкого мыслителя на «конкретное», а не на «абстрактное» он все же возводит в степень крайней логицистской отвлеченности односторонности традиционного рационализма, превращая абстрактные логические сущности в самое действительность. Из-за этой главной тенденции высоко ценимая Соловьевым философия Гегеля принадлежит прошлому. И более того, как полагает Соловьев, она утрачивает то напряжение философствования, которое задано философией Канта. А вот в учении Шопенгауэра найденное Кантом живое противоречие между трансцендентальным фактом и отношением человека к миру как действительности находит свое дальнейшее развитие, весьма важное для современной Соловьеву мысли. Об одной стороне противоречия – присоединении Шопенгауэра к кантовскому трансцендентализму через фундаментальную формулу «мир есть мое представление» – уже шла речь. (Несколько страниц КЗФ – в ППС. Т. 1. С. 77 и далее – посвящены вполне сочувственному развертыванию тезисов, которые как раз и можно было бы обозначить как продолжение и развитие, через философию Шопенгауэра, кантовского трансцендентализма.) Но в гораздо большей степени Соловьева волнует тот колоссальный историко-философский сдвиг, который заключает в себе шопенгауэровское преобразование философии Канта, – разумеется, как этот сдвиг понимает и толкует сам русский мыслитель.

В соловьевоведческой литературе – еще под влиянием защиты магистерской диссертации, последующей ее критики, в частности, под воздействием возражений Страхова или Козлова – сложился стереотип, согласно которому Соловьеву совсем не удалось раскрыть существенные отличия философии Шопенгауэра. При всей оправданности

---

<sup>1</sup> См. по этому вопросу в данной книге разделы о Бердяеве и Франке.



отдельных критических инвектив в адрес соловьевского образа философии Шопенгауэра современники, как я полагаю, частенько упускали из виду основной в данном случае вопрос: чем именно этот весьма популярный тогда в России немецкий мыслитель привлек внимание Соловьева? Ведь в краткой работе молодой философ и не намеревался давать полное и целостное «изображение» весьма сложной и многомерной концепции Шопенгауэра. Его интересовал, с одной стороны, кризисный процесс внутреннего разрушения философии отвлеченных начал, чутко уловленный Шопенгауэром, и, с другой стороны, предложенный этим мыслителем выход из тупиков отвлеченного, крайнего рационализма. Каковы же те основные моменты, философские факторы, которые, согласно Соловьеву, сыграли решающую и притом позитивную роль в движении философской мысли от Канта к Шопенгауэру? Прежде всего, я хотела бы, предваряя конкретные ответы на поставленный общий вопрос, утвердить вот какой тезис: Соловьев в КЗФ судит о философии Шопенгауэра, опираясь, насколько я могу судить, на ряд фундаментальных работ немецкого мыслителя (которые упоминает и цитирует в оригинале); их полных переводов тогда в России не существовало: «Мир как воля и представление», «О четверояком корне достаточного основания», «Две основные проблемы этики» (это два сочинения – «О свободе воли» и «Об основании морали»). Главный труд Шопенгауэра – «Мир как воля и представление» – стоит в центре исследования Соловьева. Молодому философу удастся так сгруппировать основные линии анализа, что главная работа Шопенгауэра оказывается изображенной хотя и очень кратко, но достаточно близко к самому тексту. Вот те линии, которые я имею в виду и которые параллельны у Шопенгауэра и Соловьева: тезис о мире как представлении (§ 1 шопенгауэровского сочинения<sup>1</sup>; с. 78 КЗФ по 1-му тому ПСС); распадение представления на представляющее и представляемое, то есть на субъект и объект (§ 2. С. 78); толкование времени и пространства как форм опыта – и, по Шопенгауэру, «важное открытие Канта» (§ 3; у Соловьева – там же); причина и действие как «сущность материи» (§ 4. С. 79 у Соловьева) и т. д. Мы не пойдем дальше в выявлении того факта, что молодой Соловьев (в сжатом очерке) весьма аккуратно и адекватно воспроизводит те основные идеи Шопенгауэра, которые сближают последнего с Кантом. (Это без труда может сделать читатель, внимательно сопоставив КЗФ и книгу «Мир как воля и представление»<sup>2</sup>.)

---

<sup>1</sup> См.: Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1992.

<sup>2</sup> Замечу, однако, что вначале взятые в КЗФ ритм и темп «изображения» философии Шопенгауэра, что называется, близко к тексту не были и не могли быть выдержаны в чрезвычайно кратком (по отношению к масштабу задачи) переложении Соловьева, которому затем пришлось пожертвовать многими важными деталями шопенгауэровской концепции и перейти лишь к нескольким, самым главным для него моментам. Отсюда и оправданность замечаний разочарованных критиков, которые не увидели в сжатом очерке Соловьева «всего» (или, по крайней мере, близкого им) Шопенгауэра и не преминули на это указать.

Еще важнее – акцентирование Соловьевым тех идей Шопенгауэра, благодаря которым этот мыслитель вносит новые, критические моменты, серьезно преобразующие кантианские предпосылки шопенгауэрианства. А вносятся новые моменты как раз на том пути, на котором философское размышление соотносит воспринятую от Канта (и даже усиленную Шопенгауэром) тему субъективности (мир есть представление) с проблемой действительности мира, то есть когда исследование обращается к главной для Соловьева проблематике, или интриге, метафизики. У Шопенгауэра такими моментами стали, как известно, закон достаточного основания и проблематика воли. Что касается воли, то Шопенгауэр четко вводит эту тему в § 18 сочинения «Мир как воля и представление». Изображение Соловьевым шопенгауэровского перехода к воле (ПСС. Т. 1. С. 85 и далее) тоже кажется мне вполне точным (хотя, естественно, и не таким подробным, как у самого автора). Говоря кратко: когда Шопенгауэр пытается выбраться из возможных субъективистских и априористских тупиков трансцендентализма, он обращается к теме особого статуса человеческого тела по сравнению с предметами мира, которые окружают человека. Вот как Соловьев передает – и опять-таки адекватно – мысль Шопенгауэра: «Для нашего предметного воззрения, или внешнего сознания, мы сами являемся как представление наряду с другими представлениями, как вещественное тело в пространстве и времени, изменяющееся и действующее подобно другим телам. Но между тем как действия и изменения этих других тел доступны нам только во внешнем, предметном, познании и, следовательно, неизвестны в своей сущности (ибо предметное познание сущности немислимо, так как все предметное как такое есть только представление, явление посредством рассудка), действия нашего собственного тела, будучи, с одной стороны, точно так же явлениями в предметном мире, доступны нам еще, с другой стороны, во внутреннем сознании, или субъективно, так как тут мы сами составляем действующее, а не только представляющее. Я хочу и – поднимаю руку» (там же).

Итак, совершается переход от «чистого» как будто бы познания к воле. Из дальнейшего соловьевского текста видно, что движение мысли Шопенгауэра – через представление к воле, через понимание мира как представления к толкованию мира как основы представления, значит, и самого существования мира («нет воли – нет представления, нет мира»; там же. С. 93) – глубоко интересуется и по-своему привлекает автора КЗФ. Но это движение, как оно проделано Шопенгауэром, не кажется молодому русскому мыслителю ни полностью доказанным, ни тем более завершенным. «Так оканчивается философия Шопенгауэра. Воля, утверждаемая им как основное начало, и происходящее отсюда соединение ифики (этики. – *Н. М.*) с метафизикой обозначает собой, как мы увидим, совершенный поворот в ходе всей западной философии. Но у Шопенгауэра воля как метафизичес-

кая сущность не имеет никакого действительного смысла. Ибо воля вообще, без всякого предмета хотения, без цели, воля без представления (которое у Шопенгауэра не есть необходимая принадлежность воли, а случайное явление или даже, как он говорит, *Gehirnphänomen*) – такая воля очевидно есть пустое слово, не имеющее никакого преимущества перед *Ding an sich* у Канта или «силами природы» в естествознании» (там же).

Теперь мы более ясно видим, до какого предела шопенгауэровская философия воли высоко оценивается Соловьевым и за какой границей она вызывает у него критическое отторжение. (Кстати, становится явным и рано найденный Соловьевым теоретико-методологический прием верифицирующего анализа историко-философских текстов.) Когда (и пока) Шопенгауэр анализирует особенности и преимущества «внутреннего» отношения каждого индивида к движениям, к жизни своего тела, когда немецкий философ связывает эти движения с волей (я хочу – и я поднимаю руку), когда и поскольку понятие воли, и у Канта занимающее центральное место в этике, Шопенгауэр органично включает прежде всего в теорию познания, тем самым закладывая фундамент еще более прочной, чем у Канта, связи теоретической и практической философии, тогда и постольку Соловьев подхватывает, высоко оценивает и развивает далее идеи Шопенгауэра. Ибо эти достаточно конкретные и хорошо аргументируемые мысли вполне можно, вслед за Шопенгауэром, верифицировать и даже снабдить дополнительными аргументами, что для Соловьева навсегда станет критерием оценки любой ранее высказанной философской идеи. Но вот когда как бы в развитие здравых фундаментальных идей и поворотов своей философии Шопенгауэр отрывает волю от человека (от представления), придает ей статус метафизической первоосновы мира, онтологизирует ее, тогда Соловьев высказывает резко критическое отношение к шопенгауэрианству как к одной из форм философии отвлеченных начал. Что и запечатлевается в четких формулировках III части (главе) КЗФ, где Соловьев, кратко разъяснив свою сложившуюся тогда первоконцепцию отвлеченных начал, снова возвращается к «алогизмам» философии Шопенгауэра, более подробно разъясняя только что зафиксированные нами тезисы. (Читатель может найти эти разъяснения на с. 102–104 1-го тома ПСС.) О сути обвинений Соловьева уже сказано: начав с воли как воли индивидуальной (и, собственно, единственно возможной), Шопенгауэр затем захотел сделать волю метафизической сущностью. На этом пути он, с одной стороны, оторвал волю «как таковую» от человека, индивида, гипостазировал ее и сделал ее вещью самой по себе, лишенной всякого основания (такая воля, по собственному признанию Шопенгауэра, есть *das absolute Grundlose* – абсолютно безосновное). С другой стороны, полностью «оторвать» метафизическую волю от индивидуального начала Шопенгауэру не удастся: ведь

воля у него «страдает» (в чем Соловьев находит – и убедительно – нелепое противоречие – с. 103); воля «производит» ум, что немыслимо для «пустой» метафизической воли. Одним словом, Соловьеву удается нащупать и ясно доказать действительную и коренную слабость философии Шопенгауэра, на которую в последующей истории философии обращали внимание многие интерпретаторы (пусть они не были знакомы с ранним произведением выдающегося русского мыслителя).

Из сказанного я делаю вывод: критики КЗФ, оппоненты по диссертации Соловьева, справедливо указав на неполноту, краткость анализа философии Шопенгауэра, на мой взгляд, не сумели понять и признать, сколь глубоко и подлинно молодой автор (повторяю, в весьма сжатом тексте) коснулся и действительных преимуществ, и слабостей, самого живого нерва философии Шопенгауэра, как удачно вписал он этот свой анализ в общую критическую канву своей ранней работы – в критику отвлеченных начал.

Я не стану выделять в особый раздел тему «В. Соловьев и Э. фон Гартман», потому что считаю, что ни сам Э. фон Гартман, ни особое пристрастие к его философии молодого Соловьева не оказали на последующее развитие соловьевской философии сколько-нибудь основательного влияния. Как справедливо прогнозировали критики, в скором будущем обращение Соловьева к Гартману станет преходящим историческим фактом. Отмечу лишь некоторые оттенки, которые в связи с Э. фон Гартманом существенны для соловьевской критики западной философии и для проблематики поиска новых парадигм, а также участия Соловьева в этих поисках.

1. Философия бессознательного Э. фон Гартмана нужна и важна Соловьеву прежде всего как философский феномен, связанный с попыткой преодоления противоречий философии Шопенгауэра. Теоретически говоря, навести мосты между индивидуальной волей как реальностью и «пустой», абстрактной метафизической волей можно было бы, если в самом мире было найдено некоторое дополнительное звено, благодаря которому органично сопрягались бы человеческие сознание и воля, с одной стороны, и, с другой стороны, сам мир, как бы лишенный этих духовных начал. Это заставляет Соловьева (в IV части, или главе, сочинения) показать, как европейская философия, достигшая, например, в системе Гегеля высот абстрактного логицизма, должна была искать пути для спуска в «долины» самой жизни. «...В XIX веке, – пишет В. Соловьев, – наступила наконец пора для философии на Западе выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни» (там же. С. 114).

В этом процессе движения от абстракций к самой жизни важная роль, как мы уже видели, приписана у Соловьева философии Шопенгауэра, ибо и представление, и воля сами по себе скорее не абстрактно-логицистские, а жизненные принципы. (В V разделе филосо-

фия Шопенгауэра сопоставлена Соловьевым не только с учением Канта, но и с концепцией Гегеля.) Однако из-за той «односторонней и ограниченной формы» (с. 118), которую Шопенгауэр придал своим исходным принципам, встал вопрос о критическом преодолении самого шопенгауэрианства.

В этом процессе Соловьев как раз и обнаружил своего рода переходное, связующее звено в виде философии бессознательного Э. фон Гартмана. «Если существуют в природе такие явления, которые, будучи совершенно необъяснимы из одних вещественных или механических причин, возможны только как действия духовного начала, т. е. воли и представления, и если, однако, с другой стороны, несомненно, что при этих явлениях не действует никакая индивидуально-сознательная воля и представление (в сноске у Соловьева: то есть воля и представление отдельных особей. – Н. М.), то необходимо признать эти явления как действия некоторой за пределами индивидуального сознания находящейся воли и представления, т. е. за действия того начала, которое Гартман называет бессознательным и которое, таким образом, не будучи непосредственно дано в сознании, познается в своих проявлениях, необходимо его предполагающих» (там же. С. 94–95). Итак, философия бессознательного интересует Соловьева прежде всего в его теоретической, метафизической ипостаси – как самая близкая по времени (от более раннего варианта, философии Лейбница, Соловьев здесь отвлекается) попытка сохранить те традиции метафизики, которые знаменуют переход от чисто умозрительных, абстрактных начал к философии, максимально соотносенной с человеком и его действительной жизнью.

2. Есть еще один пункт специального интереса Соловьева к поддержанию и продолжению этой линии в истории мысли – стремление молодого мыслителя, получившее развитие и в его зрелой философии, уйти от плоского материализма также и в осмыслении мира природы, найдя такое первоначало, которое со всей несомненностью носит духовный характер. Отсюда – акцентирование тех же тенденций в философии Гартмана. Вот как говорит об этом сам В. Соловьев: «Во всех сферах нашего опыта, как в природе внешней, так и в мире человеческом, показано Гартманом, что, помимо сознательной деятельности тех или других особей, явления определяются целесообразным действием духовного начала, не зависимого ни от какого частного сознания и по своей внутренней силе бесконечно превышающего всякую частную сознательность и потому называемого им *бессознательным* (das Unbewußte) или же *сверхсознательным* (das Überbewußte)» (там же. С. 131). (При этом термин «сверхсознательное» Соловьев считает «более правильным».) Итак, Соловьев – через ссылки на модного философского писателя – ведет речь о принципе, коренном для собственного воззрения. *Это принцип обязательной духовности всеединящего (или всеединого) первоначала всего суще-*

ствующего. Впоследствии, при анализе сути философии позднего Соловьева, мы покажем в действии этот основополагающий принцип; при исследовании специфики соловьевской философии жизни станет ясно, что и в ее фундаменте лежит единое духовное, а вследствие этого и *всеобщее жизненное начало*. «*Эта духовная действительность*, – уточняет Соловьев не только гартмановскую, но и свою позицию, – *принадлежит первоначально независимо от нашего сознания и перее его*, ибо тот мир, в котором мы с своим сознанием составляем только одно из явлений (хотя бы и служащее целью всем остальным), уже предполагает в своем определенном бытии духовную деятельность первоначала (чем опровергается вульгарный пантеизм)» (там же. С. 131). Но это воззрение (выведенное Гартманом «из положительных данных логически») развито у немецкого мыслителя противоречиво и непоследовательно – таково мнение Соловьева. Правда, в конце КЗФ Соловьев пытается приписать философии Э. фон Гартмана роль некой завершительницы предшествующего философского развития Запада (по линиям логики, метафизики и «ифики»). *А это уже выглядит большой натяжкой*. Поэтому почти все оппоненты согласно и обоснованно упрекали молодого философа в том, о чем наиболее ясно и убедительно сказал Козлов: Соловьев напрасно «опирает» свою собственную философию на учение Э. фон Гартмана<sup>1</sup>; между ними нет принципиального родства.

Справедливости ради надо отметить, что в начале 70-х гг. XIX в. учением Э. фон Гартмана в России заинтересовался и увлекся далеко не один только В. Соловьев. Вот список известных тогда философских авторов, которые писали об Э. фон Гартмане: А. А. Козлов, Г. Е. Струве, М. И. Каринский (публикации 1872–1873 гг.). А. А. Козлов и Д. Н. Цертелев переписывались с немецким философом. «Гартман, – пишет И. В. Борисова, – знал о вышедших в России философских работах, посвященных его творчеству, и в предисловии к седьмому изданию «Философии бессознательного» упомянул о А. А. Козлове, Г. Е. Струве и диссертации Соловьева» (см. ПСС. Т. 1. С. 320). Это, кстати, один из конкретных примеров той переклички философских идей России и Запада, о которой и идет речь в моей книге.

Наш по необходимости краткий анализ КЗФ подошел к концу. Следуя структуре произведения, тем более подзаголовку и наличию приложения, посвященного О. Конту, в принципе нужно было бы снова вернуться к вопросу о том, какими качествами обладал в соловьевском сочинении анализ позитивизма, против которого, как казалось, был обращен весь текст. Однако я не стану этого делать, и вот по какой главной причине: я считаю приложение, текст весьма крат-

---

<sup>1</sup> Об этом, а также о степени влияния сочинений А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана на тогдашнее философское сообщество в России см. комментарий И. Борисовой: *Соловьев В.* С. ПСС. Т. 1. С. 315–316, 320–321.

кий (ПСС. Т. 1. С. 139–152), куда более слабым, чем остальная диссертация. И стоит ли удивляться тому, что (может, во искупление его слабости) Соловьев впоследствии в разных произведениях, в том числе на закате своей жизни, постарался рассказать об Огюсте Конте как видной фигуре европейской мысли подробнее и глубже. Что же касается КЗФ, то появление в нем приложения, как мне кажется, было вызвано специфическим парадоксом магистерской диссертации, сразу уловленным и оппонентами, и публикой. Одна сторона дела состояла в том бесспорном, как представляется, факте, что стремление противостоять позитивизму, повлиявшему (хотя и внешне, поверхностно) на тогдашнее российское общество, было одним из главных побудительных мотивов к написанию диссертации и опубликованию КЗФ (о чем мы более подробно говорили ранее). С другой стороны, объективно получилось так, что задуманное автором исследование того философского движения, которое привело к позитивизму, отняло все силы и заполнило главный объем текста, приличествовавший тогда магистерской работе. Но поскольку пришлось все-таки оправдывать подзаголовок ранее опубликованного сочинения («Против позитивистов»), Соловьев включил в диссертацию упомянутое приложение об О. Конте, сведя его к десятку страниц (возможно, вполне понимая и слабость краткого текста, и его неорганичную привязанность к основному изложению). Кстати, одно из объяснений слабости приложения можно искать в том, что в России к тому времени (почти) не было ни переводов сочинений О. Конта, ни глубокого их обсуждения российскими философами (которые, правда, в те времена в большинстве своем не особенно нуждались, подобно В. Соловьеву, в переводах, ибо читали классиков европейской философии на языках оригинала<sup>1</sup>).

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

В эссе, посвященном магистерской защите и основным идеям КЗФ, я стремилась подтвердить доказательствами ранее высказанную мысль о том, сколь незаурядными были и сама защита, и сочинение молодого автора, сколь основательно его раннее произведение предвосхитило дальнейшее творческое развитие и становление личности российского философа. Вот почему к КЗФ мы еще не раз обратимся в дальнейшем, когда целостная философия В. Соловьева станет предметом нашего подробного и специального анализа.

---

<sup>1</sup> О российских работах, посвященных позитивизму и вышедших ко времени соловьевской защиты, см.: *Борисова И. В. Примечания // Соловьев В. С. ПСС. Т. 1. С. 326.*

## РАЗДЕЛ II

# В. СОЛОВЬЕВ И ПОИСК НОВЫХ ПАРАДИГМ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XIX в.



Жизнь Вл. Соловьева оборвалась на рубеже двух веков, девятнадцатого и двадцатого. Сорокасемилетний философ скончался 31 июля 1900 г. Менее чем через месяц, 25 августа в пятидесятишестилетнем возрасте умер Фридрих Ницше, давно уже пребывавший в состоянии умственного помрачения. Вместе с ними уходила в прошлое целая эпоха в истории мысли. И Соловьев, и Ницше были уже весьма известными философами и литераторами. Но сумели ли современники проникнуть в смысл их творчества, уловить непреходящее значение их философских учений для будущего европейской, да и всей мировой культуры? Лишь некоторые, увы, немногие профессиональные исследователи или преданные адепты были в этом уверены. Для остальных, пожалуй, судьба и содержание идей Соловьева и Ницше рисовались туманно. Одно свидетельство: в сентябрьском номере международного философского журнала «*Revue de Métaphysique et Morale*» были одновременно опубликованы некрологи на смерть Ницше и Соловьева (подписанные: Ivan Strannik). О Ницше говорится, что его признали в Германии, но в Европе сочли экзальтированным фанатиком, создавшим «алогичную» иррационалистическую философию, которая, правда, «согласуется с некоторыми глубинными тенденциями нашего времени». В некрологе, посвященном В. Соловьеву, речь идет о социально-политическом значении деятельности русского мыслителя и о трудностях, с которыми ему пришлось встретиться на родине. Делается вывод, что Соловьеву был заказан путь в философию, почему он вынужден был заняться литературой, где снискал «универсальную известность» как превосходный стилист. «Определить одним словом его доктрину трудно», – признается автор некролога и акцентирует «импрессионистские», «мистические элементы» соловьевского творчества, одновременно подчеркивая, что Соловьев столь же философ, сколь и теолог. Под конец речь в некрологе идет о «Трех разговорах» – прежде всего о полемике с Толстым и об опасности, исходящей от Китая. В заключение автор некролога передает мнение об «отсутствии строгости, о неопределенности» доктрины Соловьева, до-



бавляя, что все-де искупается «симпатичной личностью» Соловьева, его искренностью и спонтанностью его поступков.

Вот и все. Вполне ясно, что этот современник мало что разглядел в философии Ницше и Соловьева, которые скорее предстали как экстравагантные философствующие литераторы и любопытные «персонажи». Его, наверное, весьма удивило бы, если бы кто-то сказал, что наступающий XX в. в известном смысле станет веком растущей популярности этих двух оригинальных, по-своему экстравагантных, но глубоких, исторически перспективных мыслителей. Так и случилось. «Перешагивание» мысли Соловьева в XX в. подтвердилось довольно скоро и проявилось в глубоком влиянии, которое она оказала на предреволюционное время российской культуры. Слава Ницше стала распространяться несколько позже, но она была еще более громкой: в XXI в. он входит как один из наиболее популярных мыслителей прошлого.

Но не станем порицать автора некролога. Когда в наши дни, перешагнув в XXI в., мы вглядываемся в пеструю картину мирового философского развития, то подавляющему большинству из нас – даже и при хорошем знакомстве с деталями этой картины – так и остается неясным, какие же идеи, родившиеся в конце XX в., определяют развитие философии XXI столетия. Столь же трудно давалась такая ориентация на будущее и в конце XIX – начале XX в. Вместе с тем изучение опыта и судьбы философии прошлого может и нам оказать помощь в актуальной философской ориентации, в выявлении того, что можно назвать центральными парадигмами современной философии.

Общая направленность и задача дальнейшего текста – исследование конкретного историко-философского материала (здесь: философии В. Соловьева и некоторых его современников) для выявления сути самого процесса критики старых и поиска новых философских парадигм.

Что касается творчества В. Соловьева, то представляется интересным такой парадокс: кометой ворвавшись в духовную жизнь нашей страны в пору официальных гонений на еще незрелую философию и вообще свободную мысль, оторванный от институциональных структур, Соловьев сумел вырасти в мыслителя мирового класса, на равных с другими выдающимися мыслителями современной ему Европы и чаще всего независимо от них принявшим участие в кардинальной переоценке ценностей, в поиске новых парадигм философствования.

Несмотря на то что о философии В. Соловьева в нашей стране и за рубежом довольно много написано и сказано\*, я вижу (нетривиальную и до сих пор не решенную) задачу в обобщающем анализе соловьевской философии как (относительно) целостного системного единства, в выяснении и доказательстве того, какими же были парадигмальные подходы и идеи, имевшие перспективное историческое значение для российской и мировой философской мысли.

---

\* Список литературы см. в конце разделов о Вл. Соловьеве.

## ЧТО ТАКОЕ «ПАРАДИГМЫ» И О КАКИХ ПАРАДИГМАХ ФИЛОСОФИИ ПОЙДЕТ РЕЧЬ?

1. Под «парадигмами» в контексте предлагаемого далее анализа понимаются наиболее общие, центральные темы, понятия, концепции науки, культуры, философии, которые рождаются в определенное время как новые, после распространяются, приобретают устойчивое значение, затем проходят через периоды кризиса, расшатываются и уступают место новым парадигмам.

2. В истории философии (как и в истории науки) – в периоды, отмеченные наибольшим динамизмом развития и глубиной трансформации, – нередко имеет место «спонтанная параллельность» (термин немецкого философа Р. Отто), иными словами, объективная синхронность творческих поисков и их результатов: без видимого взаимного влияния, но равно испытывая воздействие реальных исторических потребностей, трудностей, новых целей философского развития, некоторые авторы начинают двигаться (относительно) сходными мыслительными путями. Обнаружение такой синхронности не всегда происходит при жизни этих авторов. Должно пройти определенное время, чтобы, во-первых, стало ясно, что их усилиями действительно совершался поиск новых философских парадигм, а во-вторых, чтобы обнаружилось, в чем оригинальность каждого отдельного мыслителя и в чем их идеи и решения «перекликались» с другими профилирующими идеями, возникшими параллельно в других странах и культурах.

3. Внимательный и многосторонний анализ философии В. Соловьева (как и его ближайших последователей в российской философии начала XX в.) позволяет утверждать, что он на равных с наиболее оригинальными западными мыслителями и чаще всего параллельно им вел поиск новых философских парадигм. И пусть работа над ними в мировой мысли XX в. далеко не всегда велась с опорой на тогда плохо знакомый Западу опыт русской мысли, объективная «перекличка идей» и даже более раннее оформление некоторых парадигм у Соловьева, Бердяева, Шестова, Франка подтверждаются непредвзятым историко-философским исследованием.

4. Интеллектуальное пространство поиска новых парадигм и основные векторы этого поиска в западной философии второй половины XIX – начала XX в. достаточно хорошо очерчены и описаны: это резкая критика западноевропейского рационализма, всей западной философии у Фридриха Ницше; это зарождение в работах Ницше, Бергсона, Дильтея вариантов философии жизни; это появление новой «философии бессознательного» – сначала Э. фон

Гартмана, а потом Фрейда; это переосмысление кантовской, платоновской философии, словом, классических парадигм в неокантианстве; это первые формы прагматизма; это формирование первых образцов гуссерлевской феноменологии и т. д. Из всех названных и подразумеваемых здесь авторов В. Соловьеву были известны Э. фон Гартман и Ницше. При этом если с работами Э. фон Гартмана Соловьев познакомился в молодости, то о произведениях Ницше (начавшего, правда, публиковать свои первые произведения чуть раньше Соловьева) русский мыслитель узнал уже в 90-х гг., когда его собственная философия в основных чертах сформировалась. Сказанное, следовательно, означает: созвучие идей Соловьева и только зарождавшихся на Западе в конце XIX в. принципов, впоследствии приобретших парадигмальное значение, обусловлено не прямым влиянием почти неизвестных тогда западных авторов и философских работ, а именно объективной синхронностью поисков и некоторых их результатов.

5. В философии Соловьева, начиная с первых его шагов и вплоть до последних теоретических произведений, центральными, именно парадигмальными темами были: тема кризиса западной философии – с критикой «отвлеченных», то есть односторонних начал, возводимых в абсолют; попытка преодоления этого кризиса благодаря созданию нового варианта «философии жизни», построенной на фундаменте принципа Всеединства и нового понимания Абсолюта; тема «непосредственного сознания» – с критикой классической философии субъекта и попыткой построения «бессубъектной» философии. Это, разумеется, лишь некоторые и самые общие парадигмальные темы, которые и роднят философию В. Соловьева с исторически-одновременными или близкими по времени западными вариантами философии кризиса или философии жизни и заключают в себе линии то прямого, то косвенного размежевания с западной мыслью. Есть много других аспектов обозначенной темы: например, объединение рационализма и мистики – тема, весьма популярная на протяжении XX в.; или попытки нового синтеза Истины, Добра и Красоты, не прекратившиеся и до сего дня; или оригинальный выход к теме Бытия, а значит, к обновленному варианту метафизики, соответственно онтологии, отстаиваемому в борьбе с позитивизмом (опять-таки тема, обсуждение которой именно в таком аспекте не прекращается на протяжении XX в.), как и многие другие оригинальные и в то же время парадигмальные повороты философского исследования.

# ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ, ПРОБЛЕМНЫЕ СФЕРЫ И ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА

## МОЖНО ЛИ РАССМАТРИВАТЬ ФИЛОСОФИЮ В. СОЛОВЬЕВА КАК СИСТЕМНОЕ ЕДИНСТВО?

Некоторые авторы считают, что философия В. Соловьева не обладает системной целостностью и что по мере своего развития она все более тяготеет к асистемной и даже антисистемной форме, превращаясь в разрозненную сумму произведений и фрагментов, скорее имеющих вид эссеистских, публицистических построений. Для доказательства этой мысли ссылаются на высказывания самого Соловьева, направленные против различных системосозидающих конструкций традиционной философии, например, против «статического пантеизма», *ordo geometrico* Спинозы или против разветвленной системы философских наук Гегеля. Так, в «Теоретической философии» Соловьев пишет, что «законченные, «абсолютные» системы отжили свой век, и требуемая «собирательная» или, точнее, по частям собираемая философия исключает самое понятие одного архитектора, как и одного предпринимателя» (т. 1. С. 824–825)<sup>1</sup>. Он критикует также позитивистские классификации наук и философии, которые «не могут представить настоящую всестороннюю систему знаний» (там же. С. 756). В «Критике отвлеченных начал» В. Соловьев подробно доказывает несостоятельность «внешней системы наук», какую предлагает позитивизм. И, однако, весьма важно и характерно, что само по себе стремление обнаружить и выстроить систему наук, систему знания философ отнюдь не перечеркивает. Напротив, он четко констатирует: «...Законы явлений, составляющие содержание частных наук, представляют нам только отдельные стороны феноменального мира, а не его всеобщую истину. Для достижения этой последней необходимо соединение всех этих частных законов и, следовательно, частных наук в одну цельную связную систему знания. Таково совершенно законное требование позитивизма» (там же. С. 668; курсив мой. – Н. М.). В этой связи В. Соловьев вполне определенно намечает проект «положительной системы наук», которая, «очевидно, возможна только на основании такого общего принципа, который обнимал бы собою все существенные стороны человеческих знаний, заключая в себе их внутреннюю связь, или общий смысл (*ratio*)» (там же. С. 756). Но быть может, это «законное» системное построение

---

<sup>1</sup> Здесь и далее сочинения В. С. Соловьева цитируются в тексте по: *Соловьев В. С. Соч.*: В 2 т. М., 1988 – с указанием тома и страницы; *Соловьев В. С. Соч.*: В 2 т. М., 1989 – цитируется так: 1989, и далее указывается том и страница.

применимо только к частным наукам (к «законам явлений»), о которых в данном контексте и говорит Соловьев? И возможно, оно не относится к философии?

По моему мнению, В. Соловьев считает системное построение применимым не только к «положительным наукам», но и к философскому знанию – причем применимым со всей необходимостью, вытекающей из внутреннего существа философии. Другое дело, что философ ведет речь *о системности в обновленном понимании*, порывающем, во-первых, с претензией на «абсолютность» каких-либо положенных в основание системы отдельных принципов, на поверку оказывающихся односторонними, а во-вторых, с идеей «единоличного», одного «архитектора» системы (какими были, скажем, Гегель или Кант). В первом аспекте Соловьев увязывает системность не с неким отвлеченным (отдельным, абстрагированным) принципом, а с всеобъединяющим принципом Всеединства. Во втором аспекте выдвигается идея не единоличной, когда-то и кем-то полностью осуществляемой и завершаемой системосозидающей деятельности, а длительной, настойчивой *коллективной собирательной работы*, производимой, конечно, отдельными индивидами, но имеющей в виду «внутренне-обязательный план» (там же. С. 825), который нельзя реализовать иначе, чем в ходе длительной истории.

В наследии В. Соловьева есть немало более конкретных разработок, относящихся к различным аспектам системного, целостно-синтетического построения философии. Например, в полемике с Кантом (в «Критике отвлеченных начал») указано на «прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического...» (там же. С. 595)<sup>1</sup>. А с этой точки зрения особенно важна работа В. Соловьева – с первых шагов его в философии и до последних произведений – над проблемой «абсолютно-сущего» как первоосновы, первопринципа философии. «...Наше понятие абсолютно-сущего, составляющее исходную точку первой теософической науки и, следовательно, лежащее в основании *всей системы цельного знания*, *toto coelo* отличается от «абсолютного» рационалистической философии» (там же. Т. 2. С. 232; курсив мой. – Н. М.). Итак, отмежевываясь от принципов и подходов системосозидающей «абсолютной» рационалистической философии, В. Соловьев не отвергает сам идеал системного построения, которое есть

---

<sup>1</sup>Что не отменяет справедливо отмеченного Е. Трубецким обстоятельства: недостатком ранних работ В. Соловьева явилась непроясненность или противоречивость решения кардинального системного вопроса – с чего начинать изложение философии? Этику Соловьев «ставит во главу угла своей философии», но он до некоторого времени оставляет непроработанными теоретико-познавательные и метафизические предпосылки философии. Впоследствии, правда, эти недостатки и пробелы осознаются и частично ликвидируются, как полагает Е. Трубецкой (см.: *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 124–125 и далее).

для него *«вся система цельного знания»*, где по-новому толкуемый принцип абсолютного также играет центральную роль. Но можно ли сказать о системной философской конструкции Соловьева, что она, действительно, полностью (*toto coelo*), кардинально отличается от систем традиционной, прежде всего рационалистической философии?

Некоторые различия, в самом деле, налицо, и в каком-то смысле их можно считать существенными. Они высвечиваются уже в приведенных ранее словах В. Соловьева. Не менее существенны, однако, те элементы, аспекты, которые сближают философию В. Соловьева с классической мыслью именно в аспекте системности, внутреннего единства философии. Суммируем сначала элементы различия, а затем – элементы сходства.

В. Соловьев со всей очевидностью уже не руководствуется идеалом «энциклопедической» системы философии, похожей на известные из истории образцы – системные построения философов XVII и XVIII–XIX вв. (например, Х. Вольфа или Гегеля). Проекты неперменного построения философии как единства особых дисциплин (рациональной космологии, онтологии, психологии, гносеологии), или как единства логики, философии природы, философии духа (в свою очередь подразделяемых на системные подразделы), или как единства теоретической и практической философии – эти общеметафизические проекты, подвергнутые критике и по существу преодоленные уже в процессе развития классической философии, В. Соловьев не собирался поддерживать, продолжать и тем более реализовывать. И дело было не только в том, что в последней четверти XIX в. выполнить подобный проект, направленный на обработку существенно обновленного и чудовищно разросшегося массива знания, было не под силу ни одному человеку, ни даже поколению философов. В этих новых условиях нельзя было повторить гегелевский «системосозидающий» интеллектуальный подвиг. Но главное, история подтвердила, что какой-либо частный принцип (материи, духа, абсолюта, Я и т. д.), положенный в основание системы, обесценивает поистине титаническую работу, которая направлена на более или менее полное развертывание системы в ее самых существенных разделах. Это, возможно, свидетельствовало о конце той эры, начавшейся еще в древнегреческой мысли, когда философия искала какое-либо первоначало мира, архэ. И Соловьев чутко уловил «начало конца»...

Критическое отношение Соловьева к классическим метафизическим системам во второй половине XIX в. отражало уже довольно широкие умонастроения философов. А в XX в. таким умонастроениям суждено было стать поистине господствующими. К концу XX столетия а- и антисистемность стали чуть ли не главными принципами многих не-классических философских учений. При этом борьба с системностью тесно объединилась с борьбой против сциентизма как ориентации философии на науку и научность. Ведущим ло-

зунгом стала принципиальная фрагментарность, «обрывочность» философствования. Да и сама претензия на системную целостность теперь объявлена отголоском тоталитаристского устремления подавить свободу человеческой мысли, «от природы»-де имеющей не-системный характер. И хотя В. Соловьев и здесь, как и в ряде других случаев, в согласии с некоторыми своими современниками (например, Ницше) частично подытожил, а частично предвосхитил будущие линии критики метафизических систем классической мысли, он наверняка не стал бы поддерживать антисистемный и антиметафизический нигилизм в философии, откуда бы он ни исходил – от известных ему (и возможных в будущем) форм позитивизма или от «эссеизма», «фрагментаризма», каковы бы ни были его разновидности. Такие тенденции и последствия борьбы с классической философской системностью чужды В. Соловьеву. Выступая против традиционных форм системосозидания в философии, Соловьев вовсе не посягает на «положительное» значение философской системы; он не отказывается от тех достижений системной мысли, которые представляются ему неотъемлемыми от философской культуры. Критикуя универсальный рационализм философии прошлого, его безоглядную ориентацию на науку, его недостаточное внимание к ненаучным, иррациональным формам постижения мира, В. Соловьев, однако, не порывает ни с научностью, ни с рационализмом как принципами философствования.

Итак, не намереваясь следовать за Вольфом или Гегелем в дебри их конкретных и многопрофильных системных классификаций, Соловьев отнюдь не пренебрегает целым рядом принципов и находок системной мысли. Каковы же они? Назовем лишь некоторые.

1. В. Соловьев поддерживает традиционное деление на теоретическую и практическую философию. Правда, в развитии самого Соловьева случилось так, что он обратился к «оправданию истины» (наброски «Теоретической философии») после того, как написал «Оправдание добра», да и к тому же из-за относительно ранней смерти не успел довести дело до конца. Однако сам по себе замысел привести в систематическое единство теоретическую философию и философию практическую с несомненностью свидетельствует о верности Соловьева этому классическому принципу и о его желании провести обновляющую работу и в той, и в другой основной сфере философского знания.

2. Нет сомнения и в том, что намеченные традицией главные линии философской систематизации у В. Соловьева так или иначе сохраняются, причем этот (впрочем, литературно одаренный и склонный к эссеистике, к публицистике) автор по существу охватил своим творчеством и классические сюжеты традиционной метафизики (космологии, онтологии, гносеологии, психологии), и проблемы философской антропологии и социальной философии, и вопросы «прак-

тической» философии в классическом понимании (этика, философия права, эстетика), и проблематику философии религии, философии истории, и относительно новые персоналистско-экзистенциальные проблемы.

3. Хотя некоторые авторы справедливо обращают внимание на «подвижность», известную аморфность философского наследия Соловьева, его существенное отличие, скажем, от гегелевской систематики, и они, эти авторы, вряд ли будут отрицать, что Соловьев стремился пронизать все свое философствование *единым* принципом, каковым было признано Всеединство. Поэтому-то собирательство, синтез, систематизация – на основе Всеединства – хорошо просматриваются во всех главных (и более или менее подробных) работах В. Соловьева.

4. Системное построение философии В. Соловьева имеет, по моему мнению, двуединый характер. а) С одной стороны, в его наследии имеются работы, которые выполняют задачи подробной разработки («Оправдание добра») или проектирования («Теоретическая философия») преимущественно какого-либо одного (этического, гносеологического, онтологического и т. д.) системного аспекта. б) С другой стороны, еще *более характерно для наследия В. Соловьева такое построение, при котором та или иная работа заключает в себе различные системные аспекты – в определенной последовательности или взаимопересечении.* Эти работы («Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал») в определенном смысле являются критическим введением в философию В. Соловьева, его новаторской переработкой классической мысли, взятой в самых разных системных аспектах. Это была своеобразная «критика классического разума», которую В. Соловьев выполнял во имя расчищения площадки и подготовки «проекта», «материалов» и т. д., для построения нового здания философии. По ряду причин, обусловленных как жизненной судьбой В. Соловьева, так и состоянием мировой философии, завершить или даже в главных чертах набросать этот проект мыслителю так и не удалось. Но в рамках нашей темы вот какой вопрос является основным: был ли этот замысел системным или асистемным? Позволительно ли для анализа философии В. Соловьева пользоваться сложившимися системными членениями и критериями? Как видно из сказанного, на эти вопросы я отвечаю положительно. (Разумеется, сделав важную оговорку, что в ряде работ – особенно чисто эссеистского, публицистического, актуально-политического, чисто религиозного и т. д. характера – Соловьев вообще не ставит и не решает ни системных, ни вообще философских задач.) А теперь перейдем к более подробному анализу философии В. Соловьева как (относительной) системной целостности, основанной на принципе Всеединства.



# ОСНОВНЫЕ СИСТЕМНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА

В философии В. Соловьева я считаю возможным и необходимым выделить следующие главные измерения и объединяющие их блоки проблемных срезов.

## **I. «Метафизический» блок (общетеоретическая философия)**

- 1) космологическое
  - а) эволюционно-теоретическое и диалектическое
- 2) онтологическое
- 3) гносеологическое и логическое
- 4) психологическое измерения

## **II. Блок «практической философии»**

- 5) нравственное (этическое)
- 6) социально-философское и социально-политическое
  - а) философско-правовое
  - б) церковно-политическое
- 7) эстетическое
- 8) философско-историческое измерения

## **III. Блок философской антропологии**

- 9) философско-антропологическое
  - а) персоналистски-экзистенциальное измерения

## **IV. Теологический блок**

Необходимо отметить, что эта синтезирующая схема в полном виде не содержится в описаниях В. Соловьевым собственной системы. (Правда, в дальнейшем нам предстоит убедиться, что в ряде его работ содержатся какие-то части этой схемы.) Тем не менее в результате обобщающей работы над всеми главными сочинениями философа представлялось возможным составить и применить к их изучению вышеприведенную схему. Обозначенные в ней измерения я называю «*вертикальными*» системными измерениями философии (в данном случае – философии В. Соловьева). Как видно из самого перечня, они соотносятся как с традиционным дисциплинарным системным разделением метафизической философии на рациональную космологию, онтологию, гносеологию, психологию, так и с гегелевским разделением на логику (гносеологию), на философию природы, философию духа – с выделением философии права как философии государства и общества

или практической философии как этики, эстетики, философии истории, истории философии. Однако существенное отличие проекта Соловьева заключается в том, что он не является, в отличие от проекта Гегеля, «энциклопедическим». Иными словами, Соловьев не считает необходимым непременно разрабатывать каждую область в качестве специальной дисциплины, особой философской науки. При этом, однако, подходы, прежде бывшие дисциплинарными, не утрачиваются, а сохраняются в целостной философии – и сохраняются именно *в качестве измерений*, которые вполне *могут* присутствовать в философии, обеспечивая ей *разнообразие, многомерность* системного подхода. «Вертикальные» (квази-дисциплинарные) измерения пересекаются в конкретных текстах мыслителя с основными *проблемными* сферами исследования, каковые обнимаются и синтезируются понятиями «Бог», «природа», «человек», «общество». Их можно назвать *«горизонтальными» проблемными сферами философского анализа*.

Наиболее интересные и относительно новые моменты в философской систематике В. Соловьева связаны с тем, *как «вертикальные» системные измерения пересекаются с «горизонтальными» и как они сами опосредуются* главным принципом соловьевской философии – а именно принципом Всеединства. Прежде чем перейти к вопросу об этом пересечении и опосредовании, замечу, что для осмысления всей системной конструкции важно принимать в расчет многослойность, диалектически напряженный характер самого принципа Всеединства. У него есть как бы два главных «вектора», которые на первый взгляд имеют противоположную направленность, но которые только при диалектическом сопряжении «образуют» Всеединство. *Первый вектор* – вектор синтезирования, объединения: 1) объединение Добра, Истины, Красоты; 2) синтез различных философских подходов; 3) непрерывность, единство в переходе философии от Бога к природе, человеку, обществу. *Второй вектор* – вектор свободы, индивидуализации, дифференцированности, обособления и даже раскола: 1) обособление индивидуальностей и их (часто драматическое) отъединение от целого, от Всеединства; 2) противостояние добра и зла; 3) противостояние созидательных и разрушительных сил (в космосе, в природе человека, в культуре, в философии).

В силу сказанного Всеединство В. Соловьева – такой единящий, синтезирующий принцип, который отнюдь не делает Единство благостным и гарантированным и который пробивает себе дорогу через напряженное противостояние и борьбу противоположных сил. А это, в свою очередь, накладывает отпечаток на судьбу проблемы системы и системности. Если у Гегеля система как бы осуществляет свое победное «шествие», то у В. Соловьева система, построенная на принципе Всеединства, напряженно и без всяких гарантий успеха пробивает себе дорогу: синтез дается философии и философам с большим трудом, и лишь через коллективную собирательскую работу возмож-

ны – да и то в отдаленной перспективе – истинно синтезирующие, объединяющие усилия. И более того, здесь я хочу ввести в кадр анализа тот аспект, о котором шла речь во вступлении к I части книги, – аспект личностного драматизма. Те два измерения, что в этом разделе, посвященном теме системности, сухо поданы мною как два вектора философского построения Соловьева, были и «векторами» его поистине драматического личностного переживания. Всем своим существом Соловьев был настроен на звуковую волну, мелодию Всеединства, которую он улавливал из глубин Бытия чутким духовным слухом. С другой стороны, и трагическая мелодия свободы как бытийного разлома, разлада, разъединяющих дифференций всегда была ему слышна и тревожила его душу. Это основополагающее бытийное противоречие – Все-единого и Все-различного – никогда не оставалось для Соловьева отвлеченной проблемой, как это подчас случается с «холодными» душою философами-теоретиками, а переживалось им как неизбежная трагедия, кровно затрагивающая его личность. Если воспользоваться строками из стихотворения В. Соловьева, в его «душе с невидимой враждою две силы вечные таинственно сошлись...». А все-таки над всем царствовала вера во Всеединство, то есть в целостность, связность всего и вся, что есть в мире, – Всеединство, сохраняемое не иначе чем промыслом самого Бога и преодолевающее самые грозные и трагические различия.

И вот теперь нам необходимо более конкретно охарактеризовать сам принцип Всеединства, на котором, как на фундаменте, воздвигнута вся системная конструкция философии Соловьева.

## ВСЕЕДИНСТВО – ЦЕНТРАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ И ГЛАВНЫЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ В. СОЛОВЬЕВА

Всеединство в философии В. Соловьева – это не только принцип всеобщей связи самого мира, но и принцип, единящий философию, в частности главные ее разделы. Всеединство в этих двух взаимосвязанных аспектах и значениях, относящихся и к миру, и к его философскому изучению, представлено в следующих формулировках В. Соловьева, которые взяты из заключения к «Критике отвлеченных начал»: «В этической части настоящего исследования мы пришли к утверждению *известного порядка мировой жизни* – всеединства как безусловно желательного, мы нашли, что только такой порядок (определяющий отношения всех существ как свободную теократию) может заключать в себе верховную норму для нашей воли и деятельности. Во второй, гносеологической части этого исследования логическая необходимость привела нас к утверждению того же абсолютного порядка мирового бытия не как желательного только, но и как безусловно-истинного или

сущего. Если исследование отвлеченных начал в области этики привело нас к всеединству как к верховному требованию нравственной воли, или высшему благу, то исследование отвлеченных начал в области теории познания и метафизики привело нас к тому же всеединству как к верховной идее ума, или сущей истине... Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота» (т. 1. С. 744–745; курсив мой. – Н. М.).

На эту цитату из Соловьева обыкновенно ссылаются все, кто говорит и пишет о принципе Всеединства<sup>1</sup>. Но если ограничиться лишь этой цитатой (что часто делают те, кому недосуг заняться тщательной исследовательской работой над текстом), то, боюсь, ускользнет богатое многомерное философское содержание, которое Соловьев вкладывает в этот принцип, в это понятие, в эту категорию.

Задачу предлагаемого здесь небольшого раздела я вижу в максимальном *текстологическом прояснении понятия Всеединства*, как его употребляет и толкует В. Соловьев.

1. Всеединство прежде всего является для В. Соловьева *идеей, противопоставляемой веществу*. Если «вещество есть косность и непроницаемость бытия», то его прямая противоположность, Всеединство, есть идея как «положительная всепроницаемость» (т. 2. С. 363). Эта исходная характеристика, по форме своей негативная, а по существу позитивная («положительная всепроницаемость»), нуждается в дальнейшем прояснении.

2. *Всеединство – идея-символ «общей связи мироздания»*. Соловьев описывает эту связь красочно и драматически: «мятежная жизнь», «гигантский порыв стихийных сил» не могут нарушить и отменить *«абсолютного всеединства»*, а только наполняют его «движением, блеском и громом» (образ ночного моря в стихотворении Тютчева, цитируемом Соловьевым, иллюстрирует и единство, целостность мира, и «бурное волнение» жизни, и «неутолимую тоску частного бытия, отделенного от абсолютного всеединства» – там же. С. 367). (Подробнее об этом – далее, при характеристике соловьевского варианта философии жизни.)

2а. Не менее красочна – и в то же время не менее драматична – *символика становления Всеединства в природе*. «Мировое всеединство со стороны воспринимающей его материальной природы, свет отраженный – пассивная женственная красота лунной ночи... *Мировое всеединство и его выразитель, свет* (курсив мой. – Н. М.), в своем

---

<sup>1</sup> У В. Соловьева «всеединство» написано с маленькой буквы. Поскольку в контексте моего исследования речь идет о принципе, о центральной для Соловьева категории Всеединства, это слово уместно писать с большой буквы.

первоначальном расчленении на множественность самостоятельных средоточий, обнимаемых, однако, общею гармонией, – красота звездного неба» (т. 2. С. 365). Этот изящный мыслительно-художественный ход позволяет Соловьеву, с одной стороны, изначально связать красоту как фундаментальную ипостась Всеединства с иными его аспектами, а с другой стороны, включить в метафизическое рассмотрение эстетическую компоненту темы единого и многого, Бытия как такового и частного бытия. При этом Соловьев наделяет это эстетическое взаимоотношение целого, единого и индивидуального, частного экзистенциальными чертами, опять-таки драматизируя и даже персонифицируя игру жизненных сил природы. Несмотря на скованность «непроницаемым» веществом, на стихийность и порой отсутствие красоты, природа не отделена от Всеединства. «Порывы стихийных сил или стихийного бессилия, сами по себе чуждые красоты, порождают ее уже в неорганическом мире, становясь волей или неволей, в различных аспектах природы, материалом для более или менее ясного и полного выражения *всемирной идеи или положительного всеединства*» (там же. С. 371; курсив мой. – Н. М.). Здесь важны два момента. Первый момент: *«положительное всеединство»* – *другое название для «всемирной идеи»*. Иными словами, снова утверждается и находит продолжение уже представленная ранее трактовка всеединства как идеи, притом как идеи «всемирной», то есть единящей весь мир. Обосновывается, таким образом, *идеализм, специфический тип и характер которого требует дальнейшего прояснения*. Пояснение дает второй момент: на этой стадии анализа идеализм Соловьева являет свои *метафизико-космологические, «эволюционно-диалектические»* черты. Здесь же высвечиваются его исходные *символическо-художественные стороны*: ведь все стихии и все безобразное в природе «подтягивается» к ее красоте, к «зиждательному началу вселенной» (Логосу)» (там же). Во всяком случае, они, эти проявления стихии, не отрываются от «настоящего воплощения всецелой и неделимой идеи», а становятся для нее «материалом и средою». Итак, скорее не Добро и не Истина, а *Красота положена в самый фундамент Всеединства*, поскольку оно отнесено даже к стихиям неживой природы. Красота для Соловьева – главная нить, протянутая через природу к Богу; как сказано в одном из соловьевских стихотворений, «и под личиной вещества бесстрастной везде огонь божественный горит».

Мыслительная конструкция, выстраиваемая Соловьевым, является идеалистической по той причине, что она продолжает традицию, которую позволительно назвать *космологическо-эстетическим религиозным идеализмом*: неживая природа – «материал и среда», «хаотическая материя» для поистине божественной «всемирной идеи», организующей, одухотворяющей природу, космос, служащей для космоса «зиждательным началом» (Логосом) и всеединящей Красотой. Речь идет о традиции, заложенной Платоном и развитой

неоплатониками, продолженной немецкими мистиками, проступившей у Джордано Бруно, повлиявшей на романтиков, на Шеллинга и Гегеля. Что нового вносит Соловьев в эту традицию? Как мне кажется, не так уж много. Да и стилистика «метафизического повествования» отвечает платоновским или платиновским образцам.

26. Переход мысли от неживой природы к животному миру и человеку – простой и плавный, что неудивительно: ведь за их сопряжение «ручаются» сам Творец и им «гарантированный» принцип Всеединства. «Тот же самый образ всеединства, который всемирный художник крупными и простыми чертами набросал на звездном небе или в многоцветной радуге, – его же он подробно и тонко разрисовывает в растительных и животных телах» (там же. С. 371). С Соловьевым здесь по существу солидарны те романтически и поэтически настроенные философы-метафизики, те мыслители и писатели, те художники, кому Бог, пока он творит природу, видится как искусный, неутомимый, неподражаемый Художник. Итак, на этой стадии «воплощения» Всеединства правят бал Красота как его ипостась и объединенная с космологизмом «эстетика природы» как часть философии. И следовательно, изначально объединяются друг с другом теоретическая и практическая философия. Здесь я снова хочу акцентировать личностный момент. Соловьев был человеком с романтической, поэтической душой. И недаром же он писал не только – часто яркую, вдохновенную – философскую прозу, но и стихи. Его поэзию, в отличие от философии, не назовешь великой и значительной. Ее знают лишь немногие. Но как концентрация романтических переживаний философа, как выражение лирических струн его души она ценна и интересна. Одна из тем соловьевской поэзии – напряженное, драматическое сопряжение красоты природы, наделяемой светом и духовными порывами, со «свободным духом» человека, а их – с *божественным духом, синонимом чистого Всеединства.*

Как в чистой лазури затихшего моря  
Вся слава небес отражается,  
Так в свете от страсти свободного духа  
Нам вечное благо является.

Но глубь недвижимая в мощном просторе  
Все та же, что в бурном волнении, –  
Могучий и ясный в свободном покое,  
Дух тот же и в страстном хотении.

Свобода, неволя, покой и волнение  
Приходят и снова являются,  
А он все один, и в стихийном стремленье  
Лишь сила его открывается.

(Соловьев В. «Неподвижно лишь солнце любви...»  
М., 1990. С. 21.)

С переходом к воплощению Всеединства в органическом мире в дело вступает обозначенное мною ранее различие векторов единения и раздробления. «Общая картина органического мира представляет две основные черты, без равномерного признания которых невозможно никакое понимание мировой жизни, никакая философия природы, а следовательно, и никакая эстетика природы» (там же. С. 372), – пишет В. Соловьев. Первая черта: органический мир «не может быть *прямо выведен* из одного абсолютного творческого начала, ибо в таком случае он должен был бы представлять безусловное совершенство, безмятежность и гармонию не только в целом, но и во всех своих частях. Между тем действительность далеко не соответствует такому оптимистическому представлению» (там же). Для пояснения данного «несоответствия» и его истоков Соловьев *опирается на новейшие открытия естествознания*, которые свидетельствуют: «Наша биологическая история есть замедленное и болезненное рождение» (там же). В природе – внутреннее противоборство, «толчки и судорожные сотрясения, слепые движения ошупью; неоконченные наброски неудачных созданий – сколько чудовищных порождений и выкидышей!» (там же. С. 373). Не значит ли это, что следует пожертвовать Красотой как фундаментальной стороной Всеединства и соответственно всеобщей «эстетикой природы», а заодно и образом Бога-художника? Для всей сути и стилистики концепции Всеединства это вопрос столь же важный, сколь и трудный. Соловьев (по своему обыкновению) не обходит трудного вопроса, а, напротив, делает его еще одной дополнительной чертой в напряженной драматургии Всеединства и в обрисовании сложного замысла Бога-творца, Бога-художника. Отсюда вторая черта картины органического мира: «...Хотя животворный деятель мирового процесса и бросает без сожаления свои неудобные пробы, однако – и в этом вторая основная черта органической природы – он дорожит не одною только целью процесса, а каждою из его бесчисленных ступеней, лишь бы эта ступень в свою меру и по-своему хорошо воплощала идею жизни» (там же). Даже у того, что *нам* представляется безобразным, есть своя, в том числе эстетическая, природа жизни. «Вообще же если *красота в природе* (как мы это утверждаем) есть *реально-объективное произведение сложного и постепенного космогонического процесса*, то существование безобразных явлений вполне понятно и необходимо» (там же. С. 374; курсив мой. – Н. М.).

Так органическая природа, согласно Соловьеву, доставляет «возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи в прекрасных формах, но еще только возможность». Одновременно усиливается, согласно поистине драматическому изображению Соловьева, и «противоположная способность сопротивления идеальному началу с возможностью притом осуществлять это сопротивление на более сложном и значительном материале» (там же. С. 377). Те

формы, которые оставляет в органическом мире «космический художник», разбираются Соловьевым весьма подробно, причем – что на первый взгляд парадоксально для теологического, метафизического стиля всего рассуждения – с опорой на новый тогда естественно-научный материал, в частности на теорию естественного отбора Ч. Дарвина, подвергаемую, впрочем, и серьезной критике – за то, что ее автор не учитывает «самостоятельного объективного значения эстетического мотива (!) хотя бы в самых поверхностных его выражениях» (там же. С. 384).

3. К человеческому миру В. Соловьев подходит прежде всего с уже обрисованными космологическо-эстетическими, теологическими и даже телеологическими предпосылками. Человек рассматривается как такая форма, создание которой есть «особенная цель» творца: «вместе с наибольшею телесною красотою» в мире появляется «высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием» (там же. С. 389). Итак, отправной точкой для обнаружения идеи Всеединства, воплощаемой в человеческом мире, сначала тоже становится *теологический* и *телеологический космологизм* (человек трактуется как достижение «общей космической цели» особыми средствами), снова объединенный с *эстетическим идеализмом*. Однако дело этим не ограничивается. «... Человек уже не только участвует в действии космических начал, но способен *знать цель* этого действия и, следовательно, трудиться над ее достижением осмысленно и свободно» (там же). Разговор о Красоте как фундаментальной ипостаси «мирового всеединства» не прекращается. Напротив, он переходит на новую стадию благодаря тому, что к нему присоединяются две другие стороны Всеединства – Истина и Добро.

Реализация принципа Всеединства в учении о человеке, то есть в философской антропологии В. Соловьева, разумеется, не оторвана от философских традиций, но она отмечена влиянием новейших тогда философских установок и ценностей. Влияние традиции проявилось, во-первых, в том, что подключение человека к более широкому единству (с универсумом, космосом, природой, Богом, обществом), характерное для множества философских учений от античности до XIX в., сохранило для Соловьева свое парадигмальное значение, а во-вторых, в том, что одновременное акцентирование свободы, индивидуальности, самоценности человека, ведущее свое происхождение от учений нового времени, в особенности от концепций свободы и прав личности Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, также оставалось для Соловьева непреложным. Вместе с тем в работах русского мыслителя ощущается неудовлетворенность тем, как традиционная философия полагала необходимым и возможным разрешить трудные антиномии космического и человеческого, всеобщего и индивидуального, необходимости и свободы. В этой своей неудовлетворенности Соловьев един с критиками философской классики Нового времени –



Шопенгауэром или Ницше, хотя он во многом не согласен с решениями, предложенными этими и другими критиками.

Как же выглядит – в интерпретации Соловьева – трудное сопряжение властного Всеединства, его всеобщности, целостности, необходимости и индивидуальности, свободы, неповторимости, присущей человеку? И как обстоит дело с Истиной и Добром как двумя другими, наряду с Красотой, ипостасями Всеединства?

Горячий сторонник принципа Всеединства, Соловьев парадоксальным образом начинает свое рассуждение о реализации Истины с еще более сильного акцентирования индивидуальности и свободы каждого отдельного человека, чем это было свойственно традиции. «Преимущество человека перед прочими существами природы – способность познавать и осуществлять истину – не есть только родовая, но и индивидуальная: *каждый* человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни» (т. 2. С. 504). Правда, онтологические предпосылки концепции истины Соловьева находят свое проявление в том, что он утверждает: «И в остальной природе есть истина (или образ Божий)...» Однако Всеединство как истина в мире частных существ природы действует, согласно Соловьеву, «как роковая сила, как неведомый им самим закон бытия, которому они подчиняются невольно и бессознательно» (там же). Но «для самих себя» эти существа бытийствуют «в отдельности от *всего*, следовательно, вне истины». Если истина, всеобщее все-таки пробивают себе дорогу, то это получается, по Соловьеву, не благодаря каждой индивидуальности, а в силу «пробытия рода и в гибели индивидуальной жизни...». Что же касается человека, то дело обстоит принципиально иначе: «Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себе истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве» (там же). Иными словами, принципиальные основания объединения индивидуальности, с одной стороны, и Всеединства в его истинностной ипостаси, с другой стороны, в метафизическом, сущностном отношении совершенно иные, чем в остальной природе. *Соловьев решительно возвышает метафизический, онтологический статус именно человеческой индивидуальности, присвоив ей саму возможность все-таки приобщаться к Всеединству как истине.*

Однако и здесь дело не обходится без трудностей, противоречий, без внутреннего драматизма. «Но для того чтобы индивидуальное существо нашло в истине – всеединстве – свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины – оно должно быть в истине, а первоначально и непосредственно индивидуальный человек, как и животное, не есть в истине: он находит себя как обособленную частицу всемирного целого, и это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме как целое для себя, хочет быть всем в отдельности от всего – вне истины» (там же).

Соловьев бесконечно далек от того, чтобы морализировать по поводу эгоизма, препятствующего индивидуальности стать непосредственным воплощением истины и жизни в истине. У эгоизма в антропологии Соловьева тоже есть свой онтологический статус: эгоизм – «реальное основное начало индивидуальной жизни»; он эту жизнь проникает, направляет, «конкретно определяет». «...*Оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*» (там же. С. 505) тем не менее возможно – и возможно благодаря другой, противоположной эгоизму живой и животворящей силе. «Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью» (там же).

И снова хочу заострить личностный момент. Любовь еще и потому становится для Соловьева одной из центральных категорий философии, одним из проявлений Всеединства, что и его жизнь была согрета любовью – не только любовью к женщинам, друзьям, близким, не только к природе, к своей стране, наконец, к человечеству, но также ощущением, переживанием, восхвалением любви (сизигии, греч. – сочетание) как поистине космического, духовно-зжидительного начала. С этим был тесно связан соловьевский культ софийности, вечно-женственного, созидательного, божественного первоисточка Бытия. К теме любви сам Соловьев обращался неоднократно (см. соловьевское сочинение «Смысл любви»), почему и исследователи его творчества, более ранние и сегодняшние (см.: *Трубецкой Е. Н.* Мирозозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. Глава XVI; *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg/München, 1978. S. 343 ff.), анализировали принципиальное значение категории любви в соловьевской философии. Поразительно, кстати, что трепетно-личное (по мнению Е. Трубецкого, слишком идеализированное) отношение Соловьева к любви – как одновременно человеческому и космическому началу – позволило ему сформулировать и сегодня актуальные максимы поведения человека и человечества. Вот один из примеров: «Природа до сих пор была или всевластною, деспотическою матерью младенчествуящего человечества, или чужою ему рабою, вещью... Установление истинно любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде – эта цель сама по себе ясна... Всякая сознательная действительность человеческая, определяемая идеею всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединный идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальною средою, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства – живые и вечные подобию абсолютной человечности» (т. 2. С. 546, 547). Что это, как не формулировки максим грамотного гуманистического и экологического сознания, так нужные нам сегодня? Если кому-то они покажутся

слишком философичными и возвышенными, то можно возразить: философия Всеединства с ее по видимости чисто идеальными принципами оказалась весьма продуктивной в предвидении и обосновании тех поистине глобальных практических правил, без которых в наши дни невозможно спасение самой человеческой цивилизации. И так, приобщение к Всеединству, к истине для человеческой индивидуальности реально есть особый способ отношения к другим индивидам, к природе, ко всему «другому». *«Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого. Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму»* (там же. С. 506–507; курсив мой. – Н. М.).

Обратим внимание на два существенных момента. Во-первых, об истине пока говорится не в чисто гносеологическом, а скорее в онтологическом, бытийно-экзистенциальном смысле: ведь «истиной» в изображении Соловьева прежде всего становится не познание истины, а *осмысленное существование индивида в истине*. Во-вторых, характерна аргументация Соловьева в защиту Всеединства: это отнюдь не соображение жертвенности, альтруизма и т. д., а убеждение, что осмысленное, содержательное, богатое «собственное существование» индивидуальности – то есть «истинное содержание жизни» – возможно лишь в лоне Всеединства.

Теперь – после того как мы высветили Всеединство как фундаментальное основание единства мира и согласованности философской системы – снова вернемся к конкретным аспектам системной проблематики.

## ОТНОШЕНИЕ В. СОЛОВЬЕВА К ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМАТИКЕ И К ДИСЦИПЛИНАРНОМУ ЧЛЕНЕНИЮ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

### «ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ» (ФНЦЗ)

Набрасывая в раннем произведении свой проект «свободной теософии, или цельного знания» и объявляя теософию не каким-то одним из направлений или типов философствования, а «высшим состоянием всей философии» (т. 2. С. 194), В. Соловьев определяет и свое отношение к системно-дисциплинарному членению философии. Свободная теософия претендует на синтезирование «трех главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма». Имея

своим предметом «истинно сущее» (*das wahrhaft Seiende*) или «абсолютное», свободная теософия разветвляется на «три философские науки». Первая из них – *логика* – рассматривает «абсолютное начало» в его собственных общих и необходимых (априорных) определениях. Вторая наука – *метафизика* – анализирует это абсолютное начало как «производящее или полагающее вне себя конечную действительность». Третья наука – *этика* – рассматривает «воссоединение» абсолютного начала с конечной действительностью. Характерно, что В. Соловьев подчеркивает преимущество этого понимания связи философских дисциплин с традиционным подходом к принципу системности: «Это тройственное деление философии, вытекая из самой ее природы, имеет очень древнее происхождение и в той или другой форме встречается во всех законченных и сколько-нибудь глубоких системах, ибо каждая отдельная система, будучи на самом деле только односторонним проявлением того или другого момента в философском знании, стремится при этом со своей ограниченной точки зрения представлять целую философию» (там же. С. 195).

Для отличия деления «свободной теософии» от деления, принятого в других системах, В. Соловьев называет три части, три дисциплины своей системы «органической логикой», «органической метафизикой» и «органической этикой», обещая объяснить их специфический смысл в дальнейшем анализе «ФНЦЗ». Для понимания сути этого членения необходимо прежде всего принять в расчет, что метафизика, в свою очередь, подразумевает космологическое, онтологическое, гносеологическое и психологическое измерения, так что число измерений приближается к тому, которое приведено в нашей схеме. Немаловажно и то, что в данной работе В. Соловьев начинает свой системный анализ с логики, а это как будто заставляет вспомнить о зрелой системе Гегеля. Однако логика в изображении В. Соловьева, выступая в качестве «органической логики», довольно существенно отличается от гегелевского образца.

Если логика Гегеля по своему основному содержанию является развернутым учением о категориях (объединенных в сферы бытия – сущности – понятия), то в органической логике Соловьева скорее доминируют гносеологические сюжеты, такие, как чувственное восприятие, умственное созерцание, отвлеченное мышление, идеи, художественное созерцание. Гегель, конечно, тоже обращается к этим проблемам в логике, но их анализ строго подчинен ритму последовательного диалектико-категориального анализа (предполагается, впрочем, что какие-то стороны проблематики излагаются в «Феноменологии духа», а какие-то перемещаются в философию духа). Отход Соловьева от гегелевского категориального образца логики четко им обоснован: развитая Геге-

лем «логика рационализма» объявляется несостоятельной, ибо гегелевская логика, «при всей глубокой формальной истинности частных своих дедукций и переходов, в целом лишена всякого реального значения, всякого действительного содержания, есть мышление, в котором ничего не мыслится» (там же. С. 216). Правда, когда В. Соловьев, как будто бы следуя ритму гегелевской логики, в органической логике довольно скоро обращается к проблеме бытия, то оказывается: он не собирается плести тонкую сеть бытийных категорий, а намеревается выявить самую суть логико-бытийной (а тем самым гносеолого-онтологической) проблемы – *неожждественность бытия и сущего*. «Элемент эмпирический и чисто логический суть два возможных образа бытия, реального и идеального, третье абсолютное начало не определяется ни тем, ни другим образом бытия, следовательно, вообще не определяется как *бытие*, а как положительное начало бытия, или *сущее*» (там же. С. 217). В. Соловьев, кстати, сам поясняет, почему он не следует Гегелю в анализе бытия. «Под *бытием*, с которого Гегель начинает свою логику, он понимает не способ или модус самоположения сверхсущего (в каковом смысле бытие есть одно из основных и положительных определений), а только общее понятие бытия, отвлеченное от всяких признаков и никакому субъекту не принадлежащее; в этом смысле бытие имеет, очевидно, характер чисто относительный и совершенно отрицательный, вследствие чего и равняется понятию *ничто*» (там же. С. 277). В отличие от Гегеля В. Соловьев делает фундаментальным понятием своей органической логики не бытие, а сущее (*das Seiende*), причем в его форме истинно-сущего, проводя тонкие и сложные различия между двумя категориями. Главная цель Соловьева – уйти от отвлеченного, абстрактного формализма гегелевской логики (и всякой логики подобного типа) и вернуться к действительности, к содержанию, к жизни. В этом пункте логика Соловьева тесно переплетается с онтологическим измерением, с которым связаны оригинальные теоретические находки философа.

Необходимо принять в расчет, что «ФНЦЗ» – это неоконченное сочинение, притом предназначавшееся для такой внешней цели, как защита диссертации. Имеет значение и то обстоятельство, что в историческом и содержательном плане оно следует за «Софией» (и даже воспроизводит некоторые ее части). Весьма сложен вопрос о том, сколь «София» повлияла на «ФНЦЗ» и в какой мере Соловьев был вынужден отойти от своих ранних замыслов и текстов – как под влиянием внешних обстоятельств, так и под воздействием развития, изменения своих философских взглядов<sup>1</sup>. Но во всяком случае можно отметить, что в «Софии» интерес В. Соловьева прикован

---

<sup>1</sup> См. примечания А. Козырева к публикации и переводу «Софии» // Соловьев В. С. ПСС. Т. 2. М., 2000. С. 320 и далее.

к проблемам абсолютного начала, природы метафизического познания и потребности в нем человека, монизма (об абсолютном начале как единстве) и дуализма (об абсолютном начале как двойственности), к проблеме Духа, Ума и Души как началах «сфер» космического и исторического процесса, к морали и политике, к проблеме «теологических начал». Это – в плане систематики – означает, что В. Соловьев уже в «Софии» мыслил объединить по существу все те аспекты, измерения философско-теологической системы, которые имеются в нашем перечне. Правда, характер их объединения во многом специфичен. Речь идет для самого В. Соловьева о создании философско-религиозного фундамента для целостного здания «всеуниверсального учения», новой «теософии», объединяющего традиции гностицизма, европейской мистики, но также и некоторые традиции рационализма.

В «ФНЦЗ» В. Соловьев более акцентирует именно философские, а не теологические аспекты своего учения; что касается мистики, то она присутствует, но в наиболее «рационализируемом» виде. Исследователи предполагают, что этот сдвиг был в немалой степени обусловлен необходимостью подготовить текст к официальной защите. Как бы то ни было, при всей преобладности отдельных сторон исследуемой проблематики, «ФНЦЗ» заметно отличается от «Софии» по философскому содержанию и стилю в том, прежде всего, отношении, что анализ здесь в большей степени восходит к традиционной философской систематике. При этом выделяя из нее логико-гносеологическое и логико-онтологическое измерения, Соловьев по существу не продолжает строить философскую систему далее. Но одно совершенно ясно: сама решимость строить философию как целостную систему знания, выделять и обосновывать для нее абсолютное «начало», притом начало единое и разделяющее, но в конце концов именно единое, синтезирующее, – эта решимость продемонстрирована и в «Софии», и в «Философских началах цельного знания».

### «КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ» (1880)

В этой работе (докторской диссертации) В. Соловьева его философская систематика воплощена в наиболее полном виде.

Начинается произведение с обоснования (в главах I и II) роли «верховных начал и критериев в жизни, знании и творчестве». А затем следует целый блок, посвященный этическим проблемам (главы III–XI). Он переходит в социально-философский и философско-правовой блок (главы XII–XVII и XVIII–XX), уступающий место философии религии (XXI–XXIV). После обзора предшествующего рассмотрения (глава XXV) В. Соловьев переходит к вопросам метафизики –

определению сущего вообще, а потом к вопросам гносеологии, то есть к определению знания и истины (главы XXVI–XXVII). Главы XXIX–XL посвящены традиционным сюжетам метафизики, теории познания, историко-философской типологии, критике эмпиризма, сенсуализма, рационализма, натурализма. В заключительных главах (XLIV–XLVI) анализу подвергаются проблемы бытия и сущего, сущего как абсолютного, человека как «второго абсолютного». Иными словами, присутствуют *основные измерения философской системы – метафизическое* (в основном в его онтологических и гносеологических ипостасях), *социально-философское, философско-правовое, этическое.*

К прояснению проблематики единства знания, философской системности относится последняя глава (XLVI) «Всеединая система знания. (Это Nota bene. – Н. М.) Ее основные элементы. Отвлеченный догматизм теологии. Свободная теософия». Здесь речь прежде всего идет о необходимом синтезе «естественного» и «мистического» знания, которое становится синонимом знания о явлениях и знания о существе вещей. Нужен, согласно В. Соловьеву, «правильный синтез этих элементов» (т. 1. С. 738), который может быть осуществлен «при посредстве элемента рационального» (там же. С. 739). Но это – только «задача для ума», подлежащая решению. Правда, она осуществлялась человечеством с древних времен. «Мистическое знание» накапливалось в теологии, «науке о вещах божественных». Но неудовлетворительность теологических ответов толкала человечество к поиску рациональных решений вопросов о действительности, благодаря чему развивалась рациональная философия, «или наука умозрительная». Вместе с тем «положительные умы» стремились «познать истину из действительного опыта, из наблюдений над существующим, из обобщения фактов», что «оказалось весьма плодотворным источником частных познаний...» (там же). «Наш век, – пишет В. Соловьев, – видел крайнее развитие и отвлеченно-философского принципа (в гегельянстве), и принципа отвлеченно-научного (в позитивизме); в первом мы имеем систему понятий безо всякой действительности, во втором – систему фактов безо всякой внутренней связи; чистая философия не дает разуму никакого содержания, чистая наука отрывается от самого разума» (там же. С. 740).

Не значит ли это, что надо просто вернуться к старой догматической теологии, как на том настаивают ее современные защитники? С точки зрения В. Соловьева, это было бы весьма «печально». Синтез религиозно-мистического и рационального знания возможен лишь при условии отказа от религиозного догматизма и введения религиозной истины «в форму свободно-разумного мышления». Тогда возможно «организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии» (курсив мой. – Н. М.).

Конкретизацию подхода Соловьева к принципу системности и системным измерениям философии в этих и других, более поздних сочинениях мыслителя читатель найдет в нижеследующих схемах.

---

### ПОЯСНЕНИЯ К СХЕМАМ

Приводимые далее схемы должны продемонстрировать: во-первых, достаточную полноту набора основных измерений философии Вл. Соловьева, позволяющую со ссылкой на тексты говорить о ее синтезирующем, систематизирующем характере; во-вторых, драматически-напряженный характер центрирования ее вокруг принципа Всеединства с его двумя противоположными векторами – единения и дифференцирования, раскола; принципиальной однородности и разнородности; единства в Боге и возможности «возмущений» против этого единства; сил созидания и сил разрушения; Добра и Зла; красоты и безобразия; общественного согласия, единения и борьбы социальных сил; права и несправедливости и т. д.

В наследии Соловьева можно было бы в принципе выделить еще одно измерение – историко-философское. Но оно, с одной стороны, настолько пронизывает все тексты, а с другой стороны, настолько лишено в соловьевских произведениях самостоятельности, что можно обойтись без выделения его в особое измерение. Но если бы кто-то стал настаивать на его включении в общую схему, я не стала бы возражать. В этом случае можно было бы наглядно показать, на каких философов, на какие учения и в каких именно проблемных разделах ссылается Вл. Соловьев.



# ПРИНЦИП ВСЕЕДИНСТВА И ЕГО СИСТЕМНАЯ

Схема 1. Вектор первый:

Главные «вертикальные» измерения / Основные сферы исследования	Бог	Природа
<b>I. Метафизический блок (блок «теоретической философии»)</b>		
<p><b>1. Космологическое измерение (фундаментальный пласт новой философии жизни)</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Бог как космический создатель, как синоним и наиболее полное воплощение Всеединства.</li> <li>• Творение божественным умом «великолепного тела нашей вселенной» – в противоборстве с первобытным хаосом и в «тайном соглашении» с природой.</li> <li>• И все-таки Бог – надкосмическое, сверхприродное начало.</li> <li>• Существует и «идеальный космос», и его непосредственно созерцает только Бог. Идеальный космос – это «общая совокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии, как объективное выражение истинно-сущего» (т. 2. 1989 С. 206). Философия имеет этот мир своим пределом.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Вещество как «косность и непроницаемость бытия».</li> <li>• От косности вещества – к свету как «первичной реальности идеи». Свет – «физический выразитель» Всеединства (т. 2. С. 363–365).</li> <li>• «Предварение жизни» в неорганической природе.</li> <li>• Воплощение идеи жизни в органических формах.</li> <li>• «Всеобщее тяготение» в вещественном мире (т. 2. С. 541–542).</li> <li>• Наша вселенная – не хаос разрозненных атомов, а единое и связанное целое, предполагающее форму единства.</li> <li>• «Всемирное тело» как идеальная целостность, как мистическое тело (с. 542).</li> <li>• Эфир как «вещество невещественное» (роль света и сродственных явлений), как единящее начало.</li> <li>• Установление «любовного» отношения человека к природе (т. 2. С. 547); предвосхищение экологических установок.</li> </ul>
Сквозная идея организма		
<p><b>1а. Эволюционно-теоретическое и диалектическое измерения</b></p>	<p>«Элементы организма божественного исчерпывают собою полноту бытия; в этом смысле это есть организм универсальный», который, однако, «с логической необходимостью требует такой индивидуальности» (т. 2. С. 107).</p> <p>Этот «универсальный организм» как индивидуальное существо и есть Христос.</p> <p>Богу как цельному существу и как организму вместе с единством принадлежит и множественность.</p>	<p>Идея развития и закон развития; идея организма.</p> <p>«...Несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общою или широкою идеей, являясь таким образом частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся». Поднимаясь по ступеньке организмов, мы приходим к «идее безусловного блага» (т. 2. С. 56).</p>
<p><b>1б. Новая философия жизни</b></p>	<p>«...Задача христианского человечества» – «осуществить истину Христову в ее трояком виде: как истину веры, как истину разума и как истину жизни», как «гармоническое и всецелое соединение божественного с человеческим» (т. 1. 1989. С. 98).</p>	<p>Обновленная философия жизни – с акцентом на «органическое единство» природы и человека с природой.</p>

# РЕАЛИЗАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

## единение, синтезирование

Человек	Общество
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Нет другого существа, кроме человека, который был бы более совершенен в «порядке природы» (т. 2. С. 502).</li> <li>• Способность человека сообразовывать свои действия с сознанием и бесконечно совершенствовать свою жизнь – ибо человек есть «высшее существо природного мира и действительный конец мироздательного процесса» (там же).</li> <li>• «Безотносительное достоинство человека» – благодаря специфике его положения в космосе.</li> <li>• Выделение человека из других форм жизни и его продвижение по «беспредельному ряду ступеней внутреннего... возрастания: от дикаря-полузверя... и до величайших гениев мысли творчества» (т. 2. С. 630).</li> <li>• Стремление человека стать больше и лучше в своей действительности – «стать... сверхчеловеком» (т. 2. С. 631).</li> <li>• Смерть – «нестерпимое противоречие». «Сверхчеловек» должен стать «победителем смерти» (там же. С. 632, 633).</li> <li>...Это значит, что есть «сверхчеловеческий путь, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех...» (там же. С. 633).</li> </ul>	<p>«Вполне действительное, физическое тело – только человечество» (т. 2. С. 570).</p> <p>«Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому космическому росту, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни» (т. 2. С. 630).</p>
<p>Человек как организм.</p> <p>«...Собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом...» (т. 2. С. 145).</p> <p>«Каждое индивидуальное существо – этот человек, например, – состоит из большого числа органических элементов, обладающих известной степенью самостоятельности...» (там же).</p> <p>Есть аналогия между системами человеческого организма и организма человечества.</p>	<p>Общество как духовный организм.</p> <p>Человечество как «настоящий органический субъект исторического развития», как действительный, хотя и коллективный организм.</p> <p>«Социальные организмы производятся той же жизненной творческой силой любви, которая порождает и организмы физические». Но отношение иное: более совершенное воплощение идеи (т. 2. С. 543).</p> <p>См. «синоптическую таблицу» основных форм общечеловеческого организма (т. 2. С. 153).</p> <p>«Общечеловеческий организм есть организм сложный». Необходимо развить «синтетический взгляд на общую историю человечества», который «сохраняет специфические особенности духовного организма, не сводя его к организациям низшего порядка» и «применяет великий логический закон развития, в его отвлеченности сформулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей его совокупности» (т. 2. С. 174, 177).</p>
<p>Человек – как индивидуальное существо – особая форма жизни и ее развития (там же).</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• «...Истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа» (т. 2. С. 544).</li> </ul> <p>Коллективный характер человеческого организма не препятствует организму человека быть действительной индивидуальной сущностью.</p>

Главные «вертикальные» измерения / Основные сферы исследования	Бог	Природа
2. Онтологическое измерение	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Бог как абсолютно полное Бытие.</li> <li>• «Бог есть все, т. е. обладает в одном абсолютном акте всем положительным содержанием, всею полнотою бытия» (т. 2. С. 506).</li> <li>• Абсолют – сверхсущее.</li> </ul>	<p>В центре онтологии – категория сущего, а не бытия.</p> <p>«Не «бытие» (das Sein, das Vorhandensein) – высшее или первоначальное по отношению к сущему (das Seiende), но бытие есть модальность по отношению к сущему, которое есть собственно действительное» (Wenzler L. S.105).</p>
3. Гносеологическое и логическое измерения	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Бог как истина.</li> <li>• Мышление как сознание Абсолюта.</li> <li>• Откровение Бога.</li> <li>• София.</li> </ul> <p>Единство онтологического и гносеологического измерений: истина включает в себя и истинно-сущее, гарантированное Богом.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Убежденность человека в «непосредственном» существовании внешнего предмета.</li> <li>• Познание покоится на непознаваемом, невыразимом; всякая действительность ведет к безусловной действительности, т. е. к Богу.</li> </ul>
<b>II. Блок практической философии</b>		
4. Нравственное (этическое) измерение	<p>Бог как первооснова добра – Абсолютность добра (религиозно-этическое центрирование всей философии вместе со Спинозой) – отсюда нити к человеку как моральному существу.</p>	<p>Сама жизнь должна быть «оправданием добра».</p>
5. Социально-политическое измерение: а) философско-правовое; б) церковно-политическое	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Религиозное центрирование: идеал «свободной теократии».</li> <li>• Философско-правовое обоснование социальной философии с ориентацией на власть церкви.</li> </ul>	
6. Эстетическое измерение	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Бог как Красота (София).</li> <li>• Искусство как «свободная теургия».</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Красота в природе, ее проявления как «обнаружение» жизни.</li> <li>• «Ступени» красоты.</li> <li>• Прекрасное и безобразное.</li> </ul>
7. Философско-историческое измерение	<p>Выше человека и природы – «безусловный, божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой...» (т. 1. С. 29).</p>	<p>«...Индивидуальная жизнь животного организма уже содержит в себе некоторое, хотя ограниченное, подобие всеединства, поскольку здесь осуществляется полная солидарность и взаимность всех частных органов и элементов в единстве живого тела...</p> <p>В человеческой жизни прямая линия родового размножения хотя и сохраняется в основе, но благодаря развитию сознания и сознательного общения она заворачивается историческим процессом все в более и более обширные круги социальных и культурных организмов.</p>

Человек	Общество
<p>Человек как Бытие:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• второй абсолюте, соединительное звено между божественным и природным миром;</li> <li>• обоснование онтологической уникальности человека;</li> <li>• «этот (индивид) может становиться всем только вместе с другими».</li> </ul>	<p>К идее общественного Всеединства: в самом существовании общества с древних времен – бытийные предпосылки единства; но они нуждаются в развитии и совершенствовании.</p> <p>Жизнь общества и истории – трудный процесс движения к Всеединству, Богочеловечеству.</p>
<p>Теория «целостного познания». Внутреннее единство субъекта со всем сущим (но абстрактный «субъект познания» – философская фантазия).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Единство познаваемого и познающего в их специфической феноменальности.</li> </ul> <p>«Теоретический вопрос об истине относится... не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу или разуму (λόγος) существующего, и потому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому Логосу, т. е. как органические части единой, цельной истины...» (т. 2. С. 230).</p>	
<p>Действия человека согласно идеально-разумной, или нравственной, необходимости – субъективная индивидуальная этика. Но наша жизнь должна быть оправданием добра: это требуется нашей нравственной сущностью.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Огромное значение общественной действительности для этики – объективная, социальная этика.</li> <li>• Этическое центрирование социально-философской проблематики; необходимость обоснования нравственной философии, верной Добру (т. 1. С. 79).</li> </ul>
<p>Идеал Богочеловечества как единство человечества.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Единство индивидов, единство народов, единство религий, соотв. конфессий.</li> <li>• «...Истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия». Иначе будет человеческая «форма без содержания» (т. 2. С. 578).</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Человек – ступень космической красоты. Его сознание и познание красоты.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Искусство в его социальном статусе и предназначении; искусство и религия.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• «...Мусульманский Восток... совершенно уничтожает человека... Западная цивилизация стремится... к исключительному утверждению безбожного человека, т. е. человека, взятого в его кажущейся поверхностной отделенности и действительности...» (т. 1. С. 28).</li> <li>• В современной истории «Бога человек потерял, Божественное начало, скрытое в душе человека и открытое в христианстве, потерялось из виду. Остались в распоряжении человека только начало человеческое, рациональное, и инстинкт, животная природа» (там же. С. 36).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• «...Историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением» (роль религии и философии) (т. 1. С. 15, 17).</li> <li>• Три силы в человеческом развитии:       <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Господство верховного начала, подавление самостоятельности лица, свободы личной жизни.</li> <li>2) Свобода частных форм, свобода лица и его деятельности; всеобщий эгоизм и анархия как крайнее выражение той же силы.</li> <li>3) Создание целостности общечеловеческого организма, единство целостности и множества. В истории – совместное действие трех сил (с преобладанием той или иной силы).</li> </ol> </li> </ul>

<p>Главные «вертикальные» измерения / Основные сферы исследования</p>	<p>Бог</p>	<p>Природа</p>
<p>7. Философско-историческое измерение</p>		<p>Эти социальные организмы производятся той же жизненной творческой силой любви, которая порождает и организмы физические. Эта сила непосредственно создает семью, а семья есть образующий элемент всякого общества» (т. 2. С. 543).</p>

### III. Блок философской антропологии

<p>8. Философско-антропологическое измерение</p> <p>а) персоналистско-экзистенциальное</p>	<p>Бог как личность (против Спинозы и «статического пантеизма»).</p> <p>«Личность человеческая – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек – имеет безусловное, божественное значение» (т. 2. С. 20).</p> <p>«<i>Божественное начало есть все</i>», ибо оно абсолютное, отрешенное (от всех частных определений), завершённое, законченное, совершенное (там же. С. 47).</p> <p>«Свободная внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству» (т. 2. С. 20).</p>	<p>• «Обожествление природы» как способ ее очеловечивания: «природа до сих пор была или всевластной, деспотическою матерью младенчествующего человечества, или чужою ему рабою, вещью... Установление истинного любовного... отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде – эта цель сама по себе ясна» (т. 2. С. 546, 547).</p> <p>С другой стороны, «человек есть ограниченное и переходящее», в том числе природное явление. Но игра естественных сил предполагает «безусловное содержание, или идею, жизни» (т. 2. С. 30).</p> <p>Однако действительное бытие природного мира – ненормальное, поскольку оно противоречиво. Когда в природе «полагается цель жизни и содержание человеческой личности, тогда эта природа необходимо получает отрицательное значение для человека, является как зло, обман и страдание», ибо «жизнь природы вся основана на борьбе, на исключительном самоутверждении каждого существа...» (т. 2. С. 42).</p> <p>Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Вместе с тем каждая человеческая личность имеет в себе нечто особенное, что налагает индивидуальный отпечаток на все ее действия. «...Человек с его разумным сознанием должен быть не только целью природного процесса, но и средством для обратного, более глубокого и полного воздействия на природу со стороны идеального начала» (т. 2. С. 393).</p>
--	---	---

Человек	Общество
<p>«...Вслед за провозглашением чисто человеческого начала, прав разума, дается полный разгул животным страстям» – это итог Французской революции, хотя первая половина ее задачи – «провозглашение безусловных прав человека – имела некоторый благотворительный результат, явившись довершением того, что было начато христианством...» (там же. С. 37).  «...Если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности» (там же. С. 38).</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Современная западная цивилизация – преобладание второй силы. В прошлой истории Европы – многообразие форм (т. 1. С. 19, слл.).</li> <li>• Идея «народа-посредника», способного представить и воплотить в жизнь третью силу (там же. С. 29): о «великом историческом призвании России» и о «внешнем образе раба, в котором находится наш народ» (там же. С. 30).</li> <li>• Против «замещения человечества quasi-национальным элементом» (против Данилевского и Страхова) (т. 1. С. 590).</li> </ul>
<p>Человек – «бесконечно малое Всеединство».</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Богочеловечество.</li> <li>• Устремление человека к Богу = воля к абсолютной полноте Бытия.</li> <li>• Любовь как упразднение эгоизма (т. 2. С. 505) – как оправдание и спасение индивидуальности.</li> </ul> <p>Итак, существование человека – условное и проблематичное. Но оно и безусловно. При этом противоречие – в самом центре человеческого сознания; оно распространяется на все его живые силы.</p> <p>Сознавая, что природа есть зло, человек осознает «превосходство человеческой личности над природой» (т. 2. С. 44).</p> <p>Это шаг к признанию и восприятию «сверхприродной безусловной действительности» (там же. С. 46).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• «Человек» – «связующее звено между божественным и природным миром». Задача философии – «не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно сущего» (там же. С. 113).</li> </ul> <p>«Человек» – «соединение Божества с материальной природой, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий» (там же. С. 155).</p> <p>Возможность духовного человека.</p> <p>«Совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству» (т. 1. С. 85).</p>	<p>Человек не ограничивается другими существами, а «наполняется» с их помощью.</p> <p>«...Человечество представляет те же три существенных элемента, что и отдельный человек... – дух, ум и чувственную душу... но в ином порядке, чем для личности Христа» (т. 2. С. 161).</p> <p>«Требуется... чтобы общество, во-первых, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-вторых, со всею полнотою развило начало человеческой самодеятельности» (там же. С. 168).</p>

## Схема 2. Вектор второй: свобода,

<p><b>Главные «вертикальные» измерения / Основные сферы исследования</b></p>	<p><b>Бог</b></p>
<p><b>I. Метафизический блок (блок «теоретической философии»)</b></p>	
<p><b>1. Космологическое измерение</b></p>	
<p><b>1а. Эволюционно-теоретическое и диалектическое измерения</b></p>	
<p><b>2. Онтологическое измерение</b></p>	<p>Всеядина идея – это истинное бытие. Ему противостоит вещественное бытие, которое не дает осуществиться смыслу любви (т. 2. С. 540).</p>
<p><b>3. Гносеологическое и логическое измерения</b></p>	<p>• Только Бог есть Истина. «...Так как действительная связь между идеями или цельность идеального космоса определяется его абсолютным центром, то и непосредственное созерцание этой связи и цельности доступно только взору, находящемуся в том центре; для человеческого же ума возможно только вторичное, рефлексивное, чисто логическое познание трансцендентных отношений...» (т. 2. С. 206).</p>

## индивидуализация, раскол, противоречия

Природа	Человек	Общество
<p>Формы свободной человека и необходимость различий, индивидуализации, обособления.</p>	<p>Человеческой жизни в космосе: свобода и необходимость различий, индивидуализации, обособления.</p>	<p>Дифференциация, в тенденции – атомизация общественной жизни.</p>
<p>Божественный принцип только частично и в отдельных случаях реализуется в действительности – целиком он не воплощается ни в природе, ни в жизни человека.</p>	<p>Сущность человека – ее двойственность.  Мы живем не в истине.</p>	
<p>Для нас мир – чуждый и внешний</p>	<p>Необусловленное божественное, духовное значение каждого отдельного человека и вытекающие отсюда не только позитивные, но и негативные следствия.</p>	<p>«...атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве» (т. 2. С. 211).</p>
<p>Главное свойство вещественного бытия есть <i>двойная непроницаемость</i>: 1) <i>во времени</i> – всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего; 2) <i>в пространстве</i> – то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии <i>распадения</i>, являющееся основой «распада существования» в человеческом мире (т. 2. С. 540, 541).</p>	<p>Человек как особое, индивидуализированное существо: он есть «отдельность, обособленность».</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Сам Бог устроил так, что человек не имеет непосредственной опоры и гарантии для своего духа и своей совести.</li> </ul> <p>Хотя человек – «малое Всеединство», онтологически он не равен Всеединству.</p>	
<p>В природе есть истина (или образ Божий), но лишь в объективной общности, неведомой для частных существ (т. 2. С. 504).</p>	<p>Мы живем не в Истине и потому не познаем Истину.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Роль Я в познании: непосредственная достоверность познания Я (Соловьев поддерживает Декарта). Незаконность обособления абстрактного субъекта и его господства в философии (против Декарта и всей традиции Нового времени).</li> </ul>	<p>Критика абстрактных принципов, отвлеченных начал как основы европейской культуры и философии (критика дуализма, сциентизма). Противопоставление им идеального цельного знания, которое должно отвечать всем потребностям человеческого духа, удовлетворять высшим стремлениям человека (т. 2. С. 229).</p>



<p>Главные «вертикальные» измерения / Основные сферы исследования</p>	<p>Бог</p>
<p>4. Социально-философское и социально-политическое измерения</p> <p>а) философско-правовое</p> <p>б) церковно-политическое</p>	<p>«После того как богочеловеческая истина воплотилась и явилась в нашем человечестве, настоящая задача этого последнего состоит не в том, чтобы открывать самому что-нибудь новое, а в том, чтобы пересоздать себя сообразно уже дарованной истине» (т. 1. С. 189).</p> <p>«Воля Божия для всех открыта: <i>да будет все едино</i>. И эта воля, от века осуществленная на небесах, на земле должна осуществиться через согласное действие воли человеческой, ибо Бог хочет <i>свободного всеединства</i>» (т. 1. С. 205).</p>
<p><b>II. Блок практической философии</b></p>	
<p>5. Нравственное (этическое) измерение</p>	<p>«Христос спас душу человеческую и церкви своей завещал спасать народы и все человечество. Но вот народ христианский находится на пути к гибели» (т. 1. С. 54).</p> <p>«В жизни видимой церкви... начало любви далеко не вполне проявилось, а иногда и весьма тяжело нарушалось» (там же. С. 201).</p>

Природа	Человек	Общество
	<p>Противоречивая ситуация: борьба свободы и несвободы в человеческих деяниях; борьба животного и духовного начал в человеческой сущности и воздействие ее на реальные человеческие дела.</p>	<p>а) Философско-правовое измерение: человек «имеет право и обязанность отстаивать свою индивидуальность от дурного закона общей жизни, но не отдавать свое благо от истинного блага всех живущих» (т. 2. С. 538).</p> <p>б) «Церковное» измерение: «Случайные дела церковных людей и даже более общие и глубокие несовершенства в жизни видимой церкви, действительно существовавшие и доселе в ней существующие, относясь не к самому существу Церкви, а лишь к человеческой и временной ее стороне, суть лишь тот прах земли, который на историческом торжище покрыл Христову жемчужину» (т. 1. С. 190).</p>
<p>Несмотря на признание абсолютного добра, оно может воплощаться только в исторически обусловленных формах.          Реальное существование зла: «оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия» (т. 2. С. 727).</p>		
	<p>Есть зло индивидуальное: «низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души и осиливают их в огромном большинстве людей». Есть зло физическое в человеке: «низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма... Это есть крайнее зло, называемое смертью» (т. 2. С. 727).          Различие между добром и благом, возможность их совпадения, разлада (т. 2. С. 238, слл.).</p>	<p>Современность – «печальный век», «бездна тьмы, грязи и крови»; «проклятая» западная цивилизация.          Есть зло общественное: «людская толпа, индивидуально поработанная злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их» (т. 2. С. 727).</p>

<p>Главные «вертикальные» измерения / Основные сферы исследования</p>	<p>Бог</p>
<p><b>III. Блок философской антропологии</b></p>	
<p>6. Философско-антропологическое, персоналистско-экзистенциальное измерения</p>	
<p><b>IV. Теологический блок</b></p>	
<p>7. Теологическое измерение</p>	<p>«Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями <i>нравственного</i> зла и кончая воскресением, т. е. победой над злом <i>физическим</i>... действительный Богочеловек открыл людям Царство Божие; но откровение здесь не может совпадать с достижением по самому смыслу и закону этого нового Царства» (т. 1. С. 279).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• В Христе открывается «тайна Богочеловечества» (т. 1. С. 86).</li> <li>• Богочеловек – посредник между божеством и творением (там же. С. 89).</li> </ul>

Природа	Человек	Общество
См. вектор первый, пункт № 8.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Человек – живое противоречие; эгоизм – из-за злого начала в человеческой природе (состояние отделенности, обособления). Эгоизм – самоотрицание индивидуальности.</li> <li>• Человеческое Я – необуловленное в возможности и ничтожное в действительности: из-за этого противоречия – страдания, несвобода, рабство.</li> </ul>	<p>Метафизические и физические, исторические и социальные условия смягчают эгоизм, но оставляют нетронутой саму основу эгоизма (т. 2. С. 507).</p>
	<p>«Человек хочет не только материального существования, которое обеспечивается обществом экономическим, и не только <i>правомерного</i> существования, которое дается ему обществом политическим, он хочет еще <i>абсолютного</i> существования – полного и вечного» (т. 2. С. 148).</p> <p>Необходимо действительное и полное соединение «Божества с нашей природой», чего не достигали прежние религиозные учения и объединения (т. 1. С. 88).</p>	<p>Проблема христианства: откуда отчуждение современного ума от христианства?</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Идти в мир, чтобы преобразовать его. Отсюда – «три формы общественного союза»: <ul style="list-style-type: none"> <li>– общество экономическое;</li> <li>– общество политическое;</li> <li>– общество духовное.</li> </ul> </li> </ul> <p>«Так как достижение абсолютного существования, или вечной блаженной жизни, есть высшая цель для всех одинаково, то она и становится необходимо принципом общественного союза, который может быть назван <i>духовным</i> или <i>священным обществом (церковью)</i>», в чем состоит «практическая сторона религии» (т. 2. С. 148).</p> <p>Цель человеческого существования: «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества (свободной теургии), цельного знания (свободной теософии) и цельного общества (свободной теократии)» (там же. С. 177).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Открывшаяся в Христе тайна Богочеловечества есть «узел всемирной истории» (т. 1. С. 86).</li> </ul> <p>Проблема «истинного человечества»: необходимы энергия человеческого начала, приложение ее к делу Божию (там же).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• «Человечество является теперь как живое богочеловеческое тело, или <i>церковь</i>» (там же. С. 87).</li> </ul>

# КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ И НОВЫЙ ВАРИАНТ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ КАК ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ТЕМЫ ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА

## И СНОВА О КРИЗИСЕ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Мы уже обращались к этой теме в I разделе данной книги, опираясь на первое сочинение В. Соловьева с его программным названием «Кризис западной философии». Теперь мы возьмем эту тему шире, имея в виду то, что она стала профильной, парадигмальной для всего творчества мыслителя.

Сам по себе интерес Соловьева к проблематике кризиса западной философии уже в начале 70-х гг. XIX в. вряд ли можно считать свидетельством новаторства и оригинальности молодого мыслителя. Во-первых, вместе с философией А. Шопенгауэра, постепенно приобретающей и к 70-м гг. уже приобретшей широкую известность в России (а также вместе со знакомством хотя бы небольшого числа российских интеллектуалов с отдельными работами С. Кьеркегора), идея внутреннего кризиса западной рационалистической философии, в особенности философии разума гегелевского типа, если и не овладела всеми умами, то во всяком случае оказала глубокое и многостороннее воздействие на новейшие тогда философские дискуссии, которые велись в России. То обстоятельство, что философия Шопенгауэра стала одной из главных тем уже в «Кризисе западной философии», казалось бы, неопровержимо свидетельствует о заимствованном характере соловьевских рассуждений о кризисе западной философии и западной цивилизации, к которым ведь уже и Шопенгауэр относился с изрядной долей критицизма, в немалой степени объяснявшего пессимистическую окраску его воззрений. Во-вторых, как уже упоминалось ранее, тему кризиса западной философии как сторону всеобъемлющего кризиса западноевропейской цивилизации раньше В. Соловьева четко задали и обозначили русские мыслители и западнической, и особенно славянофильской ориентации, так что сходство бросалось в глаза, причем становилось ясно, что и некоторые конкретные тенденции соловьевской «критики отвлеченных начал» коренятся в славянофильских тематике и терминологии. Личная дружба молодого философа с некоторыми славянофилами, участие в их печатных изданиях как будто бы подтверждали славянофильские истоки его критической мысли.

В-третьих, популярность позитивизма была в немалой степени связана с его борьбой против метафизики, которая объявлялась ярчайшим проявлением несостоятельности, кризисности традиционной философии как таковой и решительно противопоставлялась знанию «позитивных» наук, долженствующих воцариться и в философской облас-

ти. И как бы яростно ни боролись Соловьев и другие его современники за обновление метафизики, кризис традиционной метафизики – не без влияния позитивизма – все-таки считался доказанным фактом.

Но, в-четвертых, идея о кризисе самого позитивизма тоже была довольно популярна в тех кругах, в которых Соловьев формировался как философ, как религиозный мыслитель (я имею в виду, скажем, Юркевича, Кудрявцева-Платонова и вообще философов духовных академий, которые ни в коем случае не хотели «поступиться» метафизикой и достаточно напористо опровергали позитивизм).

Все это, с одной стороны, бесспорные факты. С другой стороны, при признании определенной подготовленности тематики и проблематики кризиса наиболее интересным для меня лично исследовательским моментом является шаг вперед, сделанный именно В. Соловьевым, причем уже в молодой и задорной магистерской диссертации. Как мы видели, в дискуссиях, разгоревшихся по свежим следам защиты, речь по большей части шла о том, сколь основательно Соловьев изучил и постиг философию Шопенгауэра, справедливы ли его оценки вклада Шопенгауэра в развитие философской мысли, в чем диссертант повторяет Киреевского и Аксакова, искажает ли он или нет основные тезисы родоначальников позитивизма. Иными словами, принципиальное содержательное значение и проблемные истоки философии кризиса отодвигались на второй план, как бы меркли перед конкретным сравнительным анализом позиций различных философов. Между тем уже и в подходе молодого Соловьева к обсуждению кризиса западной философии проявились те черты, новаторское значение которых более явно проступило в последующих работах.

Говоря коротко и суммарно, оригинальность подхода В. Соловьева к этой теме (запечатленного как в ранних, так и поздних работах) я усматриваю в следующем.

1. В отличие от славянофилов, а также вообще от направленности споров славянофилов и западников, пафос темы кризиса западной философии и, шире, западной цивилизации В. Соловьев усматривает скорее не в идеологическом противопоставлении западной и российской мысли, не в приписывании российским бытию, менталитету уже наличных, реальных исторических преимуществ перед «западными» образами, пришедшими к кризису жизни и мысли (хотя отдельные формулировки этого рода имеются в ряде текстов)<sup>1</sup>, – для В. Соловьева решающее значение имеет то, что западная цивилизация и ее кризис (частной стороной которой является кризис философии) «представляет», выражает «общечеловеческую историю» (ПСС.

---

<sup>1</sup> Например, в «Трех силах» (ПСС. Т. 2. С. 207). Впрочем, и в «Трех силах» положение об исторической миссии славянства и русского народа скорее имеет характер призыва, веры в «великое историческое призвание России», которые резко контрастируют с констатацией рабского состояния народа, «жалкого положения России в экономическом и других отношениях» (там же. С. 208).

Т. 2. С. 205). И стало быть, кризис является актуальной темой, проблемой также и для России, которая, составляя часть Европы и часть человечества, не может стоять в стороне от «общечеловеческой истории» и ее кризисных фазисов.

2. Разбирая более конкретно новаторские стороны философии кризиса В. Соловьева, представляется необходимым акцентировать два главных момента.

а) В рамках философии кризиса В. Соловьев пытается установить связь между чисто философским содержанием темы и ее социально-политическими, философско-историческими предпосылками, сторонами и последствиями. Например, «Философские начала цельного знания» начинаются с «Общеисторического введения», где подробно и по-новому обосновываются философские понятия «развитие» и «общечеловеческий организм», но где целью В. Соловьева становится доказательство того, что западная цивилизация, когда ее развитие предоставлено самому себе, «приводит ко всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал существования», что она «стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека» (ПСС. Т. 2. С. 210). Краткая и выразительная формула В. Соловьева – «атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве» (там же. С. 211) – может служить своего рода эпиграфом к западной философии кризиса XX в.; тема раздробленности, отчуждения, атомистической изолированности, одиночества будет варьироваться в этой философии, правда чаще всего без ссылок на В. Соловьева, чьи сочинения, увы, долго оставались неизвестными западным авторам. Итак, суммарный (в духе социологии познания) цивилизационный анализ корреляции между атомизацией во всех сферах и господством отвлеченного знания в сфере познавательной до сих пор остается замечательным, опередившим свое время достижением мысли В. Соловьева. (С этим связана еще одна – а именно эсхатологическая – тональность философии российского мыслителя, связаны его апокалиптические настроения, почва для которых не утратилась, а скорее расширилась к концу XX в. Но данную тему я вынуждена оставить в стороне.)

б) Самое парадоксальное: актуальная в социальном и нравственном отношениях тема кризиса западной мысли, европейской философии наиболее плодотворно раскрывается у В. Соловьева в чрезвычайно сложном философском рассуждении, тип и смысл которого, по моему мнению, недостаточно раскрыт и акцентирован в мировом соловьевоведении. Ведь на проблематику кризиса, заданную западной и российской культурой (притом русской и мировой литературой, например, не только не в меньшей, но и в более глубокой мере, чем философией), В. Соловьев ответил *коренным, именно новаторским преобразованием историко-философского рассуждения.*

В чем же его особенность и смысл? Подводя итог сказанному ранее (особенно в I разделе), я формулирую следующий тезис: в отличие

от лучших образцов тогдашней историко-философской литературы В. Соловьев в различных своих работах выстраивает *широкомасштабную картину совокупного развития европейской философии* (особенно – философии Нового времени), редко прибегая к деталям, цитатам, ссылкам, а разрабатывая *обобщенную типологию воззрений*, взятых в их внутренней проблемной взаимосвязи. При этом он руководствуется, с одной стороны, критической идеей «отвлеченных начал», видя в борьбе абстрагированных, отделенных и гипостазированных рассудком различных начал самое суть кризиса, а с другой стороны, усматривает возможный выход в знаках их синтеза, и особенно в выполнении философией будущей задачи синтеза, – под знаком идеи Всеединства – каждого оттенка ранее обособленных идей. И хотя историко-философская мысль и историко-философские экскурсы известных философов конца XIX в. отмечены рядом существенных достижений (достаточно упомянуть имена Г. Когена с его работами 70–80-х гг. о Канте, П. Наторпа с его исследованиями 80–90-х гг. по античной философии, К. Фишера с его фундаментальными историко-философскими опусами, Ч. Пирса с его полемикой против Декарта и т. д.), предложенный В. Соловьевым способ построения *типологической целостной истории философии как философии кризиса европейской мысли* – ее истоков, форм проявления и возможностей преодоления – вряд ли имел прецеденты и в известных русскому философу, и в оставшихся ему неизвестными образцах современной философии. Да и до настоящего времени такая совокупная историческая (историко-философская в особом смысле) философия кризиса вряд ли превзойдена в той богатейшей литературе о кризисе, которую предложил уже XX в.

В относительную параллель этому духовному явлению можно поставить разве что масштабную борьбу с традиционной философией, которую предпринял Ницше. Правда, как уже отмечалось, ко времени знакомства с (видимо, небольшим по объему) материалом из философии Ницше философия кризиса Соловьева была уже сформирована и выражена в ряде сочинений русского мыслителя. Хотя Соловьев в своих прямых высказываниях о Ницше почти нигде, насколько мне известно, подробно не разбирает ницшеанский подход к теме кризиса западной мысли и западной цивилизации, хотя идейные предпосылки, жанр, приемы, стиль критики западной философии у Соловьева и Ницше существенно различаются, – все же есть парадигмальное сходство и объективная переключка идей в стремлении обоих мыслителей построить критическую типологию западной философии и осуществить в отношении ее принципиально важную, бескомпромиссную «переоценку ценностей». При этом различия двух моделей философии кризиса существенны, и прежде всего в том отношении, что идеал, отстаиваемый В. Соловьевым, – новая *религиозная философия*, категорически неприемлем для Ницше. Кроме того, ницшеанский способ критики традиционной мысли, критико-сати-



рические приемы «философской драмы», примененные Ницше<sup>1</sup>, здесь оказались чужды тоже литературно одаренному (и в других случаях прибегавшего и к «драме», и к диалогу) Соловьеву, который предпочел для изложения философии кризиса обычную форму философских трактатов, систематических философских книг-сочинений. Существенные различия философий Соловьева и Ницше, конечно, к этому не сводятся.

Раскрытие того, как именно (и в разных своих сочинениях) В. Соловьев разворачивает драматически напряженную по своему содержанию типологически-историческую философию кризиса, как включает в эту историю упомянутых Шопенгауэра, Э. фон Гартмана и позитивистов (а потом и Ф. Ницше), выходит, увы, за рамки нашего теперешнего рассмотрения. Теперь мы перейдем к вопросу о том, в чем В. Соловьев усматривает возможный выход из кризиса западной мысли.

## СПЕЦИФИКА И АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ В. СОЛОВЬЕВА \*

Важнейшее парадигмальное новшество философии В. С. Соловьева, также позволяющее говорить о значимых и перспективных параллелях в истории западной мысли конца XIX в., состоит в следующем: в противовес абстрактно-отвлеченным, по преимуществу теоретическим вариантам классического западного философского мышления Нового времени В. Соловьев ставит задачу создать *философию жизни*, притом также совершенно нового, неклассического образца<sup>2</sup>.

### СМЫСЛ И РОЛЬ ПОНЯТИЯ ЖИЗНИ

В литературе о В. С. Соловьеве, как, впрочем, и в литературе о Н. А. Бердяеве или С. Л. Франке, явно просматривается такое противоречие: с одной стороны, признано, что в текстах этих выдающихся российских философов широко и фундаментально задействовано понятие жизни, но, с другой стороны, этот факт до сих пор не осмыс-

<sup>1</sup> См.: Мотрошилова Н. В. «По ту сторону добра и зла» как философская драма // Фридрих Ницше и философия в России. М., 1999. С. 221–295.

\* Нижеследующий текст о философии жизни В. Соловьева является доработанным и дополненным вариантом доклада, сделанного на Соловьевском семинаре в Иванове в июне 2002 г.

<sup>2</sup> Конечно, Соловьев не мог не учитывать, что и в классической философии Нового времени тоже немало говорилось о «жизни», о «жизненности» философии и т. д. Но эти рассуждения, согласно его схеме, были всего лишь частью философии «отвлеченных начал» – одностороннего, гипостазированного рационализма или эмпиризма, а потому они, в сущности, не вносили в нее инородного элемента.

лен во всей его полноте, значимости и историко-философской релевантности.

Предпримем попытку обдумать и по возможности разрешить данное противоречие.

1) Мы убедились, что в философских работах Вл. Соловьева (и, как увидим далее, у его последователей в этом вопросе – Н. А. Бердяева и С. Л. Франка) понятие жизни имеет не случайный, смутный, поэтически-беллетристический смысл, но приобретает некоторый *категориальный и фундаментальный философский характер*. Понятие жизни становится фундаментальным основанием его философии, которую вслед за ним самим правомерно назвать *философией жизни*.

2) Главные положения этой философии жизни, органически вписываясь в метафизическую систему Вл. Соловьева, вместе составляют один из самых ранних в философии XIX в. вариантов философии жизни, который можно типологически сопоставить с вариантами философии, условно объединяемыми в направление философии жизни в западной мысли. (Это сопоставление см. в следующем разделе.)

3) Специфический вариант философии жизни Вл. Соловьева носит парадигмальный характер. Философия жизни в этот период, в том числе в работах Соловьева, становится одной из парадигм, причем относительно новых парадигм философской мысли вообще, развиваясь параллельно с некоторыми вариантами западной философии жизни – с философией жизни Ф. Ницше, с работами ранних В. Дильтея, А. Бергсона. По отношению же к развитию философии жизни в последующий период правомерно говорить о предвосхищающем характере изысканий Соловьева: это было своего рода теоретическое предчувствие, предварение того поворота к жизни, который наблюдался в философской мысли всего мира на рубеже XIX и XX столетий.

4) Внутри метафизического учения Вл. Соловьева философия жизни играет очень важную функционально-конструктивную роль. Именно с ее помощью, как я полагаю, мыслитель отвечает на позитивный вопрос, который следует за работой по критике отвлеченных начал: чем заменить философию абстрактных, отвлеченных начал, что ей противопоставить? И противопоставляется именно философия жизни с подробной проработкой самого этого понятия и с увязыванием его с другими фундаментальными категориями философии Соловьева, например с понятием Всеединства.

5) Философия жизни используется Соловьевым для того, чтобы ввести в философию, учесть в ней достижения естествознания, прежде всего теории эволюции, различных организмических исследований, но при этом учесть не на пути широко распространенных тогда позитивистских вариантов, когда философия просто подверстывается к естествознанию и становится его бледным и почтительным двойником. Понятие жизни у Соловьева испытывает *философское* преобразование, наполняется нетривиальным смыслом и в то

же время приобретает универсальный характер для философских исследований.

Вл. Соловьев сам называет свое учение «философией жизни» и ставит задачу разработать именно ее как новую философию неклассического образца. В «Философских началах цельного знания» Вл. Соловьев различает два главных понятия философии: «По первому понятию философия относится *исключительно* к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, – для философии школы – от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков; для философии, соответствующей второму понятию, – для философии жизни (курсив мой. – Н. М.) – требуется, кроме того, особенное направление воли, т. е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни»<sup>1</sup>.

Это заявление можно считать программным; оно находит подтверждение и продолжение в целом ряде других, более поздних работ Соловьева, где он в таком же смысле использует понятие жизни. Здесь важно то, что замысливается такая философия, которая не только внутри самой себя выполняет некоторые, хотя бы и очень важные теоретические задачи, философия, которая апеллирует не только к познанию и познавательной способности человека, но к воле, воображению, нравственному, эстетическому и другим началам. Таким образом, понятие жизни становится конгениальным понятию Всеединства – в том смысле, прежде всего, что здесь имеются в виду разносторонние задачи философии как философии метафизической, как философии, решающей гносеологические, этические, эстетические, философско-исторические и другие задачи. В известном смысле все основные измерения философии предполагается объединить понятием жизни. Итак, понятию жизни придано центральное и, можно сказать, парадигмальное значение. Здесь совершенно определенная параллель с западными вариантами философии жизни. Во всех этих философских учениях также имеется в виду осуществить необходимый поворот от «застывания» классической философии на некото-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 179.

рой системе отвлечений или абстракций, причем таких абстракций, которые приобретают самостоятельный характер и превращаются в некие самодовлеющие сущности, как бы существующие вне и независимо от того, от чего они были отвлечены. Вот почему можно утверждать, что у Соловьева понятие жизни противопоставляется тем разрывам, тем дихотомиям и тем привычкам к отвлеченным началам, которые он приписывает всей предшествующей философии.

А вот новая философия – именно как философия *жизни* – должна дать новый синтез философии природы, философии человека и общества, обеспечить построение ее как религиозной философии, которая опирается на Всеединство, то есть единство Добра, Истины и Красоты.

Понятие жизни играет ключевую роль в различных работах Соловьева. Но особенно подробно оно разбирается в «Философских началах цельного знания», в произведениях «Красота в природе», «На пути к истинной философии», «Оправдание добра» и, наконец, в работах, объединенных под названием «Теоретическая философия».

В работе 1883 г. «На пути к истинной философии» Соловьев говорит о смуте ума, к которой привели односторонние позиции чистого механизма и чистой мысли. Соловьев пишет: «Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т. е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление, и *res extensa* и *res cogitans*, и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые *сами по себе* существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть *жизнь*... Необходимо признать полную реальность того, от чего они отвлечены, т. е. необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию.

Жизнь, – продолжает Соловьев, – есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. Мы с одинаковым правом говорим и о жизни божественной, и о жизни человеческой, и о жизни природы»<sup>1</sup>. Следует подчеркнуть здесь понятийную, категориальную сторону: жизнь в понимании Соловьева не тождественна, скажем, только органической природе. Жизнь – не некое биологическое понятие, а именно философская категория, причем применяется она для обозначения *реальности, действительности, полноты, изначальности существования и развития всего, что есть в мире*, что объединено в такие типологические единства, каковы природа, человек, Бог, и что может находить проявление в конкретных дробных разновидностях жизни (таких, как духовная, лич-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 330.

ная, лично-общественная, историческая, религиозная, нравственная и другие, выражаясь словами Соловьева, жизненные формы).

В категориальном плане для Соловьева очень важно утверждение, что «жизнь» – это некоторое новое положительное содержание, нечто большее сравнительно с безжизненной материей. Здесь один из самых трудных пунктов: не есть ли это некий символ, некая метафора, которая глубокого философского содержания и не имеет? Мне кажется, что такой символизм, или метафоризм, в понимании жизни имеет место. Ведь жизнь – *очень широкое собирательное понятие*, которое Соловьев, с одной стороны, расшифровывает в философском, положительном содержании; с другой стороны, он надеется на наши ассоциации – ассоциации эстетического, конкретно-научного, этического плана. При этом для Соловьева существенно важно уйти от плоского эволюционизма и биологизма в понимании жизни и того, что расшифровывает жизнь, то есть организма. Биологизм же состоит в том, что утвердившееся в биологии частное, специфическое понимание жизни, живого организма становится основанием для внешнего сведения к биологическому всего того, что стоит как бы на высшей ступени этой жизни. Таким образом, высшее как бы выводится из низшего. Соловьева такое сведение решительно не устраивает. Напротив, он полагает, что в философское понятие жизни включено вот какое содержание: нельзя выводить большее из меньшего, как это делается, скажем, в плоских теориях эволюции. С каждой новой, более высокой ступенью жизни – например, при переходе от животной формы жизни к человеческой – возникает известный «плюс бытия». Это выражается в том, что человек не подчиняется себе как животному. Человек с точки зрения биологии есть животное и может так анализироваться, но высшие формы, или типы жизни, бытия (хотя они исторически возникают после низших) не суть проявления или создания этих низших форм. Метафизически, то есть философски, эти формы «первее» низших форм. И каждое высшее проявление жизни, говорит Соловьев, в известном смысле есть новое творение.

Соловьев пытается здесь попутно решить сверхзадачи, которые всегда стояли перед ним при любом философском построении, – осуществить обоснование религиозного воззрения. Нужно сделать так, чтобы Бог как бы отвечал за весь мир, но чтобы он не растворял в некоем тождестве – будет ли оно названо жизнью или чем-нибудь другим – все, что Он творит. Все высшее, что Он творит, – это новое творение. Человек должен осознать философскую наполненность понятия жизни таким совершенно особенным содержанием, поскольку из этого вытекает множество практических задач, а также вытекает и особая философия истории.

Очень важно отметить в философии Соловьева целостность принципов и их взаимодополнительность: жизнь отсылает к Всеединству, Всеединство – к жизни. Таким образом, можно утверждать, что один из аспектов философии жизни Соловьева – это увязывание жизни и

Всеединства. Но увязывание это не иерархическое, не по принципу: одно главнее другого, а по принципу взаимной связи. Через понятие жизни мы иллюстрируем и понятие Всеединства: Всеединство лишь тогда содержательно раскрывается, когда мы последовательно рассматриваем все ступени, формы, возможности жизни. На этом пути Соловьеву сподручно использовать понятие организма. Следовательно, его философию можно назвать также организмической философией.

Соловьев часто пользуется понятием «организм». Например, когда он говорит о человечестве, о продвижении к всецельной жизненной организации, к собирательному организму, причем он считает, что ссылки на жизнь и организм здесь – не туманные общие метафоры, а некоторые векторы, направления исследования, свидетельствующие об органической или организмической целостности в анализе этих сфер. Даже теологическая сторона философии Соловьева как бы увязывается с этим понятием жизни: он говорит о понятии безусловного начала жизни и знания, безусловного и всеобъемлющего начала всякого бытия, или о Божестве.

#### ЖИЗНЬ И КРАСОТА

Еще один аспект философии жизни Соловьева – это «увязывание» жизни и красоты. В принципе, согласно Соловьеву, цельность, действительность, силу жизни мы более всего способны открыть именно эстетически. Когда мы созерцаем мертвую природу, то есть ту, которую как будто бы и нельзя подвергать к узко истолкованному понятию жизни, мы все-таки проникаемся тем, что жизнь в философском понимании связана и с неорганической природой. Итак, Соловьев придает понятию «жизнь» очень широкое значение, выходящее за пределы биологического понимания организма. Соловьев так и говорит о неорганическом мире: «...Красота принадлежит или таким предметам и явлениям, в которых вещество прямо становится носителем света, или таким, в которых неодушевленная природа как бы одушевляется и в своем движении являет черты жизни»<sup>1</sup>. При этом он подчеркивает, что природа помимо органических существ, растений и животных имеет в себе жизнь, то есть способность к внутренним восприятиям и самостоятельным движениям. Это – одно из определений понятия жизни у Соловьева. Камень, с точки зрения Соловьева, есть нечто отдельно сущее, а поэтому в философском смысле тоже организм. Человеческий организм – тем более организм; каждый орган тела человека – организм. Короче говоря, во всем есть жизнь постольку, поскольку есть способность к саморазвитию, к некоторой реализации того плана, который в творение заложен самим Богом. В

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 364.

основе жизни – способность к активной, самостоятельной реализации. В эстетических работах Соловьев поэтически говорит об этом. Он развивает *поэтико-эстетическую философию жизни*, стремясь сообщить понятию жизни такое содержание, которое он выражает в следующем определении. «Жизнь, – говорит он, – по самому широкому своему определению есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом»<sup>1</sup>. Поэтому если есть хоть какая-то индивидуализация, иными словами, если есть сущее, то это сущее наполнено жизнью – независимо от того, принадлежит ли оно биологической жизни в узком смысле или нет.

В идее красоты неорганической природы Соловьев на первое место ставит «мировое всеединство и его физический выразитель – свет» (с. 365), что воплощается в красоте неба, солнечного восхода и т. д.

И уже в изображении связи красоты и жизни Соловьев ясно очерчивает главную метафизическую цель своих построений – оправдание, через понятие жизни, ее восходящих ступеней, «абсолютного Всеединства». (Отсюда и упомянутая ранее ссылка на бурное волнение моря как на «образ мятежной жизни, гигантского порыва стихийных сил, не могущих, однако, расторгнуть общей связи мироздания и нарушить его единства...». С. 367.) Вот эту «общую связь мироздания», видимое проявление Всеединства, Соловьев мыслит освоить на философско-метафизическом уровне, для чего наиболее подходящим ему кажется своеобразно истолкованное понятие «жизни» и соответственно специфическая и синтетическая философия жизни, вводящая ряд новых парадигм.

Главный вывод Соловьева из рассмотрения неорганической, а также животной жизни в аспекте понятия Красоты (которая, вспомним, вместе с Добром и Истиной есть ипостась Всеединства): «Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемую этим хаосом мировую душу или природою, которая все более и более поддается мысленным внушениям зиждительного начала, творит в ней и через нее сложное и великолепное тело нашей вселенной. Творение это есть *процесс*, имеющий две тесно между собою связанные цели, общую и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т. е. *света* и *жизни*, в различных формах природной красоты; особенная же цель есть создание человека, т. е. той формы, которая вместе с наибольшею телесною красотой представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием» (там же. С. 388–389).

В работе «Общий смысл искусства» В. Соловьев, объединяя добро и красоту, ставит вопрос, который оттеняет одну важнейшую особенность его философии жизни, то есть ее реалистическую сдержанность, отличающую ее от прекраснодушного оптимизма. Так, несмотря на восхищение явлениями природной красоты, Соловьев находит

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 367.

место объяснению и, так сказать, метафизическому оправданию того, что может быть названо «безобразием» природы или несовершенством ее красоты. Как красота, так и добро, воплощающиеся в реальных проявлениях природной, человеческой или нравственной жизни, скованы внутренним несовершенством, множеством «отступлений», противоречий, нелепых или даже безобразных, безнравственных проб. Правда, для общего замысла «космического зодчего» они тоже бесполезны и во всяком случае метафизически объясняют бесконечное разнообразие форм и их непрестанное развитие.

#### ЖИЗНЬ И РАЗВИТИЕ. ЖИЗНЬ И «ОРГАНИЗМ»

Отнюдь не случайно то обстоятельство, что ряд важнейших формулировок философии жизни В. Соловьева содержится в его статье «Идея сверхчеловека», посвященной Ф. Ницше, в частности во II и III разделах, где Соловьев увязывает «внутренний рост человека и человечества» с тем процессом «усложнения и усовершенствования природного бытия», с «космическим ростом», который «особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни» (там же. С. 630), а также с проблемой смерти. (Этот аспект разобран в моей статье «Вл. Соловьев и Ф. Ницше. Поиск новых философских парадигм», к которой я уже отсылала читателя.)

В замысле «философии жизни» и ее тенденциях вполне очевидно стремление В. Соловьева поместить человека в контекст самого широкого, философско-космического понимания жизни и ее последовательного «восхождения» по ступенькам развития, совершенствования. А поскольку это так, то становится понятным непреходящий интерес В. Соловьева к «философии бессознательного». Фактически «бессознательное» у В. Соловьева (как это было некогда у Лейбница) становится *объяснительным механизмом* плавного перехода от жизни природы к жизни человека, от форм, «внешне» лишенных сознания, но через космический механизм жизни к нему приобщенных, к явным и ярким образцам сознательной жизнедеятельности. И в философии Э. фон Гартмана, как ранее уже отмечалось, В. Соловьева привлекает трактовка бессознательного как «метафизического начала» (т. 2. С. 70), а именно начала духовного. Благодаря ему могут получить философско-метафизическое объяснение такие явления, которые необъяснимы из одних вещественных или механических причин и в которых «не действует никакая индивидуально-сознательная воля и представление» (там же). Речь, собственно, и идет о «жизни» в широком значении этого слова, не сводящегося даже к органической природе.

Но, поддерживая некую общую направленность концепции Гартмана (и в ранних работах преувеличивая ее значение для становления своей философии: ведь надо же было молодому и куда неизве-



стному мыслителю опереться на популярного автора!), В. Соловьев уже и в «Кризисе западной философии» решительно восстает против стремления Гартмана трактовать «метафизическое» начало, «бессознательный дух» буквалистски, реалистически, «играя» с понятиями акта-потенции, бытия-небытия и чисто логическим ходам мысли приписывая значимость действительного природного, мирового механизма. (Впрочем, соприкосновение философии В. Соловьева с понятием «бессознательного» на этом не заканчивается. Есть еще одна тема – и притом тоже парадигмальная, – «внутри» которой отношение сознания и бессознательного снова становится предметом особого интереса. Здесь внимание В. Соловьева привлекает другой аспект – не космическо-метафизический, а гносеологический, связанный со спорами вокруг новоевропейской концепции субъекта познания, вокруг темы «непосредственных достоверностей»<sup>1</sup> и т. д.)

Соловьев весьма глубоко и интересно связывает понятие жизни и всю свою философию с понятием развития. Он начинает работу «Философские начала цельного знания» с «Общеисторического введения», имеющего подзаголовок «О законе исторического развития». Хотя непосредственной задачей автора, как видно уже из заголовка введения, является анализ исторического развития, реализации этой цели предшествуют общие тезисы относительно развития как такового.

В. Соловьев признает, что понятие развития с начала XIX в. «вошло не только в науку, но и в обиходное мышление», однако отмечает, что логическое содержание идеи развития «остается весьма смутным и неопределенным». Прояснение понятия «развитие» В. Соловьев мыслит на пути его «увязывания» с понятием «организм», на котором и предполагается сделать акцент вопреки традиции, которая положила в основу философии понятие «простой субстанции», неспособной к развитию. В этом смысле философский шаг В. Соловьева – от субстанции к организму как понятийной «клеточке» философии – является кардинальным на пути от догматической метафизики с ее конструированными, абстрактными понятиями к *новой метафизико-эволюционной философии как философии жизни*. В таком преобразовании было снова же логично опереться на понятие организма.

В том тексте, который мы сейчас разбираем, понятию организма вверяются сразу две системные задачи.

Во-первых, понятие организма позволяет ввести эволюционную координату, измерение развития, позволяет спроектировать философию жизни взамен догматической метафизики. «Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть толь-

---

<sup>1</sup> См. по этому вопросу: *Мотрошилова Н. В.* Размежевание с Декартом в русской философии Серебряного века (Вл. Соловьев и С. Франк) // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997. С. 143–159.

ко единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собой связанных, то есть *живой организм*. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы»<sup>1</sup>. И пусть не всякие изменения в организме означают его развитие, все-таки «организмическая» философия жизни и развития начиная с ранних работ Соловьева образует своего рода отправной пункт в его критике традиционной метафизики.

Во-вторых, отправляясь от организма, Соловьев пролагает путь от общей философско-метафизической теории организмической эволюции к пониманию исторического развития, то есть к философии истории, где на первый план выдвигается важная соловьевская идея, выраженная в следующих словах: «...Как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития»<sup>2</sup>.

В-третьих, и это относится уже скорее к социально-философскому и философско-историческому аспектам творчества раннего В. Соловьева; в данном контексте компактно развита идея о «специфических особенностях духовного организма», каковым является человечество, что позволяет противостоять распространенному в биологистских, организмических концепциях сведению общества и человечества к «организмам низшего порядка», а также применить «великий логический закон развития, в его отвлеченности формулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей его совокупности»<sup>3</sup>. И здесь мы видим, что метод организмической философии жизни Соловьева – не сведение, как в биологизме, а выведение, прорыв к «высшим организмам».

В-четвертых, опора на «организмическое» понимание развития в применении к обществу и истории позволяет В. Соловьеву особым образом подойти к критике западной цивилизации. Рассматриваемая в свете «непреложного Закона развития», она предстает лишь как один, притом переходный этап развития, который должен уступить место следующему этапу, ибо западная цивилизация не смогла сделать свои результаты «действительно всеобщими или вселенскими»<sup>4</sup>. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – вот последнее слово западной цивилизации»<sup>5</sup>. Итак, снимаются (в смыс-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 141.

<sup>2</sup> Там же. С. 145.

<sup>3</sup> Там же. С. 177.

<sup>4</sup> Там же. С. 169.

<sup>5</sup> Там же. С. 171.

ле *Aufheben*, диалектического снятия) такие формы, которые развивают не органическое единство жизни, а толкают в направлении «атомизации», распада единства.

Надо обратить внимание вот на какой момент философии жизни Вл. Соловьева. Мы уже видели, что в теории Всеединства, а также и в других аспектах своей метафизики Вл. Соловьев достигает глубочайшего драматизма. Для него Всеединство – не нечто благое, не нечто такое, что реализуется как игра механических сил, что проходит под знаком некоторой прекрасной целостной идеи или идеала. На самом деле жизнь – именно свободная игра сил, а значит, драматическое столкновение разнонаправленных начал. Он проявляет реалистическую сдержанность, скажем, в том, *как* он пишет о понятии красоты. Красота – аксиома жизни, красота – сторона жизни. Но он не выключает из рассмотрения все, что можно назвать безобразным в природе, несовершенством красоты и т. д. Для Соловьева жизнь – это не благостное и не абстрактное метафизическое понятие, а именно жизненное понятие, то есть связанное со всеми теми моментами раскола, противоречий, несовершенства, драматизма, которые жизни-то, собственно, и присущи. И здесь неотъемлемая сторона всей философии Соловьева: в ней всегда есть вектор единения и всегда есть вектор раскола; а если есть то и другое, значит, есть полный напряжения драматизм. Вот это то как раз и есть жизнь, то есть драматизм, столкновение противоположных начал, негарантированное развитие свободы во что бы то ни стало. Все в природе живо, во всем есть игра самостоятельных сил, а значит, нет гарантированного продвижения к какому-то высшему идеалу. И все-таки в концепции Соловьева применительно как к человеку, так и миру вообще есть некоторая составляющая – ее можно назвать верой или теологической первоосновой; она связана с тем, что внутренний рост человека и человечества, пусть и глубоко драматический, идет в направлении совершенствования. Эта идея развита Соловьевым в работе «Идея сверхчеловека», посвященной Ф. Ницше. Обычно обращают внимание на критическую солидарность Соловьева с понятием сверхчеловека Ницше. Представляются еще более интересными второй и третий разделы этой статьи, где Соловьев как раз говорит о понятии жизни, где его философия прямо перекликается с западной философией жизни, в частности с понятием жизни у Ницше. Разумеется, существует очень серьезное различие, потому что упомянутые идеи космического усовершенствования, внутреннего роста, прогрессирования и т. д., которые Соловьев, несмотря на все противоречия, отстаивает, – все это, как известно, находится в резком контрасте с тем, что о жизни, тем более о жизни человеческой, полагает и думает Ницше: человеческий род не прогрессирует, он находится в упадке, человек недалеко ушел от животного. Надо сказать, что реалистически мыслящий Соловьев во многом вынужден согласиться с Ницше. Но все же как религиозный мыслитель – в отличие от антирелигиозно настроенного Ницше – Соловьев связы-

вает с космическим ростом вообще усложнение, усовершенствование природного бытия, как он говорит, *развитие* и органических форм растительной и форм животной жизни.

Сделаем общие выводы. В историко-философском, критическом аспекте философия жизни В. Соловьева направлена на преодоление абстрактных, отвлеченных (именно от жизни) начал и принципов, подменяющих собою цельность самой жизни (природы, человека, духа), а также на снятие теоретических дихотомий, разрывающих стороны живых противоречий сущего. (Обобщенно – это попытка преодоления разрыва между *res extensa* и *res cogitans*, между «всемирным механизмом и всемирным силлогизмом».)

С положительной теоретической стороны, в философии жизни Соловьева заключены, по-моему, следующие конструктивные моменты:

а) из общего понятия жизни, подвергающегося самому широкому толкованию, извлекаются метафизические компоненты, которые положены Соловьевым в основание его философии, – «полноты действительности», «реальности», «саморазвития», способности к активной самореализации, заключенной во всяком индивидуализированном сущем;

а<sub>1</sub>) понятие жизни позволяет Соловьеву протянуть нить универсальной, поистине космической всеобъединяющей связи через все формы и виды сущего и в то же время отстоять философскую, надбиологическую организмическую идею эволюции;

б) в понятии жизни Соловьев одновременно воплощает теологическое, метафизическое, эстетическое и социально-философское содержание; это понятие цементирует философскую систему Соловьева – подвижную, живую систему, противопоставляемую застывшим системам философии прошлого;

в) понятие жизни тесно связано в философии Соловьева с понятием абсолютного «Всеединства»;

г) философия жизни Соловьева, сохраняющая (в отличие, например, от философии жизни Ницше) вектор совершенствования жизни, надежду на победу жизни над смертью, веру в силу и попечительство Бога, вместе с тем бесконечно далека от прекраснодушного оптимизма и принимает в расчет вектор раскола, противоречивости (имеющий космически-витальное происхождение и порой, особенно в философии истории, принимающий апокалиптические формы).

Для историко-философской науки очень важно умение разглядеть и прогнозировать переходные эпохи, в которые на смену философиям «отвлеченных начал» обязательно приходят новые формы философствования, апеллирующие к цельности, полноте, всеединству жизни. Для меня лично учение В. Соловьева явилось одним из главных побудительных мотивов к разработке нового варианта философии жизни, чем я сейчас усиленно занимаюсь.

# ФИЛОСОФИЯ В. СОЛОВЬЕВА И ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.: СОЗВУЧИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ

(ЛЕКЦИИ В ИВАНОВЕ)



## ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

В июне 2002 г. по приглашению философов, которые под руководством М. В. Максимова работают в постоянно действующем семинаре, посвященном В. Соловьёву, я прочитала в Ивановском энергетическом университете небольшой курс лекций, основной целью которого было расширение и углубление исследований философии В. Соловьёва, предпринятых мною ранее и частично отраженных в публикациях. (Речь в основном идет о моей работе над темой «В. Соловьёв и поиск новых парадигм в европейской философии конца XIX – начала XX в.».) Приглашение прочесть лекции для столь продвинутой аудитории, давно специализирующейся в области исследований философии В. Соловьёва, слышавшей доклады и лекции наших признанных специалистов, которые изучают историю отечественной философии, – это приглашение было для меня большой честью. И немалой ответственностью: в отведенные мне несколько часов я должна была сообщить высокопрофессиональной, как сказано, аудитории о новых результатах своей соловьевоведческой работы. Поскольку лекции замыкали работу семинара, на котором я сделала доклад о философии жизни В. Соловьёва (предшествующий текст данной книги суммирует то, что было сказано на эту тему в Иванове и что было написано ранее), то мои лекции как бы продолжали разговор, начатый в докладе, и отчасти откликались на дискуссии, состоявшиеся на семинаре. Я решаюсь предложить благосклонному читателю (который ранее в этой книге имел возможность познакомиться с написанным мною эссе о молодом Соловьёве, а также с текстами, подготовленными к спецкурсу об этом выдающемся философе) еще и текст особого жанра – стенограмму (разумеется, исправленную и дополненную) моих упомянутых Ивановских лекций. Я не пыталась сделать из этой стенограммы «безлично-отчужденный» раздел книги, лишив его опознавательных знаков живого диалога с моими ивановскими слушателями. Напротив, я постаралась сохранить интона-

ции и стиль тех лекций-диалогов, за возможность не «прочесть», а «сочинить» которые в само время общения со слушателями я искренне и горячо благодарю и М. В. Максимова, собравшуюся вокруг него группу заинтересованных философов и Ивановский энергетический университет, поддержавший семинар о Соловьеве, замечательное начинание, которое теперь уже стало одной из современных российских духовных традиций. Я признательна за ту особую атмосферу, которая царила на семинаре и во время лекций, а также за то, что организаторы семинара затем взяли на себя труд по компьютерной распечатке магнитофонной записи моих лекций – варианта, над которым (как это обычно бывает в случае стенограмм) пришлось немало поработать, но который все же сохранил, я надеюсь, живую связь с тем, что в июньские дни 2002 г. действительно говорилось мною в Иванове.

Лишь некоторые части лекций подверглись сокращению – те, в которых мне пришлось повторить (не всегда известные слушателям) идеи моих более ранних публикаций, посвященных проблемам переключки философских идей России и Запада. Но иногда я шла на то, чтобы и в нижеследующем тексте если не повторить, то продублировать ранее опубликованное, и сделала это потому, что в живой речи возникают некоторые новые связи и опосредования, которые, возможно, представят интерес для читателей.

### *Лекция № 1*

## **ОБСУЖДЕНИЕ ВОПРОСА: ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ МЫСЛЬ В. СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ МИРОВОГО ФИЛОСОФСКОГО ОПЫТА?**

Я искренне благодарю организаторов семинара за почетную возможность выступить в этой высокопрофессиональной аудитории людей, которые специально занимаются учением Соловьева. Я могу разве что рассказать о некоторых итогах своих исследований, поставить дискуссионные вопросы и поделиться своими сомнениями, беспокойствами – метафизическими, историко-философскими. И кратко рассказать о том, с каким материалом, с какими проблемами и трудностями я встретилась, работая в последние годы над общей темой, которая мною заявлена в ряде публикаций – «Переключка философских идей России и Запада (применительно к Владимиру Соловьеву)».

Но прежде всего мне хотелось бы откликнуться на те метафизические и жизненные беспокойства, которые здесь уже нашли свое проявление. Пожалуй, среди самых для меня серьезных проблем – то, о чем поведал Сергей Михайлович Усманов, когда он рассказал, что ему подчас приходится сталкиваться со студентами, для коих даже

вопрос о Гоголе – это вопрос о какой-то «terra incognita». Наверное, это одна из самых главных тревог нашей современной жизни. Как тут не вспомнить, что Владимир Сергеевич Соловьев в свои школьные годы успел, будучи воспитанным в религиозной семье, вдруг разлюбить Бога, пройти через искусы нигилизма естественно-научного плана, увлечься позитивизмом, потом разочароваться в нем и снова сподобился прийти к Богу, опередившись на учение Спинозы. Вспоминаю в связи с этим замечательную работу Василия Васильевича Розанова «Русский Нил». Вы помните, как он рассказывает там о своем путешествии по Волге и о том, что почти каждый крупный и средний российский город был своего рода интеллектуальным центром в огромной России. При этом в разработке, осмыслении духовных проблем живейшее участие принимали школьники, гимназисты, студенты; старшие гимназисты опекали младших, младшие учились у старших. И у них была мода не на какое-то тогдашнее пиво – в моде было формирование, проявление интеллекта, чтение книг, обсуждение животрепещущих проблем России и всего мира. Это кажется совершенно другим космосом души, какой-то другой жизнью. Жизнью молодых того нашего прошлого, которое мы, боюсь, навсегда потеряли.

Вряд ли мы это ожидали и вряд ли это сулит легкую жизнь людям, которые, как мы, иные учителя школы и педагоги вузов, оказались «страшно далеки» от поколения наших детей и внуков.

Я понимаю беспокойство и призыв Сергея Михайловича: мы должны найти в истории философии какие-то особые повороты и поведать о ней так, чтобы это могло затронуть современных молодых людей.

Я вижу по крайней мере одну из возможностей в том, чтобы рассказать о молодости выдающихся философов. И жизнь, творчество Владимира Соловьева – конечно же совершенно замечательный материал для того, чтобы поведать о человеке, который смолоду увлекался философией, сделал ее своей жизненной задачей и который уже в магистерской диссертации сформулировал некоторые понятия и идеи, коими он, в известной степени, руководствовался на протяжении всей своей жизни. [Читатель этих строк найдет в начале моей книги эссе о молодом Владимире Соловьеве, о защите им магистерской диссертации, о работе «Кризис западной философии (Против позитивистов)», вынесенной на защиту.]<sup>1</sup> Мне хотелось бы увлечь молодого человека мыслью о том, как много может он сделать, если со школьных лет начнет глубоко и интересно мыслить, если он получит основательное образование.

У меня есть и другие соображения по поводу высказанных на семинаре – уже «соловьевоведческих» – беспокойств, но я к ним обра-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в квадратные скобки взяты дополнения к лекциям, сделанные позднее.

щусь в ходе последующего анализа переключки философских идей России и Запада, в частности исследования некоторых идей Соловьева в контексте его собственного времени, в контексте отечественной и западной философии. В исследовании темы, вынесенной в титульный заголовок лекций, есть исходная трудность, о которой надо сказать с самого начала. В том, что В. Соловьев глубоко и оригинально осваивал философскую мысль Запада – и классическую, и ему современную, – вряд ли кто-то сомневается. Но оказал ли сам Соловьев сколько-нибудь заметное воздействие на западную мысль? Можно ли говорить по крайней мере об *объективной переключке* его идей с новыми для последней четверти XIX в. идеями и концепциями западных мыслителей? При ответе на эти вопросы приходится исходить из существования довольно глубокого интерпретативного противоречия между подходами, которые сталкиваются друг с другом. Я, с одной стороны, имею в виду подход, нашедший выражение в книге руководителя вашего семинара Михаила Викторовича Максимова «Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент». Она вам очень хорошо известна, поэтому в ссылках на нее буду предельно краткой. В этой книге, по сути дела, нашел доказательство мировой масштаб мысли Владимира Соловьева; было конкретно продемонстрировано, что философия Владимира Соловьева и на Западе была подхвачена и изучена. Конечно, ее исследование проходило через разные этапы – и здесь были свои взлеты и свои спады. [Сходные идеи развиты и в ряде других работ – например, в книге С. Б. Рощинского «Владимир Соловьев и западная мысль. Критика. Примирение. Синтез». Элиста, 1999, а также во множестве статей отечественных и зарубежных исследователей.]

Сейчас, кстати, я вижу некоторый спад в западной работе над наследием Владимира Соловьева. Он связан со многими причинами, а отчасти со сменой поколений: «последние могикане» либо ушли из жизни, либо отошли от дел, как замечательный специалист Лудольф Мюллер, один из издателей Собрания сочинений Владимира Соловьева на немецком языке. (К слову, я специально работала над этим изданием и вполне довольна качеством переводов работ Владимира Соловьева на немецкий язык. Это высококлассные переводы, там, в сущности, очень мало можно сделать замечаний.) Но есть и признаки начавшегося оживления в западном соловьевоведении [см. *Post Scriptum* к этим лекциям]. Очень важно, что книга Максимова и другие сочинения демонстрируют *присутствие мысли* Владимира Соловьева в контексте мирового философского опыта; с первых десятилетий XX в. (а в некоторых случаях и несколько раньше, но по крайней мере тогда) начинается западная соловьевовиада, анализ философии Владимира Соловьева западными мыслителями (под некоторым влиянием российской эмиграции). В более скромных масштабах работа продолжается до сегодняшних дней. Поэтому в общем можно сформулировать такой тезис: специалист, занимающийся Вла-



димиром Соловьевым, просто обязан иметь в виду также западную литературу о нем, которая довольно обширна.

Приведу в качестве примера творчество Людвиг Венцлера, автора прекрасной книги и многих статей о Владимире Соловьеве, до недавнего времени руководителя Фрейбургской католической академии. Я сама не раз присутствовала на заседаниях организованного им Центра исследований русской философии. Это в высшей степени профессиональные специальные заседания, на которые обычно собираются не только слависты, русисты, но и вообще философы региона – фрайбуржцы. Венцлер в своей фундаментальной работе «Свобода и зло согласно Владимиру Соловьеву» (в этой моей книге она уже цитировалась и еще будет цитироваться) собрал библиографию российских и, что нам сейчас важно, западных публикаций о Соловьеве. Это весьма солидная и обширная библиография. Она также убедительно подтверждает мысль о присутствии на протяжении XX в. философии Соловьева в контексте западной мысли.

А теперь о другой точке зрения. Она представлена современным отечественным исследователем, к которому я отношусь не просто с уважением, а, прямо скажу, с преклонением. Это Сергей Сергеевич Хоружий. Он формулирует несколько иной подход к той теме, которую мы с вами будем обсуждать. Разрешите мне, чтобы ничего не приписывать от себя, просто процитировать его доклад из «Соловьевского сборника». Вот Сергей Сергеевич говорит, что «встреча Софии и Всеединства» дала в качестве плода систему Соловьева. Дальше высказывается такая бесспорная, по-моему, мысль: «Труды Соловьева доставили русской религиозной мысли язык и аппарат для выражения ее тем и создали рабочий фонд для ее развития на уровне профессионального дискурса европейской философии»<sup>1</sup>. Вот видите, сначала высказывается очень высокая оценка. Эти труды, продолжает Хоружий, задали мощный импульс этому развитию, очертив ряд проблемных полей и указав пути разработки их. Совершенно справедливо. Но дальше идет то, с чем я хотела бы поспорить.

С. С. Хоружий утверждает, что «в контексте европейской философии система Соловьева никак не могла иметь такого звучания. Все новое, что было в ней для России, не было столь новым для Запада. Для европейского философского процесса она не предлагала свежих возможностей... и не имела особой близости с современными ей течениями. В своих устремлениях, в своем пафосе она перекликалась с теми попытками обновления европейской мысли, что отвергали господствующий позитивистский, сциентистский, формалистский дух и воплощались всего нагляднее в творчестве Ницше и Бергсона. Но такая перекличка еще не означала идейной близости» (там же. С. 11). Дальше утверждается также: несовершенство системы, которое ост-

---

<sup>1</sup> Соловьевский сборник. С. 11.

ро почувствовал сам автор, доказывается тем, что в свете его проектов система видится скорее негативно, как неудача; «как философский феномен система не стояла на уровне поставленных ей заданий и самого философского дара Соловьева».

Почему я думаю, что можно дерзнуть оспорить это мнение? Забегая вперед, хочу пропедевтически выразить свою главную мысль: во-первых, я думаю, что *перекличка* Соловьева с философией Запада этого времени была перекличкой именно с *новым* в этой философии и даже (как будто бы парадоксально) перекличкой с тем, чему в ней еще предстояло приобрести свои очертания. С теми идеями, что были в это время новаторскими, необычными для самого Запада. Их парадигмальное значение обнаруживалось даже не в конце XIX в., а скорее в начале XX в., а может быть, и на протяжении всего XX столетия. Во-вторых, я не согласна с тем, что можно оценить результат философских исканий Соловьева как неудачу в попытке построить систему. Правда, не вполне ясно, что такое удача? И что такое вообще неудача в построении философской системы?<sup>1</sup> Соловьев на очень многое замахнулся: по существу всю историю западной философии он подверг критике; правда, некоторые считают, что он отверг отвлеченные начала западной метафизики, а сам утвердил некие, уже свои, но тоже отвлеченные начала. С моей точки зрения, Владимир Сергеевич Соловьев, участвуя в диалоге с западной философией, в частности современной ему западной философией, внес нечто свое – новое и парадигмальное – в развитие этой философии. (Я пока это говорю пропедевтически и далее постараюсь этот тезис развернуть.) И именно этим, мне кажется, объяснимо немалое влияние, которое Владимир Соловьев оказал не только на российскую, но и на западную мысль. Факт остается фактом: он самый известный в мире, как говорит немецкий исследователь Вильгельм Гердт, философ России, самый читаемый и почитаемый. С этим могла бы поспорить значительная известность Бердяева. Но все же при оценке мирового масштаба и влияния того или другого русского мыслителя преимущество вполне может быть отдано Владимиру Соловьеву. Почему это оправданно утверждать? И как именно Владимир Соловьев вступает в теоретическое, интеллектуальное пространство современной ему философии?

1. С методологической точки зрения я бы различила два способа, два вида этой переклички идей. Один заключается в том, что Владимир Соловьев прямо ссылается на целый ряд философов и прямо разбирает их идеи. Что касается классической западной философии, к которой я в лекциях не буду специально обращаться, [но обращусь в следующем разделе этой книги], то известно, что в поле его зрения больше всего попадали Анаксагор, Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель, Якоб Бёме, Бэкон, Декарт, Спиноза, Локк, Лейбниц, Юм, Кант, Фихте, Гегель, Шел-

---

<sup>1</sup> Я не буду рассматривать именно здесь вопрос о системе у Соловьева, ибо в данном разделе книги он уже проанализирован специально и обстоятельно.

линг, Фейербах. Я причислю сюда и Шопенгауэра и влиятельных в России мыслителей: Конта, Джона Стюарта Милля, Эдуарда фон Гартмана, Ницше и других. Видите, список довольно солидный. Хотя в литературе это общепризнано, об этом постоянно говорится, но лишь в очень редких случаях осуществляется углубленный анализ работ Соловьева с точки зрения переключки его идей с западной мыслью. Во всяком случае, такой литературы немного и на Западе, и у нас. (Я согласна с Михаилом Викторовичем Максимовым, когда он говорит, что, может быть, больше всего не повезло именно метафизике Соловьева: в западной литературе ей было уделено меньше внимания; но не то же самое ли имеет место и в наших соловьевоведческих исследованиях?)

Но сегодня я хочу в большей степени обратиться к вопросу об отношении мысли Соловьева к современной ему философской литературе. Кстати, под словом «современная» я понимаю, конечно, литературу второй половины XIX в.; сюда же я чисто условно присоединяю, например, таких авторов, как Шопенгауэр, хотя он принадлежит к более раннему периоду. Во всяком случае, это группа авторов, переключка с которыми идет у Соловьева впрямую, на что указывает достаточно много текстов. Владимир Соловьев, если говорить об авторах XIX в., периодически упоминает целый ряд имен ученых, философов, теологов или богословов. Это: Вильгельм Вундт, Эрнст Геккель, Герман Гельмгольц, Август Гатри – французский богослов, Жан Мари Гюйо – французский позитивист, Чарлз Дарвин, Эмиль Литтре – французский позитивист, Джордж Льюис – английский позитивист, Карл Маркс, Герман Мунк – немецкий физиолог, Иоганнес Мюллер – немецкий физиолог, Фридрих Ницше, Эрнест Ренан – французский историк религии, востоковед, Иоганн Розенкранц – немецкий философ, ученик Гегеля, Ипполит Тэн – французский философ, историк, психолог, эстетик, Густав Фехнер – немецкий физик, психолог, философ, Куно Фишер – немецкий историк философии, Карл Фохт – немецкий естествоиспытатель и философ, Хейман Штейнталь – немецкий языковед, Поль Брок (или Брокá) – французский анатом, Льюис Морган – американский историк первобытного общества, Макс Мюллер – английский филолог-востоковед и целый ряд других авторов. Список тоже достаточно солидный: видно, что литература этого времени так или иначе попадала в поле зрения Соловьева, вызывала его интерес. И соловьевские ссылки весьма содержательны. Приведу хотя бы одну из них, которая дана при разборе философии Шопенгауэра. Соловьев говорит о том, что Шопенгауэр доказал «умственный характер внешнего воззрения», то есть внешних восприятий, восприятия внешних вещей. Согласно Соловьеву, эта идея, постулированная Шопенгауэром, получила подтверждение в современной мысли. Вообще, пишет он, после психофизиологических исследований Иоганнеса Мюллера, а в новейшее время – Гельмгольца, Фехнера и Вундта «умственный характер предметного воззрения», доказанный Шопенгауэром а priori, должен считаться доказанным также эмпирически, а потому представляет собой несомненную научную истину.

Какова же литература, на которую ссылается Соловьев? Она была тогда действительно новой, свежей; посвящалась она, в частности, психофизиологическим и психологическим исследованиям. Ее в то время изучали многие философы, психологи. Возникало то течение физиологического психологизма, которому достаточно скоро даст бой Гуссерль в своих «Логических исследованиях». Эта литература присутствует в поле зрения Владимира Соловьева и других российских философов и психологов. Но тут полезно принять во внимание некоторые простые житейские вещи. Владимир Соловьев ведь не был книгочеем. Достаточно много книг не попало в сферу его внимания. Помните, на защите магистерской диссертации позитивисты упрекали его в том, что он, дескать, одну книжечку позитивистов не прочел, другую – не прочел, а пишет о позитивизме... И Владимир Соловьев не постеснялся сказать: да, вот этих книг и статей он не читал, они не попали в его поле зрения. При этом Соловьев отличается от некоторых своих современников, таких, как Каринский, Троицкий, Владиславлев или Лопатин. Скажем, Лопатин уже говорил и писал о первых работах Бергсона (сочинения 80-х гг.). В работах же Владимира Соловьева прямых упоминаний о Бергсоне, кажется, не встречается. Несмотря на это, я позволю себе как раз немалую часть моих последующих рассуждений посвятить сопоставлению идей Владимира Соловьева и Бергсона. Надо принять в расчет еще и то, что сочинения Владимира Соловьева отличались особым характером историко-философских рассуждений. Для него было важно, скажем, выяснить суть философии Канта, не приводя многочисленные цитаты, не ссылаясь на все работы немецкого мыслителя. История философии предстает у Соловьева скорее типологически, чем текстуально. (В этом по стопам Соловьева пойдет и Бердяев.)

И пусть у Соловьева, как я сказала, есть и прямые ссылки, прямые упоминания, прямой выход в философскую литературу. Тем не менее меня лично не меньше, а, может быть, даже и больше интересует такая перекличка идей Соловьева с современными ему авторами, которая устанавливается, что называется, по логике вещей – без прямых взаимных влияний.

В книге «Фридрих Ницше и философия в России» я написала о первых этапах восприятия Ницше в России – о полемике вокруг статей Преображенского, о том, как выступали с критикой Ницше Лопатин, Грот, Астафьев. Через них Ницше уже проникал в пространство русской культуры. Но на философию Ницше Соловьев начинает откликаться после того, как уже сформировалось в основных моментах его собственное философское учение. Он приходит к ряду выводов, в которых объективно уже есть перекличка с Ницше, но происходит это до того, как сам Соловьев читает работы немецкого мыслителя, своего современника, и прямо пишет о них. И только потом, постфактум констатирует упомянутую перекличку.

У немецкого теолога Рудольфа Отто есть такой термин – «спонтанная параллельность». Речь идет о развитии мысли в тех ее узлах, где

мыслители, может быть не зная друг о друге, разрабатывают сходную тематику и в некоторых моментах даже пользуются некоторыми сходными центральными понятиями или парадигмами. Они ищут новые парадигмы, ищут новые ответы на старые проблемы или ставят совсем новые философские вопросы. И до поры до времени не знают друг друга или вообще друг о друге не узнают. У Соловьева тоже есть очень интересное рассуждение на эту тему. В «Критике отвлеченных начал» он пишет о параллельности своего мыслительного пути с развитием Эдуарда фон Гартмана: «Главы, излагающие последовательные определения нравственного начала (главы Соловьева. – Н. М.), были напечатаны в «Русском вестнике» в конце 1877 года. Весной 1879 года появилось сочинение Гартмана «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins», в котором главные этические моменты и их взаимоотношение определяются приблизительно так же, как и у меня». И вот что важно для Соловьева – я подчеркиваю эти слова: «*При различии наших основных воззрений и при невозможности взаимного влияния я с удовольствием вижу в таком совпадении некоторое подтверждение тому, что предоставленное мною развитие нравственного начала не есть личное диалектическое построение, а вытекает логически из сущности дела, независимо от той или другой точки зрения*»<sup>1</sup> (курсив мой. – Н. М.).

Это и есть поиски начал – и поиски такие, которые происходят в соответствии с механизмами спонтанной параллельности. Далее я хочу заняться более конкретным рассуждением на такую тему: какие учения западной философии второй половины и, в частности, последней четверти XIX в. могли бы привлечь Соловьева, если бы он имел возможность обратить на них внимание? Собственно, он не обращался к ним не только потому, что он не был просто эрудитом, книгочеем. Ведь дело в том, что некоторые из западных авторов, о которых далее пойдет речь, сами еще не приобрели мировой известности, по тем или иным причинам еще не опубликовали своих основных работ. Они еще в общем не стали такими, какими мы их знаем в XX в. или «с позиций», из перспективы XX в. Но я хотела бы напомнить вам о тех явлениях западной философии этого времени, которые могли бы привлечь внимание Соловьева, если бы он к ним обратился, и которые, более того, *объективно* находятся в определенной перекличке с идеями, работами Соловьева.

Прежде всего я бы упомянула (без подробного вхождения в этот вопрос) о неокантианстве. Неокантианство как раз в 80-х гг. становится известным благодаря целому ряду очень серьезных произведений. Это работы Г. Когена – «Принцип бесконечно малых» (1883), «Кантовское обоснование эстетики» (1889). П. Наторп, принадлежавший, как и Коген, к марбургской школе неокантианства, в эти годы пишет работы о Декарте, Демокрите, Платоне; его особо интересуют идеи Плато-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 588.

на о государстве и проблемы социальной педагогики. Нетрудно видеть, что *в этот же период те же темы*, то есть проблемы государства, историософии, проблемы образования в широком смысле этого слова, беспокоят и Владимира Соловьева. Что же касается фрейбургской школы неокантианства, то на 80-е гг. приходится «Прелюдии» Виндельбанда; Г. Риккерт в 1899-м публикует свою знаменитую книгу «Науки о природе и науки о культуре». Если учесть, что неокантианские воззрения находят в России своих последователей в те же годы, когда развивается философия Соловьева (пример – Александр И. Введенский и его ранние работы), можно также говорить о проникновении неокантианских идей в философский дискурс России последней четверти XIX в. Во всяком случае трудно предположить, что Соловьеву остались неизвестными приметы возвратного движения к Канту в современной ему западной философии.

Что мне кажется парадигмально важным для сопоставления Владимира Соловьева и подходов неокантианства? Прежде всего *новый подход к Канту*. Часто имеет место такой факт: Кант – классический философ; о нем так много писали, что мы, говоря о великом немецком мыслителе, как бы отвлекаемся от того, какое *особое значение* в пространстве философии того или иного времени имело обращение к Канту и к кантовской философии. Да и неокантианство для нас – нечто вполне классическое. Но ведь неокантианство было вовлечено в спор о Канте; этот подход был новым; между собой боролись обе школы неокантианства. Я здесь упоминаю об этом очень кратко, в виде некоторого пунктира, намек, чтобы перейти к Владимиру Соловьеву и утвердить такой тезис: среди выдающихся явлений философии XIX в., которые, к сожалению, не сразу стали известны на Западе, – это соловьевская интерпретация Канта. Она имела для философии самого Соловьева парадигмальный характер. Ответ на вопрос: «Что из философии Канта может быть взято и что может быть подвергнуто критике?» – это, по сути дела, вопрос всех вопросов для Владимира Соловьева. Такая постановка вопроса имеет непреходящий характер, в особенности для философов крупного калибра. Так ставился вопрос о Канте неокантианцами, Соловьевым, другими мыслителями. Так он стоит и сегодня. Это был и есть вопрос о преодолении классики и о ее обновлении, вопрос о новаторстве, о метафизике и т. д. Достаточно напомнить, что в процессе преодоления Соловьевым позитивистской философии опора на Канта была одним из самых главных моментов. (О чем речь уже шла в эссе, посвященном КЗФ.)

Заслуживает самого внимательного исследования вся эта тема и, в частности, анализ того, что Владимир Соловьев называет «трансцендентальным фактом». Кстати, нити отсюда объективно тянутся не только к кантианству, но и, скажем, к более поздним работам Эдмунда Гуссерля, который именно так поставит вопрос: какая разница между тем, что мы называем трансцендентальным фактом, то есть

явленностью вещей нашему сознанию, и самим кантовским трансцендентализмом?

Вопрос этот поставлен Соловьевым во многом по-новому. Из более конкретного анализа соловьевской трактовки философии Канта (о ней – в следующем разделе данной книги) можно сделать общий вывод: в работах нашего выдающегося соотечественника возникает новая концепция философии. В ней не отвержение, а осмысление трансцендентального факта – и обоснование особого, не трансценденталистского идеализма – ставится в центр переосмысления и преодоления Канта. В этом смысле Владимир Соловьев в известной степени провозвестник той постановки вопроса, которая есть у Гуссерля и Хайдеггера, когда последний ведет речь о Канте и проблемах метафизики. Что же касается неокантианцев, то Владимир Соловьев на этих авторов, в сущности, не ссылается. Он их, скорее всего, не знает. Что в общем-то понятно: эти произведения с большим трудом добирались, если вообще добирались до России (помните, Соловьев говорил о плохой организации книжного дела в России и о том, что из-за этой плохой организации хорошие и нужные зарубежные книги в Россию не попадают или попадают с большим опозданием).

Далее я хочу остановиться на одном явлении в истории философии, у нас не так уж хорошо известном. О нем у нас пишут мало или пишут в основном в специальных учебниках. Дело вот в чем: в этот период, в последней четверти XIX в., в пространстве философии господствуют все-таки не неокантианство и не философия жизни, а царит сциентистская философия, опирающаяся на опыт и естествознание. Нас будет интересовать философия, которая противопоставляет себя позитивизму и со стороны естествознания поддерживает так и не поверженную метафизику. Я имею в виду, например, работы Э. Бутру и А. Пуанкаре. И здесь мы найдем немало *объективных* переключек с идеями Соловьева.

## *Лекция № 2*

### АНТИПОЗИТИВИСТСКИЕ ВЕЯНИЯ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX в.

Работы Бутру выходят примерно в то же время, когда осуществляется становление и развитие философии Соловьева, – в 70-х гг., затем создаются и в 90-е гг. XIX в. Главное, что речь у немалого числа западных авторов, как и у Соловьева, идет о преодолении позитивистской философии. Но в данном случае это делается на путях сциентизма, то есть философии, напрямую опирающейся на естествознание и в то же время критикующей натурализм. Опять-таки Соловьев не проявляет конкретного знакомства с этими работами. Но многое в его попытках преодоления позитивизма, а именно возрождение ме-

тафизики и критика натурализма, перекликается с точками зрения названных западных мыслителей. В общей форме можно констатировать, что спиритуализм философии конца XIX в. созвучен идеям Владимира Соловьева. Один очень интересный случай спонтанной параллельности – это работы Анри Пуанкаре, выдающегося математика. Его исследования, посвященные философии, науке и гипотезам, еще впереди. Но уже в 90-е гг. довольно ясной становится его попытка с естественно-научных позиций, с позиций математики защитить неортодоксальную философию – философию, которая привлекает внимание проблемы творчества, даже, если хотите, проблемы мистики, которая апеллирует к истории. В сумме и результате можно утверждать, что философия спиритуализма, опирающаяся на естествознание, в это время – уже со стороны самого естествознания, а не только философии – противостоит позитивизму и ригористическому рационализму. Нельзя не вспомнить об отечественном естествознании, о таких людях, как Вернадский и другие. Итак, ширится антипозитивистское уmonoстроение, которое мы и находим в работах Соловьева, начиная с его молодости. Правда, в это же время появляется «Критика чистого опыта» Авенариуса и в принципе уже становится ясно, что позитивизм не побежден, что он еще наберет силу и напомнит о себе. (Что и происходило в XX в., притом неоднократно.)

Вот здесь я снова хочу констатировать, что дело не только, порой не столько в *прямых* перекличках с теми или иными мыслителями, философами, учеными, а в необычайном чутье Владимира Сергеевича по отношению к символически-знаковым событиям эпохи, в «чувстве эпохи», в прозрении того, что же она, эта эпоха, несет с собой и что она еще принесет в будущем.

И опять о чутье по отношению именно к новому. Когда мы смотрим в XIX в. из века XX, мы хорошо видим, что же, собственно, нового появляется: Бергсон уже закладывает основы философии жизни, Ницше создает новое философское учение – и тоже с широким использованием понятия жизни. И еще об одном – не новом, но существенно обновленном понятии. Вспомните, что Владимир Соловьев по причинам, которые весьма содержательны (о них уже говорилось и еще будет говориться в этой книге), кровно заинтересован в появлении новой концепции бессознательного. Поэтому он хватается за такое вообще-то очень заурядное, как выяснилось потом, и для него самого проходящее философское явление, как философия бессознательного Эдуарда фон Гартмана. Но ведь дело в том, что к 1895 г. З. Фрейд уже вводит понятия бессознательного и психоанализа. Соловьев об этом не знает. Но «бессознательное» как понятие было ему очень и очень нужно. Параллельно идут поиски в западной философии: Бергсон пишет работу «Опыт о непосредственных данных сознания», ее уже рецензирует Лопатин. Ее, видимо, не знает, про-



пускает мимо внимания Владимир Соловьев (а может, он впитывает информацию Лопатина). Но поиски Соловьева идут в том же направлении, что и у Бергсона (и русских знатоков, рано оценивших французского мыслителя), – они направлены к области непосредственных данных сознания. И совсем уж не мог знать Соловьев о том, что к этой же области – непосредственно переживаемым данностям сознания – прорывался в конце XIX в. вчерашний математик и логик, в будущем основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль, чья знаменитая двухтомная работа «Логические исследования», правда, была напечатана в самом начале XX в. (1900–1901 гг.), но вызревала тоже во второй половине XIX столетия. Однако между позицией Соловьева, касающейся изначального значения для философии непосредственных и, как выражается русский мыслитель, «беспорных данных сознания», и концепциями сознания Бергсона и Гуссерля есть несомненное объективное родство. Я вполне согласна с тем, как эту тему очерчивает С. С. Хоружий в уже цитированной статье в «Соловьевском сборнике» (с. 15), как согласна и с замечанием, что «установить истинную глубину продвижения Соловьева к феноменологии» еще остается исследовательской задачей. Из всего ранее сказанного вытекает вывод: поиски новых парадигм велись самыми талантливыми, можно сказать, самыми перспективными представителями философского сообщества конца XIX в. И Соловьев, что для меня несомненно, был в их числе и работал с ними на равных.

[Я уже предупреждала читателя, что из стенограммы моих Ивановских лекций будут выпущены те части, проблематика которых была разработана в предшествующих публикациях (и в частности, они воспроизведены в предшествующем тексте этой книги вместе с самыми новыми дополнениями). Это относится к лекции № 2, в которой я представила основные идеи своей концепции по теме «В. Соловьев о кризисе западной философии». Из стенограммы данной лекции я сохраняю лишь некоторые пункты и моменты, которые могут дополнить и конкретизировать мою концепцию.]

Так, говоря о соловьевском анализе кризиса позитивизма, я напомнила слушателям о том, что российские мыслители, включая и самого В. Соловьева, прошли через период увлечения позитивизмом. Первый позитивизм уже ко времени защиты Соловьевым магистерской диссертации был известен в России – и не только среди философов-специалистов. Но если говорить именно о специалистах, то они прежде всего озаботились перевести некоторые сочинения отцов позитивизма. Возможно, больше всего повезло в этом отношении Д. С. Миллю, чьи работы (например, «Система логики силлогистической и индуктивной», «Рассуждения и исследования политические, философские и исторические», как и ряд других) были переведены в России еще в 60 – начале 70-х гг. В этот же период русские авторы (Н. Страхов, М. Владиславлев, Ю. Россель и др.) начали анализиро-

вать философию Милля. И. В. Борисова, известный исследователь философии Соловьева, отмечает: «По всей видимости, Соловьев читал работы Милля еще в юности: так, в письме к Е. В. Романовой от 7 марта 1872 г.<sup>1</sup> Соловьев, по мнению Лукьянова, ссылается на книгу Милля «О подчинении женщины» (см.: ПСС. Т. 1. С. 313). Ссылки на Милля есть уже в КЗФ. Что касается О. Конта, то (как я упоминала в разделе, посвященном КЗФ) знакомство русской публики с его сочинениями было более поздним. А в 70-х гг. оно еще было довольно поверхностным. Но как бы то ни было, тогдашние известные философы подчас открыто именовали себя позитивистами и борцами против метафизики, настаивая (как М. Троицкий) на том, что понимают «позитивное, или положительное» направление не в узком смысле философии Конта («контизма»), а в широком значении антиметафизической философии опыта. Они признавались, говоря словами Троицкого, в «охлаждении ко всякой немецкой метафизике...»<sup>2</sup> Позитивистским веяниям – правда, лишь на относительно недолгое время – поддались такие известные российские философы, как Грот. Об убежденных позитивистах (например, Лесевиче) речь уже шла.

Что касается борьбы против позитивизма, в которую начиная уже с первых своих работ включился В. Соловьев, то она тоже имела к середине 70-х гг. достаточно явные предпосылки и основания. Иногда на Западе и в России от крайнего позитивизма начинали отказываться даже сторонники этого направления.

Так, во вступительной лекции в Московском университете 27 января 1875 г. Владимир Соловьев ссылается на новую тогда книгу Джорджа Генри Льюиса (а потом пишет на эту книгу рецензию). Хоча привести те слова Льюиса, которые цитирует сам Соловьев (делая замечание, что Льюис был одним из видных представителей позитивизма, но, как выражается Соловьев, к этому времени «переменил фронт» и стал выражать другие, не антиметафизические взгляды). Кстати, книга Льюиса, о которой идет речь, называлась «Problems of life and mind». И это опять относится к тезису из моего доклада о том, что Соловьев интересовался всеми тенденциями *философии жизни*. Так вот, Соловьев приводит выдержку из книги Льюиса: «Наш век страстно стремится к такому учению, которое могло бы сосредоточить наши знания и руководить нашими исследованиями. В настоящее время в науке можно заметить симптомы скорого появления на свет чего-то нового и могучего. Как ни крепка с виду наша почва и как ни прочны наши пограничные знаки, мы все-таки чувствуем удары, возвещающие о подземной работе, которая вскоре поднимет эту почву и опрокинет опоры. Мы видим, что не только физика находит-

<sup>1</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. СПб., 1908–1911. Т. 3. С. 62.

<sup>2</sup> Борисова И. В. Профессор философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 8.

ся накануне преобразования, но замечаем и в метафизике странное движение и несомненные признаки пробуждающейся жизни... Приведение метафизических вопросов к одним умозрительным условиям со всеми другими задачами, конечно, достойнее философа, чем полное исключение их, потому что наше игнорирование не в силах их уничтожить» (ПСС. Т. 1. С. 181–182). Видите, английский позитивист говорит о подспудных движениях к новому, признает невозможность уничтожить метафизику, что весьма важно для Соловьева и специально отмечено им.

Мне кажется, сама полемика вокруг позитивизма подтверждает мысль о том, что история повторяется: все это созвучно с последующими ниспровержениями позитивистами метафизики, а потом с отказом прежних позитивистов от ригористического, антиметафизического взгляда. И поэтому то, что делает Владимир Соловьев, есть не просто предвосхищение будущего, а осознание самой судьбы философии XIX и XX столетий. Нельзя забывать о том, что ярко заявленная Соловьевым идея о кризисе позитивизма – это была очень мощная *российская* идея. Вспомните, что философы, под влиянием которых развивался Владимир Соловьев (Юркевич, Кудрявцев-Платонов и др.), с самого начала позитивистских поветрий не дали метафизику, в частности религиозную метафизику, в легкую обиду позитивизму. Они держали фронт против позитивизма весьма и весьма стойко. Так поступали многие другие философы духовных академий и университетов. И когда Владимир Соловьев защищал метафизику уже в своей магистерской диссертации, он в самом деле находился в центре того движения, которое было и русским, и общеевропейским.

Особенность момента состояла, пожалуй, и в том, что позитивисты в России не были представлены какими-то крупными именами. Они были знатоками темы, как Лесевич и де Роберти. Но они, конечно, не были солидными мыслителями. Впрочем, когда я задаю себе вопрос: какие крупные мыслители в это время в мировом позитивизме подвизались, то, за исключением рождающихся философий Маха и Авенариуса, я тоже не нахожу достаточно серьезных имен. Но Мах и Авенариус – фигуры, которые скорее принадлежат будущему XX в. А вот в лице Владимира Соловьева мы имеем крупнейшего метафизика, значение идей которого выходит за пределы XIX в. Его метафизический гений мне вообще представляется совершенно несомненным.

Тут я и хотела бы поделиться теми трудностями, которые я лично испытываю при работе над философией Владимира Соловьева, при чтении и осмыслении соловьевоведческой литературы. Есть в истории философии такой распространенный метод: когда мы пишем статьи, книги, то цитируем Соловьева, и не только его, ссылаемся на отдельные высказывания, которые нас особенно поражают. Этот метод в чистом виде не то что губителен для философии Соловьева, но очень для нее вреден – именно в силу ее, философии, необыкновен-

ной метафизической насыщенности и цельности. Когда Соловьев приступает к рассуждению вокруг какой-то проблемы или вокруг какого-то предмета, то в развитии его метафизической мысли просто нет зазора; там каждое предложение опирается на предыдущее и развивает его дальше. Конечно, и этот текст, как и всякий другой, можно (и приходится) цитировать. Но фактически он создан не для цитат, а для глубокого целостного метафизического продумывания.

А сейчас поставлю такой вопрос: в чем же отличие философии кризиса Соловьева от ощущений кризиса, от других философских его осмыслений? В определенном отличии от славянофилов (хотя и в некоторой связи с ними) для Соловьева тема кризиса не идеологическая и, так сказать, идейная, связанная с исходным, как бы это выразиться помягче, противопоставлением русского и западного. Хотя подобные славянофильству высказывания о миссии русского духа и русского народа у Соловьева встречаются, но Соловьев в рассуждениях о связи кризиса западной философии с кризисом западной цивилизации имеет в виду и Россию, потому что, с его точки зрения, западная цивилизация и ее кризис (а частной стороной является кризис философии) «представляет или выражает общечеловеческую историю». Это не рассуждение знакомого нам и поистине «бессмертного» стиля: есть кризис западной цивилизации, а нас Бог, дескать, от него уберег. Нам же он вверил-де замечательную миссию спасения мировой цивилизации. В «Трех силах» говорится о вере в великое историческое призвание России (а верить в него многие из нас по обоснованным причинам продолжают и до сих пор, не впадая в высокомерное миссионерство). Но там же у Соловьева идет речь и о рабском состоянии народа, жалком положении России в экономическом и другом отношении.

Что касается кризиса философии, здесь особенно важна соловьевская апелляция к истории как истории общечеловеческой. Это единое движение духа, которое приходит к своему кризису. И если философию кризиса рассматривать с этой точки зрения, в более содержательном ключе, то я бы снова обратила внимание на общеисторическое введение к ФНЦЗ. Здесь Соловьев пытается доказать, что западная цивилизация, когда ее развитие просто предоставлено самому себе, приводит к всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал существования и связывает произошедшее с тем, что эта цивилизация утверждает безбожного человека. Я думаю, что здесь говорится не только о Западе, а о разложении цивилизации вообще, то есть о кризисе такой цивилизации, которая не может привести к целостности различные элементы своего существования.

Ибо этих элементов становится чрезвычайно много, так что организм, и социальный, и исторический, чрезвычайно мощно дифференцируется: как выражается Соловьев, имеет место атомизм в жиз-

ни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – словом, везде. Я уже отмечала в своих публикациях, что эти слова Соловьева можно взять эпиграфом к тем концепциям западной цивилизации, которые возникли уже в XX в., – к анализу отчуждения, социального атомизма в экзистенциализме, персонализме и т. д., то есть во многих критических в отношении самой цивилизации, в отношении социального организма философиях, которые возникли значительно позже. Почему Соловьев оказался в состоянии все это предвидеть? Самый легкий ответ на этот вопрос, самый простой, как бы на поверхности лежащий, заключается в том, что Соловьев буквально с самого начала руководствовался некоторой идеей Всеединства, которую он почерпнул в глубинах философии. Помните, он даже говорит об Упанишадах, не только о западной мысли. Но ведь можно утверждать и нечто противоположное: атомизм, разобщение в жизни, которые он так остро ощущал, отсутствие цельности, единства, возможно, и заставляли его так определенно, так настойчиво выдвигать принцип Всеединства. Я сейчас только упоминаю (в силу того, что это требует разностороннего и глубокого специального исследования) о таком мотиве, как особая религиозность Соловьева и его развитие как богослова, как теолога, как религиозного мыслителя. Потому что здесь, мне кажется, в литературе многое уже выяснено (и интенсивно выясняется) – показано, какие умонастроения Соловьевым владели, какие богословские учения он знал или не знал, на какие обращал особое внимание. Это очень специальный вопрос, и я сейчас в него не буду углубляться. Но просто констатирую: он имеет принципиальное отношение к теме кризиса западной философии. Речь идет о связи теории кризиса с богословскими постулатами и с отправными моментами религиозной философии, историсофии самого Соловьева – с такими, например, моментами, как эсхатологизм и даже апокалиптичность. Потому что человеку, который глубоко и непосредственно переживает кризисное состояние общества и даже ждет его, – такому человеку легче прийти к мысли, что его собственное дело, то есть философия, которой он занимается, находится в поле жесточайшего кризиса из-за расколов духовного бытия, в частности из-за «отпадения» от Бога.

Я здесь подчеркну еще один момент, который раньше намечала. Это личность Соловьева и его мироощущение. Хотя в полемике с Ницше русский мыслитель выступает против того, чтобы философию связывать преимущественно с личностью, с субъективностью мыслителя, все-таки – как раз подобно Ницше (здесь я вижу между ними близость) – он в наибольшей степени был склонен к тому, чтобы пережить кризис философии самым глубоким и личностным образом, пережить его как вину совестливого религиозного человека перед современным миром и перед будущим. Логика его мысли такова. Мы, то есть европейское человечество (а мы, россияне, к нему тоже принадлежим), развивались, выдвигали некоторые, казалось бы,

сугубо философские, чисто отвлеченные начала и вдруг пришли к плачевному результату. Этот результат – чуть ли не грядущая гибель мира. Меня это сразу заставляет вспомнить о более поздней работе, о произведении Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Конечно, Соловьев ни сном ни духом не мог предполагать, что такая работа в конце 30-х гг. XX в. появится. Но как много в ней переклички с более ранними философиями кризиса! Как глубоко обсуждается подмеченный уже Соловьевым атомизм социального бытия, в частности специализация наук, забвение целостного человека, человеческой идеальности, духовности. Все это *моменты единой общеевропейской философии кризиса*.

Но конечно, все время приходится подчеркивать, говоря о западной философии кризиса, скажем, ницшеанского типа: мало кто из этих западных кумиров именно в эпоху Соловьева так глубоко переживал соловьевскую тему обезбоженного человека, то есть человека, который ушел от Бога и за это расплачивается тяжелейшим кризисом. Правда, в последующей религиозной философии XX в. такие образцы тоже появились. Да, собственно, и русские последователи Владимира Соловьева – скажем, Бердяев и Франк – эту тему продолжали, находя немало созвучных идей в современной им западной философии XX в. Поэтому *есть немало оснований для объединения российских и западных вариантов философии кризиса XIX и XX вв. в (относительно) единое философствование, проникнутое глубоким и тревожным ощущением и предвосхищением еще более грозной «эпохи катастроф»*. В таком ощущении едины Соловьев и Ницше, Соловьев и многие западные философы XX в.

Здесь есть повод и для сегодняшних раздумий. И сегодня нет недостатка в констатациях кризиса западной (и отечественной) философии, в установлении связи внутрифилософского кризиса с кризисным состоянием цивилизации. При этом справедливо отмечается: с философией нужно что-то делать, ее нужно преобразовывать, нужно находить в ней новые практически важные решения.

Специфика философии кризиса Соловьева заключается, на мой взгляд, в том, что на кризис он ответил совершенно неожиданным учением. Это специфическое учение, конечно, связано с историософией, с социальной философией. Но все же главный ответ Владимира Соловьева – создание совершенно особого типа *истории философии*.

Главный ответ Соловьева – попытка так выстроить систему человеческой мысли, до сих пор имевшую свою грандиозную историю, чтобы выразить самые основные импульсы, устремления, затруднения, главные дихотомии философии. Это все воплощается в философии критики отвлеченных начал и в системе цельного знания. Поясно этот момент. Ведь для Соловьева (о чем уже говорилось в данной книге) впадение в отвлеченные начала не просто случайный грех той или иной философии, который она совершила по какому-то сво-

ему недосмотру и который философии потом удалось преодолеть. Мне кажется, Соловьев сам недооценивал то, что ему удалось сделать – показать непреодолимость этого кризиса философии, поскольку она возникает как философия «первоначал» (архэ) и продолжает таковой оставаться. Думаю, что, обнаружив глубину этого кризиса отвлеченных начал, он как бы предсказал и свою частную неудачу на пути его преодоления.

О чем здесь идет речь? Европейская философия начинает (по причинам, которые подлежат специальному изучению, обоснованию) и развивается далее через специальную духовную практику, которая в конечном счете имеет научный, сциентистский характер. (И именно поэтому философия так близка к науке и постоянно дает подпитку ее развитию.) Подобно тому как наука вычленяет свой предмет, отделяет предмет своего исследования от всего многообразия, от цельности мира – подобно этому и философия неизбежно движется именно через поиск *первоначал, то есть отвлеченных принципов*. Еще в древности, задав тему первоначал, так сказать, первых принципов – того, из чего все рождается и во что все разрешается, – философия встала на этот путь.

История философии есть своего рода конкуренция – соревнование по поводу того, как один принцип заменить другим, обосновать новый принцип, доказать его специфику (а значит, односторонность, отвлеченность от целостного). Если Фалес в качестве архэ предложил «воду», то почему не избрать принципом, скажем, «воздух», «огонь» и т. д.? И почему затем не сказать, что архэ – это вообще безличное первоначало, бесконечное? Таким образом выстраивается – соответственно духовной практике поиска первоначал – конкурентность принципов и их заведомая односторонность. Предварительный ответ Соловьева на эту тему кризиса западной философии может быть сформулирован так (пусть и не в соловьевских словах): западная философия по необходимости была философией первых принципов, философией первоначал, и это ее судьба. Здесь же – исток ее кризиса. Даже в случае, если какой-то философ изберет два, три принципа, они все равно будут принципами отвлеченными, они все равно будут оторваны от чего-то, а именно от целостной жизни. И дело не только в этом: ведь когда эти принципы отвлекались от целого, то они – в полном соответствии не только с философской, но и с научной практикой – онтологизировались. Иными словами, будучи частными *философскими измерениями бытия*, они онтологизировались, превращаясь в некоторые якобы самостоятельные сущие. Самая лучшая иллюстрация – философия идей Платона. Ведь идеи, по словам Соловьева, отвлечены от чего-то, они – предикаты, а не само сущее. Но эти предикаты превращены в вид бытия, а именно в вид самостоятельного бытия, в некие якобы самостоятельно бытийствующие существа или сущие. Могла ли западная философия развиваться ина-

че? Мне кажется, что Владимир Соловьев мог бы дать на это только отрицательный ответ, если он следовал за реальным ходом до сих пор протекшей истории (и не одной только философии, но и многих других духовных практик – религии, искусства, права, политики и т. д.). Ведь вся предшествующая духовная история была именно историей отвлеченных начал. Мы знаем, однако, что Соловьев усмотрел выход в построении философии Всеединства как философии жизни. Его не без основания можно упрекнуть в утопизме его метафизических намерений, сказав: и Всеединство есть пусть и синтезирующий, но отвлеченный принцип; понятие «жизни» подпадает под то же определение. И не случайно Соловьева не удовлетворили варианты философии Единого, даже Всеединого, философии жизни, недостатка в которых не было в истории классического и современного философствования, западного и восточного. Можно утверждать, что сам Владимир Соловьев не вполне избавился от этой не то что болезни, а от самой природы, натуры такой философии, которая развивается в тесной связи с наукой (все равно, будет ли это религиозная или нерелигиозная философия, даже философия, развитая в виде некоторого мистицизма). Такая философия все равно не может смыть с себя этот абстрактный сциентистский подход, а он начинается в западной философии вместе с ее рождением и продолжается до сего дня.

И все-таки настойчивое стремление В. Соловьева как бы «выпрыгнуть» за пределы философии отвлеченных начал заслуживает того, чтобы отнестись к нему серьезно и ответственно. Важно, что Соловьев ждет иного подхода человека и человечества к философствованию, которое уже не будет связано с обязательным поиском конкурирующих первоначал, а станет опираться как раз на *совместность, синхронность, взаимодополнительность поисков философов разных эпох, стран и народов* и будет объединять философов одного исторического времени. Не в том ли дополнительный смысл Всеединства? (Во всяком случае, у Соловьева есть немало высказываний, подтверждающих мысль о том, что систематическая философия возможна не как система одного какого-то философа, а как собирательская работа многих мыслителей.) Тому, кто занимается историософией, социальной философией, теологическими идеями Соловьева, сразу станет видно, как идеалы, формулируемые в этих разделах соловьевской концепции, перекликаются с идеалами, касающимися философии.

### Лекция № 3 (Продолжение)

Схема Владимира Соловьева, о которой мы ведем речь, мне представляется, конечно, не безупречной, но вполне исправно работающей. Когда он подводит итог вековому развитию философии, то, с одной стороны, строит типологию «шагов», основных воззрений



западной философии как сменяющих друг друга, конкурирующих друг с другом односторонних принципов. С другой стороны, у Соловьева получается, что этой конкуренции первоначал нужно противопоставить что-то другое. И вот парадокс: хотя он отвергает конкуренцию односторонних принципов, он все-таки не отвергает *содержательных подходов*, запечатленных в некоторых известных философских принципах.

Но для того чтобы именно так рассуждать о каком-либо принципе философии прошлого, надо выходить за пределы буквального его изображения каким-либо философом. Перед нами, согласно замыслу Соловьева, должен предстать не буквально Кант, а то, что мы, применяя многие доказательства, можем взять из Канта. Это же относится и к Платону, к средневековым мыслителям, к мыслителям религиозным и нерелигиозным. И почти каждое из основоположений самой философии Соловьева – это продумывание и придание несомненной достоверности каким-либо идеям, аспектам философии прошлого. А если это так, то основополагающие принципы как бы становятся не конкурирующими, отвлеченными – они находят свое место в огромной копилке человеческого духа.

Я уже упоминала о непосредственных данностях сознания. Непосредственное сознание есть одна из данностей, которую нельзя брать в отвлеченности, то есть нельзя противопоставить всему остальному в качестве единственного и основополагающего принципа. Но принять *позицию* непосредственного сознания надо обязательно, причем в качестве истока философствования. Так полагает Соловьев. Почему? Да потому, что мы ничего не можем сказать против этой идеи. Сколько бы мы ни приводили доводов, мы все равно не поколеблем достоверность непосредственного сознания. (С. Хоружий говорит, что здесь много общего с Гуссерлем. Действительно, уже начиная с «Логических исследований» и переходя к другим гуссерлевским работам, можно выделить эту идею как основную интуицию феноменологии.)

Если мы основываемся на непосредственных данных сознания, мы получаем такие очевидности, против которых трудно, если вообще возможно, возражать. Например, мы хотим проанализировать, что такое восприятие. Мы берем в своем сознании непосредственно данный образец какого-либо восприятия и с ним работаем. И мы можем проверять любые утверждения относительно восприятия. Можем работать вместе – это, кстати, еще один аспект философского диалога, момент, который у Соловьева тоже имеется.

Итак, в изображении Соловьева предмет философии – не чисто абстрактные понятия, которые от чего-либо отвлечены. Например, предметом философии для натуралистов, для материалистов (Соловьев называет их реалистами) служит мир явлений сознания, ощущений и т. д. На нем они основываются. Соловьев возражает: нельзя на этом основываться. Почему? Потому, что это отвлеченный

принцип. Явления, ощущения отвлечены философами от субъекта в качестве некоего якобы самостоятельного предиката. Не ощущения сами по себе, а человек как ощущающий – вот «единица», интересующая философию. То же самое можно сказать о крайнем рационализме. Нужно, говорит Соловьев, сосредоточиться на сущем, то есть на том, что есть не отвлеченное бытие, а именно сущее. Ибо бытие – это отвлеченная мысль. Кстати говоря, эта исключительно точная, стоящая на уровне истины констатация, к сожалению, очень трудно воспринимается в нашей аудитории. (Я имею в виду наших философов, прошедших через горнило марксизма.) Нет более известного нашей аудитории определения, чем то, что предмет философии – это отношение бытия и сознания. И получается так: есть сознание в качестве некоторого реального процесса, которым мы непосредственно владеем; а еще есть якобы самостоятельное бытие, к которому относится сознание реального. Совсем не замечают того, что сознание и бытие – разные, совсем не однопорядковые сущности. Сознание не может «относиться» к бытию. Сознание, как процесс в сущем, может относиться к миру, к предметам, к процессам и т. д. А бытие – это абстрактная философская категория.

Есть самые различные формы бытия – бытия всего, что есть в мире как самостоятельно сущее. «Человек бытийствует» – это тема философии Соловьева, причем одна из самых прекрасных, самых трепетных и метафизически значимых для меня лично. Я, кстати говоря, когда-то написала в учебнике «Введение в философию» главу «Бытие». Сейчас вышло второе издание этого учебника, где есть эта моя глава, серьезно доработанная. Вот один из вопросов, которые я там ставлю: «Как все, что есть, то есть сущее, бытийствует?» Природа, вещи природы бытийствуют иначе, чем идеальное, то есть понятия, различные результаты мыслительной деятельности. И бытие – это философская категория, которая берет все, что есть, с точки зрения предиката существования: есть, имеется, наличествует и т. д. Встречающееся у Соловьева различение бытия и сущего имеет очень глубокое отношение к философии отвлеченных начал, к теме кризиса западной философии. Можно сказать кратко: западная философия, по мнению Соловьева, работала не с сущим, а главным образом с бытием, однако затем превращая бытие в некое сущее. Она превратила бытие, то есть абстрактные философские постулаты и понятия, в нечто такое, что якобы есть (ist) так же, как имеются сами сущие. Владимир Соловьев категорически восстает против этого. А это уже тесно связано с понятием жизни, потому что философия сущего – это философия того, что есть реальность, что есть действительность, что бытийствует. Философия жизни – это и есть действительность в ее полноте.

Я уже пыталась показать в первых разделах книги, что у Владимира Соловьева все его социально-политические, историософские и т. д. амбиции теснейшим образом связаны с только что рассмотрен-

ными темами. И мы, наследники европейской культуры, постоянно возвращаемся в мире абстракций, отвлеченностей. Мы боремся из-за этих абстракций и отвлеченностей. Мы верим в их некую реальность и действительность. Люди готовы убивать друг друга из-за этих самых «действительностей», тогда как жизнь диктует свои законы. Она являет настоящие реалии.

Я, например, считаю, что (в свете воззрений Лейбница и Владимира Соловьева) вопрос о том, идет ли Россия и надо ли ей идти самобытным путем, – псевдovoпрос. Россия может идти только своим путем – и никаким другим. Мы, может быть, и хотели бы, чтобы она где-то спрямила, сгладила его, усвоив уроки истории, своей и других народов. А она есть то, что есть ее сущее. Россия есть то, что являет ее действительная жизнь. И жизнь эту можно постфактум соотносить с абстракциями, например с абстракциями западного пути, самобытно-го пути и т. д. Но жизнь-то оказывается иной, чем все эти абстракции.

Соловьев в своей философии кризиса выходит к крупной теме дуализма западной культуры – я еще раз повторяю, нашей общей культуры. Дуализм этот заключается в том, что были постулированы отвлеченные начала натурализма и рационализма. И натурализм и рационализм в изображении Соловьева не просто и не только выдумки философии. Или можно сказать так: даже если философия их выдумала, то они давно перестали быть лишь философскими сущностями. Их противостояние превратилось в дихотомию самой культуры, в дихотомию самой человеческой личности.

И тут снова есть повод сказать о черте философии и личности Соловьева, которая меня глубоко поражает и восхищает. Я имею в виду чувствительность к реальному воплощению какого-либо принципа. Есть принцип, он где-то сформулирован; есть религиозные принципы и идеалы и т. д. Ведь и сам Соловьев не был чужд выдвижению тех или иных идеалов. Но в отличие от других, кто настойчиво стремился проводить свои идеалы в жизнь (независимо от того, что они, может быть, совсем даже не идеалы), Соловьев, сформулировав какую-то тему или какую-то проблему, тут же, абсолютно тут же (сразу или через несколько страниц) объясняет, как принцип взрывается, ведет к расколу и противоречию. Например, Всеединство как бы управляет миром. Об этом им написано примерно столько же, сколько написано о том, что, несмотря на Всеединство, в мире растут дифференциация, раскол, вражда, отклонения от Всеединства и т. д.

Драматизм философии – это тоже черта, более или менее традиционная для философствования, но очень заостренная в философии второй половины XIX в. Здесь есть одна фигура, о которой я не упоминала (и, наверное, вас это удивляет) в контексте философии кризиса. Опять-таки нет и следа присутствия этой фигуры в пространстве мысли Соловьева. Речь идет о Кьеркегоре. Но дух Кьеркегора, я бы сказала, просто носится над этими «соловьевскими водами». При

этом надо отметить, что книга «Наслаждение и долг» переводилась у нас в 1865 г. В общем Кьеркегора уже могли знать в России. Но главное: кьеркегоровская линия – критика внутренней безнравственности традиционной, кичливой философии отвлеченных принципов, – как мы показали, пронизывает мысль Соловьева. Мы больше говорили об абстрактной метафизике, учении о познании, о типологической истории философии Соловьева. Но ведь он продолжает всю эту тематику в философии морали и философии истории. Об этом глубоко и интересно сказано в книге М. В. Максимова. Я знаю, что историософия была хорошо представлена на ваших семинарах. Обобщая рассмотренное прежде, хотела бы подчеркнуть: просто поразительно, насколько мыслители крупного ранга «разговаривают» и «перекликаются» друг с другом, может быть не зная друг о друге. Ведь все-таки есть «авантюры», «приключения идей». Здесь нет никакой мистики. Перекличка идей – это специфическая и очень важная черта, притом очень явная черта культурного процесса. Это внутренняя логика развития культуры, которая заставляет синхронно звучать те идеи, создатели которых даже не были знакомы с сочинениями друг друга.

#### *Лекция № 4*

### СТАРОЕ И НОВОЕ, КЛАССИЧЕСКОЕ И НЕКЛАССИЧЕСКОЕ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX в. В ПЕРЕКЛИЧКЕ С ИДЕЯМИ В. СОЛОВЬЕВА

Вчера мы уже вошли в проблематику философии второй половины XIX в. И я, подытоживая то, что было сказано, хотела бы обратить внимание на внутреннее беспокойство и напряжение, которое существовало в философии этого периода. Оно, это беспокойство и напряжение, может быть сгруппировано вокруг темы «Кризис и новые парадигмы. Старое и новое. Классическое и неклассическое». В литературе принято рассматривать этот период как связанный с переходом от классического естествознания к неклассическому, от классической философии к неклассической. Но ситуация еще была довольно сложная, противоречивая. Когда мы уже знаем состоявшуюся историю философии, историю мысли, историю того же естествознания, мы как бы экстраполируем в предшествующую эпоху то, что знаем об эпохе последующей. И все-таки последующая оценка: В. Соловьев жил в то время, когда действительно надламывались старые философские парадигмы, когда Новое время переходило в другую эпоху, когда задавались альтернативные парадигмы философствования – в данном случае отвечает и открытым, ясным оценкам, и

ощущениям философов той эпохи. И в сущности, это подтверждают даже и те течения, которые, казалось бы, задавали координату «возврата к классике», – например, «Назад к Канту», «Назад к Фоме Аквинскому», «Назад к Гегелю». Ведь в это время все тенденции и все течения, которые мы называем неокантианством, неотомизмом, неогегельянством, фактически – в рамках интересующего нас исторического противостояния – отнюдь не были однозначно традиционалистскими, охранительно консервативными. Снова сошлюсь на неокантианство.

Оно вносит существенный поворот в понимание Канта. Это понимание Канта начинает то противостояние, ту борьбу, которая протягивается через весь XX в. Обе школы неокантианства начинают спорить о том, что же в наследии Канта более важно. Марбургская школа неокантианства сосредоточивается на кантовской критике опыта, на кантовской философии естествознания, на кантовском методе, соответственно на «Критике чистого разума». Это та линия, которая будет сохраняться и впоследствии. Она будет соответствовать сциентистско-логицистскому прочтению Канта, и она тоже протянется через весь XX в.

По существу, в XX в. было много мыслителей, которые занимались именно этим, то есть интерпретировали Канта как гносеолога, как философа, который анализирует чувственность, рассудок, разум и строит картину познания при некотором, так сказать, превалировании рассудочно-разумных категорий. Такой взгляд на Канта в кантоведческой литературе никогда не исчезает – вплоть до настоящего времени. Но одновременно появляется подход, представленный Виндельбантом, Риккертом, Кассирером, то есть баденской школой неокантианства. И его тоже можно считать парадигмальным для XX в. Он заключается в том, что в центр внимания помещаются не логико-гносеологические аспекты кантовского учения, а то, что связано с взглядом на духовную культуру, с взглядом на эстетику, на отличие наук: наук об истории, наук о культуре.

Так, философия символических форм Кассирера, которая становится знаковой для философии XX в., конечно, появляется значительно позже, чем жил В. Соловьев. В. Соловьев ничего о ней не мог знать. Но в принципе с нею созвучно то внимание, которое В. Соловьев уделяет именно кантовской морали, кантовской эстетике. Баденское кантианство созвучно, по крайней мере, двум ипостасям Всеединства, а именно Красоте и Добру. В. Соловьев, по-моему, как бы объединяет обе тенденции. Для него Кант – парадигмальная фигура для того, чтобы исследовать чистое добро, добро в отличие от блага. Вместе с тем заметьте, что у Соловьева в его философии морали, в частности в «Оправдании добра», дается чрезвычайно интересная, оригинальная, я бы сказала, остроумная критика Канта – критика за некоторое, так сказать, диктаторство категорического императива. Критика двой-

ственная: с одной стороны, вместе с Кантом Соловьев уверен в чистом значении добра, в такой силе добра, которую нельзя релятивизировать. Но, с другой стороны, вопреки Канту, он считает, что это начало должно действовать более свободно, более «либерально». Критика Канта за ригористичность, за жесткость моральных требований, прежде всего категорического императива, тоже прокладывает путь интерпретациям и спорам XX в.

Соловьева больше всего роднит с современной ему философией то, что эта философия все настоятельнее поворачивается лицом к метафизике – как я сказала, в борьбе с позитивизмом, вместе с некоторым нарастанием кризиса этого позитивизма. Но еще раз хочу напомнить, что это был не окончательный кризис позитивизма. В это время позитивизм снова набирает темп. Позитивизм начинает развиваться на психологически-физиологическом материале. В принципе в поле этого дискурса уже присутствует Авенариус. Недалеко то время, когда Мах-философ заявит о себе достаточно мощно. Правда, особого внимания Соловьева это явление непосредственно не привлекает. Но зато он вполне мог опереться на те умонастроения, которые можно считать реставрационными в отношении метафизики. Я назову имя Рудольфа Лотце. Это философ спиритуалистического направления. Еще в 50–60-х гг. он опубликовал работу «Микрокосм: идеи к естественной истории и истории человечества» в двух томах. А в 1874 и 1879 гг. выходит «Система философии» Лотце, которая содержит в себе именно метафизические основания. Лотце говорит, что предмет метафизики – это действительность. Действительны же вещи, которые есть. Надо разобраться, говорит он, в том, что же означает это «есть». (Вы сами видите, как это созвучно рассуждениям В. Соловьева.) Надо, говорит он, еще и еще раз взглянуть на проблему «есть» с точки зрения обнаружения того, что *есть* реально, что *есть* действительно. И здесь та же линия, которая заключена у Соловьева в различении бытия и сущего. Действительны также пребывающие отношения, согласно Лотце. Содержание представления, вообще бытие, – рассуждает он, – это стояние в отношении. И поэтому нужно привлечь внимание к различию между «есть», то есть между бытийствованием, и сущим. Вообще, согласно Лотце, нужно разработать не формальную онтологию, чтобы понятие «бытие» не было пустым; мы должны связать понятие «бытие» прежде всего с реальностью, но с такой реальностью, которая наполнена духом. При этом важнейшим вопросом становится вопрос об отношении между Богом и Богом как личностью и духом, тем духом, которым проникнут мир. Иными словами, вновь ставятся коренные метафизические вопросы, но с упором на проблему действительности, на проблему реальности, а не отвлеченности.

Я думаю, что здесь есть переключка с философией Соловьева. Косвенным подтверждением существования этой связи служит то,

что Лотце был известен в России. И фактически есть еще такое явление, как российский спиритуализм, представленный, например, Львом Лопатиным. (А когда Соловьев ссылается на Лопатина, он говорит о нем достаточно почтительно, хотя и полемизируя с ним.) Я думаю, что мы в нашей историко-философской работе должны принимать во внимание и опосредованные влияния. Предположим, сам Соловьев не выходит на изучение философии Бергсона. Но раз об этом уже говорит Лопатин, а Соловьев читает Лопатина, то можно считать, что есть некоторое косвенное, так сказать, включение в дискурс через других людей. Через тех людей, которые той или иной темой более основательно занимались. Так вот, философия спиритуализма, метафизического спиритуализма, повышающая интерес к философии духа, к обоснованию идеализма, – все это присутствует и в пространстве русской философии, причем в несомненной связи с философией Запада.

Есть еще одно явление, о котором я тоже вчера упомянула, но мне хотелось бы снова к нему привлечь внимание. Речь идет о естествознании, математических науках, их новейшем развитии и философии естествознания. Я уже вчера, говоря о популярных тогда философах естествознания, назвала два имени: Эмиль Бутру и Анри Пуанкаре. И еще раз хочу подчеркнуть, что эти философы формировали новый образ природы, новую философию природы. Вообще проблема философии природы, вопрос о том, как рассматривается природа, какая картина природного мира выстраивается, – это, как известно, очень важное обстоятельство для всякой философии, а тем более для философии систематической. Некоторое время, особенно под влиянием натурализма, происходило что-то вроде обожествления, обожения природы. Речь идет о такой традиции в классической философии, в философии природы, которая связана с возвышением природы, с тем, что о природе говорится в торжественных, благостных тонах. Говорится об отношении природы и Бога, мира и Бога. Но оно изображается как безмятежно-тождественное, пантеистическое, когда природа через отнесение к Богу возвышается и восхваляется. Соловьев не был чужд этим тенденциям, особенно тем, которые в философии вообще были популярными. Сошлюсь на высказывание Бердяева. Он говорит о том, что «природа у некоторых мыслителей в прошлом была живой. Живой, – говорит он, – была природа у Парацельса, живой была природа и у Якоба Бёме, у немецких романтиков». Превращение природы в одну из ипостасей жизни, оживление даже мертвой природы – это, как мы видели, и соловьевская линия. В XX в., особенно после Гегеля, рождается очень специфический и противоречивый образ природы. С одной стороны, природа для Гегеля – это то, что само в себе не содержит начал жизни. Сама по себе природа была бы мертвой, неподвижной, косной и т. д. Но поскольку природа есть инобытие духа, она приближается к духу и тоже проникается началами движения. Но все-таки акцент такой: в ней нет *самодвижения*, в

ней нет саморазвития. Это развитие обеспечивается другим началом, а именно духом. Такой взгляд есть и у В. Соловьева. Духовное, одухотворяющее, а следовательно, божественное начало все-таки не полностью слито с природой. И в этом смысле упрек в пантеизме Соловьев вполне обоснованно отводит. Он говорит, что ему чужд и пантеизм Спинозы, и пантеизм раннего Шеллинга, он гораздо больше присоединяется к позднему Шеллингу. Но все-таки тождества между природой и духом, между природой и Богом, с точки зрения Соловьева, нет. Но связь и единство есть. Найти их – замысел В. Соловьева. И что ему в этом помогает? Поддержкой служит естествознание. Он не случайно с юности так стремился изучать естественные науки. Это было модно. И, кроме того, соответствовало его внутренним убеждениям, устремлениям, а потом превратилось в ту страсть, которую я могу сравнить со страстью естествоиспытателя и математика Лейбница: найти в естествознании что-нибудь такое, что строго научно, но в то же время дает возможность развить некоторую философско-метафизическую идею. В этом отношении Соловьев находит в естествознании прежде всего подтверждение своей концепции Всеединства. Он говорит о том, что новейшие открытия естествознания показывают: все есть во всем, все притягивается ко всему, то есть в природе есть не только разнообразие, дифференции, распад единства (это все тоже есть в природе, соответственно есть борьба). Но через борьбу, распад в природе все же существует и может быть подтверждено данными естествознания Всеединство.

По существу философия природы того времени и философы природы, такие, как Бутру или Пуанкаре, тоже способствовали такому восприятию природы. Такая линия философии природы, кстати говоря, была неортодоксальной. В это время Бутру, скажем, выступает против жесткого детерминизма. Он борется за то, чтобы выявить роль случайностей в природных явлениях, роль не жестко детерминированных, а случайных событий. Он подчеркивает, что в природе есть свобода. Нет ничего более, так сказать, «соловьевского» в творчестве Соловьева, чем приписывание природе своей собственной свободы, приписывание всем индивидуально сущим внутренней спонтанности. Сказанное относится не только к философии природы. Эта же линия находит продолжение в понимании истории, то есть философии истории, в историософии. Ибо Соловьеву очень важно, несмотря на то что он везде верен принципу Всеединства, чтобы было утверждено также метафизическое достоинство каждого отдельного существа, каждого отдельного сущего, метафизическое достоинство индивида, его свобода. Надо сказать, что для религиозного мыслителя это не вполне обычно, потому что утверждение общей зависимости от Бога все-таки несколько сдерживает религиозных мыслителей в акцентировании свободы. Соловьев же такой мыслитель, который вводит понятие случайного развития индивидуальности в саму мета-



физическую картину мира. А переплетение философии истории, философии природы – это тоже линия тогдашнего естествознания. Например, тот же Бутру критикует распространившийся в философии естествознания натурализм за то, что он не учитывает исторические факты в развитии самой природы. Сходный мотив мы находим у Пуанкаре, выдающегося математика и философа науки. Он потом напишет работу «Наука и гипотеза» (в 1904 г.), а в 1908 г. – книгу «Наука и метод». Идеи гипотетичности, мысль о случайной, не жестко детерминированной природе – вот то, что в естествознании того времени утверждалось и, как я думаю, находилось в несомненной связи с неклассическими реформами самого естествознания.

Соловьев с большим сочувствием говорит об идее развития у Гегеля и о том, что развитие все же происходит от низшего к высшему. И таким образом, существует некий «плюс бытия», как он говорит. Но вот что важно и интересно: образ природы – это образ вечного брожения, вечного напряжения, постоянной неуспокоенности, пусть и пронизанности светом, но и пронизанности тьмой. Этому метафизическому беспокойству он посвящает целый ряд своих раздумий в разных работах. Оно находит и эстетическое выражение: вспомните образ бушующего моря, никогда не успокаивающихся волн, как общий соловьевский образ природы. В работе 1895 г. «Поэзия Ф. И. Тютчева» Соловьев находит космологические, что ли, предпосылки напряженности, беспокойства, царящих в мире: «Хаос, т. е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного, – вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту. Но и введенный в пределы всемирного строя, хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами»<sup>1</sup>. Нелишне вспомнить, что в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев рассматривает космогенез как осуществление (никогда не завершающегося) соединения божественного начала с мировой душой.

## CASE STUDY: ПО СТРАНИЦАМ ОДНОГО ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

В подтверждение сказанного о тенденциях развития философии конца XIX в. приведу конкретный материал – сошлюсь на французский журнал, который называется «Revue de Métaphysique et Morale». Посмотрим, что они публикуют в 1898 г., то есть где-то к концу жиз-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 475.

ни В. Соловьева. Но сходная картина складывается и в предшествующие годы. Мы просто представим себе, о чем философы спорят, какие имена здесь фигурируют, каково, собственно, пространство дискурса. Это был один из самых солидных европейских журналов того времени, очень оперативно работавший и при этом пользовавшийся международным признанием. Там, собственно, представлена не только французская философия, но и философия других стран. И, кстати говоря, из этого же журнала я возьму описание такого выдающегося события в истории тогдашней философии, как Первый международный философский конгресс, который состоялся как раз в год смерти В. Соловьева, то есть в 1900 г.

Итак, кто и с какими публикациями выступает в этом журнале за 1898 г.? Прежде всего, о наиболее популярных авторах и наиболее популярных темах. Это как раз та тенденция в философии естествознания, о которой я раньше рассказывала. Рецензируется книга Эмиля Бутру, профессора *Faculté du letre* в Париже, – первый том, вышедший в 1897 г. Книга называется «Очерки истории философии» («*Études d'histoire de la Philosophie*»). Бутру анализирует историю философии под особым углом зрения, сходным с тем, какой мы встречаем у В. Соловьева.

Рецензируется еще одна книга автора, имя которого нам вряд ли что-нибудь скажет, но важно, что эта книга называется «Кризис морали». И слово «кризис» мы много раз встретим в этом журнале при анализе современной философии.

В журнале выступает Пуанкаре. Его статья посвящена проблеме измерения времени. Таким образом, удостоверяется, что тема времени – это профилирующая тема этого периода, и она будет становиться все популярнее вместе с творчеством Бергсона. Презентированы также исследования Наторпа, который пишет о теории познания в Германии. Наторп – фигура уже достаточно известная. Анализируя философию и теорию познания в Германии, он на первый план выдвигает такие фигуры, как Шуппе (основатель имманентной философии); говорится также об Авенариусе. И в частности, Наторп уже упоминает о первых логических работах Эдмунда Гуссерля. Гуссерль вступает, так сказать, в некоторую полосу известности европейской философии своими работами по логике. Он публикует обзор о работах по логике 1894 г. Но в статье Наторпа этому пока не придается слишком большого значения. А все-таки упоминается, что разгорелся спор о логике и психологизме; в логике названы имена Эрдмана, Риккерта, Липпса, то есть философов, тогда уже тоже приобретающих определенную известность.

И в этой связи я хочу сказать, что В. Соловьев вряд ли по-настоящему прикоснулся к этому спору (а он в то время был уже характерным для европейской философии) – спору о психологизме, то есть тому дискурсу, который в «Логических исследованиях» Гуссерля при-

обретает твердые и широкие очертания. И в этой работе будет дан бой психологизму. Хотя в русской философии еще не осмысливалась сколько-нибудь широко тема борьбы с психологизмом в логике, тем не менее серьезный отзвук находила западная психологическая литература того времени. Это было и у Лопатина, и у Грота, и у других авторов. Интересно, что философы этого времени – и это отчасти относится и к В. Соловьеву – мыслили себя также как психологи. Я уже говорила о ссылках В. Соловьева на Вундта, Фехнера и т. д.

Линия физиологизма в психологической литературе, а она была в русской философии хорошо известна, находила отражение и в спорах отечественных философов и психологов. И все-таки основная тенденция развития российской философии, поддержанная В. Соловьевым, но, повторю, гораздо более отчетливо развитая в работах Лопатина, Грота, – это отстаивание специфики психологии, то есть развитие не чисто физиологической психологии, а того, что можно было бы назвать «духовной» психологией. Психологи, физиологи типа названных мною, а затем и Маха, были в России известны. Но линия русской философии заключалась в том, чтобы и психологию взять в ее, так сказать, духовной, спиритуалистической специфике, как это делал Лопатин, и в то же время чтобы и логику тоже не слить полностью с психологией.

Я об этом напоминаю потому, что впоследствии «Логические исследования» Гуссерля встретят очень хороший прием в России и будут в 1909 г. (пусть и с некоторым опозданием) переведены на русский язык, что говорит об их популярности. И опять вспомню о теме «В. Соловьев и феноменология». Она относится к числу таких проблем и тем, которые имеют, я бы так сказала, в большей степени объективный характер, потому что непосредственных переключек здесь не было и быть не могло. Но все-таки я думаю, что В. Соловьев развивался в таком направлении, что, проживи он дольше, он бы отреагировал на гуссерлевские работы, подобно тому как на них отреагировал Франк в «Предмете знания», то есть поддерживая борьбу с психологизмом, поддерживая линию на отстаивание специфики логики.

В журнале затем помещается статья Джакобе, которая называется «Современная философия». Кто там упоминается? Ренувье – фигура достаточно известная, философ метафизического, неокритицистского плана, который стоит у истоков неокантианства. Его философия в это время достаточно популярна. Ну и, конечно, Анри Бергсон. О нем в конце 90-х гг. говорят как об одном из самых видных философов. И когда в 1900 г. состоится Первый международный философский конгресс, Бергсон предстанет на нем как одна из самых видных философских фигур того времени. Упомянутый автор примерно так говорит о современной ему философии: эта философия не содержит в себе прогресса. Она не творческая и покоится на повторях, на спекуляциях рассудочного типа. Это за редкими исключени-

ями философия рассудка. Она не обеспечивает никакой новой ясности – везде есть новые, но темные места: *nouvelle obscurité*.

Но все-таки из философов этого времени, я еще раз это подчеркиваю, на первое место ставится философия Бергсона. Говорится – и прозорливо, надо сказать, – что философия Бергсона и есть философия своего времени. Она возникает в пору, как говорит автор, социальной диалектики; и возможно, она сообщит нечто новое или сможет дать метафизическое выражение двум главным формам нашего беспокойства – по выражению автора, ими являются «мистицизм» и «импрессионизм». Я опять хочу прочертить созвучие с соловьевской философией: ведь Соловьев совсем не случайно называет свою философию новомистицизмом. В самом деле, философия устала от одностороннего и крайнего рационализма, и эта усталость от рассудочных спекуляций, от рассудочности вообще запечатлевается в анализируемой статье, что опять-таки перекликается с соловьевской философией.

И вот наконец в поле рассматриваемого дискурса вступает также и философия Ницше. Ее обсуждают так же оживленно, как новую тогда философию Бергсона. Ницше, как вы знаете, уже какое-то время пребывал в состоянии умственного помрачения. Однако философия его начинает свое шествие по Европе. Со статьей о философии Ницше выступает Анри Лихтенберже – один из авторов, благодаря которым философия Ницше становится известной и в России, один из тех, чья интерпретация Ницше, чей разговор о Ницше вступает в пространство русского философского дискурса. (Насчет российской литературы о Ницше смотрите мою статью в книге «Ф. Ницше и философия в России». Там подробно рассмотрено, какая литература о Ницше первой разбиралась в России.)

Не забудем о том, что в это время развивается и неогегельянство. И кое-какие неогегельянские работы есть в анализируемом журнале. Например, неогегельянец Мак-Таггарт выступает с темой «Гегелевская интерпретация категории субъективного определения»; также разбирается работа Бозанкета «Теория политического организма». Иными словами, гегелевская философия через неогегельянство подвергается определенному разбору. (Надо сказать, что в это время философия развивается в единстве с социологией, и целый ряд статей посвящен проблемам социальной философии и социологии.)

И вот весьма интересная для нас публикация. Сообщается о премии Лобачевского, которая выдается Физико-математическим обществом Казани. Эта премия в 1897 г. была присуждена ряду иностранных ученых. Например, почетным членом этого общества был избран профессор лицея в Лионе Жерар. Вы сами понимаете, что речь здесь идет о философах математики. И в журнале с удовлетворением отмечается, что эти премии присвоены, как говорит французский автор, «нашим соотечественникам». Вот видите, премии выдаются в Казани, а в Париже испытывают гордость. Это – одно из свидетельств

того, как русская философия входила в пространство европейской мысли. Входила на том самом фронте, который всегда интересовал В. Соловьева. Это философия естествознания, философия математики. И это было связано как раз с новыми явлениями, с неклассическими концепциями в математике. (Премия, между прочим, составляла 500 рублей. По тем временам деньги были вполне солидные. Сообщается о том, что будет следующее присуждение премии.)

Среди авторов, которые в то время популярны, со статьями о философском языке выступает Андре Лаланд. «Язык философии и единство философии» – вот его тема; Морис Блондель пишет статью об идеалистических иллюзиях. И наконец, появляется еще одно знакомое нам имя – Бертран Рассел. Бертран Рассел в это время уже входит в философский дискурс, причем, естественно, с проблемами основной математики. И собственно, в это время идет движение к созданию «Принципов математики». Пройдет немногим больше 10 лет, и Расселом и Уайтхедом будет написано это выдающееся сочинение.

В журнале есть статья, посвященная философии Л. Толстого. Это рецензия на книгу Осипа Лурье, которая была опубликована в 1899 г. По крайней мере, что я хочу особо подчеркнуть, философия Толстого – то есть одна из тем и соловьевской философии, и последующей русской философии – присутствует и в пространстве европейского дискурса. Здесь еще одно свидетельство того, что происходящее в России интересует Европу.

Снова есть разговор о Ницше, снова обсуждается его философия. Вот как раз книга Лихтенберже рецензируется. И особенно обращается внимание на ту линию рассуждений Ницше, где явственной является враждебность всем традиционным идеалам. Делается вывод о том, что Ницше представляет некое течение «романтического анархизма». Но во всяком случае, тема Ницше четко присутствует в журнале.

Дается сообщение о журнале «Archiv für systematische Philosophie». Его издает Наторп. И там (за 1899 г.) публикуются статьи таких авторов, как Теодор Липпс, Эдуард фон Гартман, наш известный автор Чичерин, Наторп, гегельянец Бозанкет и др. (Некоторые имена менее известны.)

И наконец, в сентябрьском номере журнала за 1900 г. на двух соседних страницах публикуются два некролога: один посвящается Ф. Ницше, другой – В. Соловьеву, которые, как известно, умерли в один год. Подписан некролог – «Иван Странник». (Об этих некрологах в моей книге уже шла речь.)

Теперь я перехожу к тому номеру журнала, который говорит о Первом международном философском конгрессе. Что было на этом конгрессе, кто там был, чьи имена там звучали? Прежде всего, решающую роль играл упомянутый Эмиль Бутру. А есть имена, сейчас уже полузабытые. Но в свое время это были авторы, которые представляли лицо философии, по крайней мере французской философии.

фии. Из двух имен – Бутру и Бергсон – первенство по известности, по влиянию на последующую философию принадлежит, конечно, Бергсону. Но идеи Бергсона только набирают силу, а Бутру уже весьма популярный философ. Он произносит вступительное слово. И подчеркивает: есть потребность, которая выражается в создании философии науки. Он выдвигает на первый план сциентистскую философию. Именно философия науки, говорит он, вносит в жизнь строгость, определенность. Она обосновывает общие методы. Под влиянием философии науки находится развитие отдельных областей в философии. Предметом интереса становится воздействие науки на развитие психологии, ибо психология тогда мыслится в тесном единстве с философией. При этом психология воспринимается как наиболее «научная» часть философии.

Хочу подчеркнуть: среди первых докладов на философском конгрессе упомянут доклад профессора Московского университета В. Н. Ивановского, философа из России, который рассказывает о том (какую это сейчас вызывает зависть), как философию преподают в российских школах, какая имеется программа преподавания философии в школах и вузах, как преподают логику, как лучше организовать это преподавание. Одним словом, Ивановский о том докладывает, и философы Европы с интересом слушают.

И на секциях представлена русская философия. Так, на секции первой, которая называлась «Philosophie generale et métaphysique» («Общая и метафизическая философия»), председательствует Анри Бергсон. А первым зачитывают «мемуар» Чичерина, который рассуждает о будущем метафизики. Итак, проблема метафизики стоит в центре дискуссии. Чичерин озаглавливает свой доклад так: «Метафизика: является ли она наукой?» И рассуждает на эту тему. Он говорит о влиянии экспериментального знания, но и о том, что метафизику частенько противопоставляют науке. Вместе с тем, с точки зрения Чичерина, метафизика очень тесно объединена с априорным знанием, а следовательно, связана с логикой и через нее также объединена с наукой. Докладчик выдвигает на первый план категории метафизики, которые относятся прежде всего к науке – к логике; среди них он называет такие категории: реальность, субстанциональность, каузальность и финальность. (Я не поняла, был ли на конгрессе сам Чичерин, или просто зачитывали его доклад.) Но знаменателен сам факт: председательствует на секции Бергсон; заслушивается доклад Чичерина.

Очень важно понять, что большую роль на философском конгрессе играет математическая логика, молодая тогда дисциплина. И опять-таки: присутствуют русские. Это наши знаменитые логики Порецкий и Васильев. Они зачитывают доклады, выступают в дискуссии. Более того, в руководящие органы конгресса выбираются логик Васильев, профессор Казанского университета, и Ивановский,

о котором я уже упоминала. Вот что принципиально: мы, россияне, активно вступали тогда в европейское философское сообщество.

Из тематических докладов я бы еще упомянула о некоторых дискуссиях между Пуанкаре и Расселом по поводу обоснования математики и обоснования проблем пространства и времени, принципов механики и т. д. Не менее активно дискутируются доклады социологов Георга Зиммеля и Фердинанда Тённиса. Из философов выступает Файхингер. Вы помните, что это философ, который создал «*Philosophie des Als ob*» («Философия как если бы»). Такова общая картина споров на конгрессе и присутствия в этом пространстве российского философствования, в том числе российской философии науки и логики. Заключительное слово произносит опять-таки Эмиль Бутру. И он снова говорит, что в центре современной философии – развитие науки и логики. Короче говоря, сциентистская линия выступает весьма и весьма уверенно и как эстафета передается новому веку. Все философы, говорит Бутру, сегодня согласны в том, что нужно исходить из данных науки, как это всегда делали Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц и Кант.

Как я уже сказала, выбирают руководящие органы, комиссии и т. д. Вот некоторые имена выбранных: Бутру, Бергсон, Кутюрá и Кантор (математики), Мах, из Англии – Рассел; Болдуин, Макферлейн из США и, как сказано, русские – Ивановский, Козловский, Васильев. Они тоже будут заниматься делами философского сообщества начинающегося века. Есть известный «Словарь философов» в двух томах Вернера Цигенфуса, первоначально изданный в 1912 г. Так вот, в этом словаре есть большое количество русских имен: это профессора Казанского, Петербургского университетов, не говоря уже об университете Московском. Довольно подробная статья посвящена В. Соловьеву. Короче говоря, где-то до революции 1917 г. мы входили в пространство европейской мысли, имели шанс быть, так сказать, европейской философской державой. Всем понятно, когда и как мы этот шанс упустили, как мы встали на путь философского изоляционизма и как случилось, что мы и в этом отношении почти потеряли XX в. Тем более тягостно и обидно, что начинался этот век, как видите, совсем неплохо для российской философии.

## *Лекция № 5*

### **В. СОЛОВЬЕВ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ**

А теперь я перехожу более конкретно к той теме, которая переключается с темой моего доклада: «В. Соловьев и философия жизни». Я (по необходимости кратко) проведу содержательные параллели между философией Бергсона, Дильтея, с одной стороны, и философией жизни Соловьева – с другой. Что касается Ницше, то Ницше

был известен Соловьеву, и Соловьев писал о нем\* . Что же касается Бергсона и Дильтея, то следов их влияния в работах Соловьева не обнаружено. Но я опять-таки нахожу спонтанные параллели и близость между этими философами.

Сначала о Бергсоне. В чем сходство и различие между учениями Соловьева и Бергсона, казалось бы, должно быть ясно и известно. Тем не менее проблема исследована мало. Поставлю прежде всего такой вопрос: в чем состоит некоторое сродство, переключка идей этих двух философов?

1. Первое, что я бы отметила и о чем уже упоминала, – возврат к непосредственным данностям сознания. Бергсон в своей ранней работе «О непосредственных данных сознания» по существу переключается с тем пониманием, которое есть у Соловьева. При этом Соловьев приходит к этой теме куда раньше Бергсона. Я хочу отослать по этому вопросу к тому, что говорит сам Соловьев: «Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии. И с ее утверждения начинается каждый обширный круг философского развития. В преддверии древней философии в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина. Яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии Блаженного Августина. И ею же через двенадцать веков начинается новую философию Декарт». Соловьев также говорит: «Предварительно выделить и ограничить простую непосредственную достоверность текущей психической наличности от всякой другой возможной достоверности я считаю необходимым для философии именно ради того, чтобы получить точку отправления действительно бесспорную». (Как Соловьев соотносит свою концепцию с картезианством и идеями Декарта, см. небольшую книгу «Бессмертие философских идей Декарта», где есть моя статья на эти темы.)

Сейчас хочу, минуя эти (разобранные в моих публикациях) интересные и важные темы, обратиться к сопоставлению с Бергсоном. Из приведенной ранее цитаты видно, что Соловьев исходную роль для философии приписывает нахождению непосредственных данных, непосредственной достоверности сознания. То же самое делает Бергсон. Он начинает свой анализ как раз с поиска непосредственных достоверностей сознания. И впоследствии к теме «Инстинкты, интуиция и т. д.» он выходит именно через этот поиск. Речь идет о двух путях, которые эти философы проделывают по-разному. Но тем не менее сходство здесь есть.

2. Второй момент созвучия состоит, по-моему, в том, что оба мыслителя выступают против крайнего интеллектуализма и рационализма, против ригористического, неподвижного догматического рационализма. И оба уделяют внимание тому, что можно было бы назвать

---

\* Снова отсылаю к своим ранее опубликованным работам по данной теме.



внерациональными способностями познания, такими, как инстинкт, интуиция (в случае Бергсона) или видение, озарение, мистическое видение (в случае В. Соловьева). Как именно Соловьев делает это и почему он называет свою философию новой мистикой – особый разговор. Я сейчас не могу в него вдаваться.

3. Для того чтобы причислить учение Соловьева к философии жизни, очень важно, в-третьих, подчеркнуть: на первый план в философии того и другого мыслителя (и это, пожалуй, главное, именно парадигмальное сходство между ними) выдвигается понятие жизни. При этом понятие жизни, разумеется, подвергается философской обработке. Оно не просто берется как некое беллетристическое слово-понятие, *façon de parler*, когда говорят: «вернемся к жизни». Речь идет именно о философском понятии, которое выполняет в философии несколько функций. (О чем подробно сказано в моем предшествующем тексте – Ивановском докладе.) И вот эти несколько функций тоже родственны у Бергсона и у Соловьева. Для Бергсона и для Соловьева «жизнь» – это преодоление разрыва между материей и духом, между материей и сознанием, преодоление разрыва между различными дисциплинами философии, из которых одна больше обращается к материально-природной стороне жизни, а другая – к человечески-духовной.

4. Я бы подчеркнула и такой момент: жизнь и по Бергсону, и по Соловьеву – это поток, стремление, внутренний импульс, некое самовоплощение развития, творчества, бесконечного разнообразия, нечто всегда непредвиденное и неповторимое. И в этих акцентах оба философа совершенно едины, независимо от того что переключка их идей была заочной.

5. Отсюда вытекает и такое сходство между ними: оба подчеркивают индивидуальность, индивидуализацию как свойство жизни и находят у нее бесконечное множество ступеней и проявлений (опять-таки можно почти текстуально обнаруживать сходство).

6. Затем, как мне кажется, есть сходство в том, что *жизнь* – при всей опоре на биологию – не сводится обоими мыслителями к чисто биологическому определению и пониманию. Бергсона нередко упрекают в биологизме, и для этого есть определенные основания. Но все-таки гораздо больше оснований для того, чтобы утверждать: Бергсон пытался вырваться из чисто биологического понимания жизни к более широкому философскому ее пониманию. (Это позднее признает и отметит Бердяев.) Почему Бергсон и создал концепцию творческой эволюции. Если бы нужно было найти термин для выражения главенствующей тенденции и в философии Соловьева, я бы сказала, что лучших слов, чем «творческая эволюция», и не найти. Итак, и понятие эволюции, и мысль именно о творческом характере эволюции есть и у того, и у другого философа. Есть и понятия, которые берутся для освоения понятия жизни, но в какой-то мере являются производными или вторичными понятиями. Они тоже очень похожи. Вы помните, у Берг-

сона есть такое понятие, как *durée* – длительность. В буквальном смысле я не нахожу у Соловьева такого понятия. Но у него тоже есть идея единства жизни и времени, причем творчески развивающегося времени. И здесь тоже есть сходные парадигмы.

7. Наконец, Бергсон с самых первых своих работ очень чувствителен к отстаиванию в философии понятия «свободы». Свободы, которую он защищает от плоского ригористического детерминизма. И опять-таки вполне ясно, что в этом он перекликается с В. Соловьевым, ведь для последнего свобода, а особенно свобода индивидуализации, – альфа и омега всей философии.

8. И последний момент. Он связан с тем, что различные виды познания понимаются у Бергсона и у Соловьева как различные формы жизни. Познание в понимании обоих мыслителей само есть вид жизни, вид переживания. Трактовка познания как вида жизни, то есть выход из узкого гносеологизма в пространство философии жизни, – это опять-таки то, что роднит двух философов. Пока большего я сказать не могу из-за недостатка времени.

А теперь перейду к тому, что роднит, с моей точки зрения, философию Соловьева с философией Дильтея – мыслителя, которого Соловьев тоже не знал, хотя уже к 70-м гг. XIX в., то есть к тому времени, когда Соловьев появляется на философской сцене, Дильтей уже глубоко, основательно занимается философией. В некоторых кругах он довольно известен. Например, уже в 60–70-х гг. он изучает Шлейермахера и закладывает основы герменевтики. Затем Дильтей начинает разрабатывать свою концепцию, дает «Введение в науки о духе» и разрабатывает теорию мировоззрения и т. д.; он исследует проблему связи философии и поэзии, литературы.

Я полагаю, что если бы Соловьев мог обратиться к произведениям Дильтея, то, скорее всего, он мог бы многое воспринять с сочувствием. Например, в 1875 г. появляется работа Дильтея об изучении истории наук о человеке, обществе и государстве. И через весь этот труд проходит такая мысль: нужно отчасти реконструировать, отчасти заново разработать такую метафизику, которая повернута к опыту, к жизни, способна связать воедино и учение о человеке, и учение об истории, и учение о природе. Иными словами, исследуется понятие жизненных структур, возникает вопрос о том, чтобы артикулировать науки о духе и разработать понятие духа через понятие душевной жизни, души. Все это достаточно близко к идеям Соловьева.

Правда, когда мы узнаем, как сложилась жизнь Дильтея, то хорошо понимаем, почему сведения о нем и не должны были стать известными Соловьеву. Ведь Дильтей опубликовал только несколько своих работ. В России они уже тоже приобретали определенную известность, но за пределами круга книголюбцев его и на Западе знали лишь немногие. Фактически о Дильтее заговорили в XX в., а не в веке XIX, когда он начинал разрабатывать свои идеи (где-то к 10-м гг. XX в.,

когда публикации Дильтея появляются все чаще, он становится широко известным философом. Но вообще-то работы его стали в основном изучаться после его смерти в 1911 г.).

И все же я уверена, что между личностями и учениями Дильтея и Соловьева тоже есть некоторое созвучие. Вот как написал о Дильтее Хуго фон Хофмансталь. Он сказал, что это был немецкий профессор, подобный доктору Фаусту. Духовные образы были для него живыми. Он был «университетом духа». Как Гёте созерцал метаморфозы растений, метаморфозы животных, так Дильтей созерцал метаморфозы духовных форм. Если хотите, примерно то же можно сказать и о Соловьеве. Он тоже умел созерцать, видеть, живо представлять метаморфозы духовных форм, формы мировоззрений. В этом отношении между двумя мыслителями тоже есть определенное сходство. Затем Хофмансталь справедливо обращает внимание на то, что Дильтей обладал особым умением связывать одну эпоху с другой. Опять, я думаю, то же можно сказать о В. Соловьеве. Он, действительно, в философии мыслил эпохально. Как говорит Хофмансталь о Дильтее: «Он жил в напряжении всех сил с полнотой созерцания, с совершенством воплощения. Внутри его чудесно горел огонь, который невыразимо одушевлял целый мир чисто, глубоко, значимо. Вот какой это был человек». Разве не приложимы эти слова и к Соловьеву?

Конечно, вы можете сказать, что эти аналогии внешни, что таких мыслителей много. Много ли? Думаю, что немного. Полагаю, обоих философов с точки зрения типа философствования можно как бы расположить в одном ряду. В этой связи хочу рассказать о знаменитом сне Дильтея (известном по его рассказам). Дильтей дружил с графом фон Вартенбургом (о нем самом и интеллектуальной дружбе с Дильтеем у нас превосходно рассказал И. А. Михайлов). Однажды друзья засиделись допоздна. Дильтей отправился спать. Над его кроватью висела репродукция картины «Афинская школа» Рафаэля. И вот когда Дильтей заснул, перед его взором во сне ожили великие философы, которые стали образовывать причудливые группы. Конт, Д'Аламбер двинулись к Архимеду и Птолемею, Сократ и Августин – к Платону, Декарт покинул круг естествоиспытателей и вместе с Кантом, Фихте, Шиллером устремился к Платону. И еще одна группа образовалась: Бруно, Спиноза, Лейбниц, Шеллинг, Гегель. Дильтей говорил, что он в своем сне хотел бы приблизиться к каждой из этих групп. Но потом вдруг испытал чудовищное отчуждение. Ему показалось, что все-таки он ни в одной из школ философии не находит «последнюю» истину. «Что бы это значило?» – спрашивал он себя. Что релятивизм – последнее слово? «И вот рассеялись образы сна... – говорит он. – Меня охватила мысль о неизмеримости, неисчерпаемости универсума духа». Этот неизмеримый, неисповедимый, неисчерпаемый универсум – он ведь отражается в умах религиозных визионеров, поэтов, философов. А все они находятся под властью места и времени. Нам не дано сплавить воедино великие основные

формы мировоззрения. Чистый свет истины для нас уловим только в поразному преломленных лучах. Мне кажется, это тоже имеет определенное отношение к Соловьеву. Не так ли мыслил Соловьев? Собственно говоря, во сне ли, наяву ли (в своем то мистическом озарении, то в рациональных конструкциях) он действительно дал оживиться различным типологическим образам духа. При этом он свободно давал им прикоснуться друг к другу. Не так, как они исторически совпадали или вытекали друг из друга. Вот где есть отличие от Гегеля. У Гегеля это историческая картина: одна философская система сменяет другую и на более высоком уровне как бы снимает, но и развивает принципы прежней системы. А все вместе, притом выраженные в последней, самой завершенной форме духа, они воплощают целостную истину. С точки зрения Дильтея и Соловьева, отношение философских мировоззрений к целостной истине другое. Соотношение философии и истины серьезно меняется. Отношение к философским формам мировоззрения – это отношение к таким идеям, через которые проходят преломленные лучи, образуя философию отвлеченных форм.

\* \* \*

В заключение моих Ивановских лекций я хотела бы отметить: свою работу над темой «Соловьев и современная ему западная философия» я только начала. Здесь есть такие очертания, которые нужно будет еще прояснить, дополнить и т. д. Во всяком случае, меня не удовлетворяют встречающиеся в литературе характеристики, которые сводятся лишь к общим словам. Считаю, что тема еще ждет конкретной, детальной расшифровки. Но я убеждена в том, что само исследование в этом направлении достаточно плодотворно.

## POST SCRIPTUM: НОВЕЙШИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА

Уже после того как Ивановские лекции были подготовлены к печати, я смогла ознакомиться с тремя опубликованными за рубежом новейшими работами, которые убедительно свидетельствуют о присутствии – вплоть до сегодняшнего дня – мысли Соловьева в контексте мирового философствования. Вместе с вышедшим в нашей стране «Соловьевским сборником», на который я ранее уже ссылалась (в нем участвовали и российские, и зарубежные авторы), книги, о которых речь пойдет далее, явились отражением всплеска интереса к Соловьеву, отчасти обусловленного таким привходящим обстоятельством, как 100-летие с года смерти мыслителя. Но дело не только в юбилейной активности. Куда более важным обстоятельством для тех, кто любит и ценит философию Соловьева, является следующий факт: хотя не только в нашей стране, но и за рубежом в соловьевоведении

происходит смена поколений, хотя имел место некоторый спад, естественный для переходного периода, – несмотря на все это, на авансцену выдвигаются новые исследователи, чей интерес к мысли Соловьева запечатлевается в опубликованных ими книгах и статьях; продолжают успешно работать соловьеведы старших поколений; в различных регионах мира (США, Германия, Голландия) имеются исследовательские центры, которые либо специально занимаются философией Соловьева, либо изучают ее вместе с другими феноменами российской культуры.

В 2000 г. была опубликована объемистая книга «Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemist» (Leuven, Paris, Sterling, Virginia) («Владимир Соловьев: примиритель и полемист»), в которой собраны доклады на конференции, состоявшейся в Университете Ниймегена (Голландия) в сентябре 1998 г. Ниймегенский университет в 90-х гг. прошлого века стал одним из мировых центров исследования русской философии, включая философию В. Соловьева. Сначала об авторах тома. В конференции и соответственно в книге приняли участие известные российские авторы – С. Хоружий, Е. Рашковский. Что касается исследователей из США, Франции, Германии, Нидерландов, то они не всегда занимаются только В. Соловьевым. Они, как правило, являются более широкими специалистами в области русской культуры, в частности философии, что и ранее было характерно для западной «русистики». Однако то, что они интересуются Соловьевым и (в ряде случаев) достаточно обстоятельно работают над его наследием, – факт отрадный, подающий надежды на новый подъем соловьеведения на Западе. (Кстати, часть авторов – это, по видимому, бывшие россияне, поселившиеся на Западе и включившиеся в работу западных центров русской культуры и философии.)

Я хотела бы сначала отметить публикации исследователей, работающих при Ниймегенском центре (Center for Russian Humanities Studies). Это прежде всего руководитель центра Эверт Ван дер Зверде, знаток русской и советской философии, который в анализируемой книге выступает со статьей «Деконструкция и нормализация: к вопросу об оценке философского наследия Владимира Соловьева». Опираясь на эту статью, я хочу вместе с автором поставить вопрос, трудный и болезненный для той темы, в свете которой я в моей книге анализировала философию Соловьева. В моей книге с разных сторон обосновывался вывод о том, что *объективно*, по своей *внутренней* значимости философия Соловьева была на равных включена в поиск новых парадигм, развернувшийся в европейской философии конца XIX, а затем (уже после смерти мыслителя) и начала XX в. Но я и не думала утверждать, что *слава* и *известность* Соловьева на Западе в его время, да и после его смерти сравнялась со славой, влиянием западных философов, его современников (например, Ницше), и тем более известностью тех, кому, в отличие от Соловьева, довелось перешагнуть в XX в. и продолжить свою творческую деятель-

ность. Таково несомненное противоречие, о котором я скажу слова-ми Ван дер Звеезде: «Если Соловьев справедливо рассматривается как самый великий, самый систематический и наиболее оригинальный русский философ, и если его значимость не ограничивается Россией, то возникает вопрос: почему эта значимость не была признана широко и почему среди философов он не был столь же влиятельным, как и его современники Фридрих Ницше, Эдмунд Гуссерль, Анри Бергсон, Джон Дьюи или А. Н. Уайтхед, и почему из русских он не был столь же знаменитым, как его соотечественники Федор Достоевский, Лев Толстой, Петр Чайковский или Илья Репин?» (Р. 40). Двигаясь к ответу на этот действительно важный вопрос, Ван дер Звеезде пытается, в духе некоторых современных подходов, сначала осуществить триединую «деконструкцию» соловьевской философии, чтобы затем более органично вписать ее в глобализирующийся контекст мировой философской мысли.

### 1. *«Де-национализация» философии Соловьева*

Ван дер Звеезде вовсе не отрицает обусловленность мысли Соловьева его временем и контекстом русской культуры. Но он считает необходимым освободить наследие Соловьева от оценки, подобной оценке Бердяева: будто это исключительно и по преимуществу «национальный философ». Аргументация голландского исследователя: Соловьев был философом Всеединства, что несовместимо с какой бы то ни было национальной исключительностью, тем более на почве философии. «Чтобы актуализировать философию Соловьева, т. е. сделать ее потенциально релевантной для современности, мы должны «де-национализировать» его мысль, т. е. деконструировать мысль о нации как одной из центральных категорий, показав, что в общем смысле она не имеет [в философии] центрального характера и что, в частности, в произведениях Соловьева слово «народ» не имеет точного смысла, подразумевая и народ, и нацию» (Р. 47).

### 2. *«Де-русификация» рецепции соловьевской мысли*

Здесь Ван дер Звеезде имеет в виду следующее. Хотя в принципе мысль Соловьева могла бы оказать мощное влияние именно на русскую мысль, для такого влияния было отпущено совсем немного времени при жизни философа и еще меньше после его смерти. В советское время наследие Соловьева долгое время не исследовалось и не имело ни влияния, ни продолжения именно в культуре России. (Правда, голландский философ отмечает и новые отградные явления в современной русской мысли, касающиеся освоения философии Соловьева.) Но главное соображение Ван дер Звеезде следующее: «Философ, который ставит перед собой вопрос: «Почему я мыслю так, как я мыслю?» – может и станет, но не должен отвечать на него в духе национальной детерминации. Рискну предположить, что ответ Соловьева не был бы: «Потому что я русский», а был бы такой: «Потому что я занимаюсь философией в России» (Р. 52). «Русскость» мысли

Соловьева не самая главная, согласно Ван дер Звееде, и не внутренняя ее характеристика, ибо философская истина носит не национальный, а сверхнациональный характер.

### 3. *«Де-христианизация» мировоззрения Соловьева*

Ван дер Звееде признает, что этот его шаг наиболее трудный, чувствительный, деликатный. Но он считает, что его надо сделать, ибо восприятие таких мыслителей, как Соловьев, не должно ограничиваться только христианскими аспектами их мысли. Аргументы: снова же философия Всеединства; идея сближения, а не противопоставления конфессий; выдвигание в центр философствования Соловьева целостного, конкретного индивида, а не догм и авторитетов христианства.

Из доклада (статьи) Ван дер Звееде ясно, что на поставленный в самом начале вопрос о причинах относительно меньшей популярности в Европе его мысли по сравнению с философией западных современников он считал бы возможным ответить примерно так. Хотя по своему теоретическому качеству философия Соловьева вполне могла бы более широко и активно влиять на западную мысль, этому во многом помешало в соловьевском философствовании, а особенно в его последующем восприятии в России, акцентирование национальных, именно национально-русских тем, элементов, а также ее религиозно-христианских обертонов. Правда, в мышлении самого Соловьева это противоречиво объединялось с универсалистскими принципами (Всеединство), с вдумчивым решением вопроса о нации и проблемы патриотизма, с отделением философской истины от всех этих элементов, что и делает возможным «деконструирующее» очищение от данных акцентов. И только тогда можно надеяться на справедливость, «нормализацию» в оценке философии Соловьева западной мыслью, вступившей в эпоху глобализации, которая предполагает-де более объективную и широкую рецепцию в каждой стране зарубежной иноязычной философии.

Вопрос, который затрагивает Ван дер Звееде, действительно очень сложный и тонкий. Обе стороны зарисованных им антиномий вполне действительны и серьезны. С одной стороны, каждый философ рождается как мыслитель и развивается в контексте культуры его страны, испытывая влияние многих социально-исторических предпосылок, включая национальные особенности жизненного мира, культуры, самой философии. С другой стороны, в процессе философского осмысления какой-либо проблемы все эти предпосылки остаются где-то в подпочве размышления. А в прямой расчет в философии, заслуживающей этого названия и не скатывающейся на позиции идеологии, принимается «суть дела», то есть постановка проблемы, логика и доказательность ее решения, которые могут быть «транслированы» другим людям, приняты или отвергнуты ими совершенно независимо от того, к каким именно национальным культурам принадлежат философствующие субъекты. Мы принимаем или отверга-

ем идеи Платона, Аристотеля, Локка, Руссо, Лейбница, Канта, Гегеля, Соловьева, Бердяева, Хайдеггера не из-за того, что они греки, англичане, французы, немцы, русские, а потому, что находим или не находим аргументы, доказательства в их защиту или опровержение.

Есть дополнительный аспект в этой теме. Не только философская истина, но и социальная правда подчиняется критериям всеобщего. Скажу об этом словами П. П. Гайденко: «Правда, по Соловьеву, может быть только вселенской, всеобщей, а потому все частное, партикулярное должно быть подчинено этой правде. Именно во имя вселенской правды Соловьев, как и Достоевский, отвергает путь насилия, каким идут революционеры во имя уничтожения несправедливого, порочного общества и создания нового мира «свободы, равенства и братства»; как и Достоевский, он убежден, что дурными средствами, через насилие и кровь, нельзя достигнуть благой цели. Трагический опыт XX века подтвердил истину этой мысли»<sup>1</sup>.

Ван дер Звеерде делает общий вывод, что, не отрицая национальной специфики того или иного философствования, его социокультурных предпосылок и т. д., непродуктивно для мировой славы и мирового влияния мыслителя чрезмерно акцентировать эту специфику и эти предпосылки. В принципе с доводами Ван дер Звеерде можно согласиться. (Замечу, что в связи с заметной актуализацией в современной культуре и сегодняшней социальной жизни национального вопроса над поставленной проблемой нужно серьезно поработать.) Однако я полагаю, что главные причины того, что русские мыслители меньше известны на Западе, чем сами западные философы, и менее прославлены, чем великие русские писатели, – эти причины несколько иные и, думаю, более простые. Перечислю некоторые из них.

1. *Языковые барьеры.* Так уж сложилось, что наш язык, действительно великий и могучий язык, куда больше некоторых других языков (например, английского) способный к передаче тончайших оттенков философской мысли, из-за ряда его особенностей считается европейцами и жителями других континентов чрезвычайно трудным для изучения и глубокого освоения. (Правда, когда они хотят его учить или когда к изучению русского языка есть какой-то важный личностный стимул, то препятствия успешно преодолеваются.)

В случае Соловьева и некоторых других мыслителей России (Бердяева, Франка, Лосского и др.) этот довод можно считать не самым главным, ведь их сочинения неплохо переведены на европейские языки, а иногда впервые написаны на этих языках. (Тут скорее вступают в действие другие факторы, о которых я скажу далее.) Но ведь основная масса и их произведений написана по-русски, и лучшие западные соловьевоведы все-таки те, которые владеют русским языком.

---

<sup>1</sup> Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 17.



2. *Российский изоляционизм*. Он существовал традиционно, а в известной степени сохранился и сегодня. Россия с ее огромной территорией и большими расстояниями очень долгое время была оторвана от Западной Европы, хотя в XVIII–XIX вв. эту изоляцию наша страна начала понемногу преодолевать. А потом на смену интенсификации культурного взаимодействия пришел советский, глубоко идеологизированный изоляционизм. В последние десятилетия положение понемногу меняется. Но все равно философии России по разным причинам очень трудно пробиться на Запад.

3. Одна из причин – распространенный на Западе *снобизм* по отношению к русской мысли, который существовал и существует, несмотря на тот уже упомянутый факт, что иные российские философы XIX – первой половины XX в. все же были известны в Европе, что они были признаны глубокими мыслителями и что их работы неплохо переведены на европейские языки. А в последние десятилетия в Европу и Америку из России часто переселялись философы не самой высокой квалификации. Это дало упомянутому снобизму новую питательную почву.

4. Мне могут возразить: но ведь великая русская литература сумела-таки преодолеть эти и подобные барьеры. Верно. Однако известность русской литературы в Европе и Америке не следовало бы преувеличивать. Обыватели редко когда действительно читают Достоевского, Толстого, Чехова, скорее знают их имена или вспоминают об экранизации их произведений. К тому же, как мне кажется, сопоставление известности (в данном случае – читаемости) литературы и философии – прием неоправданный. Ибо художественную литературу читают очень многие, а философские произведения – весьма немногие. («Известность» одних лишь имен я здесь не принимаю в расчет.)

5. Вопрос об известности философов более трудный и щепетильный. Если отвлечься от совершенно специфического феномена – славы Ницше – и говорить, например, о Бергсоне, то известность *его произведений* за пределами Франции хоть и превосходит славу Соловьева за пределами России, однако превосходит не так уж значительно. Много ли есть людей в европейских странах (да и в самой Франции), которые в самом деле читали Бергсона? Вряд ли очень много. И вполне возможно, что *достаточно широкая* рецепция идей Соловьева на Западе, о которой мы говорили и сейчас говорим, с известностью Бергсона (тем более при учете языкового барьера) вообще-то сопоставима. Сочинения Бергсона, конечно, переведены в разных странах. Но ведь Сочинения Соловьева тоже существуют в переводах на разные языки, а в Германии – даже в виде многотомного Собрания сочинений. На своем опыте, однако, я убедилась, что об этом знают в Германии лишь немногие. А причина этого – *соответствующее западное образование, из которого философия России по существу исключена*.

И все же есть один пункт в «деконструкции» Ван дер Зверде, который представляется мне действительно центральным. Это проблема христианского стержня философии Соловьева. Когда я читала в Германии

лекции и доклады, посвященные философии нашего соотечественника, то имела возможность оценить, какую важную роль в западном восприятии соловьевских идей играет вся эта проблематика. Соображение слушателей было типичным и примерно таким. Мысль Соловьева, конечно, и сегодня представляет немалый интерес, соглашались они. Но ее ясно выраженный и сильно акцентированный религиозный характер мешает ее признанию, высокой оценке в Европе и Америке, в которых рано, по крайней мере начиная с Канта, сложилась устойчивая традиция: философия – отдельно, теология – отдельно. Мой ответ: религиозный характер соловьевской философии несколько не мешает, а подчас и помогает ее чисто философской, метафизической глубине, как видно, не очень убеждал слушателей, в самом деле привыкших к тому, что религиозность философа – его личное дело, а не дело его именно как *философствующей* личности. Сказанное в известной мере относится к западной рецепции всей той линии философии России конца XIX и XX вв., которую принято называть русским религиозным ренессансом. Для одной группы обычных западных «реципиентов», которые обратились бы к ее изучению, основным препятствием для ее высокой оценки был бы (и фактически является) именно этот фактор. Однако должна признаться, что я не понимаю, как может помочь «деконструкция», предлагаемая Ван дер Зверде, – ведь «освободиться» от религиозно-богословской составляющей, «отмыслить» ее невозможно. (Хотя в принципе *возможно* в исследовании останавливать внимание не на религиозных, тем более не на богословских, а на собственно философских элементах этих концепций, чем я и воспользовалась в данной книге.)

Но хотя представленная выше тенденция главенствует, на самом Западе есть немало тоже религиозных философов, которых привлекает именно то, что Соловьев – мастер философской мысли, тесно увязанной с идеей Бога и верой в него. Поэтому не случаен пристальный интерес, который к философии Соловьева проявляли и проявляют религиозные философы, причем философы разных конфессий, а также исследователи религии. Этот интерес запечатлен в книге, которую я сейчас разбираю. Например, исследователь христианства, профессор Университета Ниймегена Ван дер Беркен назвал свою работу так: «Макрохристианство Владимира Соловьева: коллективистская и географическая концепция христианской религии». А. Хеллеман анализирует подход Соловьева к протестантизму, Кл. Гарднер (президент Общества Владимира Соловьева в США) – путь Соловьева от теизма к пантеизму, П. Вальтер – философию откровения согласно Соловьеву и Шеллингу, Р. Слезинский – софиологию Соловьева как метафизику творения, С. Хоружий сопоставляет концепцию Соловьева с исихазмом, Х. Бар-Йозеф исследует еврейскую рецепцию В. Соловьева. Впрочем, тема Бога находила свое продолжение и в докладах, посвященных проблемам натурфилософии, этики, социальной философии, теократической утопии, мистики Соловьева. Моей целью здесь не является сколько-нибудь подробный анализ всего

чрезвычайно богатого материала, представленного в анализируемой книге. Мне важно вот что: сколько бы ни сетовать на то, что Соловьев заслужил большую известность, все же отраднo, что мысль Соловьева продолжает жить в контексте западного философствования.

Другая ценная работа, позволяющая укрепиться в той же мысли, – это книга «Владимир Соловьев и Фридрих Ницше», вышедшая в 2003 г. Ее подзаголовок примечателен и весьма важен для нашей темы – «Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz», что значит: «Столетний немецко-русский культурный баланс». Первая часть книги посвящена философии Ф. Ницше, чаще всего – в ее соотношении с российской культурой, вторая и третья части – Владимиру Соловьеву (эстетическим, социальным и теологическим аспектам его философии) и параллели Соловьев – Ницше. На меня в этой книге произвело сильное впечатление то, какие *высокие исследовательские качества демонстрирует сегодня западное соловьевоведение*. Постараюсь хотя бы кратко подтвердить свою оценку.

В книге выступают и известные исследователи философии Соловьева, русской мысли вообще, и относительно молодые авторы. Так, Петер Элен, один из «патриархов» немецкой школы исследования русской философии, в своей блестящей статье «Идея красоты в философии Владимира Соловьева» доказывает, что «для Соловьева красота – не второстепенное дело. Она настолько связана с идеей Софии и Богочеловечества, что вместе с ними может считаться осью его мысли»<sup>1</sup>. П. Элен напоминает, что слова Достоевского из «Идиота» – «красота спасет мир» – Соловьев взял эпиграфом к своей очень глубокой и изысканной работе «Красота в природе». Будучи религиозным мыслителем, П. Элен акцентирует в своей статье те элементы эстетики Соловьева, которые иллюстрируют действительно стержневую мысль русского философа о том, что Бог не только добро, но и красота. Понятно и внимание автора статьи к учению о Софии, поскольку в нем эстетические элементы неразрывно объединены с теологическими и метафизическими. В предшествующих разделах моей книги я подробно говорила о том, насколько Бог в работах Соловьева приобретает черты творца-художника. В статье П. Элена эта мысль подробно раскрывается и доказывается. Дополнительный интерес имеет обнаружение того, что красота в понимании Соловьева становится своего рода стержнем для объяснения таких черт жизни природы и человека, как объединение множества и единства, отдельных элементов и целостности, для победы «свободной солидарности» над хаосом, раздором, бесформенностью, злом и ненавистью.

Молодая немецкая исследовательница Беттина Кайбах посвятила свою статью проблеме иронии в «Трех свиданиях» Соловьева. (Эта работа – часть ее диссертации, в которой эстетика, философия времени

---

<sup>1</sup> Ehlen P. Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov'evs Philosophie // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Frankfurt am Main, 2003. S. 241.

В. Соловьева сопоставляется с поэзией А. Блока.) Я не могу остановиться подробнее на этой интересной статье. Отмечу отрядный факт: в западном соловьевоведении приходят новые и очень интересные авторы.

Я оставляю без разбора, на мой взгляд, также великолепную, подробную, богатую по материалу статью Х. Шталь-Швейцер (Германия, Гейдельберг), посвященную софиологии В. Соловьева – теме, которая в последние годы привлекла пристальное внимание отечественных и зарубежных авторов (А. Козырев, С. Зайкин и др.).

В третьей части книги, посвященной сопоставлению философии Соловьева и Ницше, я бы прежде всего выделила статью знаменитого западного соловьевоведа Л. Венцлера «Понятие любви у Ницше и Соловьева». Уже в постановке вопроса она весьма интересна: «Относительно легко при сопоставлении обоих мыслителей установить сходства и схождения их мысли. Вопрос состоит в том, случайны ли эти сходства, или между мыслителями существует внутреннее родство, прошли ли оба мыслителя через, по крайней мере, сопоставимый опыт, разделяют ли они определенные основополагающие интуиции, шли ли они в их интерпретации сопоставимыми путями» (ibidem. S. 555). Л. Венцлер предлагает такой мыслительный эксперимент: допустим, Ницше и Соловьев смогли бы встретиться (что чисто теоретически было возможно), имея достаточно времени для бесед и дискуссий. Смогли бы они понять друг друга? Несмотря на все различия (о которых ясно и ярко пишет Венцлер), два выдающихся мыслителя, и не достигая консенсуса, могли бы вступить друг с другом в весьма содержательный разговор. Во всяком случае, мы можем сегодня сделать так, чтобы «устроить» такую воображаемую беседу и представить их мысли в возможном взаимодействии.

Хочу обратить внимание читателей на то, что в моих посвященных Соловьеву опубликованных работах последнего пятилетия и в ряде разделов книги, которую читатель сейчас держит в руках, я применяла сходный прием прослеживания «спонтанной параллельности» идей Соловьева и современных ему западных мыслителей, включая Ницше. А ведь это и означает, что мыслители, непосредственно не общаясь друг с другом, *как бы* беседуют, спорят, взаимодействуют. И уж во всяком случае, объективно сопоставимы их идеи, принципы, ориентации. Подробно анализируя проблематику любви, как она рассматривается и у Ницше, и у Соловьева, Венцлер обнаруживает следующее главное сходство между подходами обоих мыслителей: «Основу для этого родства можно найти, прежде всего, в таком факте: Ницше, как и Соловьев, видит корень любви в том, что они говорят «Да» (Ja-Sagen), видят этот корень в безусловно утвердительном отношении [к миру]... И мысль Ницше о вечном возвращении подобного, и соловьевское видение Всеединого в качестве основного шага содержат в себе утверждение, произнесение «Да!» (Bejahen)... Всеединство, говоря конкретно, не выражает ничего другого, чем то, что индивид говорит «Да!»

всему другому... Равным образом мысль о вечном возвращении подобного нельзя понять без того, чтобы в ней не было открыто согласие, говорение «Да!». Элемент такого утверждения у Ницше артикулирован еще сильнее и отчетливее, чем у Соловьева. И так раскрывается удивительная близость между Ницше – Дионисом с его безусловным утверждением, говорением «Да» в адрес всего, и Соловьевым с его идеей свободного Всеединства. Страсть, которая объединяет обоих мыслителей, – это любовь к действительности как таковой, ко всем вещам и сущностям, любовь к «бытию вещей в качестве любви» («Verliebtsein der Dinge»). Это не поверхностная любовь, которая в известной степени любит только прекрасную поверхностную сторону, но это также утвердительное отношение к судьбе любимого человека и любимого мира, безусловное говорение «Да!» всему, вплоть до готовности разделить судьбу любимого существа...» (Ibidem. S. 571–572.)

Проведение параллели кажется мне вполне убедительным. Возможно (это уже мое предположение), родство подходов объяснялось тем сходством личностных типов – людей страдающих, но высоко ценящих жизнь, взятую в метафизическом смысле и действительно принимаемую во всей ее противоречивости и сложности. В статье немецкого философа Дирка Уффельмана, напротив, подчеркнуты различия между Ницше и Соловьевым – впрочем, «негация» в адрес Ницше со стороны Соловьева считается «ослабленной» (ibidem. S. 527–552).

Со своими статьями на тему «Соловьев и Ницше» выступают также наши соотечественники, известные исследователи С. Хоружий, В. Кантор, Ю. Синеокая; С. Половинкин разбирает проблему «В. Соловьев и русское неолейбницианство».

## О КНИГЕ Д. БЕЛКИНА «РЕЦЕПЦИЯ В. СОЛОВЬЕВА В ГЕРМАНИИ»

Еще одно подтверждение мысли о несомненном присутствии учения Соловьева в контексте западной философской мысли конца XIX и XX столетий – написанная на немецком языке книга-диссертация Дмитрия Белкина, молодого ученого из Днепропетровска, защищенная в 2000 г. в Тюбингенском университете. По своей тематике она примыкает к упомянутым и более ранним работам М. В. Максимова и С. Б. Роцинского (хотя не содержит к ним отсылок, что, вероятно, можно объяснить печальным фактом нарушившегося книгообмена между Россией и Украиной, а также отсутствия контактов исследователей, занимающихся одними и теми же темами).

Ценность обстоятельного исследования Д. Белкина в том, что он прослеживает немецкое соловьевоведение, начиная от его истоков и до начала XXI в. Основные задачи диссертации автор очерчивает так: «1) изложение собственной версии периодизации рецепции Соловьева в Германии на основе конкретного материала; 2) реконструкция

главных идей в концепциях важнейших рецепиентов мысли Соловьева; 3) попытка осмыслить изменение образа Соловьева в Германии, что одновременно означает попытку с помощью немецкой традиции исследования мысли, сочинений Соловьева определить принадлежające ему место [в истории мысли]» (*Belkin D. Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland. Tübingen, 2000. S. 7*). На мой взгляд, диссертация в целом выполняет задачи, которые автор перед собой поставил. В ней исследуются следующие темы: Федор Степун, Эллис (Л. Кобылинский), А. Кожевников (Кожев) о Соловьеве; ранняя католическая рецепция; начало протестантской рецепции (Fritz Lieb); дальнейшая католическая рецепция (Вл. Сциларский, Фр. Мукерманн, К. Пфлегер, В. Шульце); решающий период, 1953–1980 гг.: Эрих Пшивара, Ханс Урс фон Бальгазар, Эрнст Бенц, Лудольф Мюллер, К. Трулар, Х. Дам, И. Стернкопф, А. Книге, Л. Венцлер и др. Что особенно важно, освещен (хотя и кратко) новейший период – 80–90-е гг. XX в. Библиография – весьма обширная – в некоторых чертах сходна с той, которая имеется у Л. Венцлера (мы о ней упоминали), но в то же время обогащает и хронологически продолжает последнюю (*ibidem. S. 350 и ff.*). Поскольку в библиографии (и в исследовании) Д. Белкин, как кажется, пытался собрать не только немецкие публикации (что сделано, насколько я могу судить, вполне успешно), но и работы современных российских или русскоязычных философов, бросается в глаза недостаточная осведомленность автора, касающаяся соловьевоведения в России, тем более исследования сходных тем (я имею в виду, кроме упомянутых работ М. В. Максимова и С. Б. Роцинского, некоторые исследования В. В. Сербиненко, П. П. Гайдено, Ю. В. Синеокой и др.). Но я не намереваюсь писать рецензию на диссертацию Д. Белкина, подробно разбирая ее (несомненные для меня) достоинства и отдельные недочеты. Для моей темы первостепенно важно, что работа Белкина очередной раз доказывает: 1) исследования, темой которых является рецепция мысли Соловьева на Западе, продолжаются; 2) они обогащаются новыми (по сравнению с существующей литературой) аспектами и материалами; 3) современная стадия рецепции, хотя по масштабу она уступает более ранним периодам, тоже существует; а главное, 4) собранный вместе материал, относящийся к «присутствию» мысли Соловьева в контексте западной философии XIX–XX вв., уже свидетельствует о существовании солидной, непрерывной традиции длиной в целое столетие.

Все это снова говорит нам о той постоянной перекличке философских идей России и Запада, отдельным и весьма существенным эпизодом которой являются критическое усвоение В. С. Соловьевым философии Запада и западная рецепция его идей.

### РАЗДЕЛ III

## ФИЛОСОФИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА И ВЕЛИКИЕ ЗАПАДНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ НОВОГО ВРЕМЕНИ



При всем характерном для культуры и философии России размежевании славянофилов и западников (которое вновь и вновь оживает и в разных формах сохраняется по сей день) общее между ними, несомненно, заключалось в том пристальном внимании, которое российская мысль в целом уделяла освоению, восприятию и критике философии Запада. Менялись пристрастия и антипатии, проблемные сферы интереса, но неизменным оставался сам этот интерес и к истории западной мысли, и к «современному», тогда «новейшему» ее облику.

Общая панорама отношения русских философов Серебряного века к истории философии и к отдельным мыслителям прошлого, особенно популярным в то время, очерчена мною в специальном разделе 3-й книги учебника «История философии: Запад – Россия – Восток»<sup>1</sup>. Здесь же эта картина будет конкретизирована, сначала – в применении к философии Соловьева.

Выдающиеся философы прошлого, о которых чаще всего вспоминает и к которым обращается Соловьев, – Анаксагор, Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель, Я. Бёме, Бэкон, Декарт, Спиноза, Локк, Лейбниц, Юм, Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг, Фейербах, О. Конт, Дж. Ст. Милль, Э. фон Гартман, Ницше и др. В дальнейшем внимание будет особо привлечено к соловьевской интерпретации Спинозы<sup>2</sup> (где в расчет будет принята также линия «Спиноза – Гегель», «Спиноза – Шеллинг»), а также к теме «Соловьев о Канте», рассмотрение которой предваряется более общими характеристиками, касающимися отношения к Канту в русской философии Серебряного века.

---

<sup>1</sup> См.: История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. М., 1998. С. 257–282.

<sup>2</sup> Проблема «В. Соловьев и Спиноза» до сих пор остается неисследованной. В работах разных авторов на эту тему есть лишь отдельные, беглые замечания (см.: Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 38, 40, 41, 43, 46, 50, 51, 53, 115, 123, 125; Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 26–28, 31, 145, 151, 168, 179, 182, 186, 187, 226, 297, 540, 541).

# ПРОБЛЕМА ВСЕЕДИНСТВА В ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА И ЕДИНСТВО МИРА В УЧЕНИИ СПИНОЗЫ

Философия Соловьева пересекается с учением Спинозы в ряде важных пунктов. Представляется оправданным выдвинуть такой общий тезис: философское учение Соловьева в новых исторических условиях и на новом этапе развития мировой философии продолжает и оживляет традиции философствования того же типа, к которому можно условно отнести и концепцию Спинозы. Родство между философией Спинозы и Соловьева состоит прежде всего в том, что оба мыслителя пытались разрабатывать учения всеобъемлющего, то есть метафизического плана, охватывая универсальную философскую проблематику и центрируя ее вокруг этики, а главное – вокруг понятия Бога. Подобно тому как важнейшим произведением Спинозы была «Этика», так и основным результатом работы Соловьева была книга «Оправдание добра». Правда, неизменно отдавая дань высокому уважению голландскому мыслителю (например, считая, что философия Спинозы, как и Канта, принадлежит к весьма «благородным типам» человеческой мудрости), Соловьев отнюдь не всегда соглашался со Спинозой. Как мы увидим далее, в ряде пунктов как раз *жесткий и решительный спор со Спинозой* явился критически-конструктивным методом разработки Соловьевым собственной оригинальной концепции. (Вот почему нельзя согласиться с историком русской философии В. Зеньковским, который полагал, что Соловьев всегда был не более чем спинозистом.)

В основании философии Соловьева лежит, как это было подробно показано ранее, идея Всеединства. Ее мыслитель прежде всего использует при философской трактовке внешнего мира, космоса, бесконечной вселенной. Но она изначально нацелена и на то, чтобы более глубоко и многосторонне, чем то было сделано в предшествующей философии, осмыслить место человека в космическом универсуме, установить органическое единство человека и природы, природы и Бога, человека и Бога, индивида и общества, отдельных индивидов и истории.

*Ориентация на Всеединство космоса* – весьма характерная черта философии Соловьева, а также его последователей в русской философской и естественно-научной мысли Серебряного века, то есть конца XIX и дореволюционных десятилетий XX столетия. Философию эту нередко именуют «русским космизмом». Соловьев по существу стоял у истоков этого воззрения, возрождавшего традиции космизма, космологизма предшествующей философии и нацеленного на обогащение космизма новыми идеями, соответствующими духу времени. Надо с самого начала подчеркнуть, что Соловьев стремился органически объединить традиции европейского и восточного философствования. Идея Всеединства космоса, с одной стороны, была им возведена к первоистокам восточного философствования. С другой стороны, он трактовал эту восточную



традицию вполне в «западном», новоевропейском духе: Всеединство стало как бы символом и гарантом свободы, что ближе к метафизическим первооснованиям учений Гегеля и Шеллинга. Кратко рассмотрим историко-философскую схему, которую Соловьев разработал с целью связать свои идеи с главными традициями прошлого.

В статье 1880 г. «Исторические дела философии» (это текст вступительной лекции в Санкт-Петербурге) Соловьев так трактует историческую задачу философии, связывая ее уже с научными шагами индийской и греческой мысли: философия «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание»<sup>1</sup>. И вот центральный для Соловьева вопрос философского мышления: «Что же делает философия для человечества, какие блага ему дает, от каких зол его избавляет?» (Т. 2. С. 402.) Соловьев отвечает и на более конкретный вопрос: в чем состоял непреходящий исторический смысл древнеиндийской и древнегреческой философии? В. Гердт, видный немецкий специалист по русской философии, так резюмирует ответ русского мыслителя на эти вопросы: «В индийском мире, в котором человек полностью зависит от принуждений, исходящих от природы и общества, в этой стране всяческих рабства, неравенства и внешнего обособления (в кастовом обществе), лишенной понятия человечности, – в этой стране благодаря великой религии было произнесено отдельными мыслителями «новое неслыханное слово – «Всеединство»: «все в одном», т. е. что все обособления и разделения суть только вариации одной всеобщей сущности; это был тезис огромного практического значения»<sup>2</sup>. (У Соловьева: «...Новое неслыханное слово: *все есть одно*; все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности» – там же. С. 403.) Это было, по мнению Соловьева, первое слово философии, и благодаря ему человечество впервые узнало о свободе и братском единстве. Мысль о Всеединстве обладала практическими следствиями: она содержала в себе осуждение любого религиозного и социального рабства, любого неравенства и обособления.

При этом различие между древнеиндийской и греческой философией Соловьев усматривает в том, что принцип Всеединства универсума у индусов был более простым и органичным, ибо идея человеческой личности еще не была открыта, тогда как у греков, действительно открывших «внутреннее содержание человеческой личности» (там же. С. 405), дело постепенно шло к дуализму двух миров – космического и человеческого, нашедшего предельно четкое и яркое выражение у Платона. Личную «жизненную драму» Платона Соло-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб. [1911]. Т. 2. С. 411–412. Далее ссылки на это издание даются в скобках.

<sup>2</sup> Goerdт W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. München, 1984, 1995. S. 471.

вьев считает укорененной в глубоком переживании этого дуализма. (Можно сказать, что эта констатация относится не только к Платону, но имеет для Соловьева и автобиографический, личный характер. Это подтверждается многими текстами русского мыслителя, где раскол между двумя мирами изображается напряженно, глубоко лично, где жизнь в «этом», земном мире толкуется как трагическая судьба человека и где переживание «тоски» по «тому», горнему миру разломом и болью окрашивает жизнь человека.

В сне земном мы тени, тени...  
Жизнь – игра теней,  
Ряд далеких отражений  
Вечно светлых дней.)

Историческое назначение христианства Соловьев усматривал в том, что оно должно было снять дуализм древнегреческой, в частности, платонистской философии. Сама личность Христа воплощает в себе Всеединство, примирение двух миров. Личность Христа не удваивает мир, подобно Будде, и не удаляется из мира, подобно платонику, но вступает в мир, чтобы спасти его. Итак, резюме мысли Соловьева (снова в изложении В. Гердта): «Христианство в своем всеобщем созерцании исходит из платонизма, однако в христианстве «силой богочеловеческой личности» Христа идеальный космос действует сам, является «живой действительностью», истинно-сущим, и он не только созерцается»<sup>1</sup>.

Для понимания специфики философии Соловьева необходимо принять в расчет, что мыслитель, как было показано ранее, обращается также и к опыту естествознания и математики, пытаясь почерпнуть из этих дисциплин дополнительные аргументы в пользу идеи космического Всеединства. Таким образом, в новом историческом материале как бы воспроизводятся обобщающие по отношению к естествознанию философские устремления Декарта, Спинозы, Лейбница. Впрочем, естественно-научная часть рассуждений Соловьева куда менее значима и менее самостоятельна, чем у названных философов XVII в. Она целиком подчинена некоторым фундаментальным, в том числе этическим идеям. В данном случае речь идет о двух идеях, которые являются и основанием, и итогом рассуждений Соловьева. Одна из них ранее уже разбиралась – это идея Всеединства. Естественно-научные аргументы в ее поддержку отчасти уже были проработаны в прежних философско-метафизических концепциях, для которых *принцип единства, целостности, «тотальности»* мира был центральным. К их числу, несомненно, принадлежала и философия Спинозы, в которой фундаментальной, исходной идеей также является принцип единства мира, «пропущенный» сквозь призму идеи о все-единящем Боге. («Этика», теоремы 15-я или 17-я: «Бог, или все атрибуты Бога, едины».) Ес-

<sup>1</sup> Goerd W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. S. 480.

тественно-научные учения, включая и те, что в XIX в. были новейшими – о тепле, свете, электричестве, о периодической системе элементов, – в глазах Соловьева служили подтверждением метафизического принципа всеобщего единства, «тяготения всего ко всему».

Вторая основополагающая идея учения Соловьева имеет своей целью объяснение противоречия, которое следовало учитывать на пути ко всеобщему единству. То была идея, диалектически взаимосвязанная с первой и объясняющая не только и не просто различия в рамках Всеединства, но ярко проявляющиеся в космическом и человеческом мирах центробежные, разъединяющие тенденции. (В ранее приведенных схемах философии Соловьева это два вектора – единящий и разъединяющий.) Для объяснения сопряжения таких тенденций с принципом Всеединства Соловьев снова же кладет в основу религиозно-этические идеи, хотя поначалу они имеют негативно-критический оттенок. Мир, согласно Соловьеву, изначально «лежит во зле», причем зло является универсально значимым фактом. Здесь Соловьев присоединяется к популярной в конце XIX в. концепции, объясняющей различия, размежевания, противоречия в природе и обществе борьбой за существование. Эту борьбу он считает «законом природы». В. Гердт, в основном цитируя Соловьева, резюмирует: «Эти высказывания Соловьева в духе теории эволюции, которые берут «испорченность», «ущербность» природы в качестве «факта», увязаны с тезисом, согласно которому жизнь природы, основанная на эгоизме, и стала предпосылкой христианства как «религии спасения»<sup>1</sup>. Но, согласно Соловьеву, ни одно существо в мире, взятое в его обособленности, не смогло бы выжить, если бы оно с неустержимой силой не устремлялось, не тяготело к другим существам. Только в единстве с другими существами оно обретает свой «логос» и свою истину. Итак, хотя в универсуме господствуют раскол, распад, двойственность, побеждает Всеединство, ибо в нем состоит «смысл мира»: все, что существует, объединено в единое целое<sup>2</sup>.

Здесь зародыш размежевания Соловьева с концепцией Спинозы. Ибо космизм Всеединства уже тем отличается от философии единства Спинозы, что Соловьев с самого начала сознательно сближает природное и человеческое. Он считает их единство несомненным, не только находя узловые линии их связи как различных сфер Бытия, но – сначала как бы «слегка», незаметно, а потом все более явно – «очеловечивая» Космос. Следует принять в расчет, что эта линия рассуждения глубоко повлияла и на философскую, и на естественно-научную культуру России конца XIX – начала XX в., заложив общекультурную российскую традицию приближения Космоса, универсума к человеку, его делам, намерениям, переживаниям, к научно-технической деятельности. И если на Западе в первой половине XX в. приро-

---

<sup>1</sup> Goerdт W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. S. 481.

<sup>2</sup> Ibid.

да, космос скорее считались «громадным объектом», которого следует опасаться и который надлежит скорее покорить, «прибрать к рукам», то в России традиционно царило иное умонастроение, заданное космизмом Вл. Соловьева, Н. Федорова, В. Вернадского, К. Циолковского, П. Флоренского и др. (Кстати, это религиозное, метафизическое, естественно-научное умонастроение по-своему способствовало последующему научно-техническому «прорыву» России в космос. И хотя в советское время для подготовки «штурма космоса» использовалась марксистская, нерелигиозная идеология, сама идея «родного» человеку близкого и дальнего космоса, ярко обоснованная русским космизмом, к тому времени уже сослужила свою службу.)

Но ведь философия Спинозы, высоко ценяемая Соловьевым, как известно, налагала запрет на обоснование идеи Единства путем «очеловечивания» мира (и Бога). Соловьев отнесся к критическим, запретительным идеям Спинозы с полным вниманием. Критически преодолевая их, он уже мог опереться на итоги развития европейской философии XVIII–XIX вв.

## ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ГЕГЕЛЯ И ШЕЛЛИНГА НА ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВЫМ КОНЦЕПЦИИ СПИНОЗЫ

По всему видно, что в общефилософском, метафизическом плане наиболее существенным для Соловьева был опыт осмысления спинозизма у Гегеля и Шеллинга. Для обоих мыслителей Спиноза был одной из самых важных фигур в истории мысли. К сожалению, здесь не представляется возможным подробно рассмотреть различные этапы и оттенки отношения Гегеля и Шеллинга к философии Спинозы. Приходится лишь отослать читателя к специальной литературе по этому вопросу<sup>1</sup>. Для целей моей работы необходимо обратить внима-

---

<sup>1</sup> См.: *Gramer K.* Eine Kritische Bemerkung zu Hegels Spinoza-Interpretation // *Archivio di Filosofia.* 1978. S. 259–265; *Cramer K.* Über die Voraussetzung von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz // *Neue Hefte für Philosophie.* Hf. 12. Hinger, 1977. S. 1–8; *Harris E. E.* The concept of substance in Spinoza and Hegel // *Spinoza nel 350° Anniversario della nascita.* Napoli, 1984; *Lucas H.-C.* Spinoza in Hegels Logik. Leiden, 1982; *Macherey P.* Hegel on Spinoza. P., 1979; *Meyer B.* Spinozas System: eine Wurzel vor Hegels Philosophie des absoluten Geistes // *Hegel-Jahrbuch.* 1972. S. 223–231; *Naess A.* Spinoza and attitude towards nature // *Spinoza. His thought and work.* Jerusalem, 1983. P. 160–175; *Pieper A.* Etik à la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling // *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* 1977. No. 31. S. 545–564; *Rosenstreich N.* From substance to subject. Studies in Hegel. The Hague. 1974. P. 43–55; *Sherman S.* Spinoza and the divine «cogito» // *Spinoza's metaphysics: essays in critical appreciation.* Asser. 1976. P. 36–43; *Shestov L.* Sur la balance de Jol. P., 1971 (L. pr. 1923). P. 244–268; *Shmuel E.* Some similarities between Spinoza and Hegel on substance // *Thomist.* 1972. No. 36. P. 645–657.

ние на следующие моменты, которые и связывают учение Соловьева с гегелевско-шеллинговским осмыслением Спинозизма, и обнаруживают оригинальность русского мыслителя в данном вопросе.

Поддерживая в целом спинозовскую идею единства, целостности мира, единства человека и природы, человека и Бога, Гегель и Шеллинг разделяли и критический пафос учения Спинозы, направленного против «субъективирования», «антропологизации» космоса. Но идеалистическое стремление одухотворить, обожествить мир, приблизить мир к духу, к абсолюту заставляло обоих мыслителей преодолевать ригоризм спинозовского «анти-антропологизма». Ибо мир в изображении Гегеля и Шеллинга все-таки наделялся чертами, родственными человеческому духу. Правда, оба философа делали это по-разному. Путь Гегеля: абсолютизированный и объективированный дух как первооснова, движитель и конечный пункт развития мира, как гарант его целостности. Путь Шеллинга: сливающаяся с миром и как бы произрастающая из него духовность – сначала «темная», существующая лишь в виде мистических, через «откровение» улавливаемых порывов, а потом, через ряд ступеней, восходящая к человеку, к человеческому духу. Считается, что мистико-софиологические элементы учения Соловьева особо сближают его учение с «философией откровения» позднего Шеллинга (и соответственно с изменившейся шеллинговской трактовкой Спинозы и спинозизма). Для такого истолкования сам Соловьев дал немало оснований, хотя мне не кажется оправданным ставшее ходячим в литературе простое причисление Соловьева к «шеллингианцам».

В чем сходство и различие Шеллинга и Соловьева в решении рассматриваемых вопросов? Соловьева сближает с Шеллингом, особенно поздним (и соответственно с шеллинговской трактовкой и критикой спинозизма), то, что в понимании Всеединства, единства человека и космоса оба философа примыкают к давней, получившей яркое развитие у Спинозы идее первостепенного значения единства природы в Боге и через Бога. Оба философа усиливают и развивают далее богатое оттенками метафизическое содержание идеи единства. Примыкая к Гегелю и Шеллингу, Соловьев мог развить дальше концепцию единства, целостности, «тотальности» универсума, акцентировав моменты *Всеединства*. Шеллинга и Соловьева сближает также и то, что они (уже в отличие от Спинозы и Гегеля, под влиянием немецких мистиков, особенно Я. Бёме) начинают выдвигать на первый план вне-рациональные, интуитивно-мистические стороны человеческого опыта в освоении Всеединства. Немаловажно и то, что «философия откровения» позднего Шеллинга была синонимом христианской философии (причем в истолковании последней не выпячивались конфессиональные оттенки). И для Соловьева философия Всеединства, породненная с идеями мистики, откровения, с гностицистической софиологией, также была синонимом христианской мысли,

причем также без определенных конфессиональных акцентов. Родство между позициями Шеллинга и Соловьева состояло и в том, что оба философа придавали центральное значение более подробному и современному, и именно философскому, а не чисто теологическому толкованию личности Христа. Но именно в этом пункте Соловьев все более обособлял, отделял свое учение не только от антиперсоналистской философии Спинозы, но и от шеллинговского варианта трактовки единства Бога, мира и человека. При дальнейшем анализе мы еще обратимся к обсуждению влияния идей Гегеля и Шеллинга на интерпретацию спинозизма у Соловьева.

## ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ИДЕИ БОГА У ВЛ. СОЛОВЬЕВА И СПИНОЗЫ

Как уже отмечалось, учение Соловьева может быть отнесено к одному со спинозизмом типу философствования также и в том смысле, что русский мыслитель, в унисон со Спинозой, *придает идее Бога центральное философское значение*. Это не значит, что философия подменяет теологию, и не означает, что философское рассуждение лишь дублирует теологическое. Напротив, *идея Бога наделяется богато дифференцированным философским содержанием*. Здесь Соловьев – продолжатель дела Спинозы, Гегеля и Шеллинга. Но трудность состоит в том, что Соловьев – мыслитель конца XIX в., когда философы уже сами привыкли и приучили человеческую культуру к тому, что философско-метафизическое размышление принципиально дистанцируется от теологии.

Проблему исследования философии Соловьева (как, впрочем, и философии Гегеля, Шеллинга, да и многих религиозных философов XX в.) следует усматривать также в более подробном разъяснении *философского* места и содержания идеи Бога. Как раз здесь критическое истолкование идей Спинозы (а также Лейбница, Гегеля, Шеллинга) становится для Соловьева одним из способов конструктивного обоснования и развития собственной философии. Как это делается, я покажу на примере специально посвященной Спинозе статьи Соловьева «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)». Но сначала – об истории появления статьи.

Профессор логики и психологии Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский (1856–1925), один из наиболее значительных русских кантианцев (о нем Соловьев упоминал в своей энциклопедической статье «Кант»), в 1897 г. опубликовал в журнале «Вопросы философии и психологии» (№ 37) статью «Об атеизме в философии Спинозы». Откликом на нее и была опубликованная в следующем, 38-м номере того же журнала упомянутая работа Вл. Соловьева, написанная им, как ясно уже из заголовка, в защиту философии

Спинозы, в особенности понятия Бога у Спинозы. Отмечая определенные достоинства статьи Введенского, Соловьев принципиально расходится с ним в вопросе о том, был ли Спиноза атеистом. В этом старом и, как видно, то и дело возобновляющемся споре Соловьев занимает однозначную позицию: Спиноза был не только верующим человеком (что признавал и Введенский), но и *последовательно религиозным философом*, создавшим для религиозной мысли как таковой некоторые фундаментальные идеи и предпосылки.

Но куда больший интерес, чем размежевание с Введенским по вопросу о мнимом, как считает Соловьев, атеизме Спинозы, вызывает сама тема Бога как *тема философии*. В чем же позиция Соловьева сходится с точкой зрения Спинозы и в чем расходится с нею?

Единство со Спинозой (как, впрочем, и с другими представителями религиозной философии) касается прежде всего вопроса *об абсолютности Бога*, то есть, говоря философски, о его роли первоосновы, первопричины и перводвигателя Бытия: «Азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидские суфи и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бёме, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг – все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества» (т. 9. СПб., 1913. С. 23). Обрисовывая расходящийся спектр мнений в вопросе о Боге как философском понятии, Соловьев снова же находит основание одобрительно отозваться о линии рассуждения, представленной Спинозой. Это прежде всего понятие о Боге как «все-единой субстанции». «Это понятие о Боге, как единой субстанции всего, логически вытекающее из самого понятия Его абсолютности или подлинной божественности <...> Эта истина всеединой субстанции, под разными именами исповедовавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами, в согласии с евреями и мусульманами. Из этой основной и необходимой части нашего символа веры Спиноза сделал целую философскую систему» (там же). Итак, Соловьев прежде всего одобряет идею субстанции Спинозы, идею субстанциальности Бога, в самом деле центральную для спинозовской философии (солидная часть «Этики» и других произведений посвящена разъяснению понятия субстанции, ее атрибутов и модусов). Вряд ли требуется доказывать значение этих рассуждений в рамках солидной историко-философской традиции, которую и собирался поддержать и критически переосмыслить Соловьев. Подобно Спинозе, Гегелю, Шеллингу, Соловьев не только не намеревался отдавать понятие Бога в безраздельное владение теологии, но считал необходимым сделать его полем детальной, утонченной философской, метафизической работы, где теме субстанции по-прежнему отводилась серьезная роль. Именно в ткань субстанциального подхода

вплетает Соловьев, уже присоединяясь к Спинозе, столь важную для него тему Всеединства.

Но вот где начинаются принципиальные для Соловьева расхождения со Спинозой – в вопросе об отношении Бога и человека. В этой связи Соловьев обсуждает традиционную для Спинозведения тему пантеизма. Прежде всего, Спиноза высоко оценивает историческое значение пантеизма. «Пантеистическое чувство общения с всеединою субстанцией, порождая целые религиозные учения, дает вместе с тем глубокую религиозную одушевленность мировоззрению таких умов, как Спиноза и Гёте. Будучи народною религией в дальней Азии, пантеизм давно стал в Европе излюбленною религией метафизиков и поэтов, для которых он не есть отвлеченное понятие, а данное опыта» (там же. С. 16). Но для Соловьева неприемлема та форма пантеизма, которую защищает Спиноза. Спинозу он считает сторонником «статического пантеизма», причем пантеизма «геометрического» толка. Статический пантеизм не принимает в расчет динамизм вселенной, ее развитие, в том числе развитие историческое. И когда человечество осознает значимость «исторической стороны мира и человечества», «статический пантеизм Спинозы перестает удовлетворять и религиозное чувство, и философскую мысль. Бог не может быть только богом геометрии и физики. Ему необходимо быть также богом истории» (там же. С. 25). Но в оправдание Спинозы Соловьев замечает: «Кроме еврейской и христианской религий и некоторых отдельных философских взглядов, во всех прочих системах религиозных и философских мы не находим присутствия исторического элемента» (там же).

В своей энциклопедической статье «Имманентность» (1894) Соловьев затрагивает вопрос о том, имманентен ли Бог миру и какова мера этой его имманентности. Он поддерживает в «чистом пантеизме» (спинозистского типа) само стремление сделать Бога имманентным миру. Но в вопросе о мере, форме имманентности Соловьев расходится со Спинозой. В «Чтениях о Богочеловечестве» (чтение шестое) Соловьев различает: 1) натуралистический пантеизм; 2) пантеизм раннего Шеллинга и 3) пантеизм позднего Шеллинга. Опровергая первые две формы «ложного» пантеизма, Соловьев частично солидаризируется с пантеизмом позднего Шеллинга. Соловьев считает, что Бог – благодаря Логосу и Софии – «сильнее, глубже имманентен» миру, чем это предполагалось во всех прежних учениях теологии о сотворении мира и в концепциях, трактовавших эту тему философски.

Другой и, возможно, еще более важный аспект спора Соловьева со Спинозой касается проблемы «персональности» Бога. Соловьев категорически оспаривает «антиперсонализм» Спинозизма и всякой другой философии (будь она атеистической или религиозной), в которой нет места Богу как личности. Для Соловьева проблема: как понимать Всеединство? – органически переплетается с вопросом: как



понимать Бога? На эти вопросы отвечают многие тексты Соловьева. Перефразируя Гегеля, можно сказать: Соловьев понимает Бога не только как абсолют, как субстанцию, но и как субъект. Если этого не сделать, утверждает Соловьев, то Бог будет поставлен ниже человека, что вообще лишает значения божественную сущность. В этом пункте снова же выявляется и сходство, и различие с позициями Гегеля и Шеллинга. Свободный принцип субъективности – вот что, согласно Гегелю, должно быть положено в основу понимания субстанции. В противном случае (что произошло, считает Гегель, у Фихте и Шеллинга) невозможно никакое опровержение Спинозизма. В этом пункте Соловьев идет скорее по пути Гегеля. Но для Соловьева – уже в отличие от Гегеля и от Шеллинга – тема «субстанция-субъект» имеет не абстрактно-категориальный характер, а тяготеет к метафизико-теологическому размышлению. Далее, акцент на обосновании личного Бога, и именно Христа как воплощения личного начала и вне-рационального «откровения», отличает позицию Соловьева от точки зрения Гегеля на единство субстанции и субъекта.

Обосновывая свою позицию, Соловьев должен был как-то откликнуться на возражения Спинозы (и других «антиперсоналистов»). Соловьев, видимо, обдумал эти возражения и счел их не просто неубедительными, но обреченными на внутренние противоречия. Спиноза, как известно, подробно обсуждает вопрос «об атрибутах, не присущих Богу»: Бог не может иметь целей, намерений, воли и т. д. Утверждая это, Спиноза неизбежно допускает непоследовательности. Ведь говорит же он: «Бог действует» – или: «Бог в силу своего бесконечного совершенства не может *знать* больше того, что он знает». Иными словами, Спиноза все-таки наделяет Бога атрибутами субъекта, личности. И раз он приписывает Ему способность *знать и действовать*, то почему не поступить так же со способностями воли, целеполагания и т. д.? Оказывается, что Спиноза прав как раз в «оговорках», в своей непоследовательности, а не в антиперсоналистском пафосе.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что философско-теологические рассуждения о Боге для Соловьева, как и для Спинозы, не являются самоцелью, а служат для разрешения фундаментальных общепhilosophических и этических проблем.

Среди таких проблем, которые в связи с темой Бога интересуют Соловьева и разбираются им, упомянем следующие.

1. «Персонификация» Бога позволяет Соловьеву, не покидая почвы Всеединства (ибо Бог есть живое Всеединство), связать с этим принципом другой принцип, а именно *конкретной индивидуации*, благодаря чему оживляется, наделяясь духовной силой, любая «ячейка» Космоса. Делая такой акцент, Соловьев актуализирует для себя уже скорее не философию Спинозы, а учение Лейбница.

2. Апелляция к Богу как личности позволяет Соловьеву вновь заострить *проблему Бытия*, заимствуя некоторые идеи из онтологий

прошлого, но одновременно придавая им свежее, новое для того времени «персоналистское», экзистенциально-онтологическое звучание. Спинозу Соловьев относит к направлению «догматической метафизики» (к которой, кроме того, причисляются Декарт, Лейбниц и Вольф). Догматизм ее состоял в том, что независимое от нас Бытие просто постулировалось. Столь же догматически предполагалось, что существует полное соответствие, даже тождество между формами мышления и бытия. Здесь читатель может заметить, что Соловьев как будто заимствует описание первой формы отношения мышления к объективности из «Науки логики» Гегеля. Но следует учесть: Соловьев склонен и самого Гегеля причислять к общей для западной философии абстрактно-догматической традиции, представители которой отстаивают общий тезис, будто «формы нашего мышления и есть истинно сущее». Но как раз этот принципиальный тезис для Соловьева неприемлем. Тут требуется особое внимание: речь идет о размежевании с традициями западной онтологии, в котором Соловьева поддержала вся по сути дела религиозно-идеалистическая философия России Серебряного века.

Отношение Соловьева к традициям онтологии противоречиво. С одной стороны, русский мыслитель высоко ценит те усилия, которые были направлены на уяснение вопроса об абсолютном, необусловленном Бытии, считая их основополагающими для всякой метафизики, то есть философии, ставящей самые широкие вопросы о Боге, мире и человеке. Но, с другой стороны, Соловьев обращает против метафизики и онтологии такой упрек: несмотря на то что о Бытии были написаны сотни и тысячи страниц, понятие Бытия осталось в самых существенных пунктах абстрактным, смешанным с мышлением, а потому непроясненным. Подобный упрек не раз повторится в философии XX в. Но в русской философии начиная с Соловьева это было более раннее, может быть, самое раннее в Европе движение к переосмыслению онтологии в экзистенциально-персоналистском, религиозно-персоналистском направлении.

Соловьев различает два понятия Бытия. Первое значение связано с наиболее распространенным в языке и мышлении утверждением: «Я есть (я есмь)». Бытие здесь является предикатом субъекта, предикатом Я. И в этом своем предикативном значении бытие наиболее известно человеческому сознанию, которое возводит его в ранг Бытия как такового. Между тем у Бытия, согласно Соловьеву, есть второе значение. Бытие само есть субъект, а следовательно, есть Сущее. А понять Бытие как субъект как раз и значит трактовать Бога и как Бытие, и как личность. В этом и только в этом случае откроется, полагает Соловьев, изначальный смысл человеческого бытия в Космосе, а значит, изначальный смысл Истины.

3. На первый взгляд может показаться, что приписывание Соловьевым Богу роли Субъекта – а одновременно и роли Бытия, Сущего –

должно лишить той же роли человека, который в традиционной философии был именно субъектом познания и действия. Но Соловьев потому так усиленно «субъективирует», «персонифицирует» Бога, что он полагает: в этом случае не будет необусловленного скачка от Бога и мира к человеку, от Космоса – к человеческому индивиду и обществу. Одновременно человек должен отрешиться от «идеологии самомнения», от роли господина по отношению к природе, космосу. Здесь – истоки того воззрения, из-за которого современные авторы считают Соловьева предшественником экологического подхода<sup>1</sup>. (Что, кстати, перекликается и с причислением Спинозы к такого рода провозвестникам.)

4. Персонального Бога, выступающего как принцип Бытия, по мнению Соловьева, легко и логично интерпретировать и как основополагающий принцип познания. Тогда в онтологии сами собой раскрываются изначально заключенные в ней гносеологические основания. Должна существовать гносеологическая пропедевтика к онтологии, задача которой – разъяснить, как в философии появляется обособление субъекта от объекта, непосредственного созерцания от абстрактного мышления. Эти обособления носят абстрактно-философский характер и не соответствуют действительному состоянию и ходу человеческого мышления. Они выражают лишь позицию научно-теоретического мышления, для которого такие обособления становятся гносеологической предпосылкой. Между тем в повседневной жизни, в реальном существовании человек не пробивается к Бытию через абстракции: мир Бытия всеми своими сторонами открыт человеку, его опыту, его познанию; *единство мира и познающего человека, единство Бытия и познания непосредственно и изначально*. Его воплощает в себе и гарантирует Бог, и именно *персональный* Бог, внутренне близкий человеческой личности.

5. Непосредственности опыта, уникальности «откровения» Бога и мира Соловьев вместе с тем придает универсальное философское значение. Эти идеи имеют онтологическое, гносеологическое, эстетическое, этическое, социально-философское содержание. Одно из наиболее существенных устремлений Соловьева и других русских философов – уже обсуждавшаяся нами ранее «эстетизация» Бога и мира, что тесно связано с глубоким интересом русских философов к культуре, искусству, языку символов и образов. Вот почему Соловьев и другие русские философы были так привержены идее Софии, Премудрости Божьей: София, то есть воплощение Божественности и совершенной (женской) Красоты, символизировала такое дополнение

---

<sup>1</sup> «Актуальные юридические вопросы, например ресоциализация, проблемы сохранения природной среды и экологии, хозяйственного *laissez faire* и вмешательства государства, морали в сферы хозяйства и политики – на все это основополагающие разъяснения Соловьева могут пролить свой свет» (*Goerdts W. Op. cit. S. 474*).

к принципу Бога (соответственно к философской теологии и религиозной онтологии), которое непосредственно придавало Всеединству *эстетические характеристики*. От этого «метафизического» пункта тянутся нити к тем сторонам концепции «свободной теургии» и «практического мистицизма», которые тесно связаны с философией Всеединства и образуют как бы ее прикладные разделы.

Все эти аспекты концепции Вл. Соловьева внутренне связаны с этическими основаниями. Как было показано, этика – как «оправдание добра» – образует фундамент и рамку всей философии Соловьева, что опять-таки заставляет вспомнить о Спинозе. Есть сходство – как есть и существенное различие – в конкретном толковании этических, социально-философских проблем между учениями Соловьева и Спинозы. Но рассмотрение этой темы выходит за рамки данного раздела.

## ОТНОШЕНИЕ К КАНТУ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

### АПОЛОГИЯ ИЛИ СИНДРОМ НЕНАВИСТИ? (ВОСПРИЯТИЕ ИДЕЙ КАНТА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА)

#### РЕЦЕПЦИЯ КАНТА В РОССИИ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЙ

Это длинная и примечательная история – восприятие идей Канта в философии и культуре России. И она – все, что угодно, только не череда спокойных, взвешенных историко-философских исследований, хотя таковые время от времени на Руси появлялись. Но по большей части именно кантовская мысль оказывалась для русских философов тем катализатором, который многократно усиливал и без того бурные, страстные идейные дискуссии. И касались они не только и даже не столько толкования отдельных положений и произведений великого Канта. Когда читаешь посвященные Канту тексты известных философов России XIX и первых десятилетий XX в., отчетливо видишь: российские кантовские штудии – скорее повод для борения идей, столкновения «умозрений и откровений» вокруг тем и проблем, поистине судьбоносных как для России, так и для всего мира. Это неудивительно: причины, вызвавшие к жизни кантоведческие дискуссии, глубоко укоренены в жизни, духе, культуре России, в особой российской религиозности, но также и в судьбе человеческого духа вообще, в проблемах разума, веры, мудрости, как они встали на рубеже XIX–XX вв. и тревожили нас на переломе от XX к XXI столетию.

То же можно сказать о российской литературе и устных дискуссиях последнего времени, посвященных и философии Канта, и ее

восприятию в России. Когда впервые возникла широкая возможность для развития и выражения мысли самых различных оттенков, обозначились и несходные, порою прямо противоположные подходы к Канту. Спектр тут весьма пестрый – от обстоятельной «прокантовской» историко-философской работы (отправляющейся от высокой оценки кантовской мысли и признания ее центрального значения для социальной практики, морального возрождения России) до острой ненависти и к Канту, и ко всякому кантианству, существующему или могущему существовать на русской почве. Так русская философия снова сталкивается с экстремами, которые в какой-то степени были характерны и для всей истории философии в России: с восторженными, по большей части описательными работами, в каком-то смысле с «апологиями Канта», противопоставленными синдрому активной ненависти к этому великому философу.

Но я потому и поставила знак вопроса в заголовке («Апологии или синдром ненависти?»), что не считаю эти крайности главными в той истории российской философии, которая представлена действительно крупными именами и особенно заметными, порой выдающимися философскими работами. Надо прежде всего подчеркнуть, что прямых апологий кантианства (подражательного кантианства) в России было сравнительно мало. Даже работы авторов вроде А. И. Введенского, И. И. Лапшина, Г. И. Челпанова, Ф. А. Степуна, Г. Д. Гурвича, Б. В. Яковенко, С. И. Гессена (обычно причисляемых к российскому кантианству и неокантианству) – наряду с высокой оценкой, изложением кантовского учения, преломленного через неокантианские версии, – содержали критику критической философии. Что же до синдрома ненависти к Канту, то, ставши характерным для таких выдающихся российских философов, как Н. Федоров или Л. Шестов, он, к счастью, не перерос в России в повальную болезнь.

Говоря это, я должна, однако, считаться с одной тенденцией в отношении восприятия Канта в современной России. Что для нее характерно, так это страстность, внутренний драматизм, вполне отвечающий уже отмеченной ранее напряженности самого процесса восприятия Канта в истории русской философии. Современные исследователи верно отмечают, что в случае Канта дело не идет о некоей рядовой историко-философской проблеме, значимой лишь для узких специалистов-кантоведов: обращение к кантовской мысли считали для себя почти что обязательным русские философы XIX–XX вв., представляющие самые разные направления философствования. Но как осуществлялось это обращение? Какая духовная атмосфера создавалась в российской культуре благодаря дискуссиям вокруг философии Канта? И какой образ Канта как мыслителя и человека доминировал в русской культуре? Присмотримся к ответам на эти вопросы, которые даются в лучших современных исследованиях на «кантовскую тему».

Среди появившихся в России в последние десятилетия публикаций, посвященных интересующей нас здесь теме, особое место принадлежит блестящей статье А. Ахутина «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)»<sup>1</sup>. Опираясь сначала на работы и оценки Н. Федорова, А. Белого, П. Флоренского, А. Ахутин делает общий вывод относительно образа Канта в русской религиозной философии: «Мифотворец «общего дела»; духовно пронизательный писатель; поэт-символист; тонкий и экзистенциально опытный богослов – в один голос и, видимо, не сговариваясь, свидетельствуют: Кант – черт! Не скучный гносеолог, не занудный методолог, мало что понимающий в духовных вопросах своей протестантской душой, а – черт, не более, не менее. Таков русский Кант. Не предмет школьных диссертаций, ученых классификаций, историко-философских доксографий, – а искуситель, враг, высвеченный в своей сущности отсветами адского огня. Так русские религиозно настроенные мыслители приняли в душу и философию Канта»<sup>2</sup>. Далее в своей статье Ахутин привлекает к рассмотрению традицию «критики отвлеченных начал», идущую от И. Киреевского через Вл. Соловьева к мыслителям Серебряного века. Разбирается позиция С. Булгакова; «христиански осмысленный платонизм» С. Булгакова и П. Флоренского противопоставляется кантовской мысли.

Какие именно высказывания русских философов позволяют Ахутину считать, что И. Кант был для русской религиозной метафизики «чертом»-искусителем? Ахутин впрямую опирается здесь на очень интересную, хотя и не бесспорную работу Я. Голосовкера «Достоевский и Кант». Приводятся также цитаты из русских философов, из которых наиболее характерны два высказывания. Н. Федоров: «Гнет кантовой критики тяготеет над нами. Кант – представитель старости, переходящей в младенчество»<sup>3</sup>. П. Флоренский: «Как же построится теодицея? Вспомним тот «Столп Злобы Богопротивная», на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которой ей необходимо, чтобы утвердиться на «Столпе Истины». Конечно, Вы догадываетесь, – продолжает Флоренский, – что имеется в виду Кант»<sup>4</sup>.

К оценке, данной Ахутиным, по существу присоединяются авторы интересной и обстоятельной книги «Кант и философия в России». Т. Б. Длугач начинает свою статью «Проблема времени в философии И. Канта и П. Флоренского» со следующего обобщения: «Во многих

---

<sup>1</sup> Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 535.

<sup>4</sup> Флоренский П. А. Вступительное слово // Богословский вестник. 1914. Сентябрь. С. 7.

работах, опубликованных за последние годы по проблемам русской религиозной философии, отмечается, что философия Иммануила Канта была воспринята большинством русских религиозных мыслителей совсем иначе, чем, скажем, учение Гегеля или Шеллинга. Конечно, религиозным философам в России конца XIX – начала XX в. было свойственно отрицательное отношение ко всей западноевропейской философии в целом, поскольку она символизировала для них победу рационализма над верой, но все же отдельные положения гегелевской и шеллинговской систем нередко вызывали благоговейное восхищение, тогда как *философия Канта была объектом, если можно так выразиться, благоговейного ужаса* (курсив мой. – Н. М.). Объяснение этому нужно искать в специфических для русских идеалистов философских установках, касающихся фундаментальных проблем бытия и мышления»<sup>1</sup>. С. А. Чернов в статье «Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии»)» отмечает: «Русская философия, в особенности интересующая нас здесь академическая, университетская, преимущественно выступала в отжившей на Западе роли «служанки богословия», полагала религиозную уверенность опорой философской любознательности, была избыточна морализированием, неустанно стремилась поучать, наставлять, оправдывать, ставила в центр внимания проблему отношения знания и веры, была проникнута психологизмом, свойственным спиритуалистическому мировоззрению, была довольно индифферентна к теоретико-схоластическим тонкостям, логической виртуозности, не имеющей прямой практической, нравственной ценности, что вполне соответствовало наивно-добродушной уверенности в превосходстве русской широты, русского ума и сердца над «односторонней» дисциплиной, методичностью, точностью и тому подобной «формальностью»<sup>2</sup>.

Эти формулировки отчасти верны, особенно поскольку речь идет о чисто религиозной философии, часто – о православной философской теологии или идеалистической философии с религиозной сердцевинкой. И поэтому в моем дальнейшем анализе некоторые из данных характеристик (а они широко распространены в нашей теперешней литературе) найдут определенное подтверждение. Однако в целом мною далее будет представлена несколько-иная позиция в оценке состояния и роли российских философских рассуждений о Канте. «Благоговейный ужас» перед философией Канта и даже приписывание ей некоей «дьявольской силы», конечно, не выдумка, а *отражение реальных особенностей формы*, которая была типична для восприятия идей Канта некоторыми – но далеко не всеми – философами России. Мой основной тезис касается скорее не этой формы, какой

---

<sup>1</sup> Кант и философия в России. М., 1994. С. 186.

<sup>2</sup> Там же. С. 115.

бы она ни была интересной и типической, а содержания. И состоит он в следующем: *кантовская философия* – как никакая другая (за исключением учений Платона, Шеллинга и Гегеля) – *предоставила мыслителям России весьма ценный стимул для самостоятельного философствования, ибо были восприняты и подвергнуты критике центральные идеи и принципы Канта*. Эту свою позицию я далее постараюсь подтвердить конкретными аргументами. При этом для анализа я намеренно беру не авторов-кантианцев с их описательными работами о Канте, а идеи и произведения философов (Серебряного века), которые принадлежали к религиозно-идеалистическим направлениям и которые дали повод А. Ахутину заявить, что философию Канта они считали-де поистине «*дьявольским*» соблазном.

## ОЦЕНКИ ЗНАЧЕНИЯ ИДЕЙ КАНТА РУССКИМИ ФИЛОСОФАМИ

Многие философы России XIX–XX вв. высоко оценивали философию Канта и осуществленный им «коперниканский переворот». Это имело место и в случаях, когда признание величия Канта не мешало подвергать его идеи и произведения резкой критике. Резюмируя развитие русской кантианы и ее лучшие современные исследования, можно выделить следующие *главные идеи Канта, которые получили наиболее широкие признание и поддержку в русской философии XIX столетия и Серебряного века*. Это: 1) принципы *критической философии*; 2) идея о примате практического разума, первенстве нравственной и философско-правовой проблематики; 3) принцип автономии личности; 4) идея свободы, отстаиваемая наряду с признанием природного детерминизма; 5) мысль об абсолютности добра, о чистоте долга; 6) принцип антиномий; 7) обоснование идеальности пространства и времени.

Философы конца XIX – начала XX в., которые, не будучи «числыми» кантианцами, вместе с тем отдали дань высокому уважению к Канту прежде всего за отстаивание и подробное развитие перечисленных идей, – В. Соловьев, С. Трубецкой, Л. Лопатин, Н. Грот, П. Новгородцев, Н. Лосский, отчасти Е. Трубецкой и др. Но в работах тех же философов, а также мыслителей, особенно резко нападавших на Канта, были выдвинуты главные обвинения в адрес кантианства. Эти обвинения русские философы выдвигали отчасти под влиянием российских традиций, а отчасти под воздействием антикантовской критики со стороны Гегеля и других философов. Особенно резкой критике подверглись: 1) те идеи, которые считались следствием *субъективизма Канта*, в свою очередь породившего *индивидуализм* в социально-практической и нравственной сферах; 2) *абстрактность*, выразившаяся в стремлении создать учение о «чистом» разуме; 3) *априористический агностицизм*, не учитывающий в полной мере единство знания и мира; 4) *разъединенность субъекта и объек-*



та – непреодоленный, несмотря на все усилия Канта, философский дуализм; 5) неудача в приведении знания к синтетическому единству; 6) *догматизм*, сохраняющийся у Канта несмотря на его критику догматизма; 7) недостаточное внимание к онтологическим, экзистенциально-практическим определениям действительности и мысли; 8) сугубая недостаточность этического формализма; 9) рассмотрение религии «в пределах только разума». Из всех обвинений самым существенным стало последнее; под особенно сильный обстрел попало кантовское учение о религии.

Важное место в критике Канта занимает более общий тезис о том, что многие идеи, введенные именно этим гениальным мыслителем, были проведены им непоследовательно, противоречиво.

Эта критика, конечно, не является новым словом в истории послекантовской мысли. Знаток истории философии без труда заметит, что подобные критические обвинения фигурировали ранее в западной мысли. Многие из них были четко сформулированы Гегелем. Русские философы, впрочем, и не скрывали, что их восприятие Канта часто было опосредовано Гегелем. Одновременно можно утверждать: наряду с тем, что является общим для европейской мысли, в критике Канта российскими философами обнаруживаются черты, оригинальные для *того* времени (нельзя забывать, что речь идет о конце XIX – начале XX в., когда некоторые идеи, сегодня такие знакомые, лишь пролагали себе дорогу).

Особенность русской кантианы я вижу в следующих трех обстоятельствах.

1. Велась серьезная работа над текстами Канта и их переводом на русский язык. Появлялись все новые и новые, в начале XX в. уже вполне удовлетворительные переводы, которые сегодня, правда, требуют корректировки (подчас основательной), но продолжают оставаться основой издательско-переводческой работы.

2. Интерес к изданию сочинений Канта и к исследованию кантовской философии в России всегда был коррелятивен борьбе за свободу, демократию, автономию человеческой личности. Демократическим подъемам в России обычно соответствовало и оживление интереса к Канту. И наоборот, в реакционные, тоталитаристские периоды по философии Канта и кантианства наносились первые идеологические удары<sup>1</sup>. Отсюда общий вывод: демократически, либерально настроенные мыслители России всегда активно опирались и опираются сегодня на тексты Канта и более всего – на его практическую философию. В дореволюционной России особенно впечатляющими в этом отношении были работы П. Новгородцева и его школы. (Сейчас эту линию продолжает Э. Соловьев, автор та-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Мотрошилова Н. В.* Предисловие // Кант И. Собрание сочинений на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 42–71.

лантливой книги «Взаимодополнительность морали и права в философии Канта».)

3. Русские философы, с одной стороны, обобщили прежние критические интерпретации Канта, где особенно часто имела место «переделка» Канта в духе Гегеля и Шеллинга. Но, с другой стороны, в России были выдвинуты на первый план (относительно) новые, экзистенциально-онтологические, мистико-софиологические моменты. В историческом плане это оказалось предвосхищением той интерпретации кантовских идей, которая в западной философии в качестве заметного феномена появилась существенно позже. Но появилась, увы, на пути параллельного развития, не обнаруживающего сколько-нибудь заметного влияния более ранней русской экзистенциальной религиозной философии.

Есть и еще один более общий мотив, который делает российскую критику Канта не повторением гегелевско-шеллинговской трактовки кантианства, а относительно самостоятельным явлением в истории европейского духа. *Рецепция Канта в России была тесно увязана с острейшими смысловыми проблемами, с осознанием специфики русского духа, а также трагических духовно-нравственных судеб всей человеческой цивилизации.* Целый ряд выдающихся русских философов – сначала Вл. Соловьев, а в Серебряный век С. Булгаков, С. Франк, П. Флоренский – разработали целостную концепцию, которая рисует развитие европейской философии как трагедию человеческого духа. И одним из главных ее действующих лиц оказывается именно Кант. Относительно этого многие русские философы были согласны друг с другом. Разногласия состояли лишь в понимании того, какую же роль исполнил и сегодня исполняет Кант на сцене человеческого духа – главного, хоть и гениального «злодея», даже «черта-соблазнителя» или великого мыслителя, открывшего для человечества новые духовно-нравственные горизонты, но не сумевшего, что естественно, последовательно и удовлетворительно решить все проблемы, открывшиеся за этим горизонтом. Мы уже видели в связи с обсуждением статьи А. Ахутина, что первый подход так или иначе проявился в работах Н. Федорова, С. Булгакова, П. Флоренского, отчасти Л. Шестова. Второй подход запечатлен в работах Вл. Соловьева, Н. Лосского, С. Франка. Но в оценках и интерпретациях Канта у этих философов много общих черт. Рассмотрим их несколько подробнее.

#### ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ КАК ТРАГЕДИИ И ОЦЕНКА РОЛИ КАНТА

Видный российский философ, представитель русского религиозного ренессанса о. С. Булгаков в ряде своих работ (например, «Свет невечерний», «Трагедия философии») включает критику Канта в контекст своего общего неприятия тех результатов, к которым привела,

по его мнению, история философии Нового и Новейшего времени. Речь идет, согласно С. Булгакову, о неизбежной трагедии духа, а значит, о трагедии философии. Суть трагедии Булгаков видит в следующем. Во-первых, философия отклонилась от христианства, стала опасной ересью, что относится даже и к религиозно-ориентированной философии. Во-вторых, Булгаков считает, что эта ересь определяет характер философской системы, встраивается в цепь диалектики философской системы. Все философские системы Булгаков расценивает как «изображение» такой ереси, отмеченное сознательной или бессознательной односторонностью. Таким образом, русская религиозная философия отвергала рационалистические идеи мыслителей Нового времени за то, что те хотели представить их в виде всеохватывающих и претендующих на абсолютность систем. Как отмечает Булгаков, свои «эскизы бытия» эти философы принимали за системы самого мира. Булгаков заявлял, что философия Нового времени не следовала главному принципу подлинной философии, который он сформулировал следующим образом: христианская догма, по Булгакову, должна стать не только критерием, но и «мерой» истины философских конструкций. Соответственно должен вершиться «суд» над философией.

А как обстоит дело с Кантом? Казалось бы, Булгаков (если бы он подпадал под схему Ахутина) должен был объявить Канта «главным злодеем» этой трагедии, чистейшим воплощением дьявольского начала. Но весьма примечательно, что Булгаков все-таки несколько иначе говорит о Канте. Историю философии он расценивает как трагедию, как рассказ о неизбежном и подтверждающемся падении Икара и о его новых и новых попытках воспарить ввысь. Этой трагедией были затронуты все философы. Но лишь немногие, подобно Гераклиту и Платону, осознали ее во всей полноте. Кант в своем учении об антиномиях, продолжает Булгаков, подошел почти к самой пропасти – и остановился перед ней.

Итак, Канту в этой «философии кризиса» все-таки отводится особое место; он – тот, кто не смог преодолеть трагедии нововременной рационалистической мысли, но кто осознал, что она приводит к край пропасти. Кантовская мысль, согласно такой интерпретации, несет с собой критическое самосознание, самокритику философии Нового времени. Толкование Канта (и других мыслителей) в контексте «кризиса западной философии» – традиция русской мысли, идущая еще от Соловьева. Но именно в тревожное время Первой мировой войны, чреватое разрушительными революциями, мотивы кризиса стали особенно резкими. Три наиболее значительные работы, появившиеся в этот период, – уже упоминавшиеся «Столп и утверждение истины» Флоренского (1914), «Свет невечерний» Булгакова, «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» Е. Трубецкого (1917) – весьма репрезентативны для

России, но, впрочем, не только для нее. Русская философия конца XIX – первых десятилетий XX в. буквально заболела идеей кризиса, трагедии, катастрофы, захватившей европейскую цивилизацию. Много говорилось о катастрофическом положении, «разорванности» эпохи, о разрушении всякой веры и всех ценностей. Эти мотивы, появившиеся в философии славянофилов и Вл. Соловьева, в XX в. были запечатлены в сборнике «Вехи» и полемике вокруг него. После Октябрьской революции тема кризиса, естественно, не только не была снята, но и существенно усилена. Представителям русского религиозного ренессанса Серебряного века пришлось пережить трагедию своей страны и личную трагедию. Заострение катастрофизма видно в различных диагнозах времени, предложенных русскими философами после революции, между двумя мировыми войнами. Настроениями катастрофы проникнут сборник «De profundis» – продолжение «Вех». Другой характерный пример – диагноз времени у С. Франка: он говорит о трагическом характере эпохи, о периоде потрясений, коренных перемен и стремительном движении (см. об этом в разделе, посвященном третьей части трилогии Франка). Еще в Серебряный век, но также и после революции рефреном звучало: тяжкую вину за кризис духа должна принять на себя также и западная философия Нового времени, которая – несмотря на свою борьбу со скептицизмом, нигилизмом, неверием – плодила именно такие воззрения и настроения.

Я хотела бы подчеркнуть, что настроения катастрофизма, ощущения того, что почва уходит из-под ног, как нельзя более характерны и для современной России, переживающей сложный и опаснейший период перехода от тоталитаризма к неясному, неопределенному, всех нас тревожащему будущему. Поэтому российскую «философию кризиса» немало философов современной России принимают близко к сердцу. Здесь-то часто и находит выражение «синдром ненависти» к Канту. Примечательно, что указать на современные работы, где содержатся высказывания такого рода, очень трудно. Но в устных дискуссиях этот синдром ненависти нередко проявляется у тех, кто занят поисками «истинно российской» и, конечно, глубоко религиозной философии, резко противопоставляемой западной мысли.

Исследователи, которые были названы и цитированы выше, правильно и единодушно отмечают, что основой у русских религиозных философов было (и, добавлю, продолжает быть сегодня) отвержение ими, последователями русской ортодоксии, протестантских корней кантовской философии религии. Они не приемлют «протестантско-кантовской гордыни» (Флоренский), которая в философии, по их мнению, приводит к утверждению, что мир нами сконструирован по законам разума, а не дан нам изначально. Русские философы религиозных направлений усмотрели и усматривают здесь подкоп под авторитет Бога, под идею творения, «данности» мира через творение и благодаря

попечительству Бога над миром, в силу чего мир доступен для освоения разумом, если он выступает в союзе с верой и откровением.

Но даже непримиримая борьба с кантовской «гордыней разума» не должна заслонять от нас того факта, что русские философы всегда вели *обстоятельную критическую работу* над важнейшими идеями и текстами Канта. Тому есть немало примеров: толкование кантовского учения о времени, а также об антиномиях у П. Флоренского<sup>1</sup>; те же темы, но в еще большей мере проблема абсолютного, Всеединного у Е. Трубецкого<sup>2</sup>; критика Канта другими авторами журнала «Путь» (Н. Бердяев, В. Эрн и др.); тщательный разбор кантовской теории познания у Н. Лосского; исследования философии права.

Так как же быть с утверждением, что Кант стал для русской философии чертом-искусителем? Нельзя забывать, что для русских философов вообще было в немалой степени характерно расхождение между хлестким обличительным словом и реальным делом. Некоторые наши современные исследователи, как я считаю, слишком драматизировали реальную ситуацию, выдвинув на первый план именно такие слова. (У некоторых их современных последователей хлесткое слово осталось, а дело, увы, отпало.) Но если брать обличительные *общие характеристики* *cum grano salis* и обращать внимание на *конкретный* философский анализ, то можно, полагаю, утверждать: Кант не был для большинства русских мыслителей философским богом; но вряд ли он был для них дьяволом. Он, скорее, был для них одним из самых главных, серьезных партнеров в живом диалоге с философией прошлого.

И особенно убеждает в этом критический образ философии Канта, созданный Вл. Соловьевым.

## ВЛ. СОЛОВЬЕВ О КАНТЕ

Вл. Соловьев скорее создатель систематической, теоретической философии, чем историк философской мысли. В его работах или частях работ, посвященных философам прошлого, в сущности, нет внешней атрибутики историко-философского исследования – ссылок, цитат, библиографических описаний, разбора сочинений. Сказанное относится и к Канту. За одним исключением – пространной соловьевской статьи «Кант» в Энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Сегодня, через столетие после смерти Соловьева, когда в мировой литературе мы располагаем огромным количеством энциклопедических статей

---

<sup>1</sup>Т. Длугач в процитированной ранее статье обстоятельно разбирает интерпретацию проблемы времени у Флоренского в ее отношении к учению Канта.

<sup>2</sup>См. статью Д. Е. Барама «Критика Е. Н. Трубецким антиномизма И. Канта» в книге «Кант и философия в России».

о Канте, статья Соловьева все равно представляет большой интерес, причем не только исторический. Ее и сегодня можно рекомендовать тем, кто при изучении философии Канта хочет опереться на целостное, сжатое рассмотрение его философии.

#### ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ «КАНТ»

Общая оценка Соловьевым вклада Канта в развитие философии весьма высокая: «Кант – основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли... Согласно его собственному сравнению (с Коперником), Кант не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде». Однако несмотря на эту оценку, Соловьев возражает против распространившегося в его время стремления иных кантианцев изобразить Канта завершителем, а его философию – недостижимой вершиной мировой философской мысли. «Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики (именно в «чистой» или формальной ее части), в прочих же отделах философии за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов»<sup>1</sup>.

Биографический очерк, содержащийся в статье «Кант», невелик, но вполне добротен. Он не устарел и сегодня. О личности и жизни Канта сказано с уважением и теплотой: они «представляют совершенно цельный образ, характеризующийся неизменным преобладанием рассудка над аффектами и нравственного долга над страстями и низшими интересами. Поняв свое научно-философское призвание как высшую обязанность, Кант безусловно подчинил ей все остальное» (там же. С. 444). Этот тип личности и этот рисунок жизни были близки Соловьеву, и потому о них написано не только с симпатией, но и с глубоким пониманием трудностей жизненного пути, избранного великим немецким философом.

Хотя Соловьев, как мы видели, выше всего оценил вклад Канта в развитие этики, изложение кантовской философии он – по историческим и по логическим основаниям – начинает с теории познания. А конкретнее, начинает со знаменитого философского вопроса, остро поставленного Кантом: «Каким образом можем мы познавать находящиеся вне нас и от нас независимые вещи или предметы? Этот вопрос, не существующий для наивного, непосредственного сознания, но составляющий главную задачу всякой философии, ставится и решается Кантом с особым глубокомыслием и оригинальностью.

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 441. Далее ссылки на это издание даются в скобках, с указанием тома и страницы.

Наш ум может познавать предметы потому, что все познаваемое в них создается тем же умом по присущим ему правилам или законам; другими словами, познание возможно потому, что мы познаем не вещи сами по себе, а их явление в нашем сознании, обусловленное не чем-нибудь внешним, а формами и категориями нашей собственной умственной деятельности» (с. 445). Здесь важно обратить внимание на два момента. Во-первых, кантовский вопрос Соловьев считает «главной задачей всякой философии», если она перестает быть «наивной», а под влиянием Канта, как и требуется, становится критической. Далее мы убедимся, как много позитивных выводов, а вместе с тем сложнейших проблем извлечет отсюда для философии Соловьев – отчасти следуя Канту, отчасти критически переосмысливая его философию. Во-вторых, Соловьев переводит знаменитое кантовское выражение «Ding an sich selbst» не словами «вещь в себе», что тогда уже было принято (и до сих пор сохранилось) в российской кантоведческой мысли, а словами «вещь сама по себе», что представляется более адекватным переводом<sup>1</sup>.

Соловьеву вообще принадлежат несомненные историко-философские заслуги в нелегком деле презентации для читателя (в том числе нефилософского) сложнейших понятий, формул, тезисов кантовской философии. Например, очень удачно, достаточно четко (хоть и сжато) вводятся темы: априорных аналитических и априорных синтетических суждений, пространства и времени, категорий, единства самосознания, различия между образом и схемой, аксиом и аналогий опыта, проблемы трансцендентного и трансцендентального, идей и антиномий разума и т. д. Иными словами, Соловьеву удается на нескольких страницах, чего и требует жанр энциклопедической статьи, притом «близко к тексту» кантовского учения, рассказать о содержании и богатейшем проблемном поле «Критики чистого разума». Прежде всего этим проблемным изложением вполне может воспользоваться современный читатель.

Удивительно, но вопреки своему заявлению о величайшем, даже «завершительном» характере этики Канта Соловьев в энциклопедической статье говорит о кантовской этике (и далее об учениях о государстве, праве, то есть о практической философии) слишком сжато и менее интересно, чем о философии теоретической. (Правда, все это искупается замечательным, глубоким, подробным, оригинальным анализом кантовской этики в «Оправдании добра», главном этическом произведении Соловьева.) Небольшая и в то же время весьма важная часть энциклопедической статьи называется «Кри-

---

<sup>1</sup> И например, мы в нашем (осуществляемом совместно с Марбургским университетом) двуязычном издании сочинений Канта следуем этой соловьевской традиции. Другое дело, что Соловьев здесь непоследователен: иногда он употребляет термин «вещь о себе», что менее удачно, иногда переводит традиционно – «вещь в себе» (с. 455).

тика философии Канта». Здесь спрессованы те самостоятельные критические суждения о кантовской философии, которые Соловьев более развернуто развивал и обосновывал в целом ряде своих работ. Поэтому в дальнейшем мы подробнее остановимся на некоторых наиболее важных философских идеях и проблемах, которые Соловьев развивал, примыкая к Канту и одновременно критически размежевываясь с ним.

#### «ЗАВИСИМОСТЬ МИРА ЯВЛЕНИЙ ОТ УМА» И ВЕЩЬ САМА ПО СЕБЕ

Саму постановку вопроса Кантом Соловьев оценивает весьма высоко. В разбираемой энциклопедической статье он пишет: «Положительная сущность этой философии может быть выражена в двух словах: зависимость мира явлений от ума и безусловная независимость нравственного начала. Ум может познавать только то, что создано умом, – и действительно, весь познаваемый нами мир образуется умом, посредством присущих ему форм чувственного созерцания и рассудочных категорий. Этим утверждением отрицается кажущаяся самостоятельность внешних вещей и явлений: все нами действительно познаваемое из вещей превращается в представление ума. И это утверждение, и это отрицание безусловно истинны и составляют ту новую точку зрения, на которую Кант из всех философов первым стал с полной твердостью и отчетливостью. Этим он возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с которой оно никогда уже не может сойти» (с. 471). Сказано, как мы видим, очень ясно, аподиктично, то есть тоном, который как бы не допускает споров. И дело не только в том, что подобный тон приличествует жанру энциклопедической статьи. Ибо и в других своих работах Соловьев подобным же образом – четко и однозначно – толковал вклад Канта в развитие учения о человеческом познании. Так, в «Философских началах цельного знания» Соловьев учит понимать кантовский исходный тезис о познании вещей через явления как несомненный факт. В самом деле, нельзя не признать справедливым соловьевское утверждение, что без признания этого факта философия после Канта уже непредставима. Более того, верно следующее: тезис Канта о несовпадении явления и вещи самой по себе столь достоверен, что его можно считать, выражаясь словами Соловьева, «тождеством» (с. 212), своего рода скрытой тавтологией: раз мы *познаем* мир только через явления, то за пределы явленности мы в познании не можем выйти в мир вещей, поскольку они не явлены, суть сами по себе (другое дело, что в этом качестве мы можем их философски, метафизически *мыслить*).



Не означает ли сказанное Соловьевым, что он приемлет трансценденталистское основание философии Канта? Вряд ли. Для Соловьева зафиксированная Кантом «зависимость мира явлений от ума», с одной стороны, есть просто факт, от осмысления которого и исходного значения которого для философии не может уйти никакое философское учение. С другой стороны, Соловьев не приемлет как раз кантовское трансценденталистское обоснование, осмысление данного факта. Кант, с точки зрения Соловьева, не принял в расчет другой – противоположный, но тоже несомненный факт: существование такого сознания в изначальном единстве с миром: «Поняв с полной ясностью, что мир познаваем, лишь поскольку производится умом, или что все нами познаваемое есть произведение ума, он построил на этой истине целую систему общих формул, не обращая никакого внимания на существеннейший для живого сознания вопрос: что же, собственно, такое этот зиждительный ум и какое его отношение к данному эмпирическому уму каждого отдельного человека?» (С. 471.) Правда, Соловьев признает, что Кант различает «трансцендентальный субъект» («с позиций» которого как бы развертывается вся кантовская гносеологическая конструкция) и «эмпирический субъект». Но Соловьева решительно не удовлетворяет наличие у Канта «безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов». Вопрос, согласно Соловьеву, у Канта по сути остается плохо обдуманым и проясненным.

Выход из теоретического тупика, созданного самим Кантом, Соловьев видит в следующем. Необходимо, настаивает Соловьев, «решительно различать» действительное, актуальное сознание эмпирического субъекта (а оно есть «условное», «перемежающееся» мышление, неспособное стать основанием ни для собственного, ни для чужого бытия) и «трансцендентальный субъект», то есть пребывающий и универсальный ум. Только последнему можно приписать «мышление» с всеобщими и необходимыми формами и категориями, о которых говорил Кант. Казалось бы, и Кант повествовал о таком всеобщем субъекте. Но он, заявляет Соловьев, не разъяснил, где тут связки с эмпирическим субъектом и где «превышение» его позиции, поля, компетенции. Или, в разъяснении Соловьева: «Весь познаваемый мир явлений есть только представление, притом он есть представление моего ума, поскольку мой ум совпадает с умом трансцендентальным (т. е. формально – всегда, материально же – при известных условиях); но этот же самый мир, нисколько не переставая быть представлением (именно трансцендентального субъекта), получает значение внешнего независимого бытия для меня (как субъекта эмпирического), поскольку я нахожу и утверждаю себя как одно из явлений этого мира» (с. 472–473).

Иными словами, Соловьев удерживает непреходящее для философии истинностное содержание кантовского трансцендентализма и

в то же время старается спасти мысль философа от тупиков трансценденталистского идеализма. Истинностное в этих кантовских тезисах и положениях улавливается лишь тогда, когда соотносится со сложной интеллектуальной конструкцией трансцендентального субъекта, относящегося не к эмпирическому существованию человека, а к философской метафизике. Правда, сама по себе конструкция не беспочвенна: ведь она может быть уловлена в эмпирических субъектах либо «формально» (очевидно, как некая общая для эмпирических субъектов «форма»), либо даже «материально». (Последнее, видимо, значит, что эмпирический субъект, например тот же Кант, способен сосредоточиться на отождествлении своего сознания со всеобщими гносеологическими параметрами трансцендентального, то есть всеобщего субъекта.) Тем не менее эта конструкция имеет полностью самостоятельный, интеллектуальный, более того, философский характер. Для соотнесения ее с эмпирическим субъектом нужны особые гносеологические процедуры. Их, по сути, и осуществляет Кант, однако он, как полагает Соловьев, не делает из ухваченного различия должных гносеологических выводов. «...В сфере познания я, как чистый разум (т. е. поскольку этот разум во мне действует или через меня проявляется), создаю, по присущим мне формам и категориям, весь мир явлений, и я же, в качестве эмпирического субъекта входя в состав этого мира, подчиняюсь его законам, или естественному ходу вещей, как внешним и необходимым условиям моего собственного бытия» (с. 473). Как мы видим, Соловьев хочет выйти за пределы кантовского трансцендентального идеализма, используя... философию Канта, то есть додумывая «до конца» и «последовательно» исходные кантовские принципы.

Продолжение этой критики мы находим в соловьевском анализе кантовской *Ding an sich selbst*, то есть вещи самой по себе. Чрезвычайно важно внимательно прочитать и тщательно разобрать те страницы «Философских начал цельного знания» («ФНЦЗ»), которые как раз и посвящены данной проблеме. Существенная предпосылка: надо иметь в виду тот теоретический контекст, в который в этой работе Соловьева включены размышления о Канте. А контекст весьма специфичен и сложен. О нем приходится сказать лишь коротко (примыкая к тому, что ранее говорилось о систематике «ФНЦЗ»). (И еще одно замечание, важное для нашего последующего рассмотрения. В «ФНЦЗ», то есть в ранней работе, Соловьев еще не доходит до того радикализма в трактовке, вернее, в отрицании познающего субъекта, который характерен для поздних работ, например для «Теоретической философии». О ней речь пойдет позднее.)

«Свободную теософию», или развернутую философско-религиозную систему, которую он стремится построить, Соловьев мыслит как «органический синтез теологии, философии и опытной науки» (с. 178). При этом (о чем говорилось ранее) избран путь не школьной

философии, а «философии жизни» (с. 179). Соловьев считает, что отделившаяся от жизни философия (равно в ее форме односторонних эмпиризма и рационализма) развенчала саму себя уже тем, что привела к скептицизму. В чем же выход? В изначальном полагании «сверхкосмического и сверхчеловеческого» (то есть, конечно, божественного) начала, причем не в качестве отвлеченного принципа (как в вольфовском и картезианском деизме), а «со всею полнотой его живой действительности». Таково основоположение разделяемого Соловьевым и строяемого им специфического типа мирозерцания, который он именует *мистицизмом* (с. 191).

Суть этого особого мистицизма в его отношении к проблеме истины уясняется просто – после того, как мы вникли в фундаментальные принципы концепции Всеединства. «Согласно этому воззрению, истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности или исключительности – такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты» (там же).

Это положение исключительно важно для понимания философии жизни Вл. Соловьева. Истина, как мы уже видели, занимает в ней совершенно особое место. Соловьев не отрицает, что есть «так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой – чисто материальные или эмпирические» (там же). Сказанное означает, что есть два рода истин, которые мы не только по гносеологическому праву, но и по гносеологической, логической обязанности берем в их обособленности, отдельности по отношению к воле и чувству. Так, если мы высказываем некоторое обобщенное математическое или логическое положение или, наоборот, говорим о каком-либо эмпирически наблюдаемом факте, то мы можем и должны как бы отвлекаться от соображений добра, красоты, от воли и чувства. В отличие от традиционной философии, которая – в противостоянии эмпиризма и рационализма – придавала высший смысл только одному или другому виду этих отвлеченных истин, мистицизм свободной теософии отнимает у обоих этих видов прежде придаваемое им первостепенное значение. Ибо согласно Соловьеву, формальные истины «недействительны», а эмпирические истины «неразумны»; «первые нуждаются в реализации, вторые – в осмыслении» (с. 192).

Отсюда и главная установка соловьевской философии жизни, в том числе и относительно истины: «Настоящая же истина, цельная и живая, сама в себе заключает и свою действительность, и свою разумность и сообщает их всему остальному. Согласно с этим, предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая дей-

ствительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному» (там же). Однако на пути к развертыванию этого воззрения – к синтезу философии с теологией и наукой – надо, согласно Соловьеву, осуществить синтез эмпиризма и рационализма. При этом мистицизм более всего приближен к теологии, эмпиризм – к науке, а рационализм – к отвлеченному философскому мышлению. «Из сказанного ясно, – пишет Соловьев, – что свободная теософия, или цельное знание, не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой» (с. 194). С этими положениями объединена та философская систематика, о которой подробнее говорилось ранее: с одной стороны, удерживание старого (вытекающего из самой природы философии) деления ее на логику, метафизику и этику, а с другой стороны, оригинальное соловьевское превращение их в органическую логику, органическую метафизику и органическую этику. Утверждая принципиальную возможность цельного знания, то есть «настоящей всецелой истины», или единства истины с благом, красотой, могуществом, необходимость развертывания системы свободной теософии, Соловьев не мог пройти мимо различных форм скептицизма, то есть против мнений о «невозможности цельного знания» (с. 208).

И вот на этом пути Соловьев вновь встречается с философией Канта. Именно с кантовской философией он связывает «первый вид скептического аргумента»: «Предполагаемый предмет всякой метафизики есть Ding an sich, или сущее по себе, есть нечто по природе своей непознаваемое, так как мы, очевидно, можем познавать только явление, то есть то, что нам является, существует относительно нас или для нас как другого, а не сущее само в себе» (с. 210).

Превращение философии Канта в (типологически представленный) первый вид скептического аргумента может показаться явной несправедливостью со стороны Соловьева, ведь в «Критике чистого разума» тоже ведется борьба против скептицизма и скептиков. Но у Соловьева вплетение кантовского учения в контекст скептицизма не случайно. Он разделяет скептицизм на «популярный», имеющий хождение «в общем ходячем мнении», и скептицизм, выраженный в «формулах школьной философии» (с. 208). Популярный скептицизм – простое утверждение, что мы по ограниченности ума не можем иметь никакого верного познания о существе вещей и, следовательно, «никакого центрального и никакого цельного познания» (там же). С этим видом скептицизма Соловьев расправляется просто: ссылки «популярных» скептиков на личный или исторический опыт, говорит он,

ложны, ибо «на основании исторического опыта мы не можем утверждать решительно ничего достоверного относительно способности или неспособности человеческого ума к метафизике» (с. 209). Что же до «строгого, школьного» скептицизма, то Соловьев, как мы видим, выносит на суд читателей как раз широко, типологически представленный тезис Канта о Ding an sich selbst. Значит, он имеет в виду не только Канта, но и немалое число философов после него, тех философов, которым положение о вещи самой по себе представляется незыблемым и убедительным. Соловьев же считает его «предвзятой идеей». Почему?

Контраргументы Соловьева (далее воспроизводимые в наиболее существенных шагах) можно представить так. (Следует предварительно отметить, что речь пойдет о тончайшем, сложнейшем метафизическом споре Соловьева с Кантом и кантианцами, и здесь требуется пристальное и неослабевающее внимание философствующего читателя.)

«Чтобы утверждать неявляемость и, следовательно, непознаваемость истинно-сущего, необходимо иметь некоторое определенное понятие о нем» (с. 210) – хотя бы предварительное, хотя бы разъясняемое некоторой самой общей его идеей. Какова же может быть его идея? «Истинно-сущему» (с которым, как мы видим, у Соловьева отождествляется Ding an sich selbst) свойственно, по Соловьеву, «двойное определение»: а) оно *«не есть»* настоящее феноменальное бытие», что представляется очевидным. Но здесь возникает трудность. Ибо *«не есть»* выражает не «безусловную противоположность», а только различие или частную противоположность (подобное положение имеет место, когда мы говорим, что животное не есть растение); б) ведь когда мы отличаем «метафизическое существо от данного феноменального бытия», мы тем не менее должны допустить их *«необходимое соотношение»*, сказав, что «истинно-сущее есть абсолютная основа всякого феноменального бытия» (там же).

Итак, по самому своему определению, разъясняет Соловьев, «феноменальное бытие» – то, что не содержит в себе своей подлинной основы (в противном случае оно было бы не явлением, а сущностью); его основой должно быть другое как «истинно-сущее».

Пока Соловьев как будто двигается в рамках кантовской логики. Мир явлений у Канта, действительно, несамостоятелен, зависит от того, чем аффицируются наши чувства, – от мира Ding an sich selbst, вещей самих по себе. Мир явлений и по Канту не есть «истинно-сущее». Сначала Кант непосредственно не вкладывает в термин Ding an sich selbst никакого сущностного, метафизического содержания, не говоря больше того, что они аффицируют чувственность, они суть основа явлений. Ничего большего, ничего о том, каковы вещи есть «an sich selbst», то есть сами по себе, мы сказать не можем. Правда, введя в начале «Критики чистого разума» такое относительно «про-

стое» понятие вещи самой по себе, Кант затем по ходу изложения своей концепции возвращается к нему. «Вещь сама по себе» из неопределенной основы всех явлений, из аффицирующего источника чувственных впечатлений превращается в сложную и именно метафизическую конструкцию. Поэтому Соловьев в принципе имел право брать мир вещей самих по себе в метафизическом, а не чисто физическом, физиологическом толковании. Сложен вопрос о том, насколько связан у Канта символ вещи самой по себе с теологическим содержанием. Одно можно сказать определенно: если у Канта начальные шаги теории познания (= логики в широком, диалектическом ее понимании), связанные с понятием вещи самой по себе, не содержат теологических импликаций, то Соловьев действительно требует, чтобы такие импликации уже изначально и решительно постулировались. Отсюда – решающее расхождение с Кантом: «...Если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе *исключительно* (Ding an sich Канта), как нечто абсолютно простое и безразличное – за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное» (с. 210–211). Итак, решение Соловьева: не «улучшенное» понимание вещи самой по себе Канта, но, по существу, устранение этого символа из философии – притом таким парадоксальным способом, как... использование именно кантовских ходов мысли! На место Ding an sich selbst ставится «метафизическое существо как абсолютная основа всех явлений» – и в таком понимании, при котором изначально даны не просто аффицируемость, явленность вещей, а «все относительные формы и реальности нашего действительного мира и еще неопределенное множество других форм и реальностей (ибо наш феноменальный мир не есть что-нибудь законченное: постоянно возникают новые явления, действительное начало которых должно лежать в метафизической сфере)» (с. 211). Отсюда вытекает и чрезвычайно важное для Соловьева в споре следствие: мир феноменальной данности, «известный нам», и сущностный («метафизический») мир *изначально едины, соответствуют друг другу*, а не оторваны друг от друга, как получается (по крайней мере) в начале «Критики чистого разума» Канта. Таково общее, принципиальное решение, благодаря которому, по Соловьеву, ставится преграда напору скептицизма, в том числе и кантианского типа.

Утвердив эти принципиальные тезисы, Соловьев, казалось бы, должен был покончить со сложным вопросом о кантовской вещи самой по себе. Но какое-то беспокойство у него остается. Соловьев вновь и вновь возвращается к вопросу о явлении и сущем самом по себе. Он в разных вариантах формулирует один и тот же тезис: явление есть явление чего-нибудь. С этим, правда, не спорит и Кант, говоря,

что являются как раз вещи сами по себе. Соловьев не замечает явно-го у Канта противоречия. Ведь если мы ничего не можем сказать о вещах самих по себе, то откуда известно, что *они* являются нам? Строго говоря, утверждение о вещах самих по себе вне нас – один из догматических тезисов, на преодоление которых как будто направлена кантовская философия. Значит, делают вывод некоторые критики Канта, надо исключить из философии эту предпосылку – существование вещей самих по себе.

Соловьев рассуждает иначе. Тезис о существовании вещей самих по себе не мешает ему. Более того, Соловьев как бы незаметно расширяет это понятие. Следуя традиционному метафизическому разделению явления и сущности, а также и распространенному тезису об их единстве, Соловьев утверждает не просто то, что явление есть явление чего-нибудь (делая это вместе с Кантом), но и то, что «явление есть не что иное, как обнаружение, или познаваемость, сущего в себе», что, «познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении» (а это уже – в противовес Канту, который, как известно, настаивал на том, что мы можем *мыслить* вещи сами по себе, но не можем *познавать* их). В этом некантовском «продолжении» Канта Соловьев един со многими философами (от Гегеля до Гуссерля и Хайдеггера), которые настаивали на мысли о содержательном обнаружении в явлении того, что является, то есть сущности.

В этой корректировке, однако, не принято в расчет то, что Кант берет понятие «явление» нетрадиционно, не в корреляции с понятием «сущность», к чему снова возвращаются и Гегель, и Соловьев, у которого сущность к тому же последовательно превращается в «истинно-сущее», а потом – в «метафизическое существо». У Канта же, если держаться близко к тексту «Критики чистого разума», «явление» маркируется как «неопределенный предмет наших представлений». И оно, следовательно, коррелируется здесь скорее не с сущностным моментом, а с моментом предметным, но «в себе» целостным, полным, определенным; явление же – явленный предметный момент, но в его самом общем, только «мелькнувшем», неопределенном виде. То есть, собственно, он точно коррелируется с вещами самими по себе, пока они выступают в качестве источников явлений, а затем и с вещами самими по себе, поскольку они могут мыслиться (в философии) в качестве метафизических сущностей.

Поэтому Соловьев рассуждает последовательно не тогда, когда он, поправляя Канта, опирается на его же тезисы, а когда он решительно утверждает на месте символа вещей самих по себе совсем некантовское основание – «метафизическое существо» как абсолютную основу всех явлений. Отсюда проистекает и решительность этой соловьевской замены, и очевидное беспокойство, что все вышло как-

то «не по-кантовски». У Канта «явление» и «вещь сама по себе» соотносительны лишь генетически. У Соловьева же они соотносительны принципиально, содержательно, категориально. Поэтому Соловьеву «удобнее» сделать шаг назад к традиционному пониманию и «переименовать» вещь саму по себе в «сущее в себе». «Под явлением, – снова повторяет Соловьев, – я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то есть в его собственной подлежательной действительности» (с. 212).

Соловьев не замечает того, что он в известном смысле возвращается назад к докантовской постановке проблемы. Ведь для Канта проблема не в том для него ясном и приемлемом обстоятельстве, что через явление устанавливается отношение к другому (вопреки соловьевским и иным обвинениям Кант понимал мир явлений в его *отношении* к другому, то есть к миру вещей самих по себе). Проблемой для Канта стало то, что иначе чем через явления мы никогда не можем установить это отношение, а значит, вещи, как они есть сами по себе (а «сами по себе» они есть, существуют; невозможность доказательства этого «по себе» Кант считает «скандалом» для философии), никогда нам не даны.

Соловьев как бы снимает внутреннюю драму философии, следовавшую у Канта за его исходным трансценденталистским тезисом, – снимает тем, что учреждает изначальную прилаженность явлений и вещей самих по себе, явлений и сущего в себе, возможность того, чтобы сущее утверждалось и в своем «прямом и цельном обнаружении» (с. 213). Это очень важно для теологически и онтологически ориентированной философии Соловьева. Но, по-видимому, «преодоления» Канта у Соловьева не происходит по той простой причине, что коренная, истинно кантовская, принципиально новая для философии проблема подменяется более традиционной для философии тематикой явления и сущности, к тому же еще прилаженной к нуждам религиозно-мистической философии, вместо всех начал утверждающей одно «абсолютное начало», метафизическую сущность, то есть философского Бога. Внутреннюю драму философии, зафиксированную Кантом (явление, то есть неопределенный предмет представления, поначалу принципиально отгораживает нас от познания вещей самих по себе; но окончательно оторваться от этой темы философия не может, поскольку познание «обрабатывает» явления и в этой обработке в конце концов должно не только помыслить вещи сами по себе, но и изобразить свои помысленные конструкции как нечто существующее), Соловьев как бы снимает тем, что «благостно» стирает все несоответствия, противоречия, догматические коллизии познания в гарантированном самой абсолютной сущностью ее «прямым и целостным» самообнаружении.



Но как бы ни оценивать конечный результат критики Соловьевым теории познания, логики Канта, нельзя не признать: эта критика глубока, интересна, оригинальна, остроумна.

Разобранная тематика находит продолжение в анализе вопроса, важнейшего для позднего Соловьева, – о роли Я, познающего субъекта в традиционной, в том числе кантовской философии.

#### В. СОЛОВЬЕВ О ФИЛОСОФИИ КАНТА В СВЯЗИ С ПОЗНАЮЩИМ СУБЪЕКТОМ

В работе, получившей (впоследствии) название «Теоретическая философия», Соловьев встраивает критику кантовской теории знания (как всегда, рассматриваемой типологически) в общую экспозицию нововременной концепции познающего субъекта. Здесь мы увидим, как меняется позиция Соловьева по сравнению с ранними произведениями. Вместо раннего и половинчатого – с Кантом... против Канта – теперь ведется более последовательная атака именно и целиком против Канта, против его концепции познающего, то есть трансцендентального субъекта.

Существенную особенность философского умозрения Соловьев усматривает в «стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением» (т. 1. С. 762). В отличие от частных наук, довольствующихся относительной, условной достоверностью, философия «стремится изначала к достоверности безусловной, или абсолютной» (там же. С. 763). Философии присуща «*безусловная принципиальность*» (с. 764): она не признает, не берет на веру никакого положения, пока оно не будет мыслью проверено и доказано в качестве безусловно достоверного. «Итак, в мере истины заключается понятие *добросовестности*: настоящее философское мышление должно быть *добросовестным исканием достоверной истины до конца*» (с. 766). «Но не означает ли то, что в теоретическую философию мы вносим нравственный элемент? – спрашивает Соловьев и отвечает: – Да, означает». И стало быть, «нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления...» (там же). И хотя это требование философии весьма часто нарушается, признает Соловьев, оно должно быть выдвинуто принципиально и педантично. «Но лучше быть принятым за педанта, чем за контрабандиста» (с. 767). Иными словами, ничего не должно утверждаться в философии «контрабандно», без достаточного права и оснований. Рассуждая строго и последовательно, Соловьев устанавливает: теоретическая философия «ставит вопрос об истине в ее отношении к *знанию*...» (с. 768). А мы обладаем «некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию» (с. 769). Что же это за достоверность?

Соловьев приводит в пример, как ни странно, увиденный им сон. (Этот прием понятен и по-своему оправдан: если уж от ощущений сна я протяну нить к достоверности, то от мысли наяву – тем более.) И пусть бы спросили любого человека, рассказывающего о своем сне, есть ли здесь что-то достоверное, он по праву ответил бы: «Пусть этого не было *наяву*, но это *было*. То, что (was? quid) мне виделось, не было действительностью в данный момент, но что (dass, quod) оно мне *виделось*, есть факт действительный и безусловно достоверный» (с. 770). А вот и чеканная формула Соловьева – с четким указанием на предшественников: «Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии, и с ее утверждения начинается каждый обширный круг философского развития. В преддверии древней философии в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии Блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт» (с. 771). Здесь не место вдаваться в подробный соловьевский разбор этого «факта», где имеет место интереснейшая критика Декарта. Важен в интересующей нас здесь связи главный довод Соловьева, обращенный против Декарта: из самодостоверности наличного сознания как внутреннего факта Декарт неправоммерно заключает «о подлинной реальности *сознающего субъекта*, как особого самостоятельного существа, или мыслящей субстанции» (с. 776). Декартовский субъект мышления Соловьев (после длительного, подробного, конкретного опровержения) именуется «самозванцем без философского паспорта» (с. 781).

Соловьев считает безусловно необходимым делом для философии «выделить и ограничить простую, непосредственную достоверность текущей психической наличности» от всяких других утверждений, лишь принимаемых за достоверные. «Мы знаем, – резюмирует Соловьев, – что зачинатель новой философии таким бесспорным пунктом ошибочно считал существование субъекта как мыслящего духа, видя здесь факт непосредственного сознания» (с. 799). На утверждении достоверности наличного сознания Соловьев, однако, не останавливается. Рассуждая строго и логично, он постулирует еще одну философскую достоверность: «Если достоверно, что существуют различные ощущения, чувства, желания, представления, то не менее достоверно, что существуют мысли *всеобщего значения*, существуют понятия, суждения, умозаключения, то есть что существует *разум*» (с. 801). И значит, делает общий вывод Соловьев, существует «*непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких*»; есть также понимание «*всеобщности предполагаемой истины*» (с. 804). При этом «психическое состояние сознается непосредственно, но *достоверность* этого сознания, как такового, не сознается только, а *признается...*» (с. 805). Но и переход от постулирования логически необходимой, всеобщей мысли (как

«продолжения» первой достоверности) к утверждению субъекта представляется Соловьеву столь же неоправданным, как и «контрабандное» введение Декартом субъекта мышления, этого «самозванца без философского паспорта». Во втором случае речь у Соловьева заходит о Канте. Кант, по утверждению Соловьева, здесь «ближе подходит к делу, то есть к истине», чем Декарт. «Здесь философский интерес сосредоточен не на существовании субъекта (что само по себе ни к чему), а на общих нормах его деятельности как познающего. Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного. Если картезианский спиритуализм прямо лишен философского смысла и интереса, то Кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности» (с. 828).

К чему ведет своего читателя Соловьев? Конечно же к идеям, для его философии кардинальным, принципиальным. Из философии следует изгнать идею о первенстве и центральном положении познающего субъекта. Это, в частности, значит, по Соловьеву, «смирить горделивую аналогию», которую Кант проводил между Коперником и собой, «Коперником философии». Ведь даже астрономия не остановилась на Копернике, подвергнув обоснованному сомнению «центральность Солнца». «Так же и кантовское солнце – познающий субъект – должно быть лишено не подобающего ему значения. Наше Я, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительной исходной точкой истинного познания...» (С. 822.) Истинная философия не может лежать в области отдельного, обособленного «Я». По-своему это понимал Декарт, почему он от «Я» сразу же перешел к духовной субстанции; пытаясь преодолеть субъективизм, он впал в грех спиритуализма. И Кант, что видно из сказанного Соловьевым о «заключениях» познающего субъекта в кантовской гносеологии, не мог остановиться на обособленном «Я», почему он то и дело восходил к символу «чистого» сознания, всеобщего субъекта, «чистого» разума. Отсюда – преимущество Гегеля и гегельянства, как его рисует Соловьев. «Великое достоинство гегельянства в том, что и бессмысленная «субстанция» догматизма, и двусмысленный «субъект» критицизма превращены здесь в верстовые столбы диалектической дороги» (с. 828). И хотя в гегельянстве «философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению – как становящийся разум истины» (с. 829), Соловьев не удовлетворяется и решением вопроса в философии Гегеля, тем более в гегельянстве. Но заочный спор Соловьева с Гегелем и гегельянами – уже совсем другая история, которую не планировалось рассказывать в данном разделе, посвященном Канту.

Соловьев упорно изгоняет декартовского или кантовского (следовательно, всякого нововременного) познающего субъекта из философии, прокладывая путь философии... без субъекта. В конце XIX в. это казалось чем-то невероятным и невозможным. На рубеже XX и XXI вв. мы вправе видеть в этой интенции отдаленное предвосхищение коренного тезиса философских направлений, отстаивающих путь «бессубъектной философии». (Подробнее об этом см. мою статью в книге «Бессмертие философских идей Декарта». М., 1997. С. 143–153.)

## КРАТКОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В богатейшей мыслью, оттенками, проблемами, неожиданными поворотами философии В. Соловьева мы выбрали следующие главные темы: вопрос о специфической системности философии Соловьева, сосредоточенной вокруг идеи Всеединства, о специфике новой философии жизни, а также о критике традиционной теории познания, теории познающего субъекта. Соответственно тематическому повороту в центр нашего внимания попала переключка идей Соловьева с философией Спинозы, Канта, Ницше, а также поиск новых философских парадигм в последней четверти XIX в. (на фоне западной философии кризиса и философии жизни). Многие измерения системной философии Соловьева (например, его этика и соответственно захватывающее по интеллектуальному драматизму размежевание с традиционной этикой) не попали здесь в кадр нашего анализа.

В заключение лишь одно замечание. В современной российской философии, как и во времена Соловьева, ведутся активные поиски новых парадигм философствования. В некоторых случаях эти поиски (при всех «вежливых» признаниях исторического значения соловьевской мысли) ведутся в направлениях, по сути противоположных тем, что избрал Вл. Соловьев. На это каждый, кому это кажется верным и перспективным, имеет безусловное теоретическое и моральное право. Но отсюда на деле иногда вытекает, как показал опыт сравнительно недавних дискуссий<sup>1</sup>, весьма жесткое, часто негативное оценивание вклада Вл. Соловьева в развитие русской и мировой мысли. Особенно достается ранним работам, попыткам Соловьева оригинально подойти к построению философской системы. Как мог убедиться читатель, я отправляюсь от иных подходов, устремлений и оценок. Во всяком случае, читатель должен сначала получить основанное на конкретных текстах представление об усилиях Соловьева, направленных на новаторское преобразование философии. Способствовать тому, чтобы такое представление было выработано, – такова была цель данных разделов книги, посвященных философии нашего великого соотечественника.

---

<sup>1</sup> См.: Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие». 28–30 августа 2000 г. М., 2001.

# ЛИТЕРАТУРА К РАЗДЕЛАМ О СОЛОВЬЕВЕ

## I. СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ В. С. СОЛОВЬЕВА

1. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. 1-е изд.: В 9 т. СПб., б/г.

2. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова. Т. 1–10. 2-е изд. СПб., 1911–1914. (При цитировании этого издания: Собр. соч., затем обозначены римскими цифрами – номер тома, арабскими – страница.)

3. *Соловьёв Владимир Сергеевич*. Собрание сочинений. Т. 1–12. Брюссель, 1966–1970. (Т. 1–10 – перепечатка 2-го издания под ред. С. Соловьёва и Э. Радлова. Т. 11–12. Брюссель, 1969; 1970.)

4. *Соловьёв В. С.* Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения в пятнадцати томах. Сочинения. Том первый. 1873–1876. М., 2000. Том второй. 1875–1877. М., 2000. Том третий. 1877–1881. М., 2001. (При цитировании этого издания: ПСС, с указанием тома и страниц.)

5. *Соловьёв В. С.* Сочинения / Под ред. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. М., 1988. Т. 1–2. (При цитировании указывается том и страница.)

6. *Соловьёв В. С.* Сочинения / Вступ. ст. В. Ф. Асмуса; Сост. и коммент. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. М., 1989. Т. 1–2. (При цитировании – 1989, с указанием тома и страницы.)

7. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / Под ред. Э. Л. Радлова. Т. I. СПб., 1908. Т. II. СПб., 1909. Т. III. СПб., 1911. (При цитировании: П., римскими цифрами – номер тома, арабскими – номер страницы.)

8. *Соловьёв Вл.* Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. Пг., 1923.

9. *Соловьёв В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974.

10. *Соловьёв В.* «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Носова. М., 1990.

11. *Соловьёв В. С.* Философия искусства и литературная критика / Сост. и вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской; Коммент. А. Носова. М., 1991.

12. *Эрн В. Ф.* Библиография [к сочинениям Вл. С. Соловьёва и о нём]. М., 1911.

\* \* \*

*Наиболее полное немецкое издание: Solowjew Wladimir. Deutsche Gesamtausgabe Hg. v. W. Szykarski, W. Lettenbauer, L. Müller. Bd. 2–7. Freiburg i. Br. 1953 [seit 1972: München, Freiburg i. Br.; seit 1976: München]. Ein Ergänzungsband: «Solowjews Leben in Briefen und Gedichten» Hrsg. von L. Müller und Irmgard Wille. München, 1977.*

Имеется также более раннее немецкое издание избранных сочинений Вл. Соловьёва в 4 т. (*Solowjef W. Ausgewählte Werke. Bd. 1–4. Jena, Stuttgart, 1914–1922*) и многочисленные переводы отдельных произведений на различные языки мира.

Библиографию изданий В. Соловьева и сочинений о нем см.: *Wenzler L. Literaturverzeichnis // Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978. S. 379–392; там же (S. 393–456) библиография Соловьевиады по годам: Neue Solov'iev-Bibliographie. См. также: Belkin D. Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland. Tübingen, 2000. Literaturverzeichniss. S. 320–384.*

## II. БИОГРАФИИ И ВОСПОМИНАНИЯ

1. *Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. 2-е изд. СПб., 1903.
2. *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Кн. первая. Пг., 1916. Кн. вторая и третья. Пг., 1918. Вып. I. Кн. третья. Вып. II. (Репринтное издание. М.: Книга, 1990.)
3. *Безобразова М. С.* Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Минувшие годы. СПб., 1908. № 5/6.
4. *Соловьев С. М.* Биография Владимира Сергеевича Соловьева // Соловьев Вл. Стихотворения. 6-е изд. М., 1915.
5. *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
6. К этому надо добавить многочисленные воспоминания о В. С. Соловьеве и работы, в том числе стихотворные, посвященные его памяти (напр., Д. Н. Цертелева, В. Д. Кузьмина-Караваева, С. Н. Трубецкого, Н. В. Давыдова, В. Брюсова, А. Белого, К. Головина, В. Сперанского, А. Кони, Д. Мережковского и др.). Из более поздних биографий: *Мочульский К.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951.

## III. РАБОТЫ О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ (РАННИЕ)

1. *Булгаков С. Н.* Стихотворения В. Соловьева // Русская мысль. М., 1916. № 2.
2. *Булгаков С. Н.* Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева? // От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 195–262.
3. *Введенский А. И.* Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1900.
4. *Введенский А. И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56. № 1.
5. *Иванов Вяч.* Религиозное дело Вл. Соловьева // Борозды и межи. М., 1916. С. 95–118.
6. *Леонтьев К. Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912.
7. *Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. № 4.

8. *Лопатин Л. М.* Философское мирозерцание В. С. Соловьева // *Философские характеристики и речи.* М., 1911.
9. *Никольский А.* Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // *Вера и разум.* Филос. отд. 1902. № 24.
10. *Новгородцев П. И.* Идея права в философии Вл. С. Соловьева // *Вопросы философии и психологии.* 1901. Кн. 56. № 1.
11. *О Владимире Соловьеве: Сборник первый.* М., 1911.
12. *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913.
13. *Сперанский Ив.* Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл. Соловьева // *Вера и разум.* 1901. № 5. С. 229–252.
14. *Сперанский Ив.* Религиозно-философские воззрения Вл. Соловьева // *Вера и разум.* 1901. № 3. С. 103–132.
15. *Тареев М.* Религиозный синтез в философии Соловьева // *Христианское чтение.* 2-е изд. Сергиев Посад, 1908.
16. *Трубецкой С. Н.* Основное начало учения Вл. Соловьева // *Вопросы философии и психологии.* 1901. Кн. 56. № 1.
17. *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913.
18. *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906 (о Соловьеве: с. 439–442, 469–490). Т. 2. М., 1913 (о Соловьеве: с. 163–170, 170–172, 173–174, 175–177, 177–178, 178–181).

\* \* \*

Зарубежные Собрания сочинений В. С. Соловьева и произведения о нем на иностранных языках начали появляться сравнительно рано; достаточно упомянуть о работах: E. Tavernier (1900), Ossip-Lourié (1902), E.-M. de Vogüe (1904), A. Palmieri (1907 и далее), Th. Masaryk (1912 и далее), J. Neumann (1913), K. Fritzler (1915), M. Zdziechowsky (1915), Th. Gerrard (1917) и т. д. В 20-х гг. произошел новый всплеск интереса к Вл. Соловьеву, что выразилось в защите нескольких посвященных ему диссертаций: Н. E. Lauer, Ed. Lande, M. Hartge, R. Landolf и др. Далее указаны наиболее значительные работы соловьевоведов последующих десятилетий XX в., вышедшие за рубежом.

1. *Dahm H.* Die russische Philosophie von Soloviev bis Šestov. Zur Revision eines sowjetischen Tabu. Köln, 1969.
2. *Idem.* Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. München, Salzburg, 1971.
3. *Florovsky G.* Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev // *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought.* Cambr., Mass., 1955. P. 283–297.
4. *Florowsky G.* Soloviev today // *Cross Currents.* N. Y., 1962. No. 12. P. 118–119.
5. *Frank V.* Russisches Christentum. Padeborn: Schöningh, 1929. 2 Aufl.
6. *Gäntzel H. H.* Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit // *Juristische Abhandlungen* 8. Frankfurt a. M., 1968.

7. *George M.* Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. Göttingen, 1988.

8. *Gessen S.* Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Geistes in der Weltanschauung Dostoevskis und W. Solowjews // Die Pädagogische Hochschule. Baden, 1929. N. 4.

9. *Gleixner H.* Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen und politischen Ethik. Frankfurt a. M., Bern, Las Vegas, 1978.

10. *Iljin W. N.* Die Lehre von Sophia der Weisheit Gottes in der neuesten russischen Theologie // West-östlicher Weg. Breslau; Mainz, 1929. N. 2. S. 170–185, 225–230.

11. *Klein G. L.* Solovyov, Vladimir Sergeevich // The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 3. N. Y., 1967. P. 491–493.

12. *Idem.* Religious and Anti-Religious Thought in Russia. Chicago, 1968.

13. *Koschewnikoff A.* Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews // Der russische Gedanke. 1 (1930) 3. S. 305–324.

14. *Idem.* Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. Bonn, 1930.

15. *Lauth R.* Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. Zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostojewskij-Solowjew // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Köln, 1954. N. 6. S. 265–276.

16. *Meier R.* Abstrakte Prinzipien und Integrales. Wissen in den Frühschriften Vladimir Solov'evs. Münster, 1970 (Diss.).

17. *Müller L.* Das religionsphilosophische System Vladimir Solovievs. B., 1956.

18. *Idem.* Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjews. Marburg, 1947 (Diss.).

19. *Idem.* Materialien zu einem russisch-deutschen Wörterbuch der philosophischen Terminologie Vladimir Solov'evs: zusammengestellt vor allem aufgrund der «Rechtfertigung des Guten». Tübingen, 1977.

20. *Idem.* Solowjev und der Protestantismus. Freiburg i. Br., 1951. (Его же – предисловие к упомянутому выше немецкому изданию Собрания сочинений Вл. Соловьева. München, 1977.)

21. *Pollinger S.* Die Ethik Wladimir Solowjews. Wien, 1985.

22. *Prager H.* Vladimir Solovjeff's universalistische Lebensphilosophie. Tübingen, 1925.

23. *Steppun F.* Solowjów // Vom Messias. Lpz., 1909. S. 60–77.

24. *Idem.* Wladimir Solowjew // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Lpz. 138 (1910). S. 1–79, 239–291.

25. *Idem.* Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München, 1964.

26. *Idem.* Wladimir Solowjew // Schweizer Rundschau. Zürich, 1954–1955. № 54. S. 453–458.

27. *Strémooukhoff D. V.* Solovjev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1931. *Idem.* Wladimir Solowjew. Lpz., 1910.



28. *Sutton J.* The Religions Philosophy of Vladimir Solovjov: Towards a Reassessment. L., 1988.
29. *Szylkarski W.* Das philosophische Werk Wladimir Solovjews. München, 1950.
30. *Idem.* Solowjew und Dostojewski. Bonn, 1948.
31. *Idem.* Solowjews Philosophie der All-Einheit. Kaunas, 1932.
32. *Usnadse D. von.* Die metaphysische Weltanschauung Wladimir Solowjews mit orientierendem Überblick seiner Erkenntnistheorie. Halle, 1909.
33. *Waage P. N.* Der unsichtbare Kontinent: Wladimir Solowjew, der Denker Europas. Stuttgart, 1988.
34. *Walicki A.* The Slavophil Controversy. History of a Conservative Utopie in Nineteenth-Century Russian Thought. Oxf., 1975.
35. *Idem.* A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism. Stanford Univ. Press, 1979.
36. *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg; München, 1978.
37. *Wenzler L.* Leidenschaft, die Glaube wird. Vladimir Solov'evs Philosophie der Liebe // Soloviev V. Der Sinn der Liebe. Hamburg, 1985. S. VII–XLVII.
38. *Wenzler L.* Mystik und Gnosis bei Wladimir Sergeewitsch Solowjew // Koslowski P. (Hrsg.) Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Darmstadt, Zürich, München, 1988. S. 296–313.
39. *Zernov N.* Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. L., 1944.

#### IV. ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ РАБОТЫ О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ (КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ)

1. *Абрамов И. А.* К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX в. М., 1989.
2. *Асмус В. Ф.* В. С. Соловьев: Опыт философской биографии // Вопросы философии. 1988. № 6. С. 70–89.
3. *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. Т. 1. М., 1969. С. 255–263.
4. *Бердяев Н.* Владимир Соловьев и мы // Современные записки. Париж, 1937. № 63. С. 368–373.
5. *Гайденко П. П.* Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 47–54.
6. *Иванов Вс.* Философия Владимира Соловьева. Харбин, 1931.
7. *Козырев А. П.* Парадоксы незавершенного трактата // Логос. М., 1991. № 2.
8. *Кувакин В. А.* Философия Вл. Соловьева. М., 1985.

9. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. М., 1990.
10. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983.
11. Лосский Н. О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. Париж, 1926. № 2–3.
12. Лосский Н. О. Учение Вл. Соловьева об эволюции // Русский свободный университет. Прага, 1931. Т. 4. С. 204–211.
13. Рашковский Е. Б. Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопросы философии. 1982. № 6. С. 81–92.
14. Сербиненко В. В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994.
15. Сербиненко В. В. Спор об Антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1990. Вып. 2.
16. Соловьев Э. Ю. Только после Владимира Соловьева русская либеральная мысль смогла обрести программную последовательность // Либерализм в России. М., 1996. С. 389–397.
17. Федотов Г. П. Об антихристовом добре // Путь. Париж, 1926. № 5.
18. Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Современные записки. Париж, 1927. № 33. С. 270–312. 1928. № 34. С. 282–311.
19. Яценко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма (Серия: «Классики русской философии права»). СПб., 1999.

## V. СОЧИНЕНИЯ О В. СОЛОВЬЕВЕ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

### ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. Гальцева Р. А. Конкретная эсхатология Владимира Соловьева // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 442–450.
2. Зайкин С. П. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева // Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 2000. С. 5–34.
3. Игнатов А. Русская философия истории: романтический консерватизм // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 102–121.
4. Кантор В. Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории (Соловьев contra Ницше) // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Frankfurt am Main, 2003. S. 453–474.
5. Ключ Э. Ницше в России. Революция морального сознания. СПб., 1999.
6. Кравченко В. В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М., 1997.
7. Лазарев В. В. Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл. Соловьев. М., 2000.
8. Межуев Б. В. Вл. С. Соловьев и петербургское общество 1890-х годов // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 409–418.

9. Мелих Ю. Б. Утверждение и осуждение индивидуализма у Фридриха Ницше и Владимира Соловьева // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Frankfurt am Main, 2003. S. 475–483.
10. Ницше: pro et contra / Под ред. Ю. В. Синеокой. СПб., 2001.
11. Половинкин С. М. В. С. Соловьев и русское неолейбницианство // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Frankfurt am Main, 2003. S. 315–324.
12. Рашковский Е. Б. Владимир Соловьев и гражданское общество // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 398–408.
13. Роднянская И. Б. Конец истории и «окончательный взгляд на церковный вопрос» (К строению «Трех разговоров») // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 451–466.
14. Синеокая Ю. В. Проблема сверхчеловека у Вл. Соловьева и Ф. Ницше // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Frankfurt am Main, 2003. S. 507–526.
15. Соловьев Э. Ю. Гуманитарно-правовая проблематика в философской публицистике В. С. Соловьева // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 29–51.
16. Соловьевские исследования. Вып. 1–3. Иваново, 2001.
17. Соловьевский сборник: Материалы международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие» 28–30 августа 2000 г. М., 2001.
18. Фараджес К. Владимир Соловьев: мифология образа. М., 2000.
19. Хоружий С. С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Frankfurt am Main, 2003. S. 387–412.
20. Элен П. Идея Богочеловечества в философии Владимира Соловьева // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 295–317.

#### ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

1. Van den Bercken W. Holy Russia and Christian Europe. East and West in the Religions Ideology of Russia. London, 1969.
2. Dietrich W. Solowjows Idee der Gott – Menschheit: Nikolai Berdjajews Blick auf die russische Religionsphilosophie // Die Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte. 1 (1998) 8. S. 42–44.
3. Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V. S. Solov'evs und S. L. Frank // Forum für osteuropäische Ideen – und Zeitgeschichte. Heft 2. 2000. S. 41–74.
4. Haney F. Religions thought and natural sciences in Vladimir Solov'ev and Pavel Florenskij – a comparative study on their conception of Rationality // Vladimir Solov'ev – Reconciler and Polemist. Louvain, 2000. Vol. 2.
5. Kaibach Bettina. Risse in der Zeit. Zur Bedeutung des Augenblicks im Werk von Vladimir Solov'ev und Alexander Blok // Beiträge zur slavischen Philologie. Bd. 6. Heidelberg, 2002.

6. Kornblatt J. D. On Laughter and Vladimir Solov'evs «Three Encounters» // *Slavic Review*. Fall 1998. Vol. 57. № 3. P. 563–584.

7. Kornblatt J. D. The Truth of the World: Solovjov's «Three Conversations» speaks on Tolstoj's «Resurrection» // *Соловьёвский сборник*. М., 2001. С. 66–86.

8. Kornblatt J. D., Rosenschild G. Vladimir Solovjov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions // *Journal of the American Academy of Religion*. March 2000. Vol. 68. N 1. P. 69–98.

9. Müller L. Der deutsche Idealismus und die russische philosophische und religiöse Dichtung des 19. Jahrhunderts // *Deutsche Dostojewski – Gesellschaft*. Jahrbuch 1999. Band 6. S. 7–26.

10. Nethercott F. Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education Science and Ideology (1840–1930). Ashgah, 2000.

11. Rieber A. Wladimir Solowjews Schöpfungsbegriff und Ganzheitsgedanke // *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*. Philosophie – Gesellschaft – Wirtschaft. Wien. 42 (1998) 3. S. 115–134.

12. *Russisches Denken im europäischen Dialog*. Hrsg. Von M. Deppermann. Innsbruck, Wien, 1998.

13. Schroyen P. Vladimir Solov'ev: Critic or Heir of Slavophilism? // *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemist*. Leuven, Paris, Sterling, Virginia, 2000. P. 13.

14. Städtke K. Nietzsche in Rußland. Anmerkungen zu einem weitreichenden Thema // *Nietzsche in Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken*. Weimar, 2001. S. 115–127.

15. Sutton J. Vladimir Solov'ev as Reconciler and Polemist // *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemist*. Leuven, Paris, Sterling, Virginia, 2000. P. 1–11.

16. Valliere P. *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*. Edinburg, 2000.

17. Van der Zweerde E. *Soviet Historiography of Philosophy; istoriko-filosofskaya nauka*. Dordrecht, 1997.

18. Van der Zweerde E. Civil society and orthodox Christianity in Russia: a double case // *Religion, State and Society*. 27. 1999. P. 23–45.

19. Van der Zweerde E. The Normalization of the history of philosophy in Post-Soviet Russian philosophical Culture // *Intercultural Philosophy. Proceeding of the Twentieth World Congress of Philosophy*. 2001. Vol. 12.

20. *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche*. Urs Heftrich, Gerhard Ressel (Hrsg.). Frankfurt am Main, 2003.

21. *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemist*. Edited by Wil van den Bercken, Manon de Courten and Evert van der Zweerde. Leuven, Paris, Sterling, Virginia, 2000.

22. Wenzler L. Sinn für das Göttliche im Menschen. Wladimir Solowjows «Vorlesungen über das Gottmenschentum» // *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 9. 2000. S. 545–547.

23. *Wenzler L.* Sophia als Gestalt des Weiblichen in der russischen Philosophie // Figuren des Weiblichen in christlicher Religion und Musik. – Sacro Art'99. Rehburg, 2000. S. 53–71.

24. *Wenzler L.* Der Begriff der Liebe bei Nietzsche und Solov'ev // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Frankfurt am Main, 2003. S. 555–573.

#### РАБОТЫ О ВЛАДИМИРЕ СОЛОВЬЕВЕ АВТОРА ЭТОЙ КНИГИ

1. *Motroschilova Nelly.* Die philosophischen Grundprinzipien Vladimir Solov'ev und die Lehre des Spinoza. *Studia Spinozana*, vol. 11 (1995). «Spinoza's philosophy of religion», Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996. P. 319–341.

2. *Мотрошилова Н. В.* Размежевание с Декартом в русской философии Серебряного века (Вл. Соловьев и С. Франк) // Бессмертие философских идей Декарта. М.: Институт философии РАН, 1997. С. 143–159.

3. *Мотрошилова Н. В.* Вл. Соловьев и Ф. Ницше. Поиск новых философских парадигм // Ф. Ницше и философия в России. С-П., Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 46–57.

4. *Мотрошилова Н. В.* Вл. Соловьев и поиск новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // История философии: Учебное пособие. М., 2001. Феноменология – Герменевтика. С. 44–136.



ЧАСТЬ II  
НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ  
И ФИЛОСОФИЯ  
ЗАПАДА



## РАЗДЕЛ I

# ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ БЕРДЯЕВА



Николай Александрович Бердяев, один из самых видных мыслителей России XX в., родился в 1874 г. в Киеве, в аристократической семье потомственных военных. В 1884 г. его отдали в кадетский корпус. Затем Бердяев поступил в Киевский университет Святого Владимира – сначала на естественный факультет, а потом перевелся на юридический. Но его внимание все более приковывала к себе философия. Он занимался в семинаре талантливого педагога, философа и логика Г. И. Челпанова. В студенческие годы Бердяев увлекся изучением марксизма, стал посещать социал-демократические кружки. Участие в студенческом движении не прошло даром: в 1898 г. его исключили из университета. Более того, тогда же на месяц он попал в тюрьму, 1901–1902 гг. провел в вологодской, а затем житомирской ссылке, где познакомился со ссыльными представителями разных ветвей российского оппозиционного движения – А. Луначарским, Б. Савинковым, Б. Кистяковским, А. Богдановым и др.

Влияние марксизма в этой среде было доминирующим. Тем не менее Бердяев с его рано сформировавшейся интеллектуальной самостоятельностью стал искать в марксизме свой, оригинальный путь, в чем нашел понимание и поддержку у представителей критического направления в российском марксизме – у так называемых легальных марксистов П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка. Первые работы Бердяева как политического писателя и социального философа (статья «Ф. А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму», 1899; книга «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском», 1901) и были оформлением идей «критического марксизма». Прошло несколько лет. В 1904 г. в журнале «Новый путь» появились публикации, из которых стало ясно: верх в мировоззренческих раздумьях Бердяева берет религиозная христианская философия, отношение к марксизму и материализму становится не просто критическим, но по сути негативным.

В 1905–1906 гг. Бердяев много занимался философией и журналистской деятельностью. Вместе с Сергеем Булгаковым он редактировал журнал «Вопросы жизни». Путешествие в Париж пришлось

на 1907–1908 гг. Вернувшись в 1908 г. в Москву, Бердяев общался с кругом отечественных философов, объединенных вокруг издательства «Путь» (Е. Трубецкой, В. Эрн, С. Булгаков, П. Флоренский и др.). Тогда же он принял участие в сборнике «Вехи» (1909), стал одним из создателей Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. В этой среде формировались его идеи, нашедшие выражение в книге «Философия свободы» (1911). Зимой 1912/13 г. Бердяев провел в Италии, работая над книгой «Смысл творчества». Это важнейшее его сочинение было закончено в 1914 г., но опубликовано только в 1916 г.

Книга «Смысл творчества» подытоживала его переосмысление философского наследия. Бердяев основательно изучил немецкую классическую философию, достаточно хорошо разбирался в философии Канта и Гегеля. Его увлекали идеи немецких мистиков Майстера Экхарта, Якоба Бёме. Оказали на него влияние и новейшие в то время философские учения, прежде всего Ф. Ницше. Большую роль в творчестве Бердяева сыграло и обращение к началам российского философствования. Все лучшее в российской философии им глубоко осмысливалось. Наиболее сильное воздействие на Бердяева оказало творчество Владимира Соловьева: некоторое время Бердяев видел свою задачу в том, чтобы далее развивать на российской почве самобытные идеи этого выдающегося русского мыслителя. *В то время среди религиозно настроенной интеллигенции России весьма популярной стала идея космической, вселенской философии, которая объединяла бы Бога, человека, природу.* Подхватывая эту идею, Бердяев настаивал на том, что человек должен находиться в самом центре бытия, что человеческое, личностное дает начало и источник космическому.

Наступил 1917 год. Как и многие другие свободолюбиво настроенные российские интеллигенты, Бердяев поначалу приветствовал революцию. Но со временем его отношение к ней изменилось. Снова возникла тема, которая уже в начале века доминировала в размышлениях Бердяева и целой группы его единомышленников, авторов сборника «Вехи». «Поистине русская революция имеет какую-то большую миссию, но миссию не творческую, отрицательную. Она должна изобличить ложь и пустоту какой-то идеи, которой была одержима русская интеллигенция и которой она отравила русский народ»<sup>1</sup>.

Несколько лет после революции Бердяев еще имел возможность работать в России. Так, в 1918 г. он написал книгу «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии». Но издана она была не на родине, а в Берлине в 1923 г., уже в эмиграции. Центральная тема книги – миссия России, та идея, которую должна была,

<sup>1</sup> Русская свобода. 1917. № 24–25. С. 5.



но так и не смогла воплотить Россия. Еще на родине, в 1918 г., Бердяев принял участие в создании Вольной академии духовной культуры. В 1920 г. стал профессором историко-филологического факультета Московского университета. Там им были читаны курсы лекций по философии истории, проведен знаменитый семинар по Достоевскому. Как теоретик он активно выступал против советской власти и коммунистической идеологии. Неоднократно подвергался допросам в ЧК. Осенью 1922 г. так называемый философский корабль навсегда уез Бердяева из Москвы и из России<sup>1</sup>.

В эмиграции Бердяев опубликовал целую серию работ. Это «Философия мира» (1923), которая была задумана и писалась еще до высылки; «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923); «Миросозерцание Достоевского» (1923); «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939); «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947). Некоторые работы Бердяева были опубликованы после его смерти (например, «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», 1947 г. – написана на французском, в 1952 г. опубликована на русском языке) и «Истина и откровение» (1954 г. – на французском языке, на русском языке издана в 1996 г.). (Полный перечень книг Бердяева – вместе с главными их идеями – приводится в таблице В. Дитриха, помещенной в конце данного раздела.)

Высылку и жизнь за границей Бердяев воспринимал как трагедию. Он тосковал по родине, много писал о России. Уже после Второй мировой войны, в 1946 г., в Париже Бердяев опубликовал книгу «Русская идея. Основные проблемы русской мысли конца XIX века и начала XX века». Вместе с тем он много занимался и западной философией, изучал ее ведущие направления. Бердяев был критическим исследователем. Все господствовавшие тогда философские течения так или иначе подвергались его придирчивому анализу – феноменология Гуссерля и Шелера, философия Хайдеггера, онтология Николая Гартмана. Но поскольку сам Николай Бердяев был религиозным мыслителем, то особенно пристальное его внимание привлекали такие философы, как Ж. Маритен, Э. Жильсон, Э. Мунье, Г. Марсель, К. Барт, то есть представители самых разных ответвлений западной религиозной мысли. С ними он встречался лично и стал одним из самых известных, если не самым популярным философом России за рубежом. В самой же Советской России он был предан забвению.

Умер Николай Бердяев в 1948 г. в пригороде Парижа.

---

<sup>1</sup> См.: Коган Л. А. Выслать за границу безжалостно (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61–84.

## «ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ». «СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА»

Книга Бердяева «Философия свободы» (1911) – ранняя работа, к которой сам автор относился критически, считая ее во многих отношениях незрелой. И все же это сочинение ценно тем, что в нем Бердяев по некоторым своим философским интуициям предвосхищает процессы, которые позже произошли в истории европейской философии. Иными словами, это не просто исторически важное, а в значительной мере новаторское произведение.

Бердяев, правда, начинает свою книгу с утверждений, которые в ту пору уже не были новыми: философствующая мысль зашла в тупик, для философии наступила эпоха эпигонства и упадка, философское творчество иссыкает и т. д. Однако определение сущности кризиса у Бердяева для того времени оригинально, по-своему верно и глубоко. «*Вся новейшая философия – последний результат всей новой философии – ясно обнаружила роковое свое бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего субъекта. Даже больше: философия эта пришла к упразднению бытия... повергла познающего в царство призраков. Критическая гносеология начала проверять компетенцию познания и пришла к такому заключению, что познание не компетентно связать познающего с объектом познания, с бытием. Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию – утерянный рай. И нет, по-видимому, философских путей к возвращению в этот рай*»<sup>1</sup>. В начале XX в. в западной философии гносеологические концепции действительно превалировали над онтологическими. Разумеется, и тогда пробивали дорогу онтологические тенденции в философии. Однако «онтологический поворот» в западной мысли случился много позже.

Господство гносеологизма русский мыслитель связывает с доминированием кантовской философии и кантианских направлений. Критическое отношение к ним для Бердяева вовсе не случайно. «Кант, – писал он, – оставил познающего с самим собою, гениально формулировал его оторванность от бытия, от действительности, от реальности и искал спасения в практическом разуме»<sup>2</sup>. В России не один Бердяев так оценивал мысль Канта. В принципе можно говорить о том, что в начале XX в. (наряду с профессиональным кантоведением и интересом к кантовской философии, о котором шла речь в разделах о Соловьеве) формируется свойственной части русской философии, неожиданный, казалось бы, синдром столь критического отношения к Канту, которое стоит на грани неприязни, чуть ли не ненависти к великому немецкому мыслителю. В кантовской философии Бердяев,

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 18.

<sup>2</sup> Там же.

как и некоторые его русские современники, видит причину погружения философии в гносеологизм, оторванности теории познания не только от философии бытия, онтологии, но и бытия как такового, а следовательно, отчуждения человека от реальной жизни, отрыва человека от высшего бытия, то есть от божества.

Отсюда и более общий приговор: *кризис философии заключается в разрыве с бытием, в том, что пальма первенства была отдана гносеологии, а не учению о бытии*. Трагедия философии состоит в том, что реальность, свободу она делает призрачными, да и саму личность превращает в некий призрак. Результаты, которые из этого вытекают, трагичны не только для самой философии, но также и для всей человеческой жизни. Но основное бедствие философии, согласно Бердяеву, состоит в том, что она утратила свои религиозные корни.

Человечеству нужна новая свободная философия и философия свободы, утверждает он. Как формулируются ее задачи? «Философия должна быть свободной, должна искать истину, но именно *свободная философия, философия свободы* приходит к тому, что лишь религиозно, лишь жизни цельного духа дается истина и бытие»<sup>1</sup>.

Бердяев подробно анализирует проблему веры и знания. Он приходит к выводу, что противопоставление веры и знания, имеющее определенные основания, должно смениться доказательством их взаимодействия. Чтобы объединить веру и знание, нужно отказаться от гордыни рационализма. «При нашей постановке вопроса, – пишет Бердяев, – между знанием и верой не существует той противоположности, которую обыкновенно предполагают, и задача совсем не в том заключается, чтобы взаимно ограничить области знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции. Мы утверждаем беспредельность знаний, беспредельность веры и полное отсутствие взаимного их ограничения. Религиозная философия видит, что противоположность знаний и веры есть лишь aberrация слабого зрения. Религиозная истина – верховна, вера – подвиг отречения от благоразумной рассудочности, после которого постигается смысл всего. Но окончательная истина веры не упраздняет истины знания и долга познавать. Научное знание, как и вера, есть проникновение в реальную действительность, но частную, ограниченную; оно созерцает с места, с которого не все видно и горизонты замкнуты. Утверждения научного знания – истинны, но ложны его отрицания. Наука верно учит о законах природы, но ложно учит о невозможности чудесного, ложно отрицает иные миры»<sup>2</sup>.

Другим аспектом книги «Философия свободы» стал тонкий философский анализ проблемы так называемого гносеологизма. Мы уже

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 37.

<sup>2</sup> Там же. С. 66.

установили, что для раннего Бердяева категории бытия гораздо важнее, чем категории познания.

Мыслитель исходит из того, что и субъект и объект относятся к бытию, а «вне бытия нет места ни для кого и ни для чего, разве для царства дьявола. Безумие – рассматривать бытие как результат объективирования и рационализирования познающего субъекта, ставить бытие в зависимость от категорий познания, от суждения»<sup>1</sup>. Бердяев, таким образом, не только утверждает примат теории бытия перед теорией познания, гносеологией, не только выдвигает на первый план онтологию, но он также утверждает, что само бытие предшествует учению о познании. «Гносеологи же хотят само бытие вывести из гносеологии, превратить его в суждение, поставить в зависимость от категорий субъекта»<sup>2</sup>.

Вторая часть «Философии свободы» называется «Происхождение зла и смысл истории». Бердяев пишет: «Болезненный кризис современного человечества связан с трудностью выхода из *психологической* эпохи, эпохи субъективизма, замкнутого индивидуализма, эпохи настроений и переживаний, не связанных ни с каким объективным и абсолютным центром. Гнет позитивизма и теории социальной среды, давящий кошмар необходимости, бессмысленное подчинение личности целям рода, насилие и надругательство над вечными упованиями индивидуальности во имя фикции блага грядущих поколений, суетная жажда устройства общей жизни перед лицом смерти и тления каждого человека, всего человечества и всего мира, вера в возможность окончательного социального устройства человечества и в верховное могущество науки – все это было ложным, давящим живое человеческое лицо объективизмом, рабством у природного порядка, ложным универсализмом. Человеческий род механически подчинил себе человека, поработил его своим целям, заставил служить его своему благу, навязал ему свое общее и как бы объективное сознание»<sup>3</sup>. Таким образом, кризис человечества как кризис истории Бердяев видит в том, что ложный объективизм подавил человека. Реакцией на это стала эпоха «психологическая, субъективная»<sup>4</sup>.

Разразился бунт субъективизма, который отрицает все объективное, а всякую иллюзорность и всякую мистику возводит в закон, – такой оказалась плата за ложный объективизм, за философию натурализма и материализма<sup>5</sup>. Как выйти из философского тупика? Ответом на этот вопрос и стала заключительная часть бердяевской «Философии свободы», надо сказать, гораздо менее интересная, чем пер-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 69.

<sup>2</sup> Там же. С. 70.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

<sup>4</sup> Там же. С. 126.

<sup>5</sup> См. там же.

вые две, где легко, свободно и даже изящно осуществляется критический анализ современной философии. Бердяев пытается здесь наметить контуры теософского, религиозно-философского выхода из сложившейся ситуации духа. Выход – не философия свободы, а новая теология свободы. У Бердяева она связана с утверждением идеи некоей Вселенской церкви, о которой он говорит так: «Церковь для нас не есть церковь поместная, национальная, не есть даже церковь православная в историческом смысле этого слова, но Церковь Вселенская, католическая, Церковь космическая, хотя и неразрывно связанная со священным преданием, священством и таинствами. Мировое и национальное церковное возрождение возможно лишь на почве укрепления вселенского церковного сознания и предполагает обострение вопроса о соединении церквей. Но проблема соединения церквей есть вековая, всемирно-историческая проблема Востока и Запада. Россия стоит в центре Востока и Запада, она соединяет два мира, в ней узел всемирной истории. И растет сознание религиозного призвания России. Но соединение Востока и Запада, соединение церквей есть взаимопроникновение и взаимополнение двух религиозных опытов и двух типов культур»<sup>1</sup>. В определенной степени это продолжение тенденций философии Соловьева.

Важнейшей книгой Бердяева, одной из самых интересных и в то же время спорных, является «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». Она создавалась, вероятно, несколько лет и была опубликована в 1916 г., вызвав множество критических откликов и дискуссий. Ибо Бердяев, отчаянный спорщик, критик по самой своей натуре и призванию, напал в этой книге на многих философов и на многие направления традиционной и современной ему философии. Из материалов, связанных с работой над этой книгой, видно, насколько широко Бердяев ознакомился с соответствующей его замыслу литературой. К каждой главе имеются приложения, содержащие критический обзор литературы. «Смысл творчества...» – программное произведение Бердяева, хотя впоследствии он написал много других книг и статей. «Дух человеческий, – так начинается введение в книгу, – в плену. Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождения духа человеческого из плена у необходимости. Истинный мир не есть движение вправо или влево по плоскости «мира», но движение вверх и вглубь по линии внемирной, движение в духе, а не в «мире»... Космос есть истинно сущее, подлинное бытие, но «мир» – призра-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 228.

чен, призрачна мировая данность и мировая необходимость»<sup>1</sup>. Из этого призрачного мира, с которым человек все-таки связан как с миром необходимости, нужно прорваться в какой-то иной мир, в другую реальность, в истинно сущее как подлинное бытие.

Вовсе неверно, согласно Бердяеву, считать, что как раз этот искомый космос, это обретаемое духом бытие – нечто призрачное, а сиюминутный окружающий нас мир, напротив, – нечто подлинное. Как раз наоборот: *мы живем в призрачном мире, а нам следует пробиться в мир подлинный*. Это «путь освобождения, – говорит Бердяев, – от греха, преодоление зла, собирание сил духа для жизни божественной»<sup>2</sup>. Иными словами, требуется решение сокровенной религиозной задачи, что одновременно означает прорыв к любви, свободе, ибо «свобода – любовь, а рабство – вражда»<sup>3</sup>. При этом *человек должен изменить свое отношение к миру*. Ведь сейчас ему свойственны некоторая упадочность, расслабленность, раздвоенность духа. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством. Творчество, по Бердяеву, и есть выход, победа. Итак, *замысел Бердяева – это прорыв к творчеству, сообщение новой силы человеческому духу*. Нужно, чтобы из мира иллюзий человек вновь вырвался к единству с Богом, но единству, во многих отношениях необычному. «Доныне религия, – писал русский мыслитель, – мистика и философия были так нечеловечны и бесчеловечны и с имманентной неизбежностью вели к безбожному позитивизму. В германской мистике были таинственные зачинания исключительного сознания человека, нужды Божьей в человеке – антропологии как продолжающейся теогонии. Эти глубины приоткрываются у Парацельса, у Якоба Бёме, у Ангелуса Силезиуса. И я чувствую с ними живую связь и опору в их зачинающих откровениях. Много писали оправданий Бога, теодицей. Но наступает пора писать *оправдание человека – антроподицею*. Быть может, антроподицея есть единственный путь к теодицее, единственный не изжитый и не исчерпанный путь. Книга моя и есть опыт антроподицеи через творчество. В мире разлагается и кончается религия рода, религия материальная. Все материально-родовое, ветхоорганическое имеет футуристически-технический, механический конец. Зарождается религия человека. Человеческий род перерождается в человечество»<sup>4</sup>. Такова, по определению самого Бердяева, общая задача книги «Смысл творчества...».

Началом намеченного духовного преобразования является, согласно Бердяеву, превращение философии в творческий акт. Препятствием на этом пути становится устаревшее понимание мировой философии как науки, стремление философии стать наукой. «Философия

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 254.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 255.

<sup>4</sup> Там же. С. 261.

вечно завидует науке»<sup>1</sup>. Она испытывала и испытывает комплекс неполноценности по поводу того, что не так построена, как наука; она постоянно заискивает перед наукой, стремится применить какие-то ее методы и формы, как бы выманить у науки одобрение. «...Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Спенсер, Авенариус, Коген, Гуссерль – все эти столь разнообразные философы превратили философию в наукообразную схоластику»<sup>2</sup>. Попробуйте, предлагает читателям Бердяев, поразмыслить иным образом. Ведь наука выполняет свою функцию в обществе. Функция эта важна; никто не сомневается в ценности науки. Но почему предполагается, что другие формы культуры должны непременно уподобить себя науке? Почему искусство должно быть похожим на науку? Почему религия должна подражать науке? Впрочем, это не столь уж распространенные претензии. А вот идея, будто философия должна уподобиться науке, просто-таки господствует. На самом деле, пишет Бердяев, «философия первороднее, исконнее науки, она ближе к Софии; она была уже, когда науки еще не было, она из себя выделила науку»<sup>3</sup>. Почему же философия со своим культурным, софийным первородством непременно подделывается под науку, почему она, собственно, не живет своей функцией, своей гордостью?

Бердяев различает науку и научность. Под *научностью* он понимает перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науке. А ведь никакая наука, даже полезная и важная, не дает «директив научности для чуждых ей сфер». Наука, рассуждает далее Бердяев, потому не должна быть идеалом для философии, что наука есть не творчество, а послушание. Ее стихия – не свобода, а необходимость. «Наука никогда не была и не может быть освобождением человеческого духа. Наука всегда была выражением неволи человека у необходимости»<sup>4</sup>.

Высказывая все эти оценки и суждения, Бердяев вместе с тем хорошо видит, сколь противоречиво складывается и будет складываться судьба философии XX в. как раз в отношении науки и научности. «Для нашей эпохи, – пишет философ, – характерны обострение сознания и кризис сознания во всех сферах. Нельзя не видеть серьезного кризиса научной, общеобязательной, объективированной философии. Никогда еще не было такого желания сделать философию до конца научной. Ныне и идеализм, который прежде был метафизическим, стал наукообразным и мнит себя таким. И никогда еще не было такого разочарования в научности, такой жажды иррационального»<sup>5</sup>. Это очень точно подмеченное противоречие. Оно, действительно,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 262.

<sup>2</sup> Там же. С. 263.

<sup>3</sup> Там же. С. 264.

<sup>4</sup> Там же. С. 267.

<sup>5</sup> Там же. С. 275.

характеризует философию, и не только двух первых десятилетий, а всего XX столетия.

Анализируя классическую европейскую философию, Бердяев пытается ответить на вопрос, в какой степени она годится для пробуждения именно творчески активного человеческого познания. Кажется бы, о философии творчества следует прежде всего говорить в связи с немецким классическим идеализмом, скажем с философией Канта. Но мы уже знаем, что философия Канта для Бердяева – «самая, быть может, совершенная и утонченная философия послушания, философия греха». «Критическая философия есть послушное сознание необходимости не природы, а самого сознания, не материи, а разума, есть послушание необходимости через послушание категориям. Творческая, активная природа философского познания чувствовалась в полете гения, но придавлена была всеобщим послушанием необходимости, связанным, как будет видно, глубочайшими религиозными причинами. Философское познание не может быть лишь пассивным, послушным отражением бытия, мира, действительности...»<sup>1</sup> – констатирует Бердяев.

Философия кажется ему пораженной страшной болезнью, болезнью рефлексии и раздвоения. Эту рефлексию, этот гамлетизм европейские философы пытались возвести в методический принцип, в чем Бердяев видит ущербность рационализма Декарта, эмпиризма Юма, критицизма Канта: рефлексия и сомнение возведены «в ранг добродетелей философского познания». А рефлексия и сомнение лишают философию ее творческого активного характера, делают ее пассивной. Творческая философия не может быть философией критической, философией скепсиса. Она должна стать философией догматической. Но при этом, подчеркивает Бердяев, нет возврата к «старому, детскому догматизму». Должно создать новый, зрелый догматизм. Истинно творческие философы подобны Платону. Это философы, которые в центр философствования помещают не познание, не категории, а любовь. О таких мыслителях Бердяев говорит, что они философы «эротические» (разумеется, не в бытовом смысле этого слова). Таким образом, если философия концентрируется на человеке, то она концентрируется на любви. А это означает, что философия является антропологической.

Не забудем того, что в истории мысли – при определении самой природы, смысла, сущности философии – многие философы, отводя центральное место в системе философских знаний проблеме человека, все-таки пытались преодолеть антропоморфизм, то есть распространение свойств, способностей и возможностей человека на весь мир, проецирование человеческого в мир. Эту проблему Бердяев анализирует интересно и глубоко. «В определении природы философии

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 279–280.



и ее задач центральное место принадлежит вопросу об антропологизме в философии. Философия не в силах уйти от того первоначального сознания, что философствует человек и что философствуют для человека. Нет сил отрешиться от того, что философское познание протекает в антропологической среде. Сколько бы ни пытались Коген или Гуссерль придать познанию характер, трансцендентный человеку, и освободить познание от всякого антропологизма, эти попытки всегда будут производить впечатление поднятия себя за волосы вверх. *Человек предшествует философии, человек – предпосылка всякого философского познания*<sup>1</sup>.

Это главный момент: *Бердяев задумал свою книгу как антроподицею, то есть как оправдание человека. На протяжении всей своей жизни он видел свою задачу именно в том, чтобы повернуть философию к проблеме человека, чтобы сделать ее в полном смысле открытой, глубокой философской антропологией, философией человека.*

«Смысл творчества» – одна из первых книг XX в., где четко и сильно заявлено об отходе от абстрактного гносеологизма, абстрактного онтологизма к персоналистской философии человека, центрированной вокруг жизни, смерти, любви человеческого существа. Это сочинение, к сожалению, было мало известно на Западе. Но соответствующим западным «экзистенциальным» образцам книга Бердяева, несомненно, предшествует и в некоторых отношениях их превосходит.

О философии начала XX в. Бердяев говорит, что она бессознательно уже исповедует антропологизм. Но антропологизм этот – стыдливый, прячущийся: ведь одновременно предпринимается попытка лишить философию всяческих следов антропологизма, антропоцентризма. И Бердяев не стесняется довольно резких терминов, называя такую философию «человекоубийственной». «Человекоубийственное» стремление он находит у Гуссерля, Когена. Выражается это стремление в том, что «хотят создать философию, в которой философствовать будет сама философия, а не человек»<sup>2</sup>. Вместе с тем, несмотря на весь антропологический активизм, Бердяев вынужден вместе с другими философами признать, что человек – точка пересечения двух миров: он принадлежит миру природы, миру пассивного, конечного, умирающего, с одной стороны, а с другой – миру вечности. «Двойственность человеческой природы; – пишет Бердяев, – так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты и с неменьшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики... *Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 286.

<sup>2</sup> Там же. С. 287.

<sup>3</sup> Там же. С. 297.

Двойственность природы человека – достаточно старая истина философии. Но очень важны и оригинальны те выводы, которые делает из прежних и новейших споров Бердяев. Прежде всего, он подвергает резкой критике такой антропоцентризм, который наивно «прикрепляет» знание человека к природному миру, делая из человеческого существа простое орудие мира. Естественно, что *заканчивает Бердяев критикой в адрес Маркса и марксизма: именно марксистскую традицию он изображает результатом натуралистического антропоцентризма.* «Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, – пишет он, – видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего, государства будущего и блаженствующего в нем пролетариата. Тут гуманистическая антропология приходит к кризису, обожествленный человек истребляется во имя чего-то призрачно сверхчеловеческого, во имя идеи социализма и пролетариата. Пролетариат выше человека, и он не просто сумма людей – он новый бог. Так сверхчеловеческое неизбежно восстанет на развалинах гуманизма. Марксизм – одно из предельных порождений антропологического сознания гуманизма, истребляющее гуманизм, окончательно убивающее человека»<sup>1</sup>. Бердяевская оценка марксизма существенно расходится с пониманием марксизма как гуманизма и даже гуманизма высшего порядка, которое сравнительно недавно было распространено в отечественной социальной философии.

Переходным явлением от кризиса гуманистической антропологии к новому пониманию Бердяев считает философию Фридриха Ницше. Ее он вообще оценивает как величайшее явление новой истории. «Ницше, – пишет он, – искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания». *Ницше – предтеча новой религиозной антропологии*, говорит он совсем уж парадоксально. «В Ницше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека, – и в этом – великий подвиг Ницше»<sup>2</sup>. Столь же высокую роль в утверждении нового типа гуманизма Бердяев отводит Достоевскому. В своем сближении Ницше и Достоевского Бердяев не оригинален. Он черпает эту идею из российской культуры конца XIX – начала XX в.

Подлинный и конечный смысл всех этих философских рассуждений состоит для Бердяева в том, чтобы подвести к центральной проблеме книги «Смысл творчества», а именно к тому, как проблема творчества человека, проблема антропоцентризма философии согласуется с евангельской истиной, с тем вообще-то явным обстоятельством, что в Евангелии, как он сам признает<sup>3</sup>, нет ни одного слова о творче-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 322.

<sup>2</sup> Там же. С. 323.

<sup>3</sup> См. там же. С. 327.

стве. Никакими софизмами из Евангелия не могут быть выведены творческие призывы и императивы. Трудность, над которой Бердяев здесь бьется, вполне понятна: в строгом соответствии с истиной евангельского вероучения, с теологией христианства человек не может быть поставлен в центр мироздания. Придать центральный и творческий характер человеческому началу значило нарушить ту неоспоримую прерогативу творчества, которую Евангелие и все классические книги христианства отводили Богу. Как же поступает Бердяев перед лицом этого несомненного факта, который он не только не думает отрицать, но снова и снова подчеркивает? *Он заявляет, что умолчание о творческом характере человека в Евангелии вовсе не случайно, оно – провиденциально.* Именно в этом умолчании и заключена та загадка, над разгадкой которой должен задуматься современный человек. *Антропологическое откровение Бог не случайно не сообщает человеку. Бог делает это во имя богоподобной свободы, творческого пути человека, во имя оправдания творчества самим человеком.* Далее Бердяев заявляет: «Идея Творца о человеке головокружительно высока и прекрасна»<sup>1</sup>.

Вся эта изоциренная эквилибристика в толковании проблемы творчества на христианской основе, но вовсе не на основе догматического, евангельского представления, отличает антроподицею Бердяева прежде всего от традиционных теодицей, где антроподицея всегда занимала подчиненное место. Но Бердяев делает такую перестановку намеренно.

И если в ранних работах он как бы намеренно обострил противоречия и противостояния между своим философским учением и многими доктринами традиционной и современной ему философии, если он дерзко посягнул на пересмотр ряда принципиальных положений дорогой его сердцу религиозной философии, то в более поздних произведениях этому мыслителю пришлось многое в своих взглядах уточнить, разъяснить и переосмыслить.

## ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА

(О ПОЗДНИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БЕРДЯЕВА)

Необходимо подчеркнуть, что между работами, написанными в России, и произведениями философа, которые были созданы в эмиграции в 20–40-х гг., существует связь и преемственность. Проблемы свободы, творчества, человека, человеческой личности в философии Бердяева всегда оставались на переднем плане. Постоянно сохранялось и религиозно-идеалистическое основание его антроподицеи.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 330.

Найденные уже в ранних работах экзистенциально-персоналистские акценты тоже были сохранены и в значительной степени усилены. Этому способствовали те процессы, которые в 20–40-х гг. произошли в западной философии: экзистенциалистская, персоналистская философская мысль именно тогда приобрела более ясные очертания и стала если не единым, то во всяком случае заметным в философии и культуре направлением. Иногда философы этого направления признавали, что испытывали влияние идей Бердяева. В основном же российские предвосхищения экзистенциалистской и персоналистской философии жизни – прежде всего учения Бердяева и Шестова, малоизвестные западным философам, не оказывали прямого и определяющего воздействия на формирование экзистенциалистских концепций.

Сам Бердяев с большим интересом наблюдал за оформлением экзистенциализма и персонализма на Западе. Отстаивая в книге «О назначении человека» свою давнюю идею, согласно которой «математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека», Бердяев делает примечание: «Так, Гейдеггер в «*Sein und Zeit*», самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие, как забота (*Sorge*), открывается лишь в человеке»<sup>1</sup>. Из всего предшествующего рассмотрения ясно, какой большой вклад в обоснование идеи человеческого существования как бытия и открытости бытия как такового именно через человеческое бытие внес Бердяев уже в своих ранних работах. Поэтому он имел все основания увидеть в экзистенциализме если не прямое развитие, то известное подкрепление идей своей экзистенциальной, персоналистской философской антропологии.

Экзистенциализм, как и другие новейшие тогда течения западной философии (например, психоанализ), Бердяев использует также и для того, чтобы вновь и вновь утвердить важнейшую для него идею о необходимости постоянно реформировать христианскую мысль. «История европейской души была очень динамична, и в ней происходили большие изменения. Совсем не та уже душа стоит ныне перед христианством, какая стояла перед христианством средних веков или первохристианством, совсем иная чувствительность в ней раскрылась... Нельзя не считаться с опытом, который раскрывается в наиболее показательных умственных течениях нашей эпохи. Таковы Гейдеггер и экзистенциальная философия, Фрейд и психоанализ, К. Барт и диалектическая теология, Гуссерль и феноменология, расизм и тоталитаризм, марксизм и коммунизм. Властителями душ, оказывающими наибольшее влияние, являются Ницше, Маркс, Киркегард.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 23.

На новую проблематику, на новое беспокойство не могут дать ответа старые христианские катехизисы»<sup>1</sup>.

И все-таки симпатии Бердяева – не на стороне хайдеггеровского экзистенциализма, пусть он и истолковывается как одно из философских знамений времени. Более сочувственно относится он к религиозному экзистенциализму К. Ясперса<sup>2</sup>. Но еще важнее для него философское учение Кьеркегора. «Киркегард – один из истоков экзистенциальной философии. Это видно из того, что для него человек и его существование не могут быть объектом. Экзистенциальная философия связана с религиозным беспокойством, и у самого Киркегарда она определяется христианским опытом... Сам Киркегард имел христианский опыт, но это был опыт религиозной природы, проходящей через раздвоение, через разрыв богочеловечности, через богооставленность. У Гейдеггера, самого сильного из современных «экзистенциальных» философов, мы видим уже иное состояние. Киркегард имел влияние на его проблематику, но Бог заменен у него миром, и безнадежность не прорывается ни к чему иному. Он хочет построить онтологию, и построить ее таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Это противоречит коренным образом экзистенциальной философии, которая не допускает возможность онтологии, всегда основанной на объективации и рационализации»<sup>3</sup>. Здесь у позднего Бердяева мы находим иное отношение к онтологии, чем в ранних работах: теперь онтологию критикуется или даже отвергается как одно из выражений «объективации», по отношению к которой российский мыслитель обнаруживает особую философскую враждебность. (Критику объективаций см. далее и в последующих разделах.) В экзистенциалистской философии Хайдеггера Бердяев, правда, находит ценные идеи, например указание на обезличивающую силу повседневнои, *das Man*. Но его решительно не устраивает безысходность атеистического экзистенциализма. «Мысль Гейдеггера подавлена объектным миром заботы. У него нет духа, нет свободы, нет личности... Метафизика Гейдеггера связана с конечностью человеческого существования... Пессимизм Гейдеггера более последовательный и страшный, чем пессимизм Шопенгауэра, который знал утешение»<sup>4</sup>.

Но самым главным возражением против хайдеггеровского экзистенциализма, как, впрочем, и против гуссерлевской феноменологии, и в поздних работах Бердяева остается тезис о несостоятельности всякой философии, прибегающей к объективации. «Гуссерль хочет исследовать феноменологическим методом эссенции. Гейдеггер хочет исследовать феноменологическим методом экзистации. Но экзистации при этом исчезают, и происходит объективация, которая закрывает тайну жизни человека, мира и Бога»<sup>5</sup>. Борьба с философией

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 284.

<sup>2</sup> См. там же. С. 255.

<sup>3</sup> Там же. С. 276–277.

<sup>4</sup> Там же. С. 277.

<sup>5</sup> Там же. С. 254.

объективации в поздних работах Бердяева приобретает поистине программное значение. Он исследует (например, в работе «Опыт эсхатологической метафизики», 1947) глубинные истоки «раздвоения» духа и находит их в его способности и обращаться на самое себя (интериоризация), и порождать внешние объективации (экстериоризация). Результат интериоризации – рождение духовного царства подлинной свободы; результат экстериоризации – порождение неподлинного «падшего» мира объективаций, мира необходимостей. Характеризуя мир объективации, Бердяев устанавливает такие его признаки: «1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность... Общество как объективация предстает господством коллектива, где положение человека опосредствовано безличными нормами и законами, исключаящими «свободную интимность», а отношение человека к человеку определяется через его отношение к коллективу. Высшим проявлением антиперсоналистского духа общества является государство, занявшее место субъекта социальной жизни»<sup>1</sup>.

Бердяев разворачивает столь широкое полотно критики объективизма, философии объективации, что подавляющее большинство философских учений прошлого, как и новых концепций XX в., попадают под стрелы его критики. Внимательно отнесясь к новой философской антропологии (например, высоко оценив анализ любви у Макса Шелера), Бердяев и в ней обнаружил принижение свободы духа и неумение вскрыть активность жизни, пробужденную именно духом<sup>2</sup>. Не составляет исключения и христианская мысль, в том числе и современная Бердяеву христианская философия (неотомизм, религиозный экзистенциализм), которые обвинены не просто в забвении, но даже в «уничтожении» человека, в ослаблении веры в него. «Как сын свободы, – писал Бердяев в предисловии к книге «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», – я признаю свободную критику исторического христианства и свободную критику откровения, которая должна быть подобна критике чистого разума»<sup>3</sup>. (Мыслитель посвятил этим темам свою книгу «Истина и откровение. Прологомены к критике откровения».) Характерно, что поздний Бердяев ополчается даже на некогда излюбленную категорию бытия. «Бунт против всего, что не есть Я, – отмечает П. Гайденко, – принимает у Бердяева форму афоризма: «Рабство у бытия и есть

<sup>1</sup> Ермичев А. А. Бердяев Николай Александрович // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 43–44.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 57.

<sup>3</sup> Там же. С. 254.

первичное рабство человека», – пишет Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека»<sup>1</sup>.

Поздние работы Бердяева замечательны не только яркой и бескомпромиссной критикой традиционной и новейшей тогда философии, обвиненной в грехе объективизма и объективации, а также критикой всех социальных, нравственных, духовных устоев, помогающих утвердить «неправедное», «неподлинное», «греховное» господство над личностью изобретенных людьми поработавших «объективаций». *Бердяев продолжает дальнейшую разработку позитивной, религиозной, персоналистской по своему характеру концепции свободы и творчества.* В частности, он уделяет особое внимание разработке *этики творчества*, основанной на защите, переосмыслении и обновлении принципа свободной личности, творческой индивидуальности. «Этика творчества, – пишет Бердяев, – утверждает ценность индивидуального и единичного. И это есть новое явление в нравственном мире. Ценность индивидуального и индивидуальности этика раскрывает с большим трудом, и только в сознании XIX века все это было завоевано. Тут огромную роль сыграли такие люди, как Достоевский, Ницше, Ибсен, Киркегардт. И христианская этика долго не понимала значение индивидуального, ей нравственная жизнь представлялась подчиненной общеобязательному закону. Индивидуальное и единичное имеет двоякое значение для этики. Прежде всего нравственная оценка и нравственный акт должны исходить от конкретной, единичной личности и быть индивидуальными и неповторимыми в своей индивидуальности нравственными актами и оценками. Каждый индивидуальный человек должен нравственно поступать, как он сам, а не как другой человек, его нравственный акт должен вытекать из глубины его нравственной совести. Во-вторых, индивидуальное и индивидуальность должны быть признаны нравственной ценностью высшей иерархической ступени. Личность, неповторимая, единичная личность, есть высшая ценность, она не есть средство для торжества общего, хотя бы это общее было общеобязательным нравственным законом»<sup>2</sup>.

Апофеоз личностного начала тем более важен, что Бердяев писал эти строки в начале 30-х гг., когда на его родине уже утвердился, а в Германии поднимался тоталитаризм, идеология которого неизменно требовала и требует подчинить личность государству, обществу. Впрочем, Бердяев отнюдь не отрицал, что творческая свободная личность, ведущая борьбу за свое «первородство», должна уметь «пребывать в духе соборности». Но и здесь решающими принципами должны стать свобода и добровольность. «Через свободу своей совести личность

---

<sup>1</sup> Гайденко П. П. Философия свободы Николая Бердяева // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 129.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 123.

связана с соборным духом, а не через общественное принуждение и общественный авторитет. Этика творчества есть всегда профетическая, обращенная к будущему этика и потому идущая от личности, а не от коллектива, но направленная социально»<sup>1</sup>. (Нацеленность этики творчества на проблему будущего Бердяев подробно проанализировал в книге «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства», 1927–1928, ч. I, II.)

Этика творчества, согласно Бердяеву, своим главным измерением полагает не конечную жизнь человека, а вечность, которая должна одержать победу над временем. Но здесь заключена «трагедия творчества»: оно стремится к вечному и к вечности, но создает «культуру во времени, в истории»<sup>2</sup>. В этом пункте Бердяев снова полемизирует с Хайдеггером. Последний видит только одно: творческий акт связан с заботой, страхом смерти в «падшем» мире, мире времени и необходимости. А вот выход к свободе и вечности атеистическому экзистенциализму объяснить не под силу. Тем не менее именно экзистенциализм побуждает Бердяева глубоко и по-новому проанализировать феномены и проблемы страха (ужаса), тоски, заботы, страдания, смерти, «падения» в обыденность, создания бессознательным «фантазмагорических» миров. В ходе этого анализа неоднократно воздается должное Хайдеггеру, Ясперсу, Фрейду, Юнгу, Адлеру, Сартру и другим.

Важнейшим звеном метафизики и этики позднего Бердяева становятся новые размышления над извечной проблемой зла, в центре которых снова оказывается отстаивание свободы. Еще в книге «Мирозерцание Достоевского» Бердяев наметил тему, стержневую и для его поздней этики творчества. «Достоевский не может примириться ни с тем раем, который еще не знает испытания свободы, не прошел еще через свободу, ни с тем раем, который после всех испытаний будет организован принудительно, без свободы человеческого духа... Ибо Христос есть прежде всего свобода. Но так бросается новый свет на сказание о грехопадении. Дьявольский соблазн не есть соблазн свободы, как нередко думали, а соблазн отречения от свободы, соблазн блаженства принудительного и насильственного»<sup>3</sup>.

Исследователи философии Бердяева не без оснований обращают внимание на противоречивость его понимания свободы, подчас предстающей в негативном обличье хаоса, ничто, дьявольской («люциферической») свободы, граничащей с чистым произволом<sup>4</sup>. Но у Бердяева были свои возражения на подобную линию критики. Он полагал, что философия и этика, верные классическим традициям, из-за благодушия недооценивают дьявольскую силу зла, а также изначаль-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 124.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

<sup>3</sup> Там же. С. 242–243.

<sup>4</sup> См.: Гайденок П. П. Философия свободы Николая Бердяева // Историко-философский ежегодник '95. С. 130.



ную и грозную противоречивость свободы. Заимствуя у Я. Бёме термин «Ungrund» (его можно перевести как «бездосновность», «бездна» – в метафизическом смысле этого слова), Бердяев стремится приподнять завесу над мистически тревожной, давящей сферой изначального зла, предшествующего бытию, творчеству, добру. Постигнуть угрозу зла человек может через страдание, мучение, которому придается поистине метафизическое, экзистенциальное значение. «Я страдаю, значит, я существую. Это вернее и глубже декартовского *cogito*. Страдание связано с самим существованием личности и личного сознания. Я. Бёме говорит, что страдание *Qual, Quelle, Qualität* есть источник создания вещей»<sup>1</sup>. Страдание – следствие и низшей, животной, и духовной природы человека, его свободы и осознания им личного начала.

Бердяев посвящает многие страницы поздних работ «сложной экзистенциальной диалектике добра и зла». Он уверен, что философия, этика никак не должны преуменьшать силу, размеры, угрозы зла. Призвание этики – не быть «нечувствительной» к вселенскому злу, страданиям и смерти, что, по мнению Бердяева, случилось с этикой XIX и XX вв. «Этика должна стать эсхатологической», – утверждает философ<sup>2</sup>. Это значит, что центральной темой философии нашего времени должен быть «апокалиптический опыт» (переживание близкого конца мира), требующий, однако, не пассивности и смирения, а активности, творчества, ответственности, небывалого напряжения всех созидательных сил человека и человечества. «Нельзя пассивно, в тоске, ужасе и страхе ждать наступления конца и смерти человеческой личности и мира. Человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступление Царства Божьего» – эти слова Николая Бердяева можно считать его духовным завещанием его потомкам, которым приходится бороться с грозными «смертоносными силами зла».

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 289.

<sup>2</sup> Там же. С. 227.

## РАЗДЕЛ II

# НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ КАК ФИЛОСОФИЯ ДУХА И ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ XX в.



## СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО СИНТЕЗА Н. БЕРДЯЕВА: ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

В литературе, посвященной Н. Бердяеву, в общем и целом прочерчены линии, связывающие философию мыслителя с главными концепциями классической и современной западной философии<sup>1</sup>.

Для того чтобы вникнуть в суть дела и глубже, конкретнее понять как истоки, так и причины сочувственного или – чаще! – критического отношения Бердяева к тем или иным философским концепциям прошлого и современности, необходимо сначала ответить на ряд принципиальных вопросов. И вопросы эти, несмотря на множество уже предложенных интерпретаторами трактовок, представляются мне нетривиальными и далекими от окончательного разрешения. Я формулирую их так: в чем смысл оригинального философского синтеза, предложенного Бердяевым уже в ранних произведениях «Философия свободы», «Смысл творчества» и (при всех изменениях) сохранившего свои очертания в его поздних работах? Из каких именно теоретических, методологических, художественно-стилистических и даже личностных элементов, из каких их сочетаний подготавливался тот сплав, который неповторимо характеризует философию Н. Бердяева и определяет ее место в истории мысли недавно закончившегося XX столетия?

Сначала на эти вопросы будет дан сжатый, обобщенный ответ. Затем он будет развернут в более подробную картину философского творчества Бердяева, живым фоном которой – как и в предшествующей главе – будет достаточно широкая панорама западной мысли XX в.

Положительная философия Бердяева, четко и последовательно диктовавшая ее рецептивные и критические обращения к другим концепциям, оригинально соединяла ряд важных элементов.

1. Это был *новый вариант философии жизни*. Он впитал в себя: импульс «неортодоксального» для нововременной философии про-

---

<sup>1</sup> См. список литературы в конце раздела о Бердяеве.

рыва к жизни из царства абстракций (Я. Бёме, Ф. Баадер); первые всплески западной «философии жизни» рубежа XIX и XX вв., прежде всего в учениях Ф. Ницше и А. Бергсона, впрочем, подвергаемых основательной критике; но особенно – мотивы «поворота к жизни» в российской философии того же периода.

2. С этим тесно связан *новый вариант идеализма*. Для его характеристики наиболее важен воспринятый у тех же немецких мистиков и романтиков порыв «жизни духа», обращение к которому стало чуть ли не главным вспомогательным средством освобождения от усвоенных в начале пути Бердяевым (и не только им), но (как справедливо полагают некоторые авторы) так окончательно не изжитых им идей марксистско-позитивистского материализма, натурализма, экономизма и более фундаментальных умонастроений революционаристского (философского, социологического, этического) экстремизма.

3. В качестве наиболее радикального способа покаянного освобождения от всех этих взглядов, несомненно, рожденных встречными ветрами революционного времени, Бердяев избрал путь бескомпромиссной, как ему казалось, *философской религиозности*, избрал *философский теологизм*, которые, однако, не вписывались ни в ортодоксальную теологию и религию (все равно, католичества, православия, протестантизма), ни в различные формировавшиеся тогда варианты богословия и религиозной философии. Вычленив из традиции ценные для него христологические тенденции, Бердяев предьявляет святоотеческой христологии главный упрек: она не сумела создать адекватной антропологии. И напротив, антропологические повороты классической и современной философии отвергнуты им (за редкими исключениями) потому, что они были далеки от христологии.

4. Отсюда постановка коренной для Бердяева задачи: создать *новый синтез христологии и антропологии*. В рамках этого синтеза центр тяжести переносится на «антроподицею». *Новая антроподицея*, то есть *оправдание*, а в пределах собственно философии *новое осмысление сущности человека* всегда согласно определяется интерпретаторами как важнейший элемент концепции Бердяева. Однако сейчас перед нами стоит двуединая задача: во-первых, наиболее точно и конкретно выявить специфические отличия антропологических элементов бердяевской философии, а во-вторых, определить, насколько эти усилия Бердяева оказались парадигмальными и в известном смысле «указующими путь» для западной религиозной философии, причем и для католической, и для протестантской.

5. Религиозно-антропологическая философия Бердяева включает в себя *элементы нового мистицизма*, восходящего к немецкой мистике, но еще больше ориентированного на «софийный мистицизм», которому в то время отдавали дань – вслед за В. Соловьевым – многие отечественные философы. По мнению Бердяева, традиции мис-

тических и оккультных учений особенно ценны именно потому, что в них скрывалось «антропологическое сознание».

6. *Антропологизм философии Бердяева тесно переплетен с персонализмом, причем с обновленным персонализмом христологического толка.* Свой путь в философии Бердяев видит в «повышении в ранге», в «абсолютизации» самого человека, что происходит в отчаянной и резкой борьбе с самыми различными, в том числе и антропологическими, гуманистическими по форме концепциями, якобы понижающими человека. Разброс этих критикуемых и отвергаемых концепций чрезвычайно велик. Скажем о самых важных размежеваниях.

а) На этом пути – в борьбе против «научной антропологии», в противоборстве с натурализмом «земного» (планетарного) характера – на первый план выдвигается *новый космизм* как утверждение высочайшего бытийного предназначения человека и как обоснование «сверхприродного антропоцентризма», единящего космос и сверхприродный, божественный дух.

б) На этом пути развивается также персоналистская христология в особом смысле слова: обосновывается сущность Христа как «высшей точки» превращения Бога в личность и как возможность для человека – с ориентацией на Христа – превращаться в «лицо», «персону».

7. В таком ракурсе философия жизни Бердяева конкретизируется еще и как *философия активизма, творчества, свободы*, как своего рода «*философский энергетизм*», порывающий со всеми видами принуждения, несвободы, которые своими средствами обосновывают, оправдывают и даже благословляют религия, теология, философия, социология, естествознание.

8. Задолго до появления экзистенциализма как оформленного философского течения Бердяев принял в рамки осуществленного им философско-религиозного синтеза *экзистенциальные элементы*, так что его философия жизни раньше других ее вариантов получила *экзистенциалистский оттенок* (о чем свидетельствовал и сам философ, возражая, впрочем, против причисления его философии к некоей школе, к «единному» направлению, которого к тому же и не существует). Категории страха, отчаяния, покинутости, смерти вошли в философию Бердяева не без влияния предшествующей традиции (особенно С. Кьеркегора), но, несомненно, прежде, чем эти категории акцентировала и развила европейская философия экзистенциализма. В согласии с рядом российских мыслителей и писателей (Достоевским, Шестовым) и в споре с ними Бердяев развивает *новую экзистенциальную философию трагедии*. Важнейшим ее конструктивным элементом становится общефилософская и социальная критика мира, отчужденного от человека и «дегуманизирующего» человека и его сущность.

9. С этим связан *эсхатологизм* как неотъемлемый элемент новой этики и философской антропологии Бердяева. Эсхатологизм конкретнее расшифровывается в этике как непрременный учет, как включение в самую ткань философского анализа человека коренной проблемы конца жизни, или смерти, причем речь идет и о «личном», и о «мировом» Апокалипсисе. Связь всех тех основных элементов в философии Бердяева, о которых здесь идет речь, иллюстрируется следующими его словами: «Эсхатологическая этика совсем не означает пассивного отказа от творчества и активности. Пассивные апокалиптические настроения принадлежат прошлому, они означают упадочность и бегство от жизни. Наоборот, эсхатологическая этика, основанная на апокалиптическом опыте, требует небывалого напряжения человеческой активности и творчества»<sup>1</sup>.

10. Осуществляя оригинальный синтез перечисленных философских элементов, Бердяев много занимался тем, что можно было бы назвать *философией философии*. На этом пути он сначала выступил *против гносеологизма – за создание нового вида онтологии*, против раскола живого, бытийного познавательного единства на субъект и объект. В данном отношении он движется в русле главной тенденции отечественной философии начала XX в., вместе с нею продолжает традиции В. Соловьева, опережая появление сходных «онтологических» прорывов в европейской философии последующих периодов.

11. Однако онтология в философии Бердяева, особенно позднего, не имеет самостоятельного значения: в составе философских дисциплин она явно подчинена «космическим», этическим и социально-философским основаниям *совокупной «философии свободы и творчества»*, что также позволительно считать предвосхищением решительного поворота к этим категориям и к «этизации» философии в последующей философской мысли XX в. В отличие от традиционной философии бытия персоналистская концепция Бердяева связана с *провозглашением примата свободы над бытием*.

Таковы, по моему мнению, основные черты оригинального философского синтеза, осуществленного Н. Бердяевым. Надо вспомнить, что, сжато охарактеризовав свою философию, он определил ее как «философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую»<sup>2</sup>. В моем перечне так или иначе присутствуют все упомянутые Бердяевым элементы (кроме утверждения о «дуалистически-плюралистическом» характере его философии, которое далее

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 227.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 190.

потребуется специальной расшифровки). Но мне казалось более рациональным в некоторых случаях выразить их в несколько иных формулировках (тоже восходящих к бердяевским формулам) и иначе сгруппировать их.

Итак, философию Н. Бердяева можно сжато охарактеризовать следующим образом. Это нового типа религиозно-антропологическая, христианская, идеалистическая по своим основаниям, опирающаяся на «новый мистицизм» философия жизни как философия духа, ставящая в центр своей проблематики новое оправдание человека (новую антроподицею), акцентирующая активистские, связанные со свободой и творчеством, персоналистские и экзистенциальные идеи, а в философско-дисциплинарном отношении выдвигающая на первый план космологические, этические, а уже вслед за ними и онтологические измерения.

Предлагая свою суммарную характеристику философии Н. Бердяева, одновременно хочу сослаться на то описание основных личностных устремлений мыслителя, которое дал в своем (указанном в списке литературы) произведении немецкий философ В. Дитрих, удачно, на мой взгляд, представляя их в виде нижеследующих антиномий (воспроизводя их, я несколько меняю, из соображений более приемлемого перевода, формулы автора). Главные антиномии личностных устремлений, жизнедеятельности Н. Бердяева, «отпечатывающиеся» и в его философии, по мнению В. Дитриха, таковы.

1. Бердяев всей своей деятельностью *«причастен миру»* – но *он же «порывает с миром»* (Teilhaber der Welt – im Bruch mit der Welt).

Понимать это надо, согласно Дитриху, в самых разных смыслах: а) Бердяев называет себя «русским мыслителем и писателем»; несмотря на «западнические элементы», именуется себя представителем русской интеллигенции – вместе с тем он говорит о своем «универсализме» и вражде по отношению ко всякому национализму<sup>1</sup>; б) Бердяев чувствует себя «чужаком» в природном мире, что соответствует и общей философской посылке: человек – таинственнее, чем окружающий мир, он сам, поставленный на грани двух миров, представляет собой особый мир.

2. Бердяев – аристократ, выходец из дворянства. Но он порвал с аристократией (в доказательство чего приводятся выдержки из автобиографической работы «Самопознание» и факты из жизни Бердяева).

3. Бердяев – поначалу социалист, затем решительно порвал с социализмом и коммунизмом, став их критиком и противником.

4. Бердяев – гуманист по своим первоначальным устремлениям, затем порвал с традиционным гуманизмом и «русским культурным ренессансом».

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 11.

5. Бердяев – христианин, но он порвал с историческим христианством и русской религиозностью.

6. Бердяев был вынужден стать эмигрантом, но он оставался в постоянном конфликте с русской эмиграцией и с западноевропейским буржуазным миром.

7. Бердяев – мыслитель своего времени, своей эпохи. Но он прорывает со своей эпохой.

С этими характеристиками В. Дитриха трудно не согласиться. Здесь, впрочем, открывается поле для размышлений над следующим вопросом: были ли строй, характер личности, жизненный путь Бердяева связаны с главными чертами его философии? А если были, то в чем именно проявилась эта связь? На основе работы В. Дитриха (как и ряда других сочинений) связь может быть усмотрена в том, что революционная эпоха, с которой совпало становление личности и творчества выдающегося российского философа, воспитала в нем такие черты, как критицизм, нередко переходящий в анархический негативизм, как сочувствие всякому бунтарству – и это, дескать, отпечаталось в его философском «экстремизме», граничащем с отрицанием бытия как такового. В. Дитрих называет Бердяева «мистическим анархистом» (что близко к определению в заголовке одной из статей П. П. Гайденко<sup>1</sup>: Бердяев – «мистический революционарист»). Можно ли согласиться с такой генерализацией, относимой не только к личности, но и к творчеству Бердяева, – тема для размышлений и дискуссий, вдаваться в которую именно в этом разделе я пока не буду. Ограничусь в дальнейшем двумя теоретическими вопросами – о специфике бердяевской философии жизни как философии духа и ее соотношении с некоторыми важнейшими западными философскими учениями XX в.

## НОВЫЙ ВАРИАНТ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ (РАЗМЕЖЕВАНИЕ С А. БЕРГСОНОМ)

Вводя в философию и очень часто употребляя – именно в философском смысле – понятие «жизни», Бердяев по существу реализует программу, намеченную В. Соловьевым и поддержанную другими российскими мыслителями, например С. Франком. Вместе с тем в отношении Бердяева к самому проекту «философии жизни» есть существенные отличия от позиции Соловьева. Дело в том, что последний разрабатывал понятие и философию жизни в такой период истории, когда на Западе аналогичные устремления еще не привели к

---

<sup>1</sup> См.: Гайденко П. П. Мистический революционализм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 5–18. В частности: «В старости Бердяев остался тем же революционером-анархистом религиозного направления, каким был в молодости» (там же. С. 12).

сколько-нибудь значимым результатам<sup>1</sup>. Правда, А. Бергсон в конце XIX в. уже написал свои первые работы – и они получили некоторую известность в России. Однако Соловьев либо не ознакомился с ними, либо ими не заинтересовался. И только у Ницше Соловьев нашел философские размышления о жизни, которые и подтолкнули его к разработке собственного варианта философии жизни, и вызвали активное критическое отторжение<sup>2</sup>. (Еще раз подчеркну: *парадигмальное значение российских вариантов философии жизни, созданных Вл. Соловьевым, С. Франком, Н. Бердяевым параллельно западным концепциям, а иногда в противоборстве с ними, по существу не учтено и не осмыслено в отечественной и зарубежной историко-философской литературе.* Настоящая книга – одна из предпринимаемых мною в последние годы попыток восполнить этот досадный пробел.)

Что до Бердяева, то его раннее произведение «Философия свободы» (1911) было написано через четыре года после опубликования Бергсоном «Творческой эволюции» (1907) – произведения, сделавшегося своего рода манифестом бергсоновского варианта философии жизни и получившего широкий резонанс в российской философии и культуре. Да и произведения Ницше, во время жизни Соловьева только пробивавшие дорогу к русскому читателю, теперь, в первом и втором десятилетиях XX в., подверглись в России более основательному и многостороннему изучению. Короче говоря, западная философия жизни (по крайней мере в бергсоновском и ницшевском вариантах) приобрела значение устойчивого феномена западной культуры и философии. И это тем более относится к книге Бердяева «Смысл творчества» (1916), где он специально говорит о «Творческой эволюции» как «замечательной книге». Высокие оценки вклада Бергсона в развитие философии XX в. сохраняются и в более поздних работах Бердяева. Так, в самом начале книги «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931) он относит Бергсона – наряду с Хайдеггером и Шелером – к «наиболее творческим философам современности»<sup>3</sup>. В работах «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927–1928), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937) Бердяев снова и снова упоминает о Бергсоне.

Возникает вопрос: какие идеи философии Бергсона заинтересовали Бердяева и какое отношение они имели к бердяевской философии жизни?

---

<sup>1</sup> См. по этому вопросу: *Мотрошилова Н. В.* Вл. Соловьев и поиск новых парадигм в западной философии // *История философии.* М., 2001. С. 70–75.

<sup>2</sup> См. мое эссе о Соловьеве и Ницше в кн.: Фридрих Ницше и философия в России. М., 1999. См. также в данной книге раздел о В. Соловьеве, в частности, о специфике соловьевской философии жизни.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 20.



1) В «Философии свободы», относя Бергсона (вместе с У. Джеймсом и Э. Леруа) к сторонникам «прагматической точки зрения», Бердяев пишет: «Я не сторонник прагматизма, но думаю, что симптоматическое его значение огромно. Прагматизм знаменует собою кризис отвлеченного идеала знания, кризис гносеологии, кризис рационализма и интеллектуализма, возвращение к знанию, введенному в жизненную полноту»<sup>1</sup>. Не станем сейчас спорить о том, правомерно ли относить Бергсона к прагматизму и как бы приравнивать друг к другу его и Джеймса философские учения. Существеннее то, что «симптоматическое значение» этих учений для философии XX в. определено Бердяевым вполне верно. Важно и то, что учение Бергсона истолковывается как знак для философии – возвратиться к жизни, во всяком случае к «жизненной полноте знания». Именно в контексте таких рассуждений Бердяев в ранней работе формулирует принципиальные для его мысли философские установки: «Сознательный переход от отвлеченной философии самодовлеющего рассудка к *конкретной философии целостной жизни духа*, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывает возможность положительного решения проблем реальности, свободы, личности»<sup>2</sup>. Значит, Бердяев в определенной степени опирается на те тенденции, которые были заложены в западной философии жизни, когда намечает первые проекты собственной «конкретной философии целостной жизни духа».

2) Есть еще один пласт проблематики, в связи с которым Бердяев – сочувственно, но и критически – обращается к философии Бергсона. Это проблема времени, при обсуждении которой Бердяев привлекает к рассмотрению знаменитую бергсоновскую «длительность». Так, размышление IV своей весьма оригинальной работы «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения», носящее примечательное название «Боллезнь времени. Изменение и вечность», Бердяев начинает такими словами: «Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы – Бергсон и Гейдеггер – проблему времени поставили в центре своей философии»<sup>3</sup>. Главное для философской конструкции Бердяева, которая именно здесь становится экзистенциальной философией, – продемонстрировать «двойственность» времени: его объективность и субъективность, изменчивость и постоянство, его парадоксы, которые пронизывают жизнь, существование человека. Бергсон и Хайдеггер, с одной стороны, помогают Бердяеву таким образом осмыслить время; с другой стороны, они, по мнению Бердяева, «недостаточно видят» двойственность времени.

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 36 (курсив мой. – Н. М.).

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 283.

3) В борьбе с «отвлеченной философией самодовлеющего рассудка», то есть с традиционным рационализмом, крайним интеллектуализмом, как бы перечеркнувшими внерациональные формы духа, Бергсон, теоретик интуиции, в определенном смысле становится предшественником и провозвестником того поворота философии к целостной «жизни духа», который Бердяев приветствует, поддерживает и стремится развить шире и последовательнее, чем это сделали «первооткрыватели» вроде Бергсона. Поэтому Бердяев скорее критикует Бергсона, Гуссерля, Лосского, хоть и поставивших в центр философии проблему интуиции, созерцания, но представившие интуицию пассивным, а не активно-творческим началом. (Этот упрек делается неоднократно – в работе «О назначении человека», с. 29; в книге «Я и мир объектов».)

4) Бергсона Бердяев берет в союзники и в таком принципиальном вопросе, как «победа духа над материей», и, следовательно, в обнаружении такого важного для российского мыслителя процесса в современной ему философии, который он называет «спиритуализацией духа». Я рассмотрю эту тему подробнее, когда обращусь к характеристике специфики утверждаемого Бердяевым идеализма и развиваемой им философии духа. Здесь же, применительно к Бергсону, отмечу: у Бергсона Бердяев находит радующее его стремление «одухотворить» тело, сознание, память человека. Говоря о роли человеческого лица, благодаря которому «личность приходит в общение с личностью», Бердяев пишет: «Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании»<sup>1</sup>. В другом месте Бердяев с сочувствием отмечает, что у Бергсона «чистая память есть дух»<sup>2</sup>.

5) И вот как раз в этом пункте выявляется принципиальное расхождение Бердяева не только с Бергсоном, но и с Ницше. Свою философию жизни российский мыслитель сознательно строит как вариант, противоположный тем концепциям западной философии, которые по тем или иным причинам причислялись (тогда и после) к «философии жизни». И это принципиальное размежевание Бердяев осуществил уже в ранних своих работах, последовательно продолжая его в поздних сочинениях. В книге «Смысл творчества», характеризуя высоко им оцениваемую «Творческую эволюцию» Бергсона, Бердяев написал: «Книга построена вполне научно и наукообразно. Вся она пропитана духом биологии, то есть одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Вместе с тем книга эта предполагает метафизическую интуицию, принципиально отличную от научного анализа.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 300.

<sup>2</sup> Там же. С. 378.

Бергсон противопоставляет интуицию анализу, но сам он прежде всего великий аналитик. Философия Бергсона – тончайшая паутина, напоминающая мышление Зиммеля и изобличающая в нем еврейский склад ума. В нем есть проблески гениального новатора в философии, но он бессилён вполне освободиться от тяжести чисто аналитической мысли и чисто научного материала. Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм. Элементарно верна критика биологизма, которую даёт Риккерт в статье «Ценности жизни и ценности культуры» в «Логосе» (1912–1913 гг. Книга первая и вторая). Вся беда в том, что у Бергсона «жизнь» имеет биологический привкус. Но «жизнь» может быть вполне свободна от всякого биологизма, и тогда критика Риккерта не будет попадать в цель<sup>1</sup>. И в более поздних произведениях Бердяев упрекает философию Ницше и Бергсона, то есть западную философию жизни, в том, что жизнь в ней есть «категория биологическая»<sup>2</sup>. (Преимущество же философии существования он усматривает в том, что жизнь в ней понимается «онтологически», и, стало быть, она связана не с биологической трактовкой, а с философией духа.)

Итак, принципиальное размежевание Бердяева с Бергсоном касается коренных вопросов понимания «жизни»: «жизнь» в философии нужно, согласно Бердяеву, понимать не в «сциентистском» ключе – не при подражании естествознанию, а исключительно в связи с темой «жизни духа» и в плоскости не ухватываемой никакой наукообразной аналитикой специфики философского анализа. Поэтому для Бердяева «философия Бергсона – освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо ещё оглядывается на науку»<sup>3</sup>. Против «сциентизма» в целом он высказывается в «Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого»: «Сциентизм есть ложная и ограниченная философия»<sup>4</sup>.

Что касается Ницше, то по вопросу о понятии жизни Бердяев, в сущности, не дискутирует с ним. Спор с Ницше ведётся по другим проблемам. Бердяев справедливо сетовал на то, что понятие «жизни» в современной ему философии жизни остаётся расплывчатым, неопределённым. Возможно, подобный же упрек можно высказать и в адрес его концепции. Вместе с тем все его разъяснения направлены на то, что в философии следует не просто увязать, но даже отождествить «жизнь» с «жизнью духа». И стало быть, *перевести философский анализ жизни в русло философии духа*, которую он также строит весьма оригинально, в остром споре с традиционной и современной философией. И поэтому наш разговор о философии жизни Бердяева здесь не заканчивается – он только начинается.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 540 (курсив мой. – Н. М.).

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 254.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 278.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 254.

## НОВЫЙ ИДЕАЛИЗМ, НОВЫЙ ВАРИАНТ ФИЛОСОФИИ «СВОБОДНОГО ДУХА»

Подтверждение тому, что Бердяев мыслит философию как одновременно связанную и с понятием жизни, и с понятием духа, можно видеть в следующих словах мыслителя: «Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания»<sup>1</sup>. Но это программное заявление требует расшифровки, которая, в свою очередь, зависит от того, как Бердяев понимает «опыт жизни духа» и что такое «дух» в его истолковании. Ведь понятие духа издавна употреблялось в истории философской мысли. Что касается тогдашней философии XX в., то и она уделяла теме духа немалое внимание. В русской мысли конца XIX – начала XX в. это тоже было одним из самых популярных понятий. Лучшие умы тогдашней отечественной философии (некоторые из них – после того, как отошли от материализма и сциентистского натурализма) стремились – вслед за В. Соловьевым – обосновать религиозно-идеалистическое миропонимание, обновить его, учитывая опыт новейшей философской мысли. Бердяев одобрял и поддерживал эту тенденцию. Вместе с тем он шел своим и только своим путем, отрабатывая проблематику оригинальной философии духа при опоре на некоторые выводы мировой философии, но по большей части ведя острый спор с предшественниками и современниками. При этом тема духа и соответственно разработки *новой философии духа* всегда были в центре его сочинений. А некоторые из них целиком ей посвящены (например, «Философия свободного духа», «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» – последнюю мы далее подвергнем специальному анализу).

Поставим такие вопросы: каковы главные идеи и аспекты философии духа Бердяева? Какую форму идеализма он разрабатывает и отстаивает? И с какими философами прошлого и современности он «встречается» в своей «философии духа»?

1) Бердяев (вслед за В. Соловьевым, признает ли он это или нет, в унисон с другими выдающимися философами России и Европы) борется и с материализмом, и с идеализмом традиционной философии, которые были лишь разновидностями «*отвлеченной метафизики*». «Жизнь объективировалась, как природа, материальная или духовная, и основной категорией познания этой метафизической природы была категория субстанции. Бытие есть объективная, предметная субстанция, субстанция духовная или материальная. И Бог есть субстанция, предмет, объект, натура. И идея есть субстанция. Метафизика во всех своих преобладающих направлениях была натуралистической и

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 22.

субстанциальной»<sup>1</sup>. Лишь германский идеализм Бердяев считает «важным событием в освобождении от натуралистической метафизики и шагом вперед в познании духа... Германский идеализм, при всех грехах своего монофизитства и своей отвлеченности, все-таки поставил задачу философии духа и духовной жизни, расчистил для нее почву. Он имеет осознание той истины, что бытие есть акт, а не субстанция, движение, а не застывший покой, жизнь, а не предмет»<sup>2</sup>. Для Бердяева эта тенденция тем более важна, что соответствует его главной идее: «Бог есть дух. Дух же есть активность. Дух есть свобода»<sup>3</sup>.

Отвлеченной метафизике, все равно, идеалистической или материалистической, он противопоставляет тезис о том, что не должно быть философии, возвышающейся над «жизнью»: «Философия есть функция жизни, самосознание и просветление жизни, она совершает свое дело в жизни и для жизни и всегда зависела от того, что совершалось в глубине жизни»<sup>4</sup>. И хотя такой тезис «философии жизни» можно толковать по-разному, Бердяев не оставляет у читателя никаких сомнений: он имеет в виду прежде всего «жизнь духа», а в ней в частности и особенности религиозную жизнь человека. Итак, *первые определенные бердяевской философии жизни состоят здесь в том, что это философия духа, притом философия глубоко религиозная.*

2) Философию Бердяев определяет как «самосознание духа». «Философия определяется структурой духа, его качественностью, его обращенностью к высшему или низшему миру, его раскрытостью или закрытостью. А это значит, что философия определяется жизнью, потому что дух есть жизнь и самосознание духа есть самосознание жизни»<sup>5</sup>.

3) Борьба с метафизическим субстанциализмом – важнейший для Бердяева шаг в обнаружении теснейшей, интимнейшей связи духа и жизни, а также в раскрытии специфики, природы духа. «Дух не есть субстанция, не есть объективно-предметная реальность в ряду других. Дух есть жизнь, опыт, судьба. Рациональная метафизика духа невозможна. Жизнь раскрывается лишь в опыте. Дух есть жизнь, а не предмет, и потому он познается лишь в конкретном опыте, в опыте духовной жизни, в изживании судьбы. В познании духа субъект и объект не противостоят друг другу, нет объективации. Познающий дух и есть познаваемый дух. Духовная жизнь не есть предмет познания, она есть и самое познание духовной жизни. Жизнь открывается лишь самой жизни. Познание жизни есть сама жизнь. Жизнь духа не противостоит познанию, как объективный предмет, подобно природе. В жизни духа и в познании нет внеположности – все внутри, все в глубине. Все происходящее в духовном мире происходит со мной»<sup>6</sup>. Этот отрывок вклю-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. С. 22–23.

<sup>3</sup> Там же. С. 23.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 24.

<sup>6</sup> Там же. С. 26–27.

чает в себя *фундаментальные основания, программные тезисы бердяевской философии жизни, или, что то же самое, философии духа*. Из него видно, что понятие жизни расшифровывается специфическим образом и, действительно, в противопоставлении всякому натурализму и биологизму.

Все, что могут сказать о жизни биология, другие естественные науки, как бы редуцировано и оставлено в стороне. Философию, согласно Бердяеву, интересует лишь такая жизнь, которая «открывается» самой жизни, притом не в омертвленном виде, в каком она предстает интеллекту, скажем научному интеллекту, когда он разлагает ее на составляющие аспекты, элементы. (Как видно, критика Бергсом «окаменевающего», умерщвляющего жизнь научного интеллекта Бердяевым уже была принята к сведению.) А такую жизнь являет лишь дух. Мы не можем «ухватить» дух «объектно», объективистски, подобно тому как ухватываем вещи природы. «Духовная жизнь есть наиреальнейшая жизнь»<sup>1</sup>. Но эта реальность принципиально иная, чем реальность вещей природы.

3а) В чем же (говоря пока обобщенно; более подробно об этом – далее) состоит *реальность духа*? «В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность»<sup>2</sup>. Сильная сторона философии жизни Бердяева заключается в том, что он настаивает на самостоятельной, специфической по сравнению с природой реальности духа. И он совершенно прав в том, что обнаружить эту реальность можно не иначе, нежели в процессе реализации, то есть переживания каждым индивидом его духовного опыта. Тем критикам, которые сказали бы, что при этом духовный опыт фактически взят в некоем высшем значении, в смысле высочайшего напряжения, «горения духа», Бердяев загодя отвечает: главное то, что духовный опыт есть, что он реальность; «низость» или отсутствие духовной жизни никак не влияют на доказательство его реальности.

3б) Бердяев откликается на нередкие в истории мысли попытки свести духовное к душевному, именно к душевному переживанию, к психическому, то есть к состоянию сугубо субъективному. «Духовная жизнь есть внепредметная, внеприродная реальность, реальность, не связанная с определениями времени, пространства, материи, реальность, которая представляется идеальной по сравнению с реальностями мира предметного, реальность самой *первожизни*. Простран-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 27.

<sup>2</sup> Там же.

ство и время, в котором нам дан природный мир, созданы духом и обозначают лишь состояния мира духовного. Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни»<sup>1</sup>.

Зв) Отсюда характерная черта философии жизни, то есть философии духа Бердяева: *резкое разграничение природного и духовного*, в чем можно видеть один из признаков дуализма, который сам мыслитель относил к особенностям своего философствования. «...Понимание духовного мира прежде всего предполагает разграничение его от мира природного, преодоление всех смешений, недопущение натурализации духовной жизни, столь свойственной метафизическим системам»<sup>2</sup>. Отсюда и другие, более конкретные противоположения. Природный мир, по Бердяеву, «не знает глубины», что же касается духа, то глубина есть его символ. К природному миру прилагается противоположность единого и множественного, которую Бердяев толкует как «отпадение» времени, пространства, материи от Бога, совершившееся в результате грехопадения. Духовная жизнь основана, по Бердяеву, на «внутреннем преодолении внеположности единого и множественного». Природная действительность – «абстрактная и раздельная», лишенная целостности, полноты. Духовная жизнь – «в высшей степени конкретная, сращенная жизнь», в ней даны целостность и полнота бытия, в ней «побеждены» чуждость и «вещность»<sup>3</sup>.

Анализируя философию Бердяева, мы отчетливо видим: понятия «жизнь» и «дух» в ней сугубо соотносительны; они предполагают друг друга, отсылают друг к другу. Вместе с тем при оценке их сравнительной важности для философии Бердяев отдает пальму первенства духу. В рамках и пределах философской метафизики первичным, первостепенным, присущим и первосущным является, конечно, дух. Такова исходная установка всей философии Бердяева, особенно тщательно развернутая в более поздних работах. В этих пределах и в этом смысле учение Бердяева можно назвать идеализмом, но при этом уточнить: речь идет о *новом* идеализме, порывающем с традициями объективно-идеалистического субстантивизма, со всеми формами объективации духа.

Рассмотрим конкретнее тему духа – как она задана и развита Бердяевым.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 31

<sup>3</sup> См. там же.

## БОЛЕЕ ПОДРОБНО О ФИЛОСОФИИ СВОБОДНОГО ДУХА Н. БЕРДЯЕВА

Ранее мы не раз обращались к философии духа Н. Бердяева, относя ее к центральным темам и специфическим особенностям его философии как таковой. Теперь имеет смысл углубиться в понимание оригинальной бердяевской концепции духа и тем самым конкретнее раскрыть специфику философии нашего соотечественника. В качестве материала для анализа будет взята одна из поздних работ Бердяева «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937).

Но сначала мне хотелось бы снова обратиться к тем уже упоминавшимся и распространенным у нас оценкам философии Бердяева, согласно которым она скорее принадлежит к жанру философской публицистики и не выражается в работах «академического» характера, подобных сочинениям В. Соловьева, Н. Лосского, С. Франка. «Мы здесь видим, – пишет П. П. Гайденко, – скорее попытку самовыражения с помощью образно-художественных средств, желание передать внутренний личный опыт, настроение, непосредственное эмоциональное переживание...»<sup>1</sup> С отдельными характеристиками такого рода трудно не согласиться. Действительно, и философские произведения Бердяева (не говоря уже о его публицистике в прямом смысле слова) по большей части лишены привычных опознавательных знаков научных сочинений – многочисленных ссылок на тексты и источники, развернутых доказательств выдвинутых тезисов, некой безлично-объективной манеры рассуждения. Совершенно верно, что сочинения Бердяева суть «самовыражения» – в том прежде всего смысле, что сказанное им утверждается «от себя», а не от некой безличной инстанции, которая вроде бы принуждает изрекать бесспорные истины. Впрочем, «от себя» Бердяев говорит весьма уверенно, афористично, редко когда сомневаясь или колеблясь.

С философами – предшественниками и современниками – он по большей части спорит, лишь иногда солидаризируется; в обстоятельные перепалки он, однако, не ввязывается, тоже скорее изрекая свои краткие оценки, нежели обосновывая, доказывая их. То, что Бердяев в своих произведениях не сдерживает свои личностные эмоции и настроения, отправляется от личного же опыта, дает, так сказать, вырваться своему философскому темпераменту, – вполне реальная черта, действительно отличающая мыслительный и художественно-образный строй его сочинений от «объективистской» манеры многих других, прежде всего западных, но и отечественных философов. Экзистенциальная философия, к разработке которой Бердяев стре-

---

<sup>1</sup> Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 6.



мился, потребовала и адекватных – тоже экзистенциальных, личностных – способов выражения. Все так. Но если ограничиться только сказанным, боюсь, будет упущено из виду нечто внутренне присущее бердяевскому философствованию и очень-очень для него важное. Я имею в виду *необычайную метафизическую глубину, плотность, насыщенность философского рассуждения*, которое, как я думаю, совершенно несправедливо подводить под категорию философской публицистики.

Правда, и стиль метафизического анализа – типично бердяевский. Нет так характерных для «академических» сочинений подходов и заходов; проблема обозначается сразу, без обиняков, четко и ярко. История вопроса, как правило, не дается или бывает спрессована в несколько лаконичных формул. Непосредственные ссылки на литературу, в сущности, отсутствуют. Бердяев не принадлежит к числу авторов, выставляющих напоказ свою начитанность – когда о каждой прочитанной статье, не говоря уже о книгах, немедленно сообщается читателю. Но можно не сомневаться: в подпочве его собственного рассуждения залегают целые пласты солидной философской эрудиции. (Например, в конце сочинения, которое мы будем анализировать, он приводит весьма обширный список литературы, российской и зарубежной, «по истории, психологии и философии духа», замечая: «Все эти книги мной использованы...» (С. 462.) Что они действительно прочитаны и использованы – нет сомнений.)

Мысль Бердяева, как иногда кажется, движется «по кругу»; отсюда – повторы. Так бывает. Но мне представляется, что надо приглядеться внимательнее: при кажущихся повторях нас почти всегда ожидает новый виток рассуждения, обогащения его дополнительными аспектами и поворотами. При этом «стволовая» логика текста никогда не теряется; вместе с тем мысль ветвится, становится все более сложной; рассуждение поражает своей смелостью, необычностью, стремлением не принимать на веру ни одно традиционное убеждение. И хотя все рассуждение Бердяева имеет ясно выраженный полемический характер, полемика вплетена в проблемное рассуждение и служит ему. Фразы в основном короткие, аподиктические. Проблемы ставятся четко, резко. Цели рассуждения бывают определены сразу. И они не имеют ничего общего с популяризацией каких-либо известных концепций. То, что Бердяеву представляется философскими истинами, принципами, он, в самом деле, находит и раскрывает именно «от себя», не считая возможным использовать ни одно из учений прошлого или современности как единственную или главную лестницу для продвижения к результату. Хотя размышление Бердяева действительно «льется» легко и свободно, подобно художественному рассказу, оно в высшей степени «плотно» по мысли – в нем, по существу, нет «завора». Следовать за таким по видимости простым и чисто «субъектным» («от себя») ходом мысли весьма нелегко (поэто-

му интерпретаторы для каких-то собственных целей растаскивают текст на цитаты, всегда неизбежно упрощая, примитивизируя его, лишая рассуждение богатства деталей, переходов, связей).

Метафизическая мысль Бердяева, по видимости лишенная примет академической системности (так типичной, скажем, для немецкой профессорской учености), нередко порождаящая впечатление фрагментарности, в действительности и по сути своей последовательна, даже систематична, подчинена внутреннему плану, который редко когда объявляется и заявляется заранее (мы рассмотрим эту проблему... затем перейдем к такой-то теме... и т. д.), но который без труда улавливается по ходу рассуждения. Должна признаться, что метафизика Бердяева с точки зрения ее проблемной остроты, насыщенности оригинальными мыслями, побуждающими к раздумьям и спорам, неизменно вызывает во мне восхищение, желание поучиться философствовать «от себя» и использовать на благо своей концепции все богатство прежнего философского опыта. Читатель как бы приглашается Бердяевым к со-размышлению и проверке сказанного автором. При этом способом проверки оказывается обращение читателя не к мнениям и суждениям именитых мыслителей, а к собственному философскому опыту. Это непосредственный обмен между «духом», «заклоченным» в одном философствующем субъекте, и «духом» другого философствующего индивида. (Что, как мы увидим, соответствует существенной установке философии Бердяева.) Эти свои оценки я попытаюсь подтвердить, проанализировав более подробно (но все же по необходимости кратко) работу «Дух и реальность» – сочинение, надо сказать, весьма характерное для бердяевского философствования в целом.

Для всей концепции Бердяева, как мы уже отмечали, весьма важно было развить оригинальное по своему синтезу и очень непростое понятие духа. А в рамках этой общей задачи совершенно естественно потребовалось решить подчиненную, но тоже в высшей степени существенную для всякого идеализма и для всякой метафизики задачу – выяснить, обладает ли дух реальностью, а если обладает, то в чем состоит ее специфика. Решение предлагается Бердяевым в главе I «Реальность духа. Дух и бытие».

## СПОРЫ ВОКРУГ ПРОБЛЕМЫ РЕАЛЬНОСТИ ДУХА

Бердяев сразу обозначает и проблему, и трудность ее осмысления. «Мир склоняется к отрицанию реальности духа»<sup>1</sup>. Основания для такого отрицания как будто бы просты: дух – не вещь среди вещей, то есть не вещь, которая видима. А ведь именно вещам и вещно-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 364. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

му приписывается реальность. Вместе с тем философов разных направлений все-таки беспокоит проблема реальности духа. «Материалист выходит из затруднения тем, что приписывает материи все свойства духа – разум, свободу, активность» (там же). С этим какие-то материалисты, возможно, стали бы спорить: не учтены-де оттенки материализма в понимании духа. Тем не менее нельзя не признать, что основная тенденция материалистической трактовки духа обозначена верно: «дух признается эпифеноменом материи, порождением материальных процессов». Такое понимание для Бердяева неприемлемо – как неприемлемы и «спиритуалистические» решения: хотя спиритуализм «делает своей специальностью» именно доказательство реальности духа, с его решением также нельзя согласиться, ибо дух понимается как субстанция, то есть все же вписывается, пусть и в качестве высшего звена, в иерархию объективаций. Ведь в результате духу приписывается реальность, подобная реальности других объектов мира. Такому объективистскому подходу противостоит субъективистское решение (тоже неприемлемое для Бердяева), согласно которому дух не есть объективность, а всего лишь «субъективное душевное состояние людей». Итак, Бердяев пишет всего лишь одну страницу текста, но ему удается и лаконично, и достаточно точно обозначить те принципиальные философские позиции, которые связаны с «объективирующими» или «субъективирующими» способами определения реальности духа и которые он из принципиальных же философских соображений отвергает. В том числе и по той причине, что они, эти позиции, порождены монистическими устремлениями.

Так Бердяев переходит если не к обоснованию, то к презентированию еще одного существенного тезиса своей метафизики – тезиса о необходимости дуализма, понятого, взятого в широком, многообразном философском смысле. В данном случае это постулируемый Бердяевым дуализм идеализма и реализма. Он вводится через солидарную отсылку к Канту – кстати, при одновременном отторжении от неокантианства. «Вечные заслуги Канта были затемнены и заслонены от нас искажившим его неокантианством. Кант совсем не был идеалистом в дурном смысле слова, он именно искал реализма. В Канте заложены основы единственной верной метафизики: дуализм порядка свободы и порядка природы, волюнтаризм, индетерминизм (умопостигаемый характер), персонализм, учение об антиномиях, признание скрытой за миром явлений иной, более глубокой реальности. Германские метафизики начала XIX в. – Фихте, Шеллинг, Гегель – слишком поспешили преодолеть кантовский дуализм монистическими системами мысли. Кантовский дуализм остается более вечной истиной, чем этот монизм, порожденный усилиями гениальной мысли, но все же мысли себя объективирующей и гипостазирующей» (с. 365).

Задержимся на этом пункте бердяевского рассуждения. В философии, действительно, часто пробивала себе дорогу логика монистического рассмотрения: уж если материализм или идеализм, то последовательно – «перпендикулярно» друг другу – проведенные; уж если детерминизм, то с допущением свободы лишь как стороны необходимости и т. д. Защита дуализма считалась и до сих пор считается ходом мысли противоречивым, нелогичным, непоследовательным. Вспомним, например, что в философии марксизма мировоззренческий дуализм объявлялся главным пороком философии Канта. А вот Бердяев видит именно в удержании дуализма главную, даже «вечную» заслугу великого немецкого мыслителя. Мне этот ход бердяевского рассуждения представляется заслуживающим внимания, а в определенной степени и одобрения. Особенно в части действительно отстаиваемого Кантом дуализма «природы» и «свободы» как в мире в целом, так и в человеческой сущности, поведении и нравственности человека. Некоторые состояния действия человека (как и состояния природы, космоса) могут быть глубоко, удовлетворительно поняты с точки зрения детерминизма, регуляции со стороны природных законов. Так, родившийся человек, сколько бы ни длилась его жизнь, в силу непреложных законов природы не может избежать такого детерминированного события, как физическая смерть, что приходится признать, если не хочешь впасть в мистику или иносказания. С другой стороны, деятельность человека всегда может (а по Канту, и должна) как бы начинать новый «ряд» не с жестко причинной детерминации, а с постулирования свободы. Иначе никакое свободное действие, никакой выбор не будут возможными. Этот «дуализм» детерминизма и свободы, перерастающий в антиномию, имеет свою историческую онтологию – реальную сферу когда-то бывших, настоящих и будущих детерминированных и свободных поступков, действий, судеб индивидов. Попутно уточню, что Бердяев разумеет здесь *философский* дуализм сложного характера. Преодолевается противоположность материализма и идеализма в смысле их взаимоисключения, «взаимоуничтожения». Но сохраняется напряженная антиномичность предложенных ими решений в смысле *относительной* правомерности противопоставления природы и духа, детерминированности и свободы. Это не значит, что Бердяев «дуалистически» приемлет любые воздвигнутые философией дихотомии. (Так, на с. 449–450 он критикует «дуализм, резко разделяющий духовную и социальную жизнь».)

Я считаю важнейшим и следующее рассуждение Бердяева. В философии, как известно, широко задействовано понятие бытия. В «спиритуалистической онтологии» сущностью бытия объявлен дух; дух выдается за «само бытие», причем бытие объективное. «Но что такое бытие? – задается вопросом Бердяев. – Это ведь основная проблема философии. Обыкновенно мы пользуемся понятием бытия как

чем-то несомненным и само собою разумеющимся» (с. 364). Однако ведь «бытие» на самом деле, рассуждает Бердяев, включает в себя «продукты мысли»; оно порождается активностью субъекта, которая «конструирует» бытие. А уж потом бытие выдается за нечто первичное. И с этим утверждением Бердяева трудно не согласиться, как и с тем, что онтология ухватывает такое бытие, «которое есть продукт мысли и уже рациональной обработки» (с. 365). К сожалению, это справедливое разъяснение Бердяева далеко не всегда принимается во внимание, причем и в онтологических контекстах. Наиболее часто встречающееся понимание бытия, в том числе и у философов по профессии, – отождествление его с окружающим миром, с существующим как таковым, с чем-то чисто материальным, что есть антипод по отношению к сознанию. Упускается из виду, что *бытие – хотя и весьма широкая, но все же имеющая особый смысл категория философии*. Через нее заявляют о себе и идеализм, и материализм. Заметим, что в бердяевском учении о бытии снова же есть место дуализму, ибо с помощью категории бытия схватывается и бытие материальных состояний, и бытие идеального, духовного, которые принципиально различны по самой своей сути. Поэтому он считает несостоятельными монистические подходы к бытию, сводящие один вид бытия к другому. Общее между этими по видимости противоположными попытками – натурализм. «Познание в категории бытия может быть формой метафизики, не свободной от натурализма. Натурализмом я называю всякую метафизику, которая познает бытие как объект, как «природу», хотя бы то была духовная природа» (там же).

Выход из тупика натурализма, возможность его преодоления Бердяев видит *в движении к экзистенциальной философии*. Оказывается, такое движение начинается уже с Канта, хотя парадоксальным образом утверждается: сам Кант этим путем не пошел. Главное же, (поздний) Бердяев – при поиске ответа на вопрос о реальности духа, о характере этой реальности – в известном смысле размежевывается со всей прежней онтологией. Причина та же: универсальная склонность последней к объективизму. «Дух не только не есть объективная реальность, но не есть бытие как рациональная категория. Духа нигде нет, как реального предмета, и никогда нет. Философия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования. Дух есть реальность не только иная, чем реальность природного духа, чем реальность объектов, но есть реальность совсем в другом смысле. Применяя терминологию Канта, у которого, впрочем, мы не находим самого слова «дух», можно сказать, что реальность духа есть реальность свободы, а не реальность природы» (с. 366). (Кстати, слово «дух», Geist, у Канта встречается, хотя и довольно редко. Но Бердяев не принадлежал к тонким знатокам кантовских текстов.)

## ЧТО ТАКОЕ «ДУХ»?

Настойчиво, иной раз повторяясь, снова возвращаясь к исходному пункту, Бердяев заостряет следующую трудность, которую нельзя не признать действительной и глубокой. Если не впадать в чистый номинализм и не отрицать какого-то особого, но все-таки существования того, что объединено в понятии «духа», то издавна дискутировавшийся в философии вопрос: как дух «есть», «наличен», «дан» – действительно, нельзя не поставить. Верно и то, что при обсуждении способа бытийности «духа» – много по сравнению с природой и много духовного по сравнению с индивидуальным сознанием и самосознанием – мы наталкиваемся на очень большие затруднения. Уже рассматривавшиеся позиции материализма (дух – эпифеномен материи) и объективного идеализма (дух – субстанциальное начало всего, что есть, дано в объективном мире) отвергнуты прежде всего потому, что дух, по Бердяеву, в их интерпретации предстает не в своей самостоятельной сущности, а через что-то другое, ему противоположное. Тогда «дух» ускользает от взгляда философа. Не помогает решению проблемы и простая локализация духовного в отдельном человеке: «...Хотя дух лишь в субъекте, а не в объекте, но он совсем не субъективен... Дух есть иное, высшее качество существования, чем существование душевное и телесное. Трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного имеет вечный смысл и должно быть удержано» (с. 366). Но опять возникает трудная проблема: хотя многие согласны в том, что человек – существо также и духовное, духовное не дано отдельно, объектно как некая «природа» или «духовная субстанция». Но что же *есть* дух? «Дух есть сфера, на которую не распространяется различение и противоположение мышления и бытия и в которой нет объективации и гипостазирования продуктов мысли. Дух есть истина души, ее вечная ценность. В этом смысле дух имеет аксиологический характер, он связан с оценкой. Духовность есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке. Дух дает смысл действительности, а не есть другая действительность. Дух есть как бы дуновение Божье, проникающее в существо человека и сообщающее ему высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство» (с. 366–367). Соответствует ли все это – описываемое в качестве духа – какой-либо «подлинной реальности» или речь может идти лишь о переживаниях субъекта?

Вопрос, как мы видим, поставлен четко и, что называется, ребром. Мы привыкли – и в обыденной жизни и в философии – выделять некоторый как бы высший слой в «душевной», то есть определяемой сознанием, субъективностью, жизни человека. И говорить именно о «духовности» человеческого существования очень многим философам, как и обычным людям, представляется обоснованным и

разумным. Утверждать «реальность» духа – пусть и совершенно особую – тоже вполне правомерно. «Реальность духа, – справедливо отмечает Бердяев, – засвидетельствована всем опытом человечества, всей его высшей жизнью. Отрицание этой реальности есть слепота и глухота к реальностям...» (С. 378.) Но если это так, то что собой представляют именно духовные проявления, качества? В ответе Бердяева на этот вопрос уже появился оттенок, который по существу был заложен в поставленных им вопросах: реальность духа – это «реальность не от объекта, а от Бога, который есть субъект» (с. 366).

Возможно, теолог удовлетворился бы таким решением вопроса. Но в том-то и состоит отличие религиозной *метафизики* Бердяева, что она есть прежде всего метафизика, то есть последовательное и в своем роде доказательное рассуждение, отнюдь не заканчивающееся ссылками на Бога и божественность. Так ставится и вопрос о духе, духовности: духовное имеет, что называется, божественное происхождение, но этим существо дела отнюдь не исчерпывается. Рассуждение продолжается, хотя означенный пункт для Бердяева весьма существен, и потому он еще не раз к нему вернется.

Введя новую, а именно «экзистенциальную» координату, Бердяев снова возвращается к спору материализма и идеализма. И утверждает: в анализе духа не обязательно быть или материалистом (реалистом), или идеалистом. «...Есть третья точка зрения, которая и представляется мне единственно истинной» (с. 367). Она, говоря кратко, состоит в следующем. И материалистический, и идеалистический монизм не справляются с объяснением того, как «материальный объект» превращается в нечто субъектное, как возникает «интеллектуальное событие познания». Решение Бердяева: «Мы совсем не стоим перед дилеммой или признать подлинной реальностью объект, входящий в субъект познания, или совсем отрицать реальность, разлагая ее целиком в ощущения и понятия, созидаемые субъектом» (там же). Дело в том, что сам субъект – и это главное для Бердяева – есть бытие; субъект не может быть сведен к мышлению, как получается у многих идеалистов; «субъект волюнтаристичен и экзистенциален». «Совершенно верно, что мир творится субъектом, мир творится Богом, но Бог творит не объекты, не вещи, а живые, творческие субъекты» (там же). Субъект же, хотя он и не творит мир в целом, призван к творчеству в этом мире. Познание – один из творческих актов субъекта, притом акт бытийный, экзистенциальный, волюнтаристический (обусловленный волей), связанный с самим существованием человека, а не чисто мыслительный. Эта четко выраженная Бердяевым идея, с одной стороны, роднит его философию с концепциями выдающихся российских метафизиков – Соловьева, Франка и других мыслителей, а с другой стороны, если не пролагает, то объективно набрасывает идейно-теоретическую линию, родственную будущей экзистенциальной философии.

Одна из целей Бердяева в этом его метафизическом рассмотрении состоит в том, чтобы снова подчеркнуть излюбленный тезис о творческом характере человека – его существа, его деятельности, его экзистенциального мира. И подчеркнуть в противовес всем концепциям, умаляющим «смысл творчества» в жизнедеятельности человека. В том числе и в противовес различным видам философского субъективизма, по видимости акцентирующего субъективные аспекты. Ибо и у субъективистов под видом субъекта часто фигурирует некое безличное начало – «трансцендентальное сознание, сознание вообще, сверхличный субъект» (с. 368). Бердяев выступает и против обычной манеры традиционного гносеологизма выдвигать на первый план, абсолютизировать роль познания. В результате этих полемических рассуждений делаются выводы, весьма важные для последующего хода мысли Бердяева: а) познание не есть абстрактное отношение мышления к бытию; б) познание есть «событие внутри бытия, и в нем раскрывается тайна бытия»; в) «Дух и есть реальность, раскрывающаяся в экзистенциальном субъекте и через него, реальность, идущая изнутри, а не извне, не от объективированного мира» (там же).

Заметил ли читатель, как много всего произошло, пока Бердяев развертывал свое плотное рассуждение, насыщенное полемикой, важными противостояниями и принципиальными выводами? Центральное для данного сочинения и для всей философии Бердяева понятие «духа» покинуло и почву традиционного материалистического (реалистического) философствования с его стремлением вывести дух, духовное из материального, и оттолкнулось от всех видов объективного субстанционалистского идеализма, превращающего дух в вид объективированной реальности «над», «наряду», «внутри» материального мира, и выбралось из тенет субъективизма в самых различных «объективирующих» его вариантах.

Мы видим, что реальность духа и духовного Бердяев ищет «в экзистенциальном субъекте». Не есть ли это новый субъективизм – в данном случае с экзистенциальным оттенком? С полным ответом на этот вопрос мы подождем. Пока скажем лишь одно: Бердяеву по крайней мере удастся преодолеть тот характерный для многих традиционных религиозных, идеалистических учений философский крен, который действительно связан с объективированием, гипостазированием духа. В наиболее яркой форме это проявляется в идеалистических концепциях гегельянского типа: дух, соответственно духовное, утверждается в качестве некоего абсолютного духа, который объявляется субстанциональной основой (также божественной первоосновой) всего, что существует в мире, и природы со всеми ее чисто вещественными состояниями, и человеческого предметного мира во всех его ипостасях, и человека как индивида, наделенного сознанием, и всех «сверхсубъектных» духовно-культурных образований. Дух,



действительно, объективируется; если и не соглашаться с гипотезой о природе как инобытии духа, все же надо признать: в наибольшей близости к гегельянскому образу объективирующегося духа стоит мир человеческой культуры, который, в самом деле, невозможен без тех или иных форм объективации (духовное «застывает» в созданных человечеством предметах, в начатых им процессах, воплощается в накопленном знании, в том числе в нормах, принципах общения, морали, социального бытия). Попутно отмечу, что, отвергая в целом философские варианты объективирования духа, Бердяев отнюдь не упускает из виду ценных для него элементов в подобных концепциях. Например, в учении Гегеля русский мыслитель высоко ценит такие черты, как акцентирование свободы, творческого характера духа (в чем Бердяев усматривает «христианские, а не греческие истоки» – с. 376); стремление и попытку построить «целостную философию духа», синтезирующую «греческий интеллектуалистический универсализм» с христианскими началами свободы (с. 377); умение Гегеля навести мосты, а не разверзнуть бездну между человеком и Богом, и т. д. И все же гегелевский подход в целом Бердяевым отвергнут именно за объективизм, за тот «провал», который выразился в непонимании Гегелем «внутреннего существа личности, личной духовности, личного отношения человека и Бога» (там же).

Неверно думать, будто Бердяев отрицает наличие, значимость и реальность объективированного духовного. Он просто восстает против того, чтобы считать объективации первой и главной реальностью, да и вообще реальностью духа (подробнее об этом позже). Истинно реальной эта сфера становится тогда и только тогда, когда она живет и оживляется, а это происходит лишь благодаря индивиду, человеку, действительному экзистенциальному субъекту. Но имеется в виду не абстрактный субъект каких бы то ни было философских учений (ибо его, как правило, сводят либо к мышлению, либо к способности ощущения, либо к способности воли, либо к изолированному и абстрактному набору способностей, как у Канта, и т. д.), а живой – экзистенциальный, волящий, действующий, страдающий – человек, взятый в неразрывной целостности его жизнедеятельности, способностей, проявлений. Как оценить этот вывод (пока промежуточный) в философии духа Бердяева? Он представляется мне вполне обоснованным. Ведь в человеческом мире – и в отдельном человеке, и в жизни человечества – в самом деле есть то начало, которое можно назвать и которое издавна называлось «духовным». И здесь нет никакого субъективизма. Правилен и точен тезис о том, что иной «реальности» – кроме локализации в духовности живого человека и в его общении с такими же, как он, индивидами, кроме их живого «общения» с миром культуры – у духа попросту нет. И если объективированное духовное кем-то и когда-то не оживляется, не видоизменяется, не вводится в оборот действительной жизни духа, мы имеем дело

уже не с духом, духовностью в собственном смысле, а с омертвевшими объективированными формами. Только на основе живого, конкретного духа индивидов возможна, так сказать, интересубъективная духовность – именно реальная духовность общения, рождающая и оживляющая его принципы, нормы, ценности.

*Итак, дух и духовное у Бердяева – это не просто субъективное, а интересубъективное по своему характеру, но все же воплощающееся именно в деятельности реальных индивидов богатство «высших» побуждений, ценностей, принципов, познавательных и практических результатов, норм и достижений науки, морали, права, религии, искусства, общения. Их необходимое, возможное, желательное объективирование – важнейшая проблема практической жизни, науки и культуры, всегда занимавшая философию и ставшая проблемным первооснованием многих философских течений, которые зафиксировали и действительно гипостазировали объективированную реальность духовного. (На рубеже XX и XXI вв. эта проблематика особенно акцентирована в философии языка, в философии маргинальных форм культуры.)*

Но вполне можно понять и признать правоту Бердяева, которого не удовлетворяют различные виды философии, примиряющиеся с фактом объективирования духа и даже возвеличивающие этот специфический факт человеческой культуры. Мыслитель по праву задается вопросом: каков тот дух, который способен оживить эти формы (иначе они были бы просто омертвевшими, отчужденными от человека)? Вопрос, я думаю, вполне обоснован – как обоснован и ответ: реален, *подлинно* реален дух тогда и только тогда, когда он «живет» в отдельных людях, причем взятых не в качестве (всегда частичных) философских субъектов, а во всей полноте их существования, экзистенциальности. Я полагаю, что в бердяевском ходе мыслей дополнительно высвечивается неизбежность более общего поворота европейского философствования от традиционной философии объективированного духа и абстрактного субъекта к «экзистенциальному» пути – поворота, в котором сам Бердяев был активным и оригинальным участником. Как и поворота от прежних дихотомий философствования – к примеру, дихотомии реализма и номинализма, о необходимости преодоления которой Бердяев говорит в той же главе своего сочинения (см. с. 368–371).

Я позволю себе опустить интересный, но посвященный специальной теме раздел о генезисе и эволюции понятия духа в европейской мысли. Перейду к разделу «Признаки духа».

Бердяеву чрезвычайно важно утвердить мысль о том, что при осмыслении духа неверно сразу требовать его исчерпывающих рациональных дефиниций, как это делается при сциентистских размышлениях о других сюжетах. Почему же? «Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект.

О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа». Каковы же они? Ответ Бердяева: признаки духа – «свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним» (с. 379). Далее Бердяев поясняет, что означает приписывание духу перечисленных признаков, приписывание, как он отмечает, вслед за греческой философией (то есть принятием характеристик, даваемых «нусу» как духу) и Священным писанием (в его понимании «пневмы»).

*Свобода* приписывается духу в противовес детерминизму, «овнешнению» духа. «Дух есть внутреннее по отношению к внешнему, ко всему зависящему от внешнего. Внутреннее есть символ духа» (там же). Можно пользоваться – для характеристики духа – «пространственными символами» высоты и глубины. Но это исключительно символы, ибо измерить глубину или высоту духа в каких-либо количественных параметрах невозможно. И само желание сделать такое было бы абсурдом, непониманием сути духа. «Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода».

- Дух – это непрерывное *творчество*, созидание нового бытия. «Творческая активность, творческая свобода субъекта первична. Принцип каузальности неприменим к духу и его жизни».

- «Дух от Бога и дух к Богу... Дух не творится Богом, как природа, дух эманурует от Бога, вливается, как бы вдувается Богом в человека» (там же).

- Дух, однако, не только божественен. Он также «*бого-человечен*», «*бого-мирен*»; он свобода в Боге и *свобода от Бога*. «Дух есть божественный элемент в человеке, но он неотрываем от человеческого элемента и действует в соединении с ним» (с. 383).

Ибо дух не только от Бога, но и от «начальной, добытийственной свободы, от *Ungrund'a*» (безосновного – символ, взятый у Якоба Бёме). Здесь, по Бердяеву, раскрывается и тайна творчества, и тайна зла.

- Через зло дух имеет отношение уже не к бытию, а к ничто. Ничто тоже невозможно выразить в понятиях. «Неточно было бы сказать, что небытие есть, существует. О нем нужно сказать, что оно имеет экзистенциальное значение, значение в судьбе человека и мира» (с. 379–380).

- В силу сказанного Бердяев противопоставляет попыткам односторонне рационального понимания и постижения духа. «Духу присущ логос, и он вносит во все смысл. Но вместе с тем дух иррационален, внерационален, сверхрационален. Рационалистическое понимание духа есть его искажение и принижение» (с. 380).

- Бердяев по разным линиям *противопоставляет дух природе*, а не сближает их, как поступают материалисты, реалисты разного толка. «Природа приходит извне, дух же идет изнутри». Если природа – во времени и пространстве, то дух вневременен и внепространственен. Природа делится, дробится, дифференцируется – дух же «со-

противляется» пространственно-временному дроблению; он – целостен. «В духе есть прометеевское начало, восстание против богов природы, против детерминизма человеческой судьбы, есть порыв и прорыв к высшему свободному миру» (там же).

В частности, дух – это сила, освобождающая от власти стихий природы, «от власти земли и крови, то есть от сил космотеллурических» (говорится, между прочим, что поэтому дух знаменует и освобождение от «женственного» теллурического начала – в пользу «солнечного» мужественного начала!). Дух, таким образом, есть попытка – но только попытка, пока не приведшая к успеху, – освободиться от власти магии, магических первоощущений.

Дух, продолжает Бердяев, означает «победу над падшей природой», но не через отрицание, уничтожение космоса, а через его «освобождение и просветление». «Дух всегда означает, что человек не раб, а господин космических сил, но господин – друг и освободитель» (с. 381). (Далее мы увидим, что, разделяя и взаимообособляя дух и природу, Бердяев все-таки находит связующие нити между ними и обнаруживает истоки того, почему они в конечном счете противоположны друг другу.)

- Дух – «вне всякой утилитарности». Он имеет отношение не к средствам, а к целям.

- Дух – выше жизни, хотя это сила, которая действует «в жизни», в жизненном процессе, где только и угадываются признаки духа. Этот момент требует особого внимания. Ранее мы рассматривали философию Бердяева как философию жизни, для чего было, как я полагаю, весьма много оснований. Было показано, что бердяевская философия жизни – также и философия духа. Теперь становится ясно: она – прежде всего и по преимуществу философия духа, а уже поэтому и вследствие этого философия жизни. Ибо, по Бердяеву, подлинная жизнь, как и истинная реальность, существует и в человеке, и в окружающем мире только благодаря духу. Ну в человеке – это вроде бы понятно. А почему и в окружающем мире? Да потому, что иначе мы воспринимали бы этот мир лишь с помощью объектных, то есть омертвленных форм. И только дух позволяет ухватить, сохранить, удержать жизнь. Такова стержневая идея Бердяева. Тем не менее все сказанное о его философии как философии жизни остается в силе.

- Дух в изображении Бердяева не тождествен сознанию; но «через дух конструируется сознание, и через дух же переступаются границы сознания и происходит переход в сверхсознание» (с. 380).

Таковы, в изображении Бердяева, основные признаки духа. Как отнестись к этой концепции? Впечатление двойственное – причем двойственное в разных отношениях. Приходится употребить этот оборот – «с одной стороны...», «с другой стороны...».

С одной стороны, Бердяев выразительно, в ярких и сильных словах характеризует дух и духовность. Он, что вполне понятно из само-

го его замысла, высоко оценивает, даже возвеличивает дух, наделяет его теми чертами, которые издавна прилагались к позитивным, освобождающим, поистине божественным сущностям: это сила освобождающая, просветляющая, возвышающая, внутренняя, могущественная, означающая прорыв к Богу. С другой стороны, в духе русский мыслитель обнаруживает причастность к низшим силам, идущим от Ungrund – безосновности, от ничто, обнаруживает причастность к злу, небытию.

С одной стороны, сближая дух и логос, Бердяев видит возможность и необходимость прилагать к духу рациональные характеристики и предполагать возможность его рационального же постижения. С другой стороны, он усматривает в духе такие черты, как иррациональность, внерациональность, сверхрациональность.

Двойственность, антиномичность в изображении духа существенно отличает концепцию Бердяева от тех учений, тенденция которых состояла лишь в безусловном возвышении, абсолютизации духа, наделянии его (если речь не шла о субъективном духе) возвышенными, благодетельными характеристиками.

Что касается человека и его духовности, то последняя чаще всего противопоставлялась в таких концепциях бездуховности как источнику зла, безнравственности, упадка. Иначе обстоит дело у Бердяева: дух и духовность в его понимании и изображении изначально и непреодолимо пронизаны двойственностью, антиномичностью. Причина этого в конечном счете понятна: ведь дух не прочно и безраздельно «коренится» в Боге и в божественном; от Бога он только «исходит», Богом он «вдыхается», «вдувается» в человека. Ответственным же за дух и его «деяния» у Бердяева является не Бог, а сам человек, в чем отчетливо проявляется антропоцентризм бердяевской философии.

Антиномичное изображение духа в учении Бердяева вполне соответствует действительному положению вещей. Ведь человек – именно благодаря духу и духовности – способен воспарять к высотам культуры, добра, блага, красоты, способен совершить истинно добрые, благие поступки и деяния, идти на лишения, жертвы, героические дела во имя благородных, высоконравственных ценностей. Но духовные устремления (а не только низменные материальные интересы) способны заводить человека и человечество в тупики «высшего», то есть чрезвычайного зла, насилия. Наиболее выразительные примеры – кровь, конфликты, войны, насилие во имя каких-либо религиозных ценностей и идей или во имя исполнения нереализуемых, хотя бы «в себе» и прекрасных идеалов. «Духовный», идейный, глубоко религиозный человек способен быть и святым, и величайшим злодеем. Он может, увы, творить огромное зло «во славу Бога» и во имя реализации «светлых» идеалов. Итак, Бердяев в своем понимании духа реалистически и философски точно исходит из следующих

предпосылок: 1) дух – не нечто субстанциальное, объективное, а то, что реализуется, живет только через человека, благодаря его жизни, сознанию, деятельности; 2) вместе с тем дух не равнозначен ни жизни, ни сознанию, ни познанию, ни деятельности индивида и человечества; 3) дух есть совокупное обозначение высших устремлений, порывов, идейных и культурных сил человека и человечества, их внутренней энергии, свободы, творчества, активности, сил любви и созидания; дух – это ценности и идеалы человечества. «Дух, – пишет об этом Бердяев, – носит аксиологический характер, дух есть не природа, хотя бы и душевная природа, а истина, красота, добро, смысл, свобода» (с. 382). Такая область действительно есть в жизнедеятельности человека. И в культуре она, в самом деле, «присутствует», бытийствует лишь постольку, поскольку ее творят, реализуют, конкретизируют, оживляют конкретные люди; 4) вместе с тем дух – из-за его «увязанности» именно с человеком (и лишь исходной, частичной отнесенности к Богу) – причастен и к «безосновным» силам зла, разрушения, силам «ничто», а не бытия, темным разрушительным силам и зовам неочеловеченной природы.

## ДУША И ДУХ

Специальный раздел анализируемого сочинения Бердяев посвящает различению духа и души, духовного и душевного – понятий, которые часто смешивались и смешиваются, потому что отличить их в духовной жизни человека чрезвычайно трудно. «Но совершенно ясно принципиальное отличие духа от души» (с. 382). Каковы же их отличия? Вот ответы Бердяева:

– душа изначально есть у каждого человека; дух, духовность в человеке могут быть не сформированы, не раскрыты, подавлены;

– «душа всегда фрагментарна, частична, только дух целостен и универсален» (там же);

– душа соотносится с телом, плотью. Дух было бы ошибочно противопоставлять плоти, если, конечно, плоть не понимается как «грех». «Духовность» не противоположна «телу», «материальному». Духовность, так сказать, расположена в иной плоскости: она означает «достижение высшей качественности целостного человека, реализацию личности» (с. 383). Итак, заметим: *Бердяев увязывает дух и духовность с личностью – и не просто с личностью, а с ее реализацией, целостностью, воплощением.* (Ибо и тело соотносится с личностью, «принадлежит его образу, его лицу» – с. 382.)

Отвергая картезианский дуализм духа и тела, Бердяев утверждает: этот дуализм отвергнут современной философией и психологией. Можно и нужно говорить, что «человек есть целостное существо, духовно-душевно-телесный организм» (там же).

Единство души и духа очень важно. Так, любовь, лишенная «душевного элемента», останется безличной и бесчеловечной. Но и бездуховная любовь недостойна человека. Дух не должен подавлять душу. И снова у Бердяева нечто для него типичное: душа – женственное, а потому пассивное начало; дух – начало активное, а потому мужественное (с. 383).

И все-таки жертвовать душой во имя духа неверно, несправедливо. В таком жертвовании, кстати, обвинен «германский идеализм», в особенности философия абсолютного духа. «Уже Кант в учении о категорическом императиве и чистой моральной воле стал на путь отрицания душевного, отрицания живого конкретного человека» (там же).

Я хочу специально развить и акцентировать этот аспект философии Бердяева. «Это ненавистное слово «жертва»...» – такими словами Л. Шестова (вынесенными мною в заголовок одной из статей о Шестове в данной книге) можно было бы обозначить также и одну из принципиально важных мыслей Бердяева. «Истребление человека и человеческого во имя ли аскетической борьбы с грехами, во имя ли идеи и ценности одинаково есть извращение, ложь и грех» (там же), – эти совершенно верные тезисы Бердяева звучали злободневно на протяжении всего XX в. Они остаются актуальными и в нашем столетии, когда различные индивиды, группы, клики берут на себя «миссию» уничтожать людей, проливать кровь, сеять зло и раздор во имя религиозных или каких-либо иных «высших» идеалов и ценностей.

Что касается философий разного рода, то не менее злободневно звучит бердяевский вердикт против подавления индивидуальности какими бы то ни было философскими универсальностями. «Универсальность духа не означает подавления индивидуального общим, отвлеченным, всечеловеческим, безличным» (там же). Вернее было бы сказать: «не должна означать», потому что на практике сплошь и рядом «универсальное» (или рядящееся в тогу универсального) навязывает себя индивидуально-личному.

Обращаясь к единству души и духа, Бердяев вспоминает о таких мотивах, как понимание «сердца» и его роли православно-христианскими богословами и мыслителями. «Сердце в этом понимании не есть эмоционально-душевное в человеке, это духовно-душевная целостность, в которую входит и преображенный ум» (с. 384). Эта тема, как известно, была популярна в русской философии.

В рассуждениях Бердяева о соотношении души и духа есть особенность, которая в наше время выглядит существенным недостатком: понятие души употребляется без особых разъяснений. Предполагается, видимо, что «душа» – нечто само собой разумеющееся. Возможно, так и было во времена Бердяева. (Почему и другие современные ему российские авторы, широко употребляя понятие души, редко когда разъясняют, что они имеют в виду.) После того как в нашей стране господствующим стал диалектический матери-

ализм, понятие это исчезло из философии и психологии. Теперь многим кажется, что употреблять его можно разве лишь в метафорическом смысле. Хотя Бердяев и не разъясняет специально смысл понятия души, из текстов его можно реконструировать. Речь идет о совокупном обозначении тех процессов, состояний человеческой психики, человеческого сознания, которые рассматриваются в связи и взаимозависимости с функционированием тела. Такой подход правомерен и не включает в себе никакой мистики. И в этом случае правомерно, что и делает Бердяев, выделять именно дух и духовное как то, что в сознании, мысли, поведении человека не определяется, не детерминируется телом, а возникает, живет и развивается спонтанно, свободно, самостоятельно, творчески. И еще одно принципиальное отличие: душа – только в человеческом теле (религиозный вопрос об «отделении» души от тела здесь не ставится); а вот дух способен «трансцендировать» за пределы тела – он способен к объективации.

От проблематики души и духа Бердяев переходит к постановке некоторых социально-философских вопросов, которые также касаются духа и духовности человека.

Признавая реальное углубление противоположности духовного и физического труда, выделение интеллектуального творчества в особый тип жизни, Бердяев все же возражает против приписывания духовности только интеллектуальному, умственному труду. «Самый низменный материальный труд требует от человека духовного усилия» (с. 384). Необходимо формирование «новой духовности», относимой ко всему и всякому человеческому труду, что, с точки зрения Бердяева, было «заложено в христианстве, но не было достаточно раскрыто в традиционных формах духовности» (там же).

Бердяев возражает (но, как увидим, непоследовательно) против употребления таких традиционных понятий, как «объективный и субъективный дух»: «Объективного духа не существует, существует лишь объективация духа. Совершенно так же нужно сказать, что дух всегда личен и связан с личностью» (с. 385). Это рассуждение нужно Бердяеву вот для чего: он объявляет ошибочными, в лучшем случае метафорическими, такие выражения, как «дух народа», «коллективный дух». «Коллективный дух есть лишь метафорическое выражение, за которым скрыта социализация духа в человеческой жизни» (там же). Дух, продолжает Бердяев, связан с историей. Но как именно? Здесь снова вступает в дело двойственность, антиномичность. С одной стороны, история есть дело человека, в ней есть признаки духа; «дух воплощается в истории, в исторических царствах и цивилизациях, в «объективных» ценностях культуры» (с. 386). С другой стороны, историю Бердяев считает также и даже в большей степени «неудачей духа», его отчуждением: «в ней не осуществляется духовное царство, которое есть Царство Божье» (там же).



С этим у Бердяева связано применение к теории духа понятий «имманентное» и «трансцендентное» – в противоположность тому, что возможно в отношении природы. «Чисто природные процессы имманентны, они происходят и замкнутом круге. Таков результат детерминации. Процессы же духовные трансцендируют. Таков результат свободы. Но трансцендентное и имманентное коррелятивны» (с. 386–387). Что это значит? Согласно Бердяеву, только духу, который есть в-себе-бытие, то есть имманентное, под силу выйти за свои пределы, что возможно лишь благодаря внутренне заключенной в нем свободе. В этом дух родственен Богу. «Бог трансцендентен, бездна отделяет человека от Бога. Но трансцендентность Бога есть наш имманентный опыт, в человеке раскрывается божественное, божественное для него внутреннее, а не внешнее. Это значит, что божественное действует не как детерминация, а как свобода» (с. 387).

### ЧТО ОЗНАЧАЕТ ОБЪЕКТИВАЦИЯ ДУХА?

Мы видели, что Бердяев сугубо отрицательно относится к духовным объективациям, точнее, к тому, чтобы делать их основными предметами и предпосылками философии. Но одновременно он специально посвящает целую III главу анализируемого сочинения тщательному исследованию проблем объективации, символизации и реализации духа. Исходный пункт размышления – констатация самого факта объективации, существующей и при условии, что «дух есть субъект и раскрывается в субъекте. Но дух объективируется, он выбрасывается вовне, выражает себя вовне, в бытии-для-другого. Дух выражает себя социально. Он социализируется. Дух вступает в историю, и в истории он очень меняется, он как бы теряет многие свои черты и приобретает черты новые» (с. 387).

Как именно происходит объективирование духа? Бердяев поистине выразительно рисует картину неизбежного выхода духа вовне и наделяет эти процессы чертами трагедии. Дух по природе своей нечто внутреннее. Но он – в силу своей активности, перерастающей в своего рода экспансивность, – обязательно выходит из самого себя в иное, то есть в мир. «И тут начинается трагедия духа. Трагедия духа в том, что дух не может остаться в-себе-бытием, но что выход из себя никогда не означает вступления в царство объективного духа, потому что объективного духа нет, а есть лишь объективация духа» (там же). Дополнительная черта «трагедии духа», по Бердяеву: объективируется субъективное духовное; но, выходя вовне, оно «выходит» не к «ты» – другому объективному духу, а к объекту, объективному миру. Дух становится «неузнаваемым», отчужденным от самого себя.

Бердяев вспоминает о двух концепциях отчуждения – концепции Фейербаха (бог – отчуждение природы человека) и Маркса (отчуждение человеческой природы рабочего в капиталистической экономике), о вскрытых в связи с этим иллюзиях сознания, о предпринятых этими мыслителями попытках предложить путь снятия отчуждения. Эти попытки русский мыслитель считает сугубо неудачными – главным образом из-за того, что человек ошибочно рассматривается как «существо материальное», как бы лишенное самостоятельного и властного духа. Для Бердяева же дух – главное в человеке. Но и дух, по мнению русского мыслителя, не уберегается от драматических, даже трагических процессов отчуждения. «Объективация духа в мире истории и цивилизации может быть понята как отчуждение от человека его духовной природы. Человек принимает за объективные духовные реальности мира то, что есть продукт творческой активности субъективного духа» (с. 388). (Здесь мы видим, что Бердяев, отвергнув понятия «объективного» и «субъективного» духа, все же их употребляет.) Дух по своей природе есть живая, потенциальная бесконечность, между тем как в объективациях он омертвляется; «побеждает конечное, т. е. происходит заковывание» (там же).

Не отнести ли все это к некоей метафорической метафизике, к внешней «поэтизации» и «драматизации», не имеющей отношения к реальной жизни человека и развитию человечества? Полагаю, что нет. Бердяев метафизически зарисовывает вполне конкретную жизненную драму, которую, возможно не всегда отчетливо сознавая это, переживают отдельный человек и поколения людей. Бесспорно, что все духовное когда-то проистекает из глубин субъективно-индивидуальной духовности. Говорим ли мы о нормах, ценностях, о языке, об «объективных» реалиях социального бытия, о творениях науки и культуры, – все это и все подобное где-то и когда-то рождается в реальных, конкретных процессах жизнедеятельности отдельных людей, о которых Бердяев повествует точно и правильно: они активны, спонтанны, внутренни, по природе своей бесконечны. Но вот происходит, и происходит неизбежно, процесс овнешнения, объективации – слова языка произносятся, мысли высказываются, ценности формируются; знания сообщаются другим людям, но не остаются лишь фактами их сознания, а «располагаются» где-то «между» субъектами (в обезличенных знаниях науки и культуры); всегда индивидуальные произведения искусства, поименованные или безымянные, поступают в оборот культуры. «Но в чем же здесь трагедия, при чем здесь отчуждение?» – может спросить читатель. Полагаю, Бердяев прав: «трагедия духа» существует, и она находит проявления во множестве фактов, форм, событий. Каждому отдельному человеку в каждый данный момент противостоит не только мир природы, но опредмеченный, объективированный мир духа, идеального. «Второй» мир имеет над индивидом не меньшую, а возможно, и большую власть, чем мир

«первой природы», с ее жесткими законами и детерминациями. Отдельным человеком управляют, его наказывают, иногда лишают жизни, опираясь именно на объективированное духовное (например, на законы права и принципы морали). Рождающиеся от свободного, живого, бесконечного духа, его объективирующиеся результаты действительно противостоят человеку, имеют над ним власть в качестве исторически определенных, социализированных, то есть «оконечных» и отчужденных форм. «Объективация духа, – пишет Бердяев, резюмируя некоторые мысли Н. Гартмана о различии между Objektivation, объективацией, и Objektion, превращением в объект, – есть вместе с тем социализация духа. Социализация же духа в конце концов подчиняет его социальной обыденности... Объективация также неизбежно ведет ко лжи, которая признается полезной для устройства. Этой социально полезной ложью проникнуты все процессы социализации. Пафос чистой истины, чистой правды остается в субъективном духе» (с. 388). И эту констатацию Бердяева трудно опровергнуть (хотя остается сомнение насчет «чистой истины» субъективного духа).

Но не только по обозначенным причинам Бердяев отказывается признать объективации духа «подлинной» реальностью или совокупностью «первореальностей». Существенная причина в следующем: «В объективации можно найти лишь символы, но не первореальности. Объективный дух есть лишь символика духа. Дух реалистичен. Культура символична, социальная жизнь символична. В объекте никогда нет реальности, в объекте есть лишь символ реальности. Самая реальность всегда в субъекте» (с. 389). Немалому числу философов подобные утверждения могут представляться в высшей степени спорными. Так, материалисты (а среди них особенно марксисты) реальностью всех реальностей признают материальный мир природы, который существует до человека, но и после появления человека в значительной своей части остается независимым от него. Другая реальность – общество, его история. Основа основ такого философствования – утверждение первичной, несомненной, объективной реальности всего, что окружает человека и дается ему через ощущения и другие процедуры сознания, обеспечивающие отражение объективной реальности.

Между тем в действительности именно реально каждый отдельный человек помещен не в некий совершенно «внешний» ему природный мир, а в мир, где (для всей наблюдаемой истории человеческого рода, поскольку человек уже вышел из чисто животного состояния и хотя бы частично освоился также и в возникающей человеческой культуре) ему хоть и пред-стоят и противостоят предметы, вещи, процессы природы, но для человеческих индивидов они всегда и всюду имеют значение не сами по себе, а в самом деле как «символы» – символы потребностей и их удовлетворения, как религиозно-магические символы, как символы власти одних людей над другими. Символизмом – символами, ритуалами, «условными знаками», культурами –

насквозь пронизана религиозная, церковная практика. Да и вся, в сущности, практика социальная. «Вся жизнь государства носит символический характер. Власть всегда носит на себе символы и знаки и требует к себе символического отношения, ничего общего не имеющего с отношением реальным. Война организуется через символы и знаки. Формы, ордена, условные обращения – символичны, а не реалистичны. Царь – символ, генерал – символ, папа, митрополит, епископ – символы, всякий иерархический чин – символ» (с. 395). С этим трудно не согласиться. Но есть ли что-то реальное в этом мире символов? Бердяев полагает, что «реальны святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор, реальна иерархия человеческих качеств» (там же). Скорее можно возразить Бердяеву, что и эти фигуры в человеческом обществе тоже символизированы. Ведь сам Бердяев справедливо отмечает, что и все «добрые», «святые» дела в человеческом обществе глубоко символизированы, из-за чего – он опять-таки прав – затемняются реальность, суть добра и зла. Реальности пропадают за символами, они «ускользают»... Очень верная мысль.

Итак, духовные объективности – символы, имеющие смысл и значение исключительно при условии их расшифровки живыми, экзистенциальными индивидами. А поскольку духовные объективности, будучи символами, знаками чего-то другого, не являются реальностями-в-себе, их нельзя, согласно Бердяеву, считать «первореальностями». Правда, в религии, мифологии именно символы почитаются за «истинные», «подлинные», «исходные» реальности, что затрудняет возврат к реальностям действительным. (Попутно Бердяев критикует объективистские трактовки религии и откровения, которые именует «наивным реализмом», и предлагает свое понимание откровения «как действия духа на дух, духа Божьего на дух человеческий...» (С. 389–390). Социализированные формы религии – это, по Бердяеву, «объективация Святого духа», приспособленная к другим видам социализации. Им Бердяев противопоставляет «экзистенциальное значение» церкви.)

Решаема ли эта проблема? Ответ Бердяева не выглядит однозначным и определенным. С одной стороны, ее, по крайней мере, *следует* решать – с помощью осознания опасности объективаций, с помощью внутренней, а не показной и ритуальной религиозности, приобщения экзистенциального духа личности к Божьему духу. Главная надежда – в свободе и творчестве личности. Ибо творчество пробуждает живые внутренние, именно духовные силы, потенции человеческой личности. С другой стороны, даже творчество не спасает дух творческой, активной личности от новых объективаций и от существования в отчужденном мире прежних объективаций.

Объективация неизбежно «охлаждает» творческий огонь духа. В частности, это имеет место в культуре, ибо последняя имеет социальную природу. И значит, творчество человека в культуре всегда оз-

начает не только взлет духа, его активности, но и подчиненность уже существующим культурным объективациям, подвластность их символическому характеру, диктатуре отчужденных норм и принципов. Словом, везде – и на уровне институтов общества, и на уровнях неформальной социализации культуры – имеет место «пленение» живого творческого духа личности, ограничение ее спонтанной активности. «Объективация духа, – вынужден признать Бердяев, – внушает пессимистические мысли. Но самые пессимистические мысли об исторической объективации духа не могут подорвать веры в человека и его творческое призвание» (с. 392). Объективация – профилирующая тема всей философии Бердяева. И например, он развивает ее в книге «О рабстве и свободе человека», которую известный протестантский теолог Пауль Тиллих назвал «квинтэссенцией бердяевской мысли», подчеркнув: «Бердяевская борьба против объективации и отчуждения подразумевает основательную и оригинальную интерпретацию человеческого существования. Она компетентна и основательна» (см. рецензию П. Тиллиха на книгу Н. Бердяева в журнале «Theology Today». 1945. Vol. II. № 1).

В связи с объективацией Бердяев затрагивает проблему, которая уже поднималась в контексте моего собственного рассуждения о смысле бердяевской концепции объективации и к которой я обещала вернуться. Мы уже видели, что у Бердяева обсуждается вопрос о дуализме природы и духа. Природа как таковая, сама по себе – в соответствии с традициями христианства, а также традициями некоторых видов объективного идеализма – как будто бы понимается как «падшая» и косная, а дух трактуется как «в-себе и для-себя» активное, творческое, живое, реальное начало, внутренне родственное Богу. Однако и тут Бердяев мыслит неортодоксально. «Свобода, правдивость, бесконечность есть именно дух и духовность, природа же есть детерминизм, закономерность, конечность. Но под «природой» в этом случае нужно разуметь не животные, растения, леса, поля, моря и горы, не звездное небо, *принадлежащие к экзистенциальному плану и входящие в духовность* (курсив мой. – Н. М.), а объективацию, мир вещей и предметов, механическое царство, детерминированное извне» (с. 397). Присмотримся к бердяевским формулировкам внимательнее. Если иметь в виду просто природу вне человека, то в изображении Бердяева она оказывается, на первый взгляд парадоксальным образом, «принадлежащей к экзистенциальному плану», «входящей» в дух и духовность! Но поскольку в «природу» в широком смысле, природу, окружающую человека, вплетается и в известной мере над ней доминирует мир объективаций (человека, общества и истории), она и становится «падшим» миром символизаций, иллюзорных реальностей. «Дух был сращен с природой в смысле объектности и детерминированности» (там же). Разговор плавно перемещается к проблеме техники. Ибо техника имеет прямое отношение к объективации.

«Техника и машина, – отмечает Бердяев, – означает не только новый период человеческой истории, но и новый космический период. Появляются наряду с телами неорганическими и органическими тела организованные, которых раньше не существовало в мировой жизни. Техника дегуманизирует человеческую жизнь, но она есть продукт человеческого духа... Технизация человеческой жизни означает крайнюю форму объективации» (с. 398). Это ведет к новому и глубокому кризису в человеческой жизни, кризису духа. Но вместе с тем техника, по Бердяеву, свидетельствует как раз о высокой активности человеческого духа. Более того, она содержит в себе вызовы, обращенные именно к духу. «Техника для спасения человека требует необычайной духовной напряженности и активности, необычайной силы сопротивления. Это великое испытание духовных сил человека» (там же). Раньше, до появления техники как массовидной силы, мощно влияющей на изменение жизни на Земле, не требовалось такого невиданного духовного напряжения. Переходный период, по Бердяеву, будет мучительным – он будет переживаться «как смерть». Однако духу требуется «овладеть» силами техники и поставить ее на службу гуманизации.

Я думаю, что в аспекте проблемы объективации было бы весьма интересно рассмотреть сегодняшнюю ситуацию в мире, где господствуют смыслы, образы, символы, порожденные благодаря телевидению, компьютерам, Интернету и другим техническим средствам. В мире, где одной из форм объективации стало порождение (несомненно, из глубин живого человеческого духа и в связи с накопленными богатствами культуры) более чем когда-либо объективированного, отчуждаемого духовного мира нового типа, а именно мира виртуального. Полагаю, существование, разрастание этого мира, его власть над человеком и обществом убедительно подтверждают идеи, тревоги и опасения Бердяева, касающиеся духовных объективаций.

Я опушу разделы анализируемого произведения, которые Бердяев посвящает специальным проблемам аскезы и мистики, и перейду к той заключительной части книги Бердяева, где ставится животрепещущий вопрос о «новой духовности».

## ПОИСКИ «НОВОЙ ДУХОВНОСТИ»

Можно ли говорить о некоей «новой духовности»? Бердяев дает на этот вопрос утвердительный ответ. И добавляет: «О духе и духовной жизни нужно мыслить исторически» (с. 444). При этом имеется в виду не обычная объективированная история, а неизбежность «исторического существования» самого духа. «Существует лишь вечная духовность, духовность, побеждающая время и выходящая из времени, но дух имеет историю, как осуществление судьбы, и потому веч-

ная духовность может быть новой духовностью» (там же). В развитии духа и духовности, по Бердяеву, возможны, даже неизбежны кризисные периоды, свидетельствующие о потребности духа в обновлении, в преодолении тех состояний, когда наступает «ослабление или умаление духовности». В связи с этим Бердяев сжато повторяет некоторые выводы предшествующих разделов, в которых была поднята тема аскезы, ухода из мира, попытки преодолеть угрозы объективаций и кризисов на путях личного спасения. Решение философа: несмотря на известную привлекательность аскезы, она не может быть рекомендована как главный путь возрождения духа. «Сведение духовной жизни к пути спасения, понимание христианства, как религии личного спасения, привело к сужению, умалению и ослаблению духовности» (с. 445). Более того, идею личного спасения Бердяев расценивает как «трансцендентный эгоизм».

На этом пути рассуждения Бердяев обосновывает идеи, центральные как для его метафизического учения о духе, так и для обосновываемого им варианта христианской этики. «Новая духовность есть отрицание элиты спасающихся. Она означает, что каждый берет на себя судьбу мира и человечества» (с. 446). Выход Бердяев видит не в том, чтобы отдельные люди «выделили» себя из мира, образовали бы какую-то привилегированную элиту, которая смогла бы уйти от мира со всеми его страданиями, муками и тоской. Напротив, настоятельно требуется «низойти» в человеческий мир, «тоскующий и погибающий», для чего, однако, надо обладать значительной степенью духовной независимости от мира, умением сопротивляться ему именно духовно. В противовес отвергаемой аскезе как уходу от мира эта независимость может быть названа, пишет Бердяев, «аскезой в миру». «Христианство разом должно быть и свободно от мира, революционно по отношению к миру и обращено с любовью на мир» (там же). Вместе с аскезой первого типа Бердяев отвергает идею послушания, которое объявлено «лжедуховностью». В таком подходе для него заключена главная «ложь» – отрешение от человеческого. «Но угашение человеческого делало невозможным борьбу против зла» (с. 447). Бердяев считает, что подобными подходами христианству был нанесен значительный вред, ибо с христианским служением стали ассоциироваться униженность, подавленность индивида, отказ от преобразования и просветления мира, от творческой активности и свободы. Между тем, по Бердяеву, ключевым моментом рождения новой духовности должно стать объединение спасения и творчества. «Сама христианская любовь должна быть понята как величайшее обнаружение творчества в жизни, как творчество новой жизни» (там же).

Поставив именно так проблему новой духовности, Бердяев затрагивает вопрос, который особенно остро встает в переходные периоды истории, когда стремительно зарождаются и конфликтуют новые или обновленные понятия, идеи, ценности. 30-е годы XX века,

когда писалась анализируемая книга Бердяева, были именно таким переходным периодом, временем крутых судьбоносных переломов, трагическая роль которых в мировой истории теперь совершенно очевидна. Голос Бердяева-метафизика мог бы звучать глухо, отрешенно от бедствий и тревог «падшего мира». Но он звучит тревожно и страстно, и призывы философа к каждому человеку таковы – не удаляться от мира, не погружаться в «трансцендентный эгоизм» личного спасения, а вместе с другими людьми брать на себя ответственность за судьбы мира, болеть его тревогами и муками. Это совершенно ясно и точно означает перевод стрелок анализа на реальную и конкретную социальную активность. «Творческая духовность должна быть так же обращена к вечности, как и великая духовность прошлого, но она должна и актуализировать себя во времени, т. е. изменять мир. Под творческой активностью духа я понимаю не создание лишь продуктов культуры всегда символических, а реальное изменение мира и человеческих отношений, т. е. создание новой жизни, нового бытия» (с. 449).

## ДУХ И ДУХОВНОСТЬ В СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

Как мы уже отмечали, Бердяев, приверженец философского дуализма (дуализма духа и природы, детерминизма и свободы, материализма и идеализма), возражает против дуализма духа и социальной. Это значит: «Не только социальная жизнь в ее целом, которая ведь объемлет отношение человека к человеку, но и экономика, которую считают материальной по преимуществу, есть продукт духа. Хозяйство есть результат борьбы человека с природой, т. е. активности человеческого духа. От разных форм духовности зависит характер человеческого труда и отношение человека к хозяйству» (с. 449–450). Тем, кто воспитан в традициях исторического материализма, подобное утверждение, несомненно, покажется проявлением чистейшего идеализма. Между тем в свете изысканий философии хозяйства XX в. вполне ясно, что возможно, даже необходимо не только рассмотрение экономических отношений в их тесной связи с духовными факторами, но и выведение определенных экономических процессов из духовных состояний, из ценностей, духовных ориентаций людей. Макс Вебер (на него, а также на Трёльча и Зомбарта здесь ссылается Бердяев) убедительно показал зависимость конкретно-исторических процессов становления капитализма в центрально-европейских странах от духовно-ценностных перемен (например, от «духа протестантизма»), которые совершались раньше чисто экономических преобразований или шли с ними рука об руку. Бердяев, впрочем, не отрицает, что есть и «обратная сторона»: влияние социальной жизни в целом (и в ее составе – также и экономических измерений)



на дух и духовность: «На формах духовности опечатлеваются формы социальные, и это вплоть до понятия о Боге, до догматических формул. *Формы духовности очень связаны с формами человеческой кооперации, с отношением человека к человеку*» (с. 450; курсив мой. – Н. М.). Подчеркнутые мною слова Бердяева хорошо вписываются в традиции социологии познания, которая интенсивно развивалась в те же 20–30-е гг., когда отечественный мыслитель развивал и оттачивал свое учение о духе. И вовсе не случайно он в данной связи упоминает о Марксе, причем не может не признать, что в ряде своих утверждений о зависимости человеческого познания, духа от форм общности людей Маркс был вполне прав, как прав он был в констатации связи между социальным отчуждением как таковым («когда в социальной жизни отношения между людьми волчьи...») и отчужденными духовными формами. «В этом отношении у Маркса была большая правда, но искаженная основной его ложью по отношению к духу» (там же).

Какую же «основную ложь» марксизма имеет в виду Бердяев? Из разъяснений русского философа становится ясно: он не приемлет общефилософское понимание духа, духовности у Маркса и марксистов – и именно того тезиса диалектического материализма, согласно которому духовное есть прямое порождение, эпифеномен материального, и тезиса исторического материализма, согласно которому экономические отношения всегда причинно, детерминистично – в качестве первичных – порождают духовные продукты. «Когда Маркс говорит, что дух и духовность определяются экономикой, то это может иметь лишь один смысл – обличение зависимости духа от экономики, как рабства и лжи. И он прав в своих обвинениях. Но сказать, что экономика может породить дух и духовность, – значит сказать нелепость, которая никогда не была продумана марксистами до конца. Дух не может быть эпифеноменом, он изначален, он есть свобода» (там же). В этом смысле оправданно, я думаю, утверждать, что Бердяев *в споре материализма и идеализма* все-таки ближе к позициям идеализма, что и давало нам право определить его позицию как «*новый идеализм*». Надо вспомнить, что в других своих работах (например, в «Sub specie aeternitatis») мыслитель говорил о своем учении как идеализме, причем как об «идеализме конкретном», об идеализме духа, или «*спиритуализме*», отличая его от «абстрактного идеализма и аскетического спиритуализма» и подчеркивая, что речь идет о принципиально новом типе идеалистического воззрения. Подчас, как и в анализируемом нами произведении, он предпочитал определять свое учение как «*духовный реализм*», принципиально отличающийся и от традиционного реализма (в его противостоянии номинализму), и от материализма, подчас именующего себя реализмом. Однако нельзя упускать из виду и то, что за пределами борьбы материализма и идеализма – в той плоскости, в которой осмысливается *относительная правота* обоих подходов, детерминиз-

ма природы и свободы духа, – Бердяев, как мы видели, скорее сторонник дуализма, чем какого-либо (материалистического или идеалистического) монизма.

Согласно логике размышления Бердяева, марксистский материализм выдает главную «тайну» и социально-историческую обусловленность материализма: скованность духа материальным в социальном развитии может существовать. Но она означает извращение, отчуждение сути духа, то есть его свободы и активности, «впадение» в состояние рабства. «Материализм принял рабство духа за сущность духа, болезнь за нормальное состояние. Именно выделение духовности в отдельную, отвлеченную сферу и материализовало земную жизнь и самую жизнь церкви. Источник материализма духовный» (с. 451).

Социально-историческое развитие привело и к целому ряду других «искажений», среди них: господство материального над человеческой жизнью; власть денег как символ мира, оторванного от духа (ему противопоставляется всегда оправданная, ибо неизбежная власть «хлеба»); отделение духовного труда от физического и т. д. Бердяев, подобно Марксу, связывает отчуждение прежде всего с капитализмом, продолжая – уже в отличие от Маркса и большинства правоверных марксистов: «Но это отчуждение, эта объективация могут продолжаться и в социалистическом обществе, если оно будет против духа, если оно будет организовывать мир вне духа» (там же).

Вместе с тем Бердяев снова и снова предупреждает: новая духовность не должна строиться на «старом противополжении духа и плоти», в том числе на отрешении от социальной, мирской активности от сферы труда и борьбы. «Труд не есть только аскеза, труд есть также техника и строительство, есть жертва и борьба, внедрение человека в космическую жизнь, труд есть также кооперация с другими людьми, общение людей» (с. 452). Здесь – проявление связи духовности и социальности. И центр тяжести Бердяев видит в формировании такой новой духовности, которая будет прежде всего персоналистической, то есть основанной на индивидуальности, на «священных правах» человека и акцентирующей необходимость формирования более высокого «человеческого качества».

В заключение анализируемой книги Бердяев снова возвращается к проблеме объективации, точнее, к ее противоположности – к «реализации» духа.

Здесь речь Бердяева-философа становится возвышенной, достигает апофеоза, не теряя, однако, нот трагичности. «Всякая высота в человеке есть дух» (с. 461). Только через причастность к духу обретают свой «смысл, целостность, свободу, вечность» и природная, и социальная жизнь. Дух как бы «принимает их в себя». «И самое тело человека, принадлежащее его личности, пронизывается духовностью и завоевывается для вечности» (там же). Первая половина этого утверждения верна и ясна. Она означает новый подход к человеческо-

му телу – и именно потому, что на него оказывает глубокое влияние дух человека. Но вот что значит, что и тело человека «завоевывается для вечности»? Об этом у Бердяева говорится в стиле религиозных традиций и несколько туманно: «На бóльшей, на последней глубине открывается, что происходящее со мной происходит в глубине самой божественной жизни» (там же). Однако ведь ту же мысль можно выразить на экзистенциальном языке, в других контекстах широко задействованном у Бердяева. Явление в мир каждого отдельного, конкретного человека – с его телом, с его душой и духовностью, какими бы они ни были, – есть процесс уникальный, экзистенциально-таинственный и в глубине своей вряд ли постижимый. И ведь именно благодаря духу человек способен рефлексировать на этот процесс, удивляться ему, испытывать метафизическое «изумление» по поводу того, что я, вот этот отдельный человек, живу сейчас на этой прекрасной земле и составляю очень малую, но реальную часть сегодня живущего реального же человечества. Это изумление сродни тому, о котором говорил Кант, имея в виду чувство, которым проникаются многие люди, видя звездное небо над собой и ощущая моральный закон, веления долга и совести «внутри» своего духа.

Бердяев заканчивает тем, чем и должен закончить произведение религиозный философ, – мыслью и словом о Боге, о единстве с ним человека, в чем и находит высшее проявление «реализация» духовного. «Это последний предел освобожденной и очищенной духовности, и он совершенно невыразим ни в какой монистической системе. По одну сторону остается дуализм, трагизм, борьба, диалог человека с Богом, остается множественность, поставленная лицом к лицу с Единым» (там же). Все личностные силы, по Бердяеву, задействованы в этом процессе очищения духа человека на его пути к Богу. «Чистая, освобожденная духовность есть субъективация, т. е. переход в сферу чистого существования» (там же). Мир объективации «разрушается» благодаря творческим усилиям человека – разумеется, разрушается не буквально, а в духовном смысле. Для этого необходимо, согласно Бердяеву, «изменение сознания», которое будет иметь огромное позитивное практическое значение – в противовес той «ложной направленности сознания», которая уже принесла в мир так много зла и бед.

Нередко в страстной критике Бердяевым духовных объективаций и в надежде на некоторую новую духовность усматривают проявление утопизма, надежд на нечто несбыточное и даже анархистского революционаризма, бунтующего против того, что действительно существует в истории и вряд ли преодолимо. В упреке есть доля истины. Более того, отчасти можно говорить об этих чертах философии Бердяева как о непреодоленном влиянии марксизма и революционаризма, которое было испытано мыслителем еще в молодости. Однако именно в рамках философии духа критическая страсть Бердяева находит, как я думаю, свое объяснение и оправдание. Мы получаем две различные формы реаль-

ной человеческой жизни и социальной реальности в зависимости от того, настроен ли дух человека и человечества на подчинение обстоятельствам, на покорность по отношению к внушаемым идеям, идеалам и ценностям, или дух нацелен на их критическую проверку каждым носителем наиреальнейшего, потому что живого духа, на свободу, активность и творчество. Бердяев здесь вполне прав, как прав он в *реалистическом* изображении драматизма, трагизма всех борений духа в свете концепции «духовного реализма». «Но это, – отмечает Бердяев, – не будет идеализмом, который не чувствует сопротивления массивной реальности, т. е. массы числа, не только массы человеческой, но и массы мировой материи с ее инерцией, это будет *духовный реализм*, не только восходящий, но и нисходящий, дух активный, а не пассивный» (там же). Этим заключительным аккордом завершается бердяевская «симфония духа».

## ВЫВОДЫ

1. Разобранная работа Бердяева по существу демонстрирует, так сказать, в действии все те основные черты концепции русского мыслителя, о которых говорилось в предшествующем разделе, – доминирование понятия духа, а значит, понятий свободы, творчества, активности, антропоцентризма, персональности, субъективизации, экзистенциальности вместе с акцентированием таких моментов, как трагизм, борьба, отчуждение, власть объективаций.

2. Философия духа Бердяева по своей сути является резко полемической и глубоко новаторской. Она направлена на преодоление типичных болезней философии в ее попытках объяснить именно дух и духовное – болезнью натурализации, объективации, субъективизации в толковании духа, его форм и проявлений.

3. Собственное решение Бердяева связано, с одной стороны, с оправданной «локализацией» духа и духовного в экзистенциальном мире живых, действующих, страдающих индивидов (благодаря чему сразу преодолеваются гипостазирование, объективизм, мистика объективно-идеалистических концепций всех видов), а с другой стороны, с выявлением специфических особенностей именно духовной сферы, несводимой и к обусловленным природой вообще и в частности человеческим телом процессам, продуктам сознания, психики (благодаря чему преодолеваются ограниченности и материалистическо-сенсуалистских, и субъективистских подходов к высшим, именно духовным формам человеческой жизнедеятельности). Такой подход к духовному и к труднейшей проблеме его реальности – подход в духе экзистенциальной философии жизни – представляется мне во многом оправданным и перспективным.

4. Значительным достоинством анализа Бердяева можно считать опирающееся на традицию, но и отвечающее именно тенденциям фи-

лософии XX в. перемещение анализа духа на почву социальной философии, социологии познания. Широко заданная проблематика духовных объективаций также оправданно выводится в эту область анализа.

5. Философия Бердяева религиозна по своим предпосылкам и выводам. Но вполне ясно, что ни в одном пункте бердяевского анализа апелляция к Богу не используется мыслителем как непосредственный объясняющий принцип, не отменяет необходимости чисто рационального теоретического объяснения.

И если не упрямствоваться в пренебрежительных оценках философии Бердяева, а считаться с фактами, трудно, как мне кажется, не признать (обращаясь и к данному, и ко многим другим текстам Бердяева): перед нами – сложное, постепенно разворачивающееся, глубокое и аргументированное философско-метафизическое рассуждение-исследование, направленное на реализацию оригинальной философской программы, на осуществление многостороннего философского синтеза, на критическое типологическое осмысление имеющихся в распоряжении истории мысли традиций и подходов. Тексты Бердяева, пусть и лишенные примет «академических», сциентистских сочинений, как правило, представляют собой – таково мое мнение – глубокие философские, метафизические произведения, которые смело можно поставить в один ряд с лучшими работами отечественных и зарубежных мыслителей XX в. С Бердяевым, как и со всеми другими мыслителями, невозможно соглашаться всегда и во всем. Более того, истинно «бердяевский» подход предполагал бы со стороны читателей мобилизацию всех критических способностей освоения философских подходов и решений. Но не в меньшей степени он предполагает вдумчивое, неспешное, объективное чтение и соразмышление, умение понять и признать правоту автора, когда он выдвигает верифицируемые и доказуемые тезисы, когда стрелы его критики попадают точно в цель, а также понять и признать обоснованность, неслучайность многих умонастроений, страстей, ценностей, именно духовного строя тех выдающихся личностей, на долю которых выпала трагическая жизненная судьба и которые, однако, не потерялись в коловращениях жизни, противопоставив им высоту и стойкость творческого духа, прославившего русскую культуру.

## Н. БЕРДЯЕВ И ЕГО КРИТИКА ФИЛОСОФИИ КАНТА

В предшествующих разделах мы уже не раз выходили к одной из центральных тем, имеющих не только историко-философский характер, – к толкованию Бердяевым философии Канта. Поскольку во всей моей книге осмыслению кантовского наследия русскими философами придается принципиальный характер – ибо оно становится свое-

го рода индикатором в их отношении к философствованию Запада, — я считаю необходимым выделить эту тему в специальный подраздел, в котором хотя бы кратко будут суммированы главные идеи и эволюция подхода Бердяева к Канту.

Русский философ выдвинул целый ряд возражений в адрес философии Канта, которым суждено было стать типичными для российского кантоведения. При этом если в первые два десятилетия XX в. критика Бердяева была особенно резкой, хлесткой, то в работах 20–30-х гг. прошлого века подход к философии Канта стал более вдумчивым и объективным. Я остановлюсь далее на критической бердяевской рецепции тех идей, которые в основном были высказаны в «Критике чистого разума».

В своих ранних работах (например, в «Философии свободы», 1911) Н. Бердяев изображает Канта одним из главных виновников и выразителей того «кризиса философии», который привел к главному «бессилию» философии Нового времени — бессилию «познать *бытие*, соединить с бытием познающего субъекта»<sup>1</sup>. Согласно Бердяеву, «Кант оставил познающего с самим собою, гениально сформулировал его оторванность от бытия, от действительности, от реальности и искал спасения в практическом разуме. Критическая гносеология радикально уже отрицает изначальную цель познания — соединение познающего с бытием, констатирует познание вне реального, живого, внутреннего отношения познающего субъекта к познаваемому объекту» (там же).

Кантовскую философию, ставившую во главу угла свободу, «спасавшую» свободу не только в сфере практического разума, но и в области разума теоретического (вспомним знаменитую третью антиномию чистого разума), — эту философию ранний Бердяев хлестко и вообще-то несправедливо называет «полицейской философией». Она-де утратила традиции «священного гнозиса» и стала наводить «полицейский распорядок отвлеченной мысли» (с. 19). (Надо заранее сказать, что эту резкую раннюю формулировку Бердяев пересмотрит в своих более поздних работах, правильно подчеркнув, что после Канта и под его влиянием немецкая мысль сделала свободу центральным понятием и главной темой философии.) Правда, и ранний Бердяев согласен признать, что для «полицейской философии» Кант представил «гениальный образец».

Комментируя свою оценку, Бердяев разъясняет: у Канта (как и у его неокантианских последователей, которым тоже достается изрядная доля бердяевской критики) во главу угла поставлена гносеология, заботливо очищенная от влияния религиозно-мистических традиций. А последние как раз и дороги Бердяеву. Против гносеологии он, разумеется, не возражает. Но гносеология, по убеждению Бердя-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 18. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

ева, должна играть в философии не главную, первенствующую, а сугубо вторичную роль (см. с. 29). Свое «оправдание» гносеология должна-де искать и находить «в религиозной жизни». Следует отметить, что Бердяев в данном случае резко и даже агрессивно высказывает идею, которая красной нитью проходит через все кантоведческие исследования русской религиозной метафизики. Ибо Бердяев – вместе с целым рядом других представителей русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. – приписывает Канту именно *всеобъемлющую секуляризацию теоретической философии*. «Кантианство, – писал Бердяев, – целиком направлено против христианского реализма, христианского богоматериализма, против самой возможности утверждать христианскую церковь как *natura creata creans*<sup>1</sup>» (с. 33).

И хотя вопрос об отношении теоретической философии Канта к христианству весьма непросто (и здесь не может быть рассмотрен), Бердяев чутко улавливает основной мотив «Критики чистого разума» Канта, «освободившего» научно-теоретическую мысль от задачи рациональными средствами доказывать догмы и принципы религии. Бердяев прав и в том, что после Канта европейская мысль активно воспользовалась этим шансом «секуляризации» по крайней мере теоретической философии, то есть учения о мире и его познании. Типичной для русской религиозной критики Канта является и мысль Бердяева о том, что подлинным виновником здесь явился протестантизм, который, «порвав с объективным бытием, перевел человека в мир внутренней субъективности и тем породил крайнюю, отвлеченную духовность» (с. 34). С этим Бердяев (и вместе с ним другие русские мыслители, например о. Сергей Булгаков) связал и неприемлемый для него субъективизм кантовской философии, неизбежно выливающийся, как полагали эти русские критики Канта, в сугубый философский индивидуализм (а последний они опять-таки считали родственным религиозному индивидуализму протестантизма).

Кант порицается у Бердяева и за то, что великий немецкий философ – «основоположник дуалистического решения спора знания и веры. Он признает веру и защищает автономность веры, независимость ее от знания. Но автономность эта – самая жалкая, независимость эта – вполне кажущаяся» (с. 44). Для Бердяева неприемлема осуществленная Кантом полная рационализация веры, что снова же увязывается с глубоким и негативным по своим последствиям влиянием протестантизма.

Что касается основных тезисов и постулатов теоретической философии Канта, то и здесь ранний Бердяев резок и категоричен. Он пользуется такими образами: едва зародившись «из недр самой жизни», познание естественно искало брака «познающего с бытием». Но потом явились некие злостные «свидетели». Этими «свидетелями»

---

<sup>1</sup> Природа сотворенная творящая (лат.).

были создатели теории познания. «Теории познания могли быть лишь свидетелями законности бракосочетания» (с. 48). Но они прогнали жениха и невесту и сами стали претендовать на самодовлеющую роль в философии. Кантовская философия и была, по Бердяеву, такой злостной «свидетельницей», которая, правда, гениально сыграла свою роль. Однако роль целиком фальшивую...

Казалось бы, при такой хлесткой и негативной религиозно-догматической преамбуле от Бердяева уже невозможно ожидать сколько-нибудь основательного разбора теоретической философии Канта. Между тем даже и в ранних работах Бердяеву удалось развить целый ряд интересных и оригинальных идей, критически направляемых против критической же философии Канта. Кратко суммируем их.

1. Бердяев ставит действительно важный, интересный, весьма актуальный в начале XX в. вопрос о попытке Канта справиться с опасностью психологизма и антропологизма. Общая оценка русского мыслителя: «...Претензии на полную свободу от психологизма – смешны. Роковым для гносеологов является тот факт, что философствует человек, что познание совершается в антропологической среде» (с. 72). Бердяев справедливо отмечает, что внутри «гносеологизма» немецкой идеалистической философии неизбежно нарастали тенденции онтологического и даже антропологического характера. Кстати, весьма уместны и ссылки Бердяева на противоречивое развитие линии трансцендентализма в XX в. (в частности, на Гуссерля, о котором в 1911 г. точно и прозорливо написано, что влиятельный мыслитель «выходит из пределов гносеологии», с. 73).

2. Бердяев с полным на то основанием заостряет следующую проблему, волновавшую многих критиков Канта – и не только в России, хотя в русской мысли поставленную особенно четко и, можно сказать, болезненно. Это проблема сугубой рационализации, логизации бытия – как полагает Бердяев, вследствие насильственной гносеологизации философии, осуществленной Кантом. Здесь Бердяев по праву протягивает нить от Канта через Гегеля к их последователям в конце XIX и в XX в., ту нить, которая привела к господству «метафизики панлогизма». А ведь и выдающиеся европейские мыслители (от Шопенгауэра, Кьеркегора до Ницше) видели в панлогизме, панрационализме, пангносеологизме, панфилософизме главные пороки европейской философии Нового времени. Но если Бердяев выводил эти пороки из философии Канта, то Шопенгауэр или Кьеркегор видели основного врага в Гегеле. (Ницше, правда, не пощадил и Канта.) Вот почему здесь можно видеть интересный феномен, еще требующий своего исследования: европейская самокритика новейшей европейской рационалистической философии, проводившаяся с позиций широко понятой философии жизни, была удивительно созвучна тем критическим мотивам, которые мощно заявили о себе в русской философии XIX и XX вв. и которые выразились в создании наиболее



ранних в европейской мысли и достаточно развитых вариантов «философии жизни». Один из таких вариантов, как мы видели, создал В. Соловьев. За ним в этом последовали Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Франк, Н. Лосский и другие российские мыслители. «Бытие, мировую жизнь можно принять лишь изначально, до суждения, принять полнотой своего духа, нерационализированным своим сознанием. К бытию, к жизни мира нельзя прийти, от него можно только изойти. Бытие дано в начале, а не в конце, его нельзя вывести, дедуцировать. Есть интуиция бытия, но нет к нему путей дискурсивного мышления. Только безумие рационализма могло превратить бытие в категорию...» – таков центральный тезис философии жизни раннего Бердяева (с. 78). Несомненна полемическая направленность такой философии жизни против учения Канта, согласно которому, как оправданно представляется Бердяеву, жизнь, природа, бытие постижимы только на путях рационально-категориального познания.

3. Разъединению знания и бытия, истоки которого тоже усматриваются в гносеологии Канта, Бердяев противопоставляет идею, которой через пару десятилетий суждено было стать весьма популярной в европейской философии: «Знание само есть бытие, живая функция бытия, ценность развития бытия» (с. 80). Эту линию, тоже весьма типичную для русской философии Серебряного века (то есть философии конца XIX и первых десятилетий XX в.), мы проследим позже, когда перейдем к учению С. Франка.

4. В другой ранней работе, «Смысл творчества» (1916), Бердяев упрекал Канта в том, что кантовская философия свободы (при всей основательности и искренности ее прорыва к обновлению, к творчеству) все же осталась непоследовательной и вылилась в конце концов в «философию послушания» (и, как мы видели ранее, даже «полицейскую философию», приводившую-де философскую мысль к насильственному послушанию). «Критическая философия, – писал Бердяев, – есть послушное сознание необходимости не природы, а самого сознания, не материи, а разума, есть послушание необходимости через послушание категориям» (с. 279). Даже «полет гения», полет кантовской мысли, творчество, так свойственное философской мысли вообще, не могли спасти положения. Хотя в философии сознания, готов признать Бердяев, и заложена «духовно-революционная природа», хотя Кант и его последователи («критицисты») и пытались действовать в философии в соответствии с творческим характером познания, пытались спасти свободу перед лицом необходимости природы, усилия критицистов не смогли преодолеть «послушания необходимости», так свойственного всему традиционному рационализму. И пусть переход от «познавательного благополучия», запечатленного у Фомы Аквинского, к «трагедии познания» в философии Канта был, по Бердяеву, «плодоносен» (с. 283) – все же философия свободы и творчества в исполнении Канта не состоялась.

Один из частных источников скованности духа в философии Канта Бердяев усматривает в том, что немецкий мыслитель был «подавлен фактом математического естествознания» и вследствие этого «подавил» саму философию «делом Ньютона» (с. 291). Надо отметить, что Бердяев, давая такого рода общие оценки, не утруждает себя анализом кантовских текстов, в которых (как в «Критике чистого разума») при всем уважении к математике и естествознанию отстаивается самостоятельность и специфика философского знания.

Еще одна попытка Бердяева раскрыть истоки «неудач» кантовской философии свободы – ссылка на то, что Кант сосредоточен на «дифференцированном творчестве» и подвластен тому типу культуры, в котором господствуют нормы, закон, обязательное послушание им. Такую культуру Бердяев именует «ветхозаветной», сообразованной с категорией греха. И тогда оказывается: «Гносеологические категории – категории греха, греховного бытия. Критическая гносеология – такая же принудительная форма существования греховной природы, как государственность с судом и полицией» (с. 343). (Кстати, в этом отношении, то есть в приверженности «ветхозаветному законничеству», Бердяев видит родство между Кантом и Л. Толстым. Обоих, и Канта и Толстого, Бердяев упрекает в том, что им «чужда творческая мораль». С. 461.) Несмотря на всю экстравагантность этих оценок Бердяева, их вряд ли следует отбрасывать с порога. Сконцентрированность Канта на нормативно-ограничительном характере человеческой деятельности, учет Кантом специфической (можно сказать и «греховной») человеческой природы, единство теоретической философии с замыслами этики и «законнической» философии права – все это действительные факты, связь которых друг с другом издавна привлекает внимание кантоведов. (В частности, С. Франк в работе 1949 г. «Реальность и человек» (М., 1997), говоря о «неискоренимой греховности человека», писал: «Как мудро заметил Кант, «из того кривого дерева, из которого сделан человек, нельзя смастерить ничего прямого». С. 368.) Такого рода неочевидные связи и опосредования между учениями о сознании и «бытийными» событиями духа, культуры всегда особенно интересовали Бердяева.

В своих поздних работах Н. Бердяев значительно смягчает резкость критических выпадов в адрес философии Канта. Он склоняется к мысли, что пропасть между подлинным христианством и кантианством (которую, если судить по ранним работам Бердяева, он приписывает влиянию на Канта протестантского вероисповедания) была не столь уж велика. «И Кант, и Гегель, – пишет Бердяев в конце 20-х гг., – не смогли стать вне христианства, хотя сознание их очень уклонено от сознания церковного»<sup>1</sup>. И тот разрыв, дуализм между знанием и ве-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 23. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

рой, который, как мы видели, Бердяев ранее приписывал философии Канта, в более поздних произведениях будет оценен более спокойно и объективно. Бердяев скажет: «Этот процесс нельзя остановить искусственно... Кант будет пытаться отстоять область веры и религии через утверждение дуализма двух миров, через перенесение веры и религии в сферу субъекта» (с. 58).

Гораздо выше теперь оценивается вклад немецкого идеализма в решение проблемы свободы. «Германский идеализм, выросший на духовной почве протестантизма, – пишет Бердяев, – имеет огромные заслуги в борьбе за свободу духа, в раскрытии и обосновании идеи автономии (Кант, Фихте, Гегель)» (с. 104–105). Но и теперь он утверждает, что немецкий идеализм «знает свободу божественную, но не знает свободы человеческой» (с. 105).

В поздних работах Бердяев особенно высоко оценивает учение Канта об антиномиях. При этом последнее используется для обновления рационализма, но одновременно направляется против попыток сделать из философии строгую науку. Бердяев опирается на те тенденции современной ему философии, которые ведут к построению аксиологии, к исследованию эмотивных и волевых аспектов человеческого духа. И он оговаривает, что подчеркивание всех этих аспектов «не есть отрицание разума», а восстановление его целостности и разносторонности. «Философия, – добавляет Бердяев, – должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. В этом отношении учение Канта об антиномиях сохраняет свое руководящее значение» (с. 236). То, что учение об антиномиях Бердяевым вообще объявлено наиболее ценной частью кантовской философии, тоже типично для русской мысли. Широко понятую антиномичность Бердяев вообще считает внутренним свойством человеческого духа (и с этой точки зрения фиксирует, как мы увидим далее, антиномии российского национального сознания и характера, например напряженное противостояние бунтарского устремления к свободе и верноподданнического отношения к власти и т. д.).

В 20–30-х гг. Бердяев смягчает также и резкость своих ранних суждений о Канте по проблемам гносеологизма, бытия и познания, субъекта познания. Кстати, Л. Шестов, основываясь, конечно, на поздних сочинениях Бердяева, даже «вписывает» его философию... в движение западной мысли «Назад к Канту!»<sup>1</sup>. И добавляет: Бердяев-де на иной манер хочет повторить «коперниканский подвиг» кёнигсбергского философа. Шестов имеет в виду центрированность мысли Бердяева вокруг субъективности. Но для этого

---

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. М., 1995. С. 387.

русскому философу надо было многое преодолеть в своих прежних оценках Канта. Как бы опровергая свои ранние высказывания, Бердяев пишет: «Ошибочно думать, что немецкий идеализм, начиная с Канта, подверг сомнению бытие, он подверг сомнению наивно-реалистическое убеждение, что мир объектов есть бытие и бытие есть мир объектов. Это дело начал уже Декарт, но в докантовском рационализме проблема не была поставлена достаточно радикально. Центр тяжести был перенесен с объекта на субъект, и в субъекте начали искать разгадку бытия. Мир объективных, предметных реальностей есть мир вторичный, а не первичный, мир явлений. Кант был прав в различении явления и вещи в себе, не прав был он только в том, что явлению он противопоставлял закрытую для опыта и познания вещь в себе, не прав в самом наименовании «вещь в себе» (с. 243–244). И хотя Бердяев, как мы теперь видим, предпочитает отчасти сделать своим союзником философию немецкого идеализма, «открывавшую» активность субъекта и ставшую тем самым «освобождающим событием» в истории мысли, однако же на пути к новой философской антропологии, к новому персонализму он не может солидаризироваться с философами, которые потратили столько усилий на борьбу с антропологизмом, психологизмом, на утверждение «чистого» трансцендентализма, на создание концепции отвлеченной, всеобщей субъективности, в центре которой – всеобщий гносеологический субъект. Человеческое, рассуждает Бердяев, у Канта и его последователей «отнесено к психологическому». «Философию хотя бы освободить от «субъективистического присутствия человека» (с. 244).

Точка зрения позднего Бердяева откровенно антропологистическая. Он стремится развить новую философию человека (и с этой целью критически анализирует аналогичные идеи в европейской философии – учение М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Ясперса). В определенной степени Бердяев видит здесь продолжение дела Канта. Ведь Кант подверг критике наивно-реалистическую теорию познания. Теперь последняя должна перейти на следующую, более высокую позицию в процессе преодоления философского объективизма. Субъект познания должен быть признан экзистенциальным. И опять-таки поздний Бердяев считает Канта... предшественником философии существования. «Кант более всех приблизился к своеобразной философии существования, сделав различие между порядком природы и порядком свободы. Внутреннее существование находится в порядке свободы, а не в порядке природы. Кант очень помогает сокрушать старый рационализм, натурализм, наивный объективизм и реализм. Но к новой экзистенциальной философии он не пришел. Его феноменализм ошибочен» (с. 255–256).

# СПОР О РОССИИ: САМОБЫТНОСТЬ «РУССКОГО ПУТИ»?

## МИССИАНИЗМ И МЕССИАНИЗМ

Спор о самобытности России и ее исторического пути в начале XX в. в некоторых отношениях был связан с еще довольно значительным влиянием идей В. С. Соловьева. Немало видных философов, писателей, художников, религиозных деятелей объединилось в 1905 г. в Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева (оно просуществовало до 1918 г., когда было закрыто большевиками). Снова стала предметом дискуссий и соловьевская концепция «русской идеи». При этом мнения участников дискуссии о смысле и значимости решений, предложенных В. С. Соловьевым, разделились.

*Е. Н. Трубецкой* (1863–1920), философ, который наиболее близко примыкал к идеям В. Соловьева и посвятил ему превосходное исследование «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), в своем реферате «Старый и новый национальный мессианизм» (прочитанном на собрании Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 г.) прежде всего подчеркнул роль великого мыслителя России в преодолении примитивного, по мнению Трубецкого, варианта националистического русского мессианизма. Последний строился на крайних антизападнических умонастроениях и на приписывании народу России – в силу его «богоизбранности» и в силу того, что православие считалось единственно истинной формой христианства, исключительной роли в истории, *роли народа-мессии*. «К сожалению, – продолжал Е. Трубецкой, – сознание грехов и противоречий старого славянофильства не спасло самого Соловьева от того же рокового увлечения. В другой форме и у него воскресла старая традиционная мечта о третьем Риме и о народе-богоносце»<sup>1</sup>.

Сам Е. Трубецкой решительно высказался против мессианского понимания роли русского народа в истории, хотя он, согласившись с теми, кто различал *миссианизм* (от слова «*миссия*») и *мессианизм* (от слова «*мессия*»), не отрицал, что Россия выполняет особую миссию, как выполняет свою миссию каждый из христианских народов. Трубецкой также всем сердцем принимал идею, весьма распространенную в России и XIX и XX в., – *с христианством, и только с ним должны быть связаны русская идея и соответственно русский путь*. Но этот путь, считал Е. Трубецкой, Россия должна проходить не в кичливом убеждении исключительного превосходства перед другими христианскими народами, как и народами нехристианскими, а в

---

<sup>1</sup> Русская идея. М., 1992. С. 245. Далее в тексте страницы указываются по этому изданию.

единстве и согласии с ними, что никак не отрицает самобытности, специфики русско-христианского пути. «Русское, – писал Е. Трубецкой, – не тождественно с христианским, а представляет собою чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среды христианства*, которая несомненно имеет универсальное, *вселенское* значение. Отрешившись от ложного антихристианского мессианизма, мы неизбежно будем приведены к более христианскому решению национального вопроса. Мы увидим в России не *единственный* избранный народ, а *один из народов*, который совместно с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев» (с. 256). Трубецкой полагал, что В. Соловьев в конце жизни (в знаменитых «Трех разговорах») тоже нашел верное понимание проблемы; великий мыслитель избавился от ложного символа русского «народа-богоносца».

В реферате Е. Трубецкого вообще набросана широкая панорама споров по этому вопросу в русском обществе, в особенности среди известных философов и теологов. Он подвергает критике «серединный путь», избранный С. Н. Булгаковым, который, с одной стороны, видит родство национального мессианизма с тем, что обыкновенно называется национализмом. «Национальный аскетизм, – писал Булгаков в книге «Два града», – должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемуся в карикатурный отталкивающий национализм» (с. 246). С другой стороны, Булгаков, не без оснований указывающий на особенности восприятия, изображения и понимания Христа на Руси («Русского Христа»), не учел, согласно Трубецкому, что «подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы» (с. 249). Е. Трубецкой резко обрушился на Н. Бердяева, который, по его мнению, заболел старой болезнью русского мессианизма. В связи с этим Трубецкой ссылался прежде всего на книгу Бердяева, посвященную А. С. Хомякову, на ряд других выступлений, в которых «антагонизм между национально-мессианским и вселенским сказывается в форме чрезвычайно яркой и определенной» (там же). Для подобных оценок бердяевской позиции перед Первой мировой войной и особенно в военное время есть определенные основания. Бердяев не просто серьезно занялся проблемами, связанными с русской идеей, – он действительно отдал некоторую дань русскому мессианизму, что видно уже из того факта, что он чрезмерно увлекся старым славянофильством, способствуя, впрочем, углубленному пониманию противоречивости этого духовного феномена русской истории.

Е. Трубецкой верно подметил некоторые философские слабости позиции Бердяева и тем самым вскрыл неудовлетворительность и даже опасность идеи о «богоизбранности» русского народа. Бердяев отказался – и, по мнению Трубецкого, вовсе не случайно – от эмпи-

рического, теоретического, философско-исторического обоснования русского мессианизма, отрекся даже от *рациональной* веры в эту идею. Он порекомендовал не что иное, как «мистическую интуицию», неподсудную дискурсивному доказательству и познанию. И хотя Трубецкой считал вполне понятным притязание каждого человека на то, чтобы именно его народ «занял *первое* место в Боге или после Бога» (с. 250), как философ он предупредил о возможности превращения такого языческого побуждения в идеологию, в философское убеждение: «Опасность велика; национализм этот уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем» (с. 251). Правда, Трубецкой признает: «У Н. А. Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью» (там же).

Но Е. Трубецкой отчасти был несправедлив в оценке книги Н. Бердяева о Хомякове, и в особенности предложенного Бердяевым анализа русского пути и русского национального характера. «Антиномичность России, жуткую ее противоречивость», о которой уже упоминалось, Н. Бердяев анализирует с поистине бескомпромиссной философско-исторической и социально-психологической глубиной. «Противоречия русского бытия, – пишет он в работе «*Душа России*», – всегда находили себе отражение в русской литературе и русской философской мысли» (с. 297).

## БЕРДЯЕВ ОБ АНТИНОМИЯХ РОССИЙСКОГО БЫТИЯ

О каких же противоречиях, антиномиях российского бытия и русской мысли, стало быть, русского пути ведет речь Бердяев?

*Первая антиномия* касается реального отношения народа к государственной власти, к исполнению и осуществлению ее, а также характеризующих ее оценок, мыслей, умонастроений. *Одна сторона антиномии* состоит в следующем: «Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ – самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю. Все подлинно русские, национальные наши писатели, мыслители, публицисты – все были безгосударственниками, своеобразными анархистами» (с. 298). Бердяев имеет в виду не только анархистов Бакунина и Кропоткина, но и славянофилов, Достоевского, Л. Толстого, революционаристских публицистов. Славянофилы, правда, радели за «державность» – в форме самодержавия. Однако в глубине души они лелеяли принцип идеальной власти. «Русская душа хочет священной общности, богоизбранной власти. Природа русского народа сознается как аскетическая, отрекающаяся от земных дел и земных благ» (там же). Следствием таких анархических убеждений становится, вер-

но устанавливает Бердяев, отнюдь не свобода, на которую как будто рассчитывают, и не «отчуждение» от «нечистой» власти. Как раз наоборот: «Русская безгосударственность – не завоевание себе свободы, а отдание себя, свобода от активности» (с. 299). Русский анархизм носит в себе, по мнению Бердяева, не мужественное, а «мягкотелое женственное начало», и именно «пассивную, рецептивную женственность».

Отсюда и *вторая сторона антиномии*, которую не смогли принять в расчет славянофилы и другие идеологи ни с чем не сравнимого якобы «русского пути»: «Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; всё в России превращается в орудие политики. Русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю... Почти не оставалось сил у русского народа для свободной творческой жизни, вся кровь шла на укрепление и защиту государства» (там же). С этим тесно связаны чудовищный бюрократизм, превратившийся в нечто самодовлеющее, презрение к достоинству и самостоятельности личности. Характеристики, которые не устарели и сегодня.

*Вторая антиномия* русского пути и русского национального характера относится как раз к проблеме национального русского начала, или национализма. *Одна сторона антиномии*, по Бердяеву: «Россия – самая не шовинистическая страна в мире. Национализм у нас всегда производит впечатление чего-то нерусского, наносного, какой-то неметчины... Русские почти стыдятся того, что они русские; им чужда национальная гордость и часто даже – увы! – чуждо национальное достоинство. Русскому народу совсем не свойственен агрессивный национализм, наклонности насильственной русификации. Русский не выдвигается, не выставляется, не презирает других. В русской стихии поистине есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам. Русская интеллигенция всегда с отвращением относилась к национализму и гнушалась им, как нечистью. Она исповедовала исключительно сверхнациональные идеалы» (с. 300). Именно в силу такого начала, жившего в русской душе, Россия, как отмечает Бердяев, нередко в своей и мировой истории становилась освободительницей народов, создавала предпосылки для совместной жизни на ее огромной территории самых разных наций, народностей, для взаимодействия и взаимооплодотворения культур. Бердяев не согласен и с теми, кто стремился превратить Достоевского в заурядного славянофила-националиста. «Достоевский прямо провозгласил, что русский человек – всечеловек, что дух России – вселенский дух, и миссию России он понимал не так, как ее понимают националисты. Национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве» (там же). Нетрудно увидеть, что в таком толковании идей Достоевского Бердяев перекликается с «третьей речью» В. Соловьева о Достоевском.



Но есть и была, по Бердяеву, *другая сторона антиномии*: «Россия – самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма, угнетения подвластных национальностей русификацией, страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой, страна, почитающая себя единственной призванной и отвергающая всю Европу, как гниль и исчадие дьявола, обреченное на гибель. Обратной стороной русского смирения является необычайное русское самомнение» (с. 301). У тех же Достоевского и Вл. Соловьева Бердяев обнаруживает отдельные проявления самого «вульгарного» российского национализма и презрения к другим народам. «Россия, по духу своему призванная быть освободительницей народов, слишком часто бывала угнетательницей, и потому она вызывает к себе вражду и подозрительность, которые мы теперь должны еще победить» (там же), – эти слова Н. Бердяева тоже не устарели и сегодня. Обличения философа направлены и в адрес российского церковного национализма, в критике которого Бердяев видит особую историческую заслугу Вл. Соловьева.

Рассмотрев подробно две антиномии, Бердяев приглашает читателей по тому же типу проанализировать другие черты, особенности развития России и русской души. А их, этих черт и особенностей, можно вскрыть немало. Так, можно рассмотреть антиномию свободы, а вместе с тем антиномию отношения личности и общества, личности и социальных целостностей. С одной стороны, людям российским свойственно устремление к свободе духа, к чистой, ничем не ограниченной духовности вообще, а с другой стороны, они способны спастись перед любым внешним произволом и утеснением свободы. Мятежность, непокорность, непризнание мещанских условностей – все это есть и всегда будет в России. И хотя такие черты можно считать лишь проявлением свободолюбия, Бердяев с этим решительно не согласен, ибо предвидит страшные последствия бунтарства и мятежности русского духа как раз для свободы личности и свободы мысли. «Русская народная жизнь с ее мистическими сектами, и русская литература, и русская мысль, и жуткая судьба русских писателей, и судьба русской интеллигенции, оторвавшейся от почвы и в то же время столь характерно национальной, всё, всё дает нам право утверждать тот тезис, что Россия – страна бесконечной свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей, страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы. А вот и антитезис. Россия – страна неслыханного сервиллизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти» (с. 303–304). И Бердяев подробно дока-

зывает антитезис, говоря о консервативности, малоподвижности «наших почвенных слоев» – дворянства, купечества, крестьянства, духовенства, чиновничества. «Везде личность подавлена в органическом коллективе. Почвенные слои наши лишены правосознания и даже достоинства, не хотят самостоятельности и активности, всегда полагаются на то, что другие все за них сделают» (с. 304). Те же упреки – в консерватизме, «органическом коллективизме» и изначальном равнодушии к свободе индивида – Бердяев адресует и самым радикальным, революционным слоям и группам. Но для чего, собственно, нужен Бердяеву этот анализ? Чему может научить тщательное исследование этих и многих других антиномий российского исторического бытия и национального сознания?

Во-первых, здесь находит проявление (так актуальная и сегодня) взаимосвязь исторической «бытийной» диалектики и диалектики национального сознания, которая не случайно анализируется в *антиномичной форме*. *Под антиномиями тут у Бердяева понимаются коренные и по сути своей неснимаемые в ходе многовековой истории России противоречия*. Ошибка множества людей духа и политиков в том, что они не задумываются над живучестью таких антиномий или, задумавшись, склонны принимать в расчет только одну, по каким-то причинам угодную им сторону, одну из противоположностей, вовсе не замечая или не принимая всерьез ее неотрывность от другой стороны. За такое отношение к бытийным антиномиям, к противоречиям русской духовности и культуры история обязательно мстит: «забытая» сторона напоминает о себе, и часто напоминает стихией, разрухой, насилием.

Во-вторых, анализ антиномий дает определенную разгадку той «тайны» русской души и «жуткой» противоречивости, порой непредсказуемости истории России, которая столетиями волновала многих людей и в нашем отечестве, и за его пределами.

В-третьих, Бердяев считает, что этот анализ позволяет выявить *исток, корень этих противоречий*. Их он видит «в несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере» (там же). Россия (как и русский человек, будь он и мужчиной), согласно Бердяеву, всегда ожидает «мужественного» начала откуда-то извне. Россия и русские склонны винить в своих бедах внешние силы и соответственно от внешних же сил ожидать разрешения собственных проблем. Недостаток мужественности Бердяев видит главным образом в том, что в русском народе еще по-настоящему не пробудилось «личностное начало».

В-четвертых, для Бердяева (отнюдь не относящегося к антизападникам) понимание корня антиномий как преобладания женственно-рецептивного над мужественно-активным началом позволяет достаточно оригинально представить проблему российской самобытности, вопрос о соотношении России и Запада. «Россия невестится,

ждет жениха, который должен прийти из какой-то выси, но приходит не суженый, а немец-чиновник и владеет ею. В жизни духа владеют ею: то Маркс, то Кант, то Штейнер, то иной какой-нибудь иностранный муж. Россия, столь своеобразная, столь необычайного духа страна, постоянно находилась в сервилистическом отношении к Западной Европе. Она не училась у Европы, что нужно и хорошо, не общалась к европейской культуре, что для нее спасительно, а рабски подчинялась Западу или в дикой националистической реакции громила Запад, отрицала культуру» (с. 304–305). Опять-таки актуальная и сегодня характеристика. И еще один неутешительный вывод: не умеем мы, россияне, делать выводы из трагизма истории и прислушиваться к выдающимся умам России...

## СОЧИНЕНИЯ И ОСНОВНЫЕ ИДЕИ БЕРДЯЕВА (СВОДНАЯ ТАБЛИЦА В. ДИТРИХА)

Для тех, кто интересуется философией Бердяева, изучает ее, я считаю весьма полезной следующую таблицу (см. с. 308–319), в которой кратко представлены все произведения Бердяева и которая (с разрешения автора) взята мною из книги: *Dietrich Wolfgang. Provokation der Person. Bd. 1. Leben und Werk. Berlin, 1974. S. 98–110.*

---

### ПРИМЕЧАНИЕ К ТАБЛИЦЕ

Таблица, как я уже отмечала, взята мною из книги немецкого философа и протестантского теолога Вольфганга Дитриха. Будучи теологом, он естественным образом выдвинул на первый план религиозно-теологические идеи Бердяева. Возможно, это и неплохо, поскольку в моем анализе, посвященном именно философской проблематике, эти идеи редко акцентируются. Поэтому обобщающий подход Дитриха – при всей его теологической предвзятости – может дополнить мой анализ, ибо нельзя не признать, что религиозные компоненты всегда играли заметную, хотя (по моему мнению) все же не центральную роль в философии Бердяева.

Таблица В. Дитриха может быть полезна для общего обзора философии Бердяева. Ее, конечно, можно модифицировать и дополнить. Но и в нынешнем виде она зримо показывает, сколь плодотворен и целостен был жизненный труд Бердяева, как явно доминировали в нем рано найденные философские темы и кардинальные проблемы,

о которых подробно говорилось ранее. Особенно важно для моей книги следующее: в рубрике «Мыслители-партнеры» объединены философы, с которыми Бердяев всю свою творческую жизнь вел острый и принципиальный для него диалог. Список этих «партнеров» по философскому диалогу – заочному и очному, – как мы видим, весьма обширен, включает великих философов прошлого и философов современной Бердяеву эпохи. В него входят и наиболее известные отечественные мыслители, и мыслители Запада. Объективная перекличка идей Бердяева и философов Запада, участие выдающегося русского мыслителя в дискуссиях, в философской жизни отечества (до высылки его из России) и стран европейского Запада, его известность в этих странах, знакомство и полемика с другими видными современными ему философами – все это давно признанные объективные факты. Однако развернутое конкретное исследование взаимодействия идей этого выдающегося мыслителя России и философии Запада еще далеко от высоких критериев и требований дня. Внести в него посильную лепту и было моей задачей.

Заголовок	Год издания / Язык	Основные определения
Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском	1901 Русский	Идеалистическая революционная общественная философия  Пролетарский мессианизм  Монистическая теология  Объективный антропоцентризм
Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906)	1907 Русский	Конкретный идеализм и спиритуализм  Нейтральный-неидеологический социализм  Трансцендентальный реализм
Новое религиозное сознание и общественность	1907 Русский	Динамический догматизм  Длящийся процесс откровения
Философия свободы	1911 Русский	Предварительный набросок экзистенциально-философского проекта  Онтологическая философия социального существования  Гносеологический реализм
Алексей Степанович Хомяков	1912 Русский	Синтетическая и системная биография  Церковно-религиозное учение о свободе и обществе
Смысл творчества. Опыт оправдания человека	1916 Русский  1927 Немецкий (писалась зимой 1912/13 г. в Италии)	Набросок христианского учения о творении  Сочинение в духе «Бури и натиска»  Структурный моноплюрализм (защита единства и множества)

Главные тенденции	Центральные понятия	Мыслители-партнеры
<p>Синтез марксизма (социального монизма) и идеализма (философского критицизма)</p> <p>Утверждение этического и логического a priori</p>	<p>Трансцендентальное сознание</p> <p>Прогрессивный общественный класс</p> <p>Общеисторический прогресс</p> <p>Человек как самоцель</p>	<p>Михайловский</p> <p>Маркс</p> <p>Кант</p>
<p>Разрыв с социоморфным пониманием личности</p> <p>Провозглашение прав конкретного духа</p> <p>Пробуждение качественного взгляда на мир</p>	<p>Сверхрациональность</p> <p>Глубина бытия</p> <p>Дух – Логос</p> <p>Мировая трагедия</p> <p>Критерий личности</p>	<p>Достоевский</p> <p>Толстой</p> <p>Ницше</p> <p>Ибсен</p> <p>Виндельбанд</p> <p>Хомяков</p> <p>Мережковский</p> <p>Шестов</p> <p>Леонтьев</p>
<p>Борьба против искушений Великого инквизитора</p> <p>Обретение святости в миру</p>	<p>Свободная теократия (христократия)</p> <p>Земной хлеб и хлеб небесный</p>	<p>Соловьев</p> <p>Толстой</p>
<p>Познавание исходя из веры</p> <p>Философствование исходя из религии</p> <p>Утверждение эсхатологического социального сознания</p>	<p>Первичная реальность</p> <p>«Что» сказывания</p> <p>Соборность</p>	<p>Баадер</p> <p>Бёме</p> <p>Кант</p> <p>Риккерт</p> <p>Шеллинг</p> <p>Соловьев</p>
<p>Освобождение от скованности бытием</p> <p>Разрыв с трансконфессионализмом</p> <p>Преодоление религиозного индивидуализма и авторитаризма</p>	<p>Связь с бытием – органический рост</p> <p>Святость свободы</p> <p>Русская миссия</p> <p>Соборность</p>	<p>Хомяков</p> <p>Киреевский</p> <p>Гегель</p> <p>Шеллинг</p> <p>Соловьев</p>
<p>Незавершенность творения и человеческое со-творчество</p> <p>Космическое обновление</p> <p>Ожидание эпохи религиозного творчества</p>	<p>Теургия</p> <p>Творческое призвание</p> <p>Антроподицея</p> <p>Андрогин</p> <p>Потенциальная гениальность</p> <p>Христология человека</p>	<p>Ангелус Силезиус</p> <p>Бёме</p> <p>Григорий Нисский</p> <p>Ницше</p> <p>Пушкин</p>

Заголовок	Год издания / Язык	Основные определения
Мирозерцание Достоевского	1923 Русский  1925 Немецкий	Экспериментально-антропологический проект  Интуитивистско-пневматологические методы  Защита индивида против «мировой гармонии»
Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии	1923 Русский (написана в 1918 г.)	Онтологическая феноменология общества  Творческий консерватизм  Реактивная полемика  Позитивная послереволюционная философия
Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы	1923 Русский  1925 Немецкий (писалась начиная с 1918 г.)	Философско-исторический (историософский) проект  Исторический динамизм  Заостренный пессимизм
Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы	1924 Русский  1927 Немецкий	Прогноз эпохи Новейшего времени
Константин Леонтьев	1926 Русский (написана до 1918 г.)	Монография о религиозной трагедии  Характеристика переходной эпохи  Кризис религиозного натурализма

Главные тенденции	Центральные понятия	Мыслители-партнеры
<p>Развертывание диалектики свободы</p> <p>Конфликт между обожением человека и богочеловечеством</p> <p>Чувствительность к катастрофическому мироощущению</p>	<p>Трагическая гуманность</p> <p>Русская всечеловечность</p> <p>Четвертое измерение</p> <p>Великий инквизитор – антихрист</p> <p>«Белое христианство»</p>	<p>Достоевский</p> <p>Белинский</p> <p>Розанов</p> <p>Мережковский</p>
<p>Борьба против атомизации бытия</p> <p>Реакция на демонолатрию</p> <p>Защита онтологических (коллективных) реальностей</p>	<p>Иерархическая преемственность</p> <p>Неравенство бытия – равенство небытия</p> <p>Органическое развитие</p> <p>Исторически великое</p>	<p>Леонтьев</p> <p>Де Местр</p> <p>Платон</p> <p>Руссо</p> <p>Маркс</p> <p>Толстой</p>
<p>Раскрытие саморазрушающейся диалектики гуманизма</p> <p>Критика теории прогресса</p> <p>Демифологизация</p>	<p>Драма истории</p> <p>Опыты кризисных эпох</p> <p>Историческая одноразовость и неповторимость</p> <p>Конец истории</p>	<p>Августин</p> <p>Шеллинг</p> <p>Ницше</p> <p>Маркс</p> <p>Платон</p> <p>Чаадаев</p>
<p>От рационализма к сверхрационализму</p> <p>От формальной легитимности к реальному обладанию властью</p> <p>От национального к универсальному</p>	<p>Переходное время</p> <p>Поляризация</p> <p>Выбор – решение</p> <p>Свобода во имя воли к истинному бытию</p>	<p>Де Местр</p>
<p>Аристократия неравенства</p> <p>Формирование эпохи через эстетику</p> <p>Формирование принципа «любви» благодаря принципу «страха»</p>	<p>Несвоевременность</p> <p>Византийский принцип</p> <p>Резкий дуализм</p> <p>Трансцендентальный эгоизм</p> <p>«Черное христианство»</p>	<p>Леонтьев</p> <p>Ницше</p> <p>Розанов</p> <p>Соловьев</p>



Заголовок	Год издания / Язык	Основные определения
Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства	1927 Русский (2 тома)  1930 Немецкий (2 тома в 1 томе)	Сумма христианской теософии  Пророческая философия  Духовный опыт  Экзегеза открытого проблемам христианства
Правда и ложь коммунизма	1931 Русский  1953 Немецкий	Христианская и марксистская самокритика  Проект интегрального христианства (объединение личности и социальности)
Христианство и классовая борьба	1931 Русский  1936 Немецкий	Опыт аксиологии  Учение о социально-экзистенциальных типах  Защита персоналистского социализма
О назначении человека. Опыт парадоксальной этики	1931 Русский  1935 Немецкий	Трансцендентальная антропология  Мораль неповторимо-индивидуального  Эсхатологическая этика  Этика против ада  Учение о харизме

Главные тенденции	Центральные понятия	Мыслители-партнеры
<p>Борьба против натурализма в философии и теологии</p> <p>Феноменология духовной жизни против абстрактной метафизики</p>	<p>Теономия</p> <p>Реальная символика</p> <p>Антиномии зла</p> <p>Драма любви и свобода</p> <p>Мистерия развивающейся единственности</p> <p>Качественный эйкуменизм</p>	<p>Бёме</p> <p>Фома Аквинский</p> <p>Шеллинг</p> <p>Баадер</p> <p>Ориген</p> <p>Григорий Нисский</p> <p>Николай Кузанский</p>
<p>Критика буржуазно-капиталистической цивилизации</p> <p>Критика ложного христианства</p> <p>Критика обожествления материи и коллективного</p>	<p>Социальные притязания коммунизма</p> <p>Религиозные претензии коммунизма</p> <p>Царство Божие на земле</p> <p>Социальная идолатрия</p> <p>Воинствующее безбожие</p>	<p>Гегель</p> <p>Маркс</p> <p>Ленин</p>
<p>Борьба против идеальных фикций</p> <p>Освобождение от ненависти</p> <p>За аристократию социального служения</p> <p>В защиту прав трудящихся</p>	<p>Нотто оесопотискус</p> <p>Власть капитала</p> <p>Миф о пролетариате</p> <p>Пролетарская истина – классовая ложь</p> <p>Трудности на пути к свободе</p>	<p>Маркс</p> <p>Прудон</p>
<p>Борьба против этического нормативизма</p> <p>Борьба против групповой морали</p> <p>В защиту энергетической этики истока, склонностей, творческих ценностей</p>	<p>Добро – сверхдобро</p> <p>Сознание – сверхсознание</p> <p>Диалектика добра и зла</p> <p>Трагическая антиномия любви</p>	<p>Достоевский</p> <p>Ницше</p> <p>Розанов</p> <p>Кант</p> <p>Толстой</p> <p>Данте</p> <p>Федоров</p> <p>Клагес</p> <p>Шелер</p> <p>Н. Гартман</p>

Заголовок	Год издания / Язык	Основные определения
О достоинстве христианства и недостоинстве христиан	1926/1932 Русский  1936 Немецкий	Провокативный баланс христианства
Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи	1934 Русский  1935 Немецкий	<p>Диагноз времени</p> <p>Радикальная критика истории</p> <p>Двухплановое мышление вместо однопланового</p> <p>Профетическое суждение об исторической сакрализации</p>
Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения	1934 Русский  Без года Немецкий	<p>Медитации об экзистенции</p> <p>Многоплановая философия</p> <p>Философия Мы</p> <p>Социология познания</p>
Смысл и судьба русского коммунизма. Очерк психологии и социологии русского коммунизма	1937 Немецкий	<p>Описание на примере российских антиномий и комплексной религиозности</p> <p>Экзегеза революционных процессов</p> <p>Плюралистические социальные концепции</p>
Человеческая личность и сверхличностные ценности. (Die menschliche Person und die überpersönlichen Werte)	1937 Немецкий	<p>Философско-антропологическая характеристика неконsumerистской личности</p> <p>Парадоксия</p> <p>Этика взаимодействия личного и сверхличностного</p>

Главные тенденции	Центральные понятия	Мыслители-партнеры
<p>Борьба против власти искажений</p> <p>Основная христианская установка – жесткость по отношению к себе и мягкость к ближним</p> <p>Последствия существования в качестве пилигримов</p>	<p>Рабство у буржуазии и фарисейство</p> <p>Активность – созерцание</p> <p>Полнота христианского отношения к миру</p>	<p>Блуа Толстой</p>
<p>Антитоталитаризм (антирасизм)</p> <p>Разоблачение идеологии ненависти</p> <p>Интерпретация процессов внутриисторического апокалипсиса</p>	<p>Дегуманизация – воля к смерти</p> <p>Материальная свобода для богочеловеческого двойного восхождения и нисхождения</p> <p>Суд истории</p>	<p>Маркс Ницше</p>
<p>Различение экзистенциальной и объективированной коммуникации</p> <p>Раскрытие любви-причастности как принципа познания – в противовес познанию как господству</p>	<p>Одиночество – социальная объективация – причастность</p> <p>Встреча с «Ты»</p> <p>Степень общности в познании</p> <p>Свободно полагающее соотношение с Богом</p>	<p>Декарт Фихте Спиноза Кьеркегор Хайдеггер Ясперс Бергсон</p>
<p>Указание на амбивалентность и возможное превращенное использование религиозной энергии</p> <p>Интерпретация исторических метаморфоз</p> <p>Постулат духовного преобразования</p>	<p>Нигилизм – апокалиптика – ортодоксия</p> <p>Этико-аскетический атеизм</p> <p>Русский империализм</p> <p>Творческое социальное христианство</p>	<p>Белинский Герцен Чернышевский Бакунин Нечаев Ткачев Ленин Федоров</p>
<p>Различения: личность – индивидуум, персонализм – индивидуализм</p> <p>Актуальный динамизм</p> <p>Корреляция христианского персонализма и универсализма</p>	<p>Экзистенциальный центр</p> <p>Объективирование – сублимация – трансцендирование</p> <p>Позитивная аскеза концентрации</p>	<p>Паскаль Шелер Кьеркегор Достоевский</p>

Заголовок	Год издания / Язык	Основные определения
Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности	1937 Русский  1949 Немецкий	Философия аутентичных реальностей  Экзистенциальная пневматология  Профетическое экзистенциальное учение
О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии	1939 Русский  1946 Французский  1954 Немецкий	Феноменология личности  Учение о формах порабощения  Алофатическая социология  Активистско-творческая эсхатология
Русская идея. Основная проблема русской мысли в 19 и в начале 20 века	1946 Русский	Интуитивная экзегеза антиномичных народных структур  Русская экспрессионистская метафизика  Гуманистическая апоретика
Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация	1946 Французский  1947 Русский	Философия конца  Мыслительное движение, порывающее с объективированным миром  Эсхатологическая гносеология  Метафизика образов
На пороге новой эпохи	1947 Французский	Профетический анализ современности  Экзегеза понимания власти  Интерпретация христианства как религии истины, осененной крестом

Главные тенденции	Центральные понятия	Мыслители-партнеры
<p>Проблематизация понятия бытия</p> <p>Одухотворение духа</p> <p>Переход от символизации к реализации</p> <p>Апофатическая теология – катафатическая теология</p>	<p>Инкарнация – объективация – сакрализация</p> <p>Конкретная универсальность</p> <p>Социальная трансфигурация – преобразование (просветление) – теозис</p>	<p>Плотин Экхарт Гегель Н. Гартман Бёме Николай Кузанский Клагес</p>
<p>Антионтологический поворот</p> <p>Разрыв с исторической сакрализацией</p>	<p>Объективация – экстериоризация</p> <p>Отчуждение</p> <p>Противоречивая экзистенциальность</p> <p>Порабощение и рабство как впадение в грех</p>	<p>Платон Парменид Кант – Гегель Маркс – Ницше Достоевский – Толстой Лейбниц Федоров</p>
<p>Раскрытие универсально-всечеловеческого в индивидуально-национальном</p> <p>Отказ от воли к власти и принципа исключительности</p>	<p>Единство истины познания и истины действия</p> <p>Русская миссия</p> <p>Потенциальность</p> <p>Перешагивание границ – путь пилигрима</p>	<p>Хомяков Соловьев Федоров Достоевский Толстой Чаадаев Флоренский Булгаков Бухарев Несмелов</p>
<p>Борьба против гипостазированной иерархии универсального</p> <p>Экзистенциальная диалектика мессианских идей</p> <p>Надежда на поворот (деобъективирование)</p>	<p>Эмоциональное познание – волевой выбор – продуктивное воображение</p> <p>Ноуменальное ядро конкретного</p> <p>Трансцендентальное воодушевление</p>	<p>Платон Кант Фихте Гегель Шеллинг Шопенгауэр Козлов Бергсон Хайдеггер Фома Аквинский Бёме</p>
<p>Революционизация совести</p> <p>Заострение сознания в борьбе против принуждения и авторитарных тенденций</p> <p>Защита духовной силы в борьбе против материального насилия</p>	<p>Столкновение силы и ценности</p> <p>Агрессивное насилие и защита от насилия</p> <p>Сложность и трудность свободы</p>	<p>Маркс Ницше Хайдеггер Кьеркегор</p>

Заголовок	Год издания / Язык	Основные определения
Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого	1947 Французский  1951 Немецкий  1952 Русский	Драматическая философия судьбы  Профетическая метафизика  Экспрессионизм в философии  Экзистенциализм творческого субъекта
Самопознание. Опыт философской автобиографии	1949 Русский  1953 Немецкий (писалась в 1940–1946, 1947 гг.)	Автобиографическая история духа и самосознания  Поиски смысла миропознания из индивидуального опыта (попытка реактивного познания)
Царство Духа и царство Кесаря	1949 Русский  1952 Немецкий	Парадоксальное учение об отношении между Богом и человеком, человеком и обществом, человеком и космосом
Истина и откровение. Прологомены к критике откровения	1954 Французский	Сумма свободной религиозной философии  Символическая метафизика духовного опыта  Экзистенциальная феноменология истины и откровения

Главные тенденции	Центральные понятия	Мыслители-партнеры
<p>Борьба против монофизитских мыслительных образований</p> <p>Философское воспроизведение конкретного</p> <p>Эсхатологическое напряжение</p> <p>Видоизмененное богосознание</p>	<p>Теоморфная человечность</p> <p>Интенсивность – эмоциональность</p> <p>Логическая диалектика – экзистенциальная диалектика</p> <p>Дурная бесконечность – хорошая бесконечность</p>	<p>Экхарт</p> <p>Лютер</p> <p>Гегель</p> <p>Фейербах</p> <p>Штирнер</p> <p>Кьеркегор</p> <p>Хайдеггер</p> <p>Ницше</p> <p>Ауробиндо</p>
<p>Включенность универсального в индивидуальное</p> <p>Восстание против объективаций</p> <p>Приверженность религии духа</p> <p>Эсхатологическое христианство</p>	<p>Активная память</p> <p>Примат свободы над бытием</p> <p>Несотворенная свобода</p> <p>Тоска по трансцендентному</p>	<p>Бёме</p> <p>Достоевский</p> <p>Федоров</p> <p>Белый</p> <p>Иванов</p> <p>Булгаков</p> <p>Розанов</p> <p>Шестов</p> <p>Флоренский</p> <p>Мережковский</p>
<p>Борьба за истину</p> <p>Отказ от «суверенности» частичных истин</p> <p>Новое осознание христианства как религии социальной и космической трансформации</p>	<p>Экзистенциальный дуализм – эсхатологический монизм</p> <p>Корреляция социализации и индивидуализации</p>	<p>Гегель</p> <p>Хайдеггер</p> <p>Маркс</p> <p>Ницше</p>
<p>Борьба против обожения</p> <p>Критика чистого откровения</p> <p>Открытие христианского гнозиса</p> <p>Очеловечение человека в богочеловеческой корреляции</p>	<p>Трансцендентальный человек</p> <p>Ложный и истинный антропоморфизм Бога</p> <p>Определение человека к свободе</p> <p>Истина как путь</p>	<p>Кант</p> <p>Кьеркегор</p> <p>Хайдеггер</p> <p>Сартр</p> <p>Кальвин</p> <p>Барт</p> <p>Булгаков</p> <p>Маркс</p> <p>Ницше</p> <p>Достоевский</p>



## ИЗБРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА О БЕРДЯЕВЕ

См.: Антонов Н. Р. Николай Александрович Бердяев и его религиозно-общественное миросозерцание. СПб., 1912; Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1994; Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Oakland (Calif.), 1993; Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990; Он же. Бердяев Николай Александрович // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 42–45; Ильин И. А. Бердяев и судьба русской философии // Звезда. 1995. № 11. С. 124–144; Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1980; Полторацкий Н. А. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967; Сербиненко В. В. Бердяев Николай Александрович // Новая философская энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 241–242; Segundo J. L. Berdjajeff. Une reflexion chrétienne sur la personne. P., 1963; Stern H. Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdjajews. Köln, 1966. Среди произведений о Бердяеве приходится особо выделить, увы, не сочинение какого-либо отечественного автора, а пятитомное произведение современного протестантского теолога из Германии Вольфганга Дитриха (*Dietrich Wolfgang. Provokation der Person. Bd. 1–5. Berlin, 1974–1979*), которое по основательности и тщательности своего анализа не идет ни в какое сравнение с другими, пусть и вполне добротными, но куда более краткими произведениями обзорного или частного характера. На это произведение В. Дитриха (недавно переизданное в одном томе) я неоднократно ссылаюсь.



## ЧАСТЬ III

# СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК



# РАЗДЕЛ I

## ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ФРАНКА



Семен Людвигович Франк<sup>1</sup> родился в 1877 г. в Москве в обрусевшей еврейской семье. Его дед был раввином, отец – врачом. С. Франк учился в гимназии Нижнего Новгорода, куда переселилась его семья. По окончании гимназии в 1894 г. он поступил на юридический факультет Московского университета, который покинул в 1896 г., получив свидетельство об окончании обучения, но отложив сдачу государственных экзаменов. Это было обусловлено социальными событиями. В России назревали бунты. Страну охватили студенческие волнения. В них участвовал и Франк, который еще в гимназические, а потом и в первые студенческие годы испытал влияние марксистских идей. Но вот расплата за все это – арест и высылка из Москвы – пришла в 1899 г., когда Франк уже начал осознавать всю опасность марксистского учения для России, только вступающей на путь экономических реформ и демократических преобразований. Молодому ученому пришлось уехать из Москвы. Сначала он направился в Нижний Новгород, а потом переехал в Берлин. Франк занимался тогда политэкономическими проблемами, которым посвятил сочинение «Теория ценности Маркса и ее значение», опубликованное в Москве в 1900 г. и открывшее серию прямо направленных против марксизма и революционизма работ ученого. Еще в 1898 г. он познакомился с П. Б. Струве, с которым дружил и сотрудничал до самой смерти последнего в 1944 г.

В известном сборнике «Проблемы идеализма» была опубликована статья двадцатипятилетнего Франка «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему», отражавшая растущее увлечение интеллектуальной молодежи России философией немецкого мыслителя. К учению Ницше Франк неоднократно обращался и впоследствии. И хотя в его подходе к ницшеанству усилились критические мотивы, философ высоко оценивал вклад Ницше в мировую культуру. Поэтому

---

<sup>1</sup> См. литературу в конце раздела о Франке.

Франк стал одним из главных редакторов – вместе с Ф. Зелинским, Г. Рачинским, Я. Берманом – Полного собрания сочинений Ницше, выходявшего в Москве с 1909 г. (и оставшегося незавершенным). А в 1901 г. уже приобретший известность молодой ученый должен был добиваться разрешения на сдачу государственных экзаменов, ибо без этого университетский курс не считался законченным. Разрешение, наконец, было получено, однако без права экзаменоваться в Москве. По возвращении в Россию Франк сдал экзамены в Казани. Однако преподавательского места для него тогда не нашлось. На жизнь Франк зарабатывал как свободный писатель, публикуя переводы, статьи, рецензии в отечественных и зарубежных журналах. Сначала он публиковался в журнале «Освобождение», который П. Струве печатал за границей, а потом в «Полярной звезде», которую в революционном, 1905 г. тот же Струве, после своего переезда в Россию, издавал в Петербурге. С 1907 г. Франк, руководивший философским отделом в журнале «Русская мысль», печатал в нем свои работы, впоследствии объединенные в сборниках «Философия и жизнь» (1910) и «Живое знание» (1923). Названия этих работ хорошо выражают главный замысел философии Франка – создать новую «философию жизни», сфокусированную на проблеме «живого знания».

Включившись (с 1906 г.) в педагогическую деятельность, Франк проявил себя и как незаурядный педагог и исследователь. Для этого открылись хорошие возможности после сдачи (в 1911–1912 гг.) магистерских экзаменов и предоставления Франку места приват-доцента Петербургского университета. Получив, по обычаям того времени, командировку в Германию, философ пробыл там с весны 1913 до лета 1914 г. Формальной целью была подготовка магистерской диссертации. Франк, судя по всему, отправился в Германию если не с завершенной работой, то, во всяком случае, с уже оформившимися глубокими и интересными идеями. В Германии он изучал новые течения в философии, логике, психологии. Результатом стало сочинение «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», опубликованное в виде книги в 1915 г. и защищенное в качестве магистерской диссертации в 1916 г. И уже в следующем, 1917 г. Франк опубликовал еще одну книгу – «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», которую он мыслил как вторую часть философской трилогии. Третья ее часть, «Духовные основы общества», была опубликована только в 1930 г. в Париже.

С 1905 г. Франк участвовал в деятельности конституционно-демократической партии (партии кадетов). Он был одним из тех, кто в известном сборнике «Вехи» выступил против широко распространенных умонастроений «принципиального революционаризма». Летом 1917 г. Министерство народного просвещения Временного

правительства предоставило Франку пост декана и профессора историко-философского факультета Саратовского университета. Между тем революционные силы в России одерживали победу за победой. Разруха и безвластие, слабость и просчеты демократии обернулись поражением Февраля и победой Октября. В 1921 г. Франк перестал работать в Саратовском университете и решил перебраться в Москву. Здесь философами было проведено несколько культурных акций: были основаны Философский институт и Академия духовной культуры. Франк, ставший к тому времени известным российским философом, был избран членом Философского института. Что касается Академии духовной культуры, то она была детищем Бердяева и Франка. За эту активность философов и их критику политики советской власти в области культуры и образования пришла горькая расплата: арест, а потом и высылка на печально знаменитом философском корабле.

В эмиграции – сначала в 20-х гг. в Берлине – Франк вел большую исследовательскую и педагогическую работу: он был одним из основателей Русского научного института, читал лекции в Религиозно-философской академии, которую основал в Германии Н. Бердяев. За рубежом Франком были написаны и опубликованы произведения: «Крушение кумиров» (1924), «Смысл жизни» (1926), уже упоминавшиеся «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), «С нами Бог. Три размышления» (на английском языке, 1946), «Свет во тьме» (1949).

После прихода нацистов к власти Франка ждали новые испытания. Он был отстранен от преподавания. Спасаясь от чреватой смертью антисемитизма нацистского режима, Франк в 1937 г. эмигрировал во Францию. В 1945 г. он переехал в Англию, где 3 января 1949 г. им было закончено опубликованное уже посмертно сочинение «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия». 10 декабря 1950 г. Франк умер.

Философия С. Л. Франка отличается сложностью, глубокой и тонкой разработанностью концепции, обнимающей проблемы мира, человека, общества, познания, культуры. Она оригинальна, хотя и впитывает в себя в качестве предпосылок и элементов наиболее важные идеи мировой философии. Но главной фигурой в истории философии был для Франка Николай Кузанский, у которого были заимствованы трактовка Абсолюта с точки зрения «ученого (или, в формулировке Франка, умудренного. – *Н. М.*) неведения» и идея *coincidentia oppositorum*, совпадения противоположностей<sup>1</sup>. Учение Франка – своего рода средоточие новых подходов и решений, предложенных русской мыслью конца XIX и XX вв.

---

<sup>1</sup> См.: Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 205, 208.

# ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ИДЕИ ФИЛОСОФИИ ФРАНКА

## ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ, РЕАЛЬНОСТЬ, ИДЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ, ЖИЗНЬ

Как отмечал сам Франк в предисловии к последней книге «Реальность и человек», в ней была предпринята попытка «дать более зрелую и усугубленную формулировку философской системы», «первая редакция» которой содержалась уже в «Предмете знания». С точки зрения автора, основной принцип его философии, или «центральная интуиция бытия как сверхрационального всеединства осталась неизменной»<sup>1</sup>. Итак, в центре философии Франка – от первых до последних его произведений – всегда оставалась идея *Бытия как сверхрационального всеединства*. Этот философский тезис требует расшифровки. Франк призывает вновь задуматься над коренными и, казалось бы, привычными понятиями философии, и прежде всего над понятием «бытия», или над вопросом: «Что на самом деле *есть?*» Наиболее частый ответ на вопрос – указание на то, что все принадлежащее бытию «обладает характером неустрашимого факта», в отличие от «мнения», «воображения», «предположения» (с. 210–211).

Однако, настаивает Франк, «размышление показывает, что эмпирическая действительность (или «мир») все же шире того, чем она кажется на первый взгляд. Она не исчерпывается совокупностью всего «внешнего» нам в смысле мира, окружающего нас в пространстве и данного нам чувственно и наглядно. Другими словами, она не исчерпывается тем, что мы называем материальным бытием» (с. 211). Ошибка материализма – в отождествлении «подлинного бытия» с материальным бытием. Между тем и то, что именуют «явлениями душевной жизни», тоже есть действительность, причем никак не менее объективная и настоящая, чем материальные предметы или события.

В рассматриваемом сочинении, написанном в 1949 г., Франк ссылается на актуальный исторический пример: «Садизм, безумное властолюбие и мания величия Гитлера были для человечества недавно, к несчастью, эмпирической реальностью не менее объективной и гораздо более грозной и могущественной, чем ураган или землетрясение» (там же). Итак, «действительность» – то, что подлинно есть, – по Франку, складывается не только из «материальных», но и из «душевных» явлений. Но философ не удовлетворяется лишь расширением понятия действительности. Ибо и при таком расширении мы еще не получаем, по его мнению, искомого философского, то есть

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 208. Далее в тексте при цитировании указаны страницы по этому изданию.

всеобъемлющего понятия бытия. «*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» (с. 218). Итак, Франк выводит своего рода *философскую формулу*: *реальность = действительность + идеальное бытие*. Отстаивая правомерность употребления понятия «идеальное бытие», Франк, естественно, ссылается на Платона и платонизм. В союзники он берет и Канта, в философии которого идеальные элементы бытия – их «форма» – были соотнесены с «интеллектуальным созерцанием» как способом познания идеального.

Идеально сущее «есть», или, говоря современным языком, «бытийствует» иначе, «на иной лад, чем конкретно существующие, локализованные в пространстве и времени «вещи», – именно есть в форме сверхпространственного и сверхвременного единства...» (там же).

Ранее уже шла речь о том, что Франк – вместе с другими российскими философами – стремился разработать оригинальный вариант философии жизни. Смыслом и содержанием философский принцип жизни наполняется прежде всего через понятие «живое знание». «Дело в том, – разъяснял Франк, – что кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем еще особым, и притом первичным, типом знания, который может быть назван живым знанием или знанием-жизнью. В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне, как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу *жизнь*, как бы само открывает себя нам, – открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни» (с. 220–221). Это знание «вынашивается» нами в глубине *жизненного* опыта. На нем, как на фундаменте, вырастает мысль как «предметное познание». Далее мы подробно проанализируем трилогию Франка, в которой названные понятия и принципы нашли свое воплощение и развитие.

## РАЗДЕЛ II

### ТРИЛОГИЯ С. ФРАНКА: «ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ», «ДУША ЧЕЛОВЕКА», «ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА» И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ



#### ЗНАЧЕНИЕ КНИГИ «ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ»

«Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» – произведение, которое по праву считается одним из лучших в наследии мыслителя России. Это вышедшее в 1915 г. сочинение было задумано и выполнено автором как общефилософское основание трилогии, в которой его метафизические, гносеологические, психологические и социально-философские идеи были приведены в стройную и детально разработанную систему. Второй частью, как уже отмечалось, стала книга «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917), а третьей – работа «Духовные основы общества» (1930).

Однако книга «Предмет знания» приобрела значение, выходящее за формальные рамки первой части трилогии. В предисловии к фундаментальной обобщающей работе «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» С. Франк характеризует «Предмет знания» как «первое изложение» всей системы своего философского мировоззрения, впоследствии подтвердив эту оценку и в предисловии к последнему сочинению «Реальность и человек». Итак, «Предмет знания» не только первый раздел философской трилогии Франка, но и «первая редакция» его целостной системы, которая в последующих сочинениях подвергалась корректировке, уточнению, детализации, расширению.

Особая значимость книги «Предмет знания» состоит в том, что она глубоко впитала в себя богатый опыт российской и мировой философской мысли. Из истории мировой философии в этом труде Франка (как, впрочем, и в других его сочинениях) заметна проработка того, что он сам называл «исконной философской традицией». Традиция эта воплощалась для него главным образом в мысли Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Дж. Ст. Милля. А на первое место был поставлен, как я уже подчеркивала, Николай Кузанский, которого Франк в предисловии к «Непостижимому» назвал своим «единственным учителем филосо-



фии». Поразительно и то, сколь детально и основательно исследована Франком новая и новейшая тогда западная, и более всего немецкая, литература. Г. Коген, В. Шуппе, Т. Липпс, Г. Фреге, Ф. Brentano, Й. Фолькельт, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, П. Наторп, А. Мейнонг, А. Риль, О. Кюльпе, У. Джеймс, Р. Авенариус, А. Бергсон, А. Пуанкаре, Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Кассирер, Дж. Дьюи, Б. Рассел, В. Штерн, Г. Зиммель, В. Дильтей, А. Гарнак – вот далеко не полный перечень популярных то время западных авторов, на работы которых ссылается и которых чаще всего тщательно анализирует С. Франк в «Предмете знания». На первый план выходит, как мы увидим далее, критическое размежевание с учениями неокантианцев, Бергсона, Гуссерля, взятыми в той их исторической форме, которая сложилась к середине 10-х гг. XX в. Далее, «Предмет знания» – поистине классическая работа, которая образует одну из самых заметных вех в истории русской мысли. Всего ближе ее автору идеи Вл. Соловьева и современников Франка Н. Лосского и А. И. Введенского.

Итак, «Предмет знания» ценен как феномен в истории философской мысли начала XX в. Но совершенно неверно было бы сводить значимость произведения к этой стороне дела. Не менее, если не более, важны оригинальность, теоретическая глубина и новаторство работы Франка, которую представляется оправданным причислить к лучшим сочинениям мировой философской мысли первых десятилетий XX в., сопоставимым с произведениями этих лет Когена, Риккерта, Наторпа, Зиммеля, Гуссерля, Кассирера. Такая оценка, возможно, покажется иным западным читателям неожиданной и завышенной, что более всего обусловлено сложившейся на Западе практикой писать и преподавать историю философии почти без учета реального вклада русской мысли. А ведь она, о чем свидетельствует наследие Франка и других выдающихся мыслителей России, в конце XIX – начале XX столетия начала все более уверенно и равноправно входить в мировой философский процесс. Поэтому необходимо отнестись к проблеме вклада российских философов в мировую мысль максимально внимательно и объективно. Хотелось бы надеяться, что западные читатели (например, те, которые ознакомятся с предлагаемым их вниманию переводом книги «Предмет знания» в немецком восьмитомном издании работ Франка)<sup>1</sup> согласятся с нашей высокой оценкой, разумеется приняв во внимание, что книга была опубликована более восьмидесяти лет назад. Ее требуется поставить в проблемно-исторический контекст философии начала XX в. и в общий контекст философской системы самого Франка. Далее (по необходи-

---

<sup>1</sup> См.: *Frank Simon L. Werke in acht Bänden. Bd. 1. Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis.* Hrsg. von Peter Schulz, Peter Ehlen, Nicolaus Lobkowicz, Leonid Luks. Mit einem Vorwort von Nelly Motrošilova. München, 2000. Этот мой раздел о книге «Предмет знания» в немецком варианте помещен в качестве введения к I тому указанного немецкого издания.

мости кратко) будет дан ответ на следующие вопросы: каковы основные проблемы и наиболее оригинальные идеи, рассмотренные и развитые Франком в книге «Предмет знания»? В какие общие рамки, заданные философской системой Франка в целом, они включены? Как Франк соотносит фундаментальные идеи и принципы «Предмета знания» с идеями наиболее влиятельных тогда философских направлений? Актуальна ли и чем актуальна сегодня, уже в начале XXI столетия, книга, опубликованная русским мыслителем всего через пятнадцать лет после начала XX в.?

## БЫТИЕ. НАБРОСОК НОВОЙ ОНТОЛОГИИ

Проблематика книги задана ее заголовком и подзаголовком. Но при конкретном анализе профилирующих проблем и решений работы мы сталкиваемся с парадоксом, характерным и для философии Франка в целом.

С одной стороны, посвящение солидной книги теме предмета знания в первые десятилетия XX в. вряд ли могло кого-нибудь удивить. Вполне соответствовала духу времени и более конкретная заявка, сделанная в предисловии: Франк намеревался связать проблему предмета знания (которую он отождествлял с попыткой разрешения «основного гносеологического вопроса о природе и условиях возможности знания») с вопросом «о значении и пределах знания, выраженного в понятиях»<sup>1</sup>.

Франк и не думал скрывать связь своих философских исследований с новейшими тогда гносеологическими, логическими, психологическими работами, посвященными знанию, сознанию, направленности сознания на предмет и т. д. В частности, он учитывал идеи таких работ, как «Критика отвлеченных начал» и «Теоретическая философия» Вл. Соловьева, «Положительные задачи философии» Л. Лопатина, «Логические исследования» и «Идеи I» Э. Гуссерля, «Теоретико-познавательная логика» В. Шуппе, «Логика чистого познания» Г. Когена, «О теории предмета» А. Мейнонга, «Принципы психологии» У. Джеймса, «Формализм в этике и материальная этика ценностей» М. Шелера, «О наивном и критическом реализме» В. Вундта, «Содержание и предмет» Т. Липпса, «Предмет познания» и «Два пути теории познания» Г. Риккерта, «Прелюдии» В. Виндельбанда, «Логика философии и учение о категориях» Э. Ласка, «Логические основы точных наук» П. Наторпа, «Проблема предметности и современная логика» Г. Ланца, «Основные проблемы теории познания» Н. Гартмана, «Понятие субстанции и понятие функции» Э. Кассирера, «Пред-

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 37. Далее при цитировании в тексте раздела указываются страницы по этому изданию.

мет и цели познания» Й. Кона, «Обоснование интуитивизма» Н. Лосского, «Логика» А. И. Введенского и многие другие. Итак, одна сторона интересующего нас парадокса – тот документально подтвержденный факт, что Франк, уверенно и широко опираясь на традицию и новейшие тогда достижения философии, благодаря книге «Предмет знания» принял активное участие в характерном для всей философии конца XIX – начала XX в. *расширении фронта гносеологических, логических, психологических исследований и способствовал значительному их теоретическому обогащению.*

Но есть и другая сторона дела в «парадоксе Франка»: мыслитель не только не поддался обычным для того времени уклонам в крайности гносеологизма и логицизма (как не примкнул и к другой крайности – психологизму), но дал решительный бой этим модным «болезням» западной философии. *Он с самого начала задал тему предмета знания в оригинальной для Запада того времени мыслительной перспективе, которая, однако, органично вписывалась в традиции российского философствования, заложенные Вл. Соловьевым, и была тесно связана с фундаментальными основаниями философской системы самого Франка.* Речь идет о четко определенной общепhilosophической перспективе, о постоянно реализующейся программе *онтологизации гносеологии*, о критическом преодолении на этом пути логицизма, трансценденталистского субъективизма, которые Франк на социально-философском уровне чем дальше, тем решительнее связывал с кризисом Запада и его культуры. Итак, онтологизация гносеологии – фундаментальный принцип, который мыслитель положил в основание своей системы. При этом Франк ни в коей мере не ограничивался общим утверждением позиций онтологической гносеологии. Мыслитель построил свою книгу одновременно как *системное онтологическое исследование взаимосвязанных аспектов проблемы предмета знания* и уже в свете этого как критическое испытание достижений, ограниченностей и ошибок многочисленных подходов к данной проблеме, которые обнаружил в истории философии и современных ему философии, логике, психологии. Присмотримся к тому, как Франк делает это.

«Знание, – писал Франк в предисловии, – есть необходимое знание о предмете, т. е. раскрытие для нашего сознания содержания предмета как бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему; это точное понятие знания мы пытаемся утвердить вопреки всем попыткам обойти или видоизменить его» (с. 37). Действительно, уже благодаря такому исходному определению знания и его предмета Франк вставал в оппозицию к традиционному (декартовско-кантовскому), а также современному гносеологизму и трансцендентализму, например, неокантианского или феноменологического типа. Франк не случайно дал первой части своей книги примечательное заглавие «Знание и бытие». Кстати, так было бы пра-

вильнее и оригинальнее назвать и всю книгу: тогда пронизывающая ее идея онтологической гносеологии получала бы более явное воплощение для читателя. Ведь успех книги «Бытие и время» Хайдеггера, появившейся позже, был в немалой степени связан с ее броским программным названием. Но очень важно, что онтологический поворот анализа Франка был – в сравнении с почти господствовавшим в первые десятилетия XX в. логицизмом, гносеологизмом, методологизмом – достаточно оригинальным. Один из властителей дум в философии и логике, Эдмунд Гуссерль в новой тогда книге «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) возвел в своего рода методологическую норму *epoché*, то есть «воздержание» истинно современной и подлинно «научной» философии по отношению к любым традиционным «бытийным» разворотам проблемы предметности сознания и знания. Правда, Гуссерль в § 62 «Идей» признавал значимость проблемы «последнего определения смысла бытия» ее (феноменологии. – Н. М.) предметов и принципиального прояснения их методики<sup>1</sup> и намечал проект возможных, но тогда еще не развернутых исследований этой проблематики, относя их, впрочем, скорее к «прикладной феноменологии» (там же). Так сложилось, что и сам Гуссерль, и представители других ответвлений тогдашней феноменологии (за исключением разве Н. Гартмана) проявили конкретный интерес к проблематике бытия позже – в 20–30-х гг.

Напротив, уже для раннего Франка проблема предмета знания есть прежде всего и по преимуществу «бытийная» проблема, то есть «вопрос о реальном бытии предмета *вне* отношения к смыслу направленного на него акта...» (с. 103). Подробное размежевание с гуссерлевской концепцией интенциональности, которой он вместе с тем воздает должное за «обстоятельный феноменологический анализ» направленности на предмет, как и критика «интенционализма» в целом (разбираемого в книге с упоминанием идей Brentano, Meinong, Husserl, Husserl, Remke и, разумеется, самого Гуссерля), – один из важнейших эпизодов в фундаментальной для Франка критике современной ему (особенно западной) философии. Ей ставится в главную вину отказ, а потому и принципиальная неспособность задать и решить «первую и основную проблему» – «как *возможна* вообще цель познания, в смысле чего-то, совершенно независимого от всякого знания и логически ему предшествующего и, вместе с тем, во всей этой независимости нам доступного или у нас присутствующего...» (с. 104). Здесь – принципиальное отличие позиций Гуссерля и Франка. У Гуссерля проблема бытия и онтологии ставится уже на основе исполнения феноменологической редукции и после перехода на трансценденталист-

<sup>1</sup> См.: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie // Husserliana, B. III. Haag, 1950. S. 148. См. также: Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003 (по указателю – «Онтология»).

скую почву феноменологии. Для Франка же трансцендентализм, как мы увидим далее, принципиально неприемлем.

Однако замысел именно онтологической гносеологии не помешал Франку тонко и оригинально использовать достижения тогдашнего логицизма для борьбы с все еще сильными тенденциями сенсуалистического психологизма. В разделе «Знание и бытие» Франк прежде всего исследует различие между предметом и содержанием знания. «Во всяком знании мы находим, с одной стороны, направленность на нечто, что в силу этой направленности является для знания его предметом, а с другой стороны, уловление, признание в этом предмете некоторых определенностей, что образует содержание знания. Мы *имеем что-то в виду*, мы думаем о чем-то, и об этом предмете мы *что-то* знаем и высказываем. И *смысл* всякого знания состоит в устанавливаемом им отношении между предметом и содержанием» (с. 42). Затрагивая эту тему, классическую для истории логики и философии конца XIX – начала XX в., Франк ссылается на «Логические исследования» Гуссерля, на его спор с психологистами и новыми аргументами подкрепляет правомерность гуссерлевского выделения объективного смысла суждения, или его логического состава. Для Франка во всех анализируемых им логико-философских дискуссиях – в соответствии с общим замыслом книги – весьма важно опровергнуть распространившееся под влиянием второго позитивизма (эмпириокритицизма) утверждение, согласно которому опытное суждение есть только «анализ (или синтез) ощущений» (с. 66). При опровержении сенсуализма в теории познания (все равно, выступает ли он в форме идеалистического сенсуалистского солипсизма или материалистической теории отражения) Франк идет по стопам Канта и неокантианцев, Гуссерля, Штумпфа, а также своих соотечественников Вл. Соловьева и Лопатина. В качестве промежуточного допущения можно, согласно Франку, признать тезис о том, что «никакое содержание знания не дано непосредственно в самом имманентном материале знания» (с. 75) и что «знание во всех своих областях и формах всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного материала и в этом смысле трансцендентный предмет. Знание есть проникновение в этот неизвестный предмет, его определение» (с. 74). Но тогда сразу возникают фундаментальные философские, гносеологические вопросы: «Как предмет, по самому понятию своему лежащий за пределами «имманентно данного», «попадает» в наше сознание? Каковы основания нашего убеждения, что в знании наше сознание действительно улавливает «сам предмет», т. е. как будто выходит за пределы самого себя?» (С. 75.)

Ответы на эти вопросы Франк анализирует обобщенно, типологически и во взаимной связи, показывая, как одна концепция, из-за несостоятельности тех или иных решений, дает почву для возникновения и распространения противоположных гносеологических учений. К числу таких концепций принадлежит «*наивный реализм*» (именно как теория познания), суть которого в утверждении, будто «восприятие пред-

мета есть точное отображение, копия самого предмета)» (с. 77). Согласно Франку, коренные недостатки теорий отображения, во-первых, дуализм, неизбежный и при предположении единства, даже тождества двух совершенно различных миров, а во-вторых, полная «недоступность для нас того оригинала, с которого мы должны были бы снимать копию» (с. 79). Несостоятельность концепции отражения способствует тому, что теория познания в Новое время все чаще переходит на позиции идеализма. «В пределах идеализма здесь возможны лишь два решения: либо признать понятие предмета как чего-то, выходящего за пределы представлений, вообще противоречивым и невозможным, т. е. отрицать не только познаваемость, но и саму мыслимость «предмета», либо же допустить, что это «нечто непредставляемое», будучи доступно сознанию, тем самым лежит в *пределах* сознания и, следовательно, в более широком смысле тоже только субъективно» (с. 80–81). По первому из идеалистических путей пошел Беркли, по второму – Кант. Франк в данном случае толкует Канта скорее в духе неокантианцев. Когда Кант утверждает, что «сознание само строит свой предмет», то фактически происходит «уничтожение» вещи самой по себе, или трансцендентного предмета. «Сознание есть источник самой мысли о предмете; и то, что мы называем предметом, есть лишь особая форма сознания – коррелят единства апперцепции» (с. 82). Итак, согласно Франку, Кант «расширил понятие сознания настолько, что оно стало охватывать *сферу самого предмета...*» (с. 84). Так и случилось, что последовательное развитие основной мысли (трансцендентального) идеализма привело к его самоуничтожению. В результате возникла точка зрения, которую Франк называет «*имманентным объективизмом*».

По сравнению с философией Канта новый подход (представленный, в частности, неокантианскими школами, имманентной философией и учением Гуссерля об интенциональности) представляет определенные преимущества. Однако, хотя понятие «предмета» на этом пути обогащается, Франк считает «имманентный объективизм» несостоятельной в целом концепцией. Далее он подвергает критическому анализу подход к сознанию как потоку актуальных переживаний (материалом также служит гуссерлевская феноменология) и приходит к выводу о его внутренней противоречивости, а стало быть, неприемлемости. Сторонникам этой точки зрения тоже приходится «удваивать» сознание, разделяя его на то, что актуально дано сознанию, и на то, что в виде прошлого, будущего, пространственно удаленного находится «вне» такого «актуального» сознания. Действительно, здесь была заключена одна из трудностей, заставивших Гуссерля существенно изменить и дифференцировать первоначальное феноменологическое учение о сознании. (Кстати, Франк внимательно следил за всеми изменениями гуссерлевской позиции, зафиксировав в «Предмете знания» поворот, уже имплицитно воплощенный в «Идеях к чистой феноменологии», но, к удивлению Франка, в то время почти не эксплицирован-

ный самим Гуссерлем.) Но как бы ни менялся облик феноменологической концепции, она до конца жизни Гуссерля оставалась трансцендентализмом, то есть идеалистическим философским учением, для которого «чистое» сознание всегда было, выражаясь словами Франка, «последней почвой теории познания». Собственная гносеологическая концепция автора «Предмета знания», которую он называет «абсолютным реализмом», решительно порывает с субъективизмом, трансцендентализмом во всех их оттенках. В чем же суть абсолютного реализма Франка?

Франк считает, что Декарт, открывший *cogito ergo sum*, имел шанс проторить философии путь к самому бытию; но из-за трансценденталистских предубеждений Картезия шанс не был использован. Между тем «великий, озаряющий смысл этой формулы заключается в том, что в лице сознания открылось бытие, которое «дано» уже не косвенно, не через посредство его сознания, а совершенно непосредственно, – бытие, которое мы «знаем» именно в силу того, что мы сами *есмы* это бытие» (с. 158). Абсолютный реализм отправляется, таким образом, не от сознания, а от бытия, которое становится «первой неустранимой исходной точкой всех теорий» (там же). В такой направленности исследования справедливо видеть предвосхищение более поздней хайдеггеровской трактовки сознания как особого бытия. Поэтому Франк впоследствии, в «Непостижимом», подхватил хайдеггеровский термин «фундаментальная онтология» (считая, впрочем, еще более удачным простое и хорошее обозначение Аристотеля – «первая философия»<sup>1</sup>). Но особенно ясно об отношении своей метафизики и хайдеггеровского учения Франк заговорил уже после того, как Хайдеггер осуществил новый «поворот» (*Kehre*) к бытию. В письме к Л. Бинсвангеру от 30 августа 1950 г. Франк писал о сильном впечатлении, которое произвела на него книга Хайдеггера «*Holzwege*»: «Полагаю, она является истинным событием в истории европейского духа, для меня же есть нечто особенно значимое. Вы знаете, что ранее отталкивало меня от Хайдеггера: его представление о закрытости души, «экзистировании» как бы в безвоздушном пространстве – прямо в противоположность моей метафизической картине жизни. И все же весь смысл новой книги – в том, что Хайдеггер вырывается из этой темницы и находит в свободе (*ins Freie*) путь к истинному бытию. Этот путь оставался в тени для всей немецкой философии последних ста лет... Для меня не могло случиться ничего более значительного и радостного, нежели это: в конце моей жизни я открыл то, что величайший немецкий мыслитель на своем собственном пути пришел к тому исходу, что как зияющая интуиция, подобно откровению, определял мое творчество уже 40 лет»<sup>2</sup>. Но более явное перекрещивание линий творческого развития Франка и Хайдеггера произойдет позже. А в «Пред-

<sup>1</sup> Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 305.

<sup>2</sup> Письмо Семена Франка к Людвигу Бинсвангеру от 30 августа 1950 г. // Логос. 1992. № 3. С. 267.

мете знания» Франк пролагал свой путь в философии, почти не находя в современной ему мысли единомыслия в отношении первенствующей роли онтологических предпосылок.

Итак, уже в первой части трилогии Франк связал тайну проблемы предмета знания и всех ее аспектов, включая интенциональность, с фундаментальной темой бытия как ее разгадкой. «Знание может быть направлено на *предмет*, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что *неизвестное*, как *такое*, нам «известно» – известно не через особое знание о нем (что неизбежно приводило бы к противоречию), а совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не «знаем», а *есмы*, т. е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» (с. 173).

В части второй «Предмета знания» последовательно вводится другая тема, которая наряду с проблематикой бытия образует фундаментальное основание философской системы Франка. Это тема или, как говорит сам философ, «интуиция всеединства», которая вначале обосуждается в связи с проблемой отвлеченного знания.

## ДВИЖЕНИЕ К АБСОЛЮТУ. ВСЕЕДИНСТВО

Вместе с понятиями Всеединства и отвлеченного знания Франк вступал на обетованную землю российской мысли, обустроенную в особенности философией Вл. Соловьева. И действительно, общая направленность соловьевского учения об отвлеченном знании и Всеединстве (критика характерного для многих течений западной философии взаимообособления субъекта и объекта, сознания и бытия, разума и чувства, разума и воли, разума и интуиции, рационального и мистического, конечного и бесконечного, а главное, использование утонченного философско-метафизического их синтеза для существенного обновления учения об Абсолюте) была Франком поддержана. Сами заголовки II и III разделов («Интуиция всеединства и отвлеченное знание», «Конкретное всеединство и живое знание») кажутся навеянными сочинениями Соловьева. И все же при ближайшем рассмотрении текста «Предмета знания» становится ясным, насколько Франк отклоняется от маршрута, заданного вехами соловьевской философии. Российские исследователи обратили внимание на различие между двумя выдающимися мыслителями в их трактовке Абсолюта. Если у Соловьева, чьей позицией является своего рода мистический символизм, бытие есть «как бы прозрачная пелена, за которой мы угадываем Абсолют, Сущее»<sup>1</sup>, то Франк обосновывает кон-

---

<sup>1</sup> *Евлампиев И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. С. 16.



цепцию мистического реализма, согласно которому бытие и Абсолют связаны прочно и тесно, а потому именно углубление в каждый элемент мира в принципе позволяет приобщиться к Абсолюту, ко всей полноте бытия. С этим можно согласиться, но надо сделать ряд важных уточнений. В поздних работах Франк станет все больше внимания уделять проблеме мира и человека, человека и Бога, давая тем самым онтологическо-персоналистскую и философско-теологическую расшифровку проблемы Абсолюта. И тогда, кстати, «мистицизм» – в одном из его российских вариантов, равно восходящем к работам Соловьева и отклоняющемся от них, – приобретет более определенные очертания. Что же до «Предмета знания», то в этом произведении автор скорее лишь наметил тему Абсолюта, которой формально посвящена IV глава и о которой речь иногда заходит в других (например, X и XI) главах. Однако на первый план в «Предмете знания» выступает *скрупулезное и специальное логико-гносеологическое обоснование новой онтологии*, которым В. Соловьев, мыслитель XIX в., по существу не занимался и которое Франк, философ XX в., предпринял перед лицом упоминавшегося ранее мощного логико-гносеологического вызова своего времени, не уклоняясь, подобно другим философам России, в сторону теологии. (Отсюда понятны упреки тех философов-теологов, например С. Булгакова, которые сочли, что у Франка тема Абсолюта осталась где-то в стороне от магистрального анализа «Предмета знания». См. далее «Отклики на «Предмет знания».)

Так и тема Всеединства, заданная как будто бы в духе Соловьева, сразу же перелилась в подробный анализ «сущности логической связи». И это не случайно: специфика системы Франка состоит в том, что при общей разработке онтологической гносеологии он не оставляет без специального прояснения ни одного аспекта, существенного для целостного анализа. И если в первой части книги необходимым логическим звеном, опосредующим проработку системы онтологической гносеологии, оказались новые исследования логики понятий и суждений, то во второй части под микроскоп анализа попали следующие проблемы: 1) логическая природа умозаключений; 2) «законы мышления»; при этом формально-логические законы, взятые, как говорит Франк, «сообща», именуются законами определенности; 3) логико-философские изыскания относительно части и целого. В результате этих конкретных и обстоятельных логико-гносеологических исследований Франк сделал ряд выводов, долженствующих в конечном счете пролить свет на проблему единства знания и еще более фундаментальную проблему Всеединства.

Знание, поскольку оно выражено в готовых определениях содержания, дает, согласно Франку, как бы «окоченевшие, неподвижные продукты или отложения», из которых нельзя объяснить развитие знания, переход от одного содержания к другому (с. 192). Подобным образом «обычные» законы мышления (в терминологии Франка –

законы определенности) не могут выразить и раскрыть отношение отдельной определенности к некоему «исконному единству», из которого она проистекает и на котором она основана. В частности, Франк обстоятельно доказывает неприменимость категорий тождества и различия и соответственно закона тождества, когда речь идет и о раскрытии единства развивающегося выводного содержательного знания, и тем более о Всеединстве. «Таким образом, – заключает Франк, – сфера раздельных определенностей, подчиненная закону определенности, возможна лишь на почве иной сферы, которая уже не подчинена этому закону и природа которой может быть отрицательно охарактеризована, как область *единства* или *совпадения противоположного* (coincidentia oppositorum)» (с. 204).

Франк признает, что его «понимание «закона определенности» воспроизводит одну из основных мыслей логики Гегеля». Однако тут же уточняет, что его логическое мировоззрение «далеко уклоняется от логики и всего «духа» учения Гегеля» (там же). Термин coincidentia oppositorum взят у его «гениального творца» Николая Кузанского (у которого есть, считает Франк, и более удачный термин – unitas или complicatio contrariorum, что можно перевести как «единство или свертывание противоположностей»). Автор «Предмета знания» поясняет, что было бы недоразумением, нелепостью считать, «будто сами противоположности как таковые ( $A$  и  $\text{non-}A$ ) совпадают одна с другой... Дело не в том, что противоположности совпадают, а в том, что их *вовсе нет* в сфере исконного единства; иначе говоря, закон противоречия *не нарушается* здесь, а просто неприменим сюда» (с. 204–205). Заслуживает быть отмеченным то обстоятельство, что философская попытка Франка как бы «заключить в скобки» законы логики, в частности закон противоречия, причем сделать это иначе, чем Гегель, была параллельна новаторским усилиям логиков (например, российского логика Н. А. Васильева<sup>1</sup>, который примерно в те же годы разработал проект логики без закона противоречия, впоследствии названной паранепротиворечивой логикой).

К логике и гносеологическому логицизму в целом Франк делает, по крайней мере, две существенные поправки. Первая поправка: в онтологическом (а также философско-теологическом) плане под область знания и его единства, соответственно под сферу логического, должна быть подведена более широкая и фундаментальная сфера бытия, законы которой иные, нежели «обычные» (формальные) законы логики. Это и есть Абсолют как бытие. В нем Франк видит корень и источник всеединства, а также всякого частного, особого единства, каково единство знания. Вторая поправка: определенные достижения логицизма и «методологизма» (выраженные прежде всего культом метода у неокантианцев марбургской школы) должны быть до-

---

<sup>1</sup> См.: Васильев Н. А. Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989.

полнены несомненными для Франка преимуществами интуитивизма. Интуитивизм тем более важен, что автор «Предмета знания» считает: «Основой знания, выражаемого в расчлененной системе определенностей, является знание как интуиция всеединства» (с. 222). Верный методологическим установкам своей системы, Франк и здесь ставит задачу «объяснить логическую природу этой интуиции» (там же). В главах VII и VIII второй части книги Франк внимательно проанализировал те учения, которые действительно перевели проблему интуиции, прежде окрашенную в психологические тона, в плоскость логических исследований. Интуиция всеобщего, единого – или, в гуссерлевской терминологии, усмотрение сущности, *Wesensschau*, – вот что привлекло особое внимание Франка в работах Гуссерля, Кассирера, Бергсона, Шуппе, представителей марбургской школы, Лосского и других авторов. Анализ всей этой проблематики у Франка – сложный, филигранный, оригинальный. Специфика его – в том необычном сплаве логического, гносеологического, онтологического, общеметафизического аспектов, на который не могли решиться названные авторы (за исключением, возможно, Лосского), все еще напуганные опасностями абстрактной метафизики и психологизма. При этом Франк не встал и на путь иррационализма или антисциентизма.

Онтологически и гносеологически подчиняя отвлеченное (то есть отделенное и разделенное) знание интуиции, Франк не предполагал умалять значение частного (например, частнонаучного) знания, все равно, будут ли это математические, правовые или иные научные дисциплины. Заслуга Франка в том, что он (отчасти следуя Гуссерлю или Кассиреру, а отчасти опережая их последующие изыскания) поставил вопрос о символическом характере отвлеченного знания и о специфике «символического мышления» как такового (глава IX). От последнего (как мышления неадекватного, одностороннего, но выполняющего важные функции в системе знаний) он отличил целостность интуиции. В подтверждение этих своих взглядов Франк чаще ссылался не на современных ему авторов, а на Плотина или Николая Кузанского. Чеканные обобщающие формулы Франка связывают в системное целое отвлеченное знание и интуицию Всеединства (с. 279–280).

## БЫТИЕ И ВРЕМЯ

Третья, и последняя часть книги, носящая название «Конкретное всеединство и живое знание», построена по уже известной нам схеме. Нацеленный на поиск фундаментальных общеметафизических, онтологических ответов, и этот раздел ведет нас, казалось бы, боковой дорогой конкретных логико-гносеологических исследований. Прежде всего, здесь они посвящены проблемам времени и числа. Интересно, что, воздав должное логицизму и математизму, воплощен-

ному в сочинениях Фреге, Рассела и Наторпа (и компетентно вникнув в теории числа математиков Кантора, Дедекинда и Гильберта), Франк затем выходит на уже проторенную им дорогу, снова ведущую к теме Всеединства, то есть к проблематике бытия. И поскольку главная, то есть онтологическая, дорога нигде не теряется из виду, постольку эти разделы книги Франка можно считать одной из ценных дохайдеггеровских вариаций на тему «бытия и времени». По мнению Франка, теорию числа можно вывести лишь из Всеединства как «исконного единства» (с. 289), обратившись к той сфере, где нет логических, а следовательно, математических определений. Франк интересно и свежо исследует переходы и переливы человеческой мысли от фиксирования смены множественности моментов (то есть от сознания становления) к противостоящей становлению вневременности. А это, в свою очередь, толкает Франка к пересмотру господствовавших в те десятилетия учений о времени как производном от числа (Наторп и др.). Автор «Предмета знания» объединяет время и числовую множественность как «соотносительные формы проявления, производные от всеединства и в этом смысле отличные от него самого» (с. 308). Время не сводимо к числу. Ни число не предшествует времени, ни время числу.

Для опровержения логицистски-математизированного учения о времени Франк использует «известные превосходные изыскания Бергсона» (с. 302). Однако автор «Предмета знания» отнюдь не безоговорочно поддерживает Бергсона. Во-первых, он считает необходимым оговорить, что понятие и понимание времени как «живой текущей длительности» не было первооткрытием Бергсона (с. 303). Во-вторых, Франк подчеркивает, что «величайшее и опаснейшее заблуждение, искажающее блестящие прозрения Бергсона, состоит в его смешении переживания с интуицией, или иррациональной смутности со сверхрациональной конкретностью» (с. 305). В-третьих, Франк упрекает Бергсона в одностороннем акцентировании момента динамичности и творчества в абсолютном. В противовес Бергсону Франк более четко различает и разделяет переживание и интуицию времени. И хотя в согласии с Бергсоном он толкует абсолютное не как «чистую неподвижность», а как «живое единство или единую жизнь» (там же), он полагает неотъемлемым от абсолюта и соответственно от всеединства также и такое свойство, как вечность, которое у Бергсона релятивистски сведено на нет. «Всеединство, как таковое, есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) – такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве двух отдельных моментов» (с. 308–309).

Постоянно апеллируя к целостности, синтезу ее моментов, Франк вместе с тем является мастером аналитических расчленений и их специального анализа. Так, абсолютное всеединство допускает, соглас-

но Франку, разделение на идеальное, или вневременное бытие, и бытие реальное, или конкретно-временное (с. 316). Идеальное бытие и теории идеального бытия – излюбленные темы всего творчества Франка – в «Предмете знания» тесно увязаны с актуализацией и критикой философии Платона и Плотина. Сильную сторону платонизма Франк видит в понимании того, что идеальное, то есть вневременное, также имеет бытийственный характер. Однако есть и трудность, не учтенная платонистским идеализмом: «Вневременное бытие не есть и *самостоятельное* или *самодовлеющее* бытие» (с. 322). «Первичный момент *бытия* необходим, как таковой, для того, чтобы могло иметься что-либо сущее. Бытие же не тождественно вневременности, ибо вневременность есть... лишь один из его моментов» (с. 323). «Основной дефект идеализма в качестве платонизма» есть, согласно Франку, «уничтожение временного бытия», что в свою очередь ведет к «невыводимости факта, понятия «единичного, данного предмета» из общих категорий знания, из чисто-идеального бытия...» (с. 322). Осознание этого коренного недостатка побуждает Франка специально обратиться к исследованию специфики «фактического», или временного бытия с его свойством «присутствия», «реальности», свойством, как раз и выражаемым словами «есть», «я» «есть», «быть». (В последующей хайдеггеровской традиции из сходных мотивов возникает акцентирование *Dasein* и именно момента «Da=», в нем заключенного.)

И все-таки главное для Франка – объединение временного и вневременного, соответственно, приведение в единство противоречия между настоящим, прошлым и будущим. Здесь он снова апеллирует к всеединству в его, так сказать, онтологическом качестве «истинного бытия» (с. 326). В этой связи Франку принципиально важно подчеркнуть, что «наше собственное бытие» как бы синтезирует прошлое и будущее с настоящим, так что все эти измерения времени (а не одно лишь настоящее) обретают качество реальности и не являются всего только мыслимыми, или идеальными, содержаниями. И потому это наше бытие становится «сверхвременным бытием», на почве которого возможна реальность всего временного процесса в целом. Еще одно существенное следствие: при таком толковании вневременное и временное становятся моментами «единого конкретно-сверхвременного бытия, и мы действительно преодолеваем трудности и односторонности как эмпиризма, так и онтологического идеализма» (там же). Это исследование продолжает начатый в первой части (глава III) «Предмета знания» превосходный анализ понятий «данное» и «неданное», «имеющееся», существующее, настоящее и т. д.

В разработках последних глав «Предмета знания» (где к исследованию фактичности бытия присоединены проблемы причинности и необходимости, в частности «индивидуальной и реальной необходимости») объективный и заинтересованный читатель найдет много

оригинальных идей, тонких замечаний и смелых догадок. На последних страницах основного текста уже переброшен мостик к тем будущим исследованиям душевной жизни, психических процессов, которые вскоре оформятся в упоминавшуюся ранее книгу «Душа человека», вторую (философско-психологическую) часть трилогии Франка.

К своей книге Франк добавил приложение «К истории онтологического доказательства», которое можно причислить к лучшим сжатым компендиумам на означенную тему. В нем Франк по существу предлагает параллельную теоретическому, проблемному тексту «Предмета знания» филигранную историю философско-онтологической аргументации, заключенной внутри теологической по своему внешнему замыслу мыслительной традиции. Как и основной текст, приложение снова обнаруживает приверженность Франка той линии в истории философии, которую он называет «метафизикой жизни» (с. 360).

Теперь, после всего сказанного, можно следующим образом охарактеризовать теоретическое значение и актуальность книги Франка «Предмет знания». Она содержит *системно разработанный вариант онтологически ориентированной метафизики (или философии) жизни начала XX в., новаторство и оригинальность которого – в попытках ее органического синтеза с гносеологией, логикой, психологией нового типа и в (позже реализовавшемся) намерении пронизать философию этическими, социально-философскими измерениями.* А такой синтез остается нерешенной программной задачей и сегодня, перед лицом наступившего XXI столетия.

## ОТКЛИКИ НА «ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ»

Книга «Предмет знания» сразу же после своего появления вызвала оживленную дискуссию в российской мысли. Рецензенты – среди них были выдающиеся философы России Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский – достаточно высоко оценили теоретический уровень работы Франка. Так, Н. Бердяев назвал появление книги «Предмет знания» крупным событием в русской философской литературе и поставил ее в один ряд с весьма ценимой им работой Н. Лосского «Обоснование интуитивизма». Бердяев особо отметил пронизывающую сочинения Франка бескорыстную любовь к истине и преобладание пафоса утверждения над пафосом отрицания<sup>1</sup>. Вместе с тем рецензенты высказали в адрес автора серьезные, иногда резкие возражения. При этом направленность критики была различной, а по-

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 635. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

рой и противоположной – соответственно тем глубоким и содержательным проблемно-теоретическим размежеваниям, которые уже к середине 10-х гг. XX в. ясно обозначились в русской философии.

Посему полемика вокруг книги «Предмет знания» позволяет выявить дивергенцию фундаментальных позиций автора и его критиков. С. Н. Булгаков, к тому времени твердо придерживавшийся идеи о необходимости теологизации философских принципов и понятий, в своей статье с примечательным названием «Новый опыт преодоления гносеологизма» счел онтологическую гносеологию Франка все же неудавшейся попыткой опровержения «чистого гносеологизма». Источник этой неудачи С. Н. Булгаков усматривал, по-видимому, в слишком философском, чрезмерно теоретическом подходе к проблеме Абсолюта. «Гносеология должна стать учением об откровении»<sup>1</sup>, – заявлял С. Н. Булгаков, вменяя в вину Франку то, что его гносеология мало интересуется теологическими тонкостями проблемы «отношения Бога и мира», «выделения» человеческого, временного «из вечного, или сверхвременного, абсолютного бытия вневременного-временного становления...»<sup>2</sup>

Правда, Франк все-таки говорил об Абсолюте, откровении, о вечном, абсолютном бытии, хотя следует отметить, что в книге «Предмет знания» – в отличие от более поздних произведений – такие экскурсы в сопредельную с религиозной философией философскую теологию пока еще минимальны. Однако и за них Франк заслужил критические упреки со стороны многократно цитируемого в «Предмете знания» Н. О. Лосского, который – в противовес С. Н. Булгакову – увидел главный изъян книги в «чрезвычайном сближении Абсолютного и мира», обусловленном слишком теологизированным пониманием Абсолюта как Всеединства. «В гносеологии не требуется так часто ссылаться на Абсолютное, как это делает Франк»<sup>3</sup>, – заявил Лосский.

Н. А. Бердяев в пространной рецензии, опубликованной в следующей, 134-й книге «Вопросов философии и психологии» (и впоследствии включенной в книгу «Типы религиозной мысли в России»), счел концепцию Франка «слишком оптимистичной», «слишком ясной» для того, чтобы ее автор смог осознать глубокую и по сути своей непреодолимую «трагедию познания». И если Франку принадлежит та заслуга, что он одним из первых в философии XX в. предугадал тенденцию новой онтологизации гносеологии, то Бердяев сумел разглядеть на горизонте современной ему философии тогда еще неясные контуры грядущей экзистенциальной трагической философии. Рецензия Бердяева называлась «Два типа мирозерцания (по пово-

<sup>1</sup> Богословский вестник. 1916. Т. 1. Январь. С. 152.

<sup>2</sup> Там же. С. 153.

<sup>3</sup> Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133. С. 177.

ду книги С. Л. Франка «Предмет знания»)). Действительно, в рецензии резко подчеркивалось различие двух типов философии, типов мирозозерцания. По мнению Бердяева, Франк в своем мировоззренческом устремлении к последовательному монизму и познавательному оптимизму понимает Всеединство бытия слишком статично, парадно, торжественно. «Всеединство у Франка не имеет никакой в себе темной природы, темной основы, в нем нет никакой бездны, из которой вечно бьют темные источники» (с. 312). В результате единое, считает Бердяев, «съедает» множественное, Божество «съедает» человека. В жертву Всеединству, «единому-общему», в жертву «родовой философии» приносится индивидуальное бытие. Между тем бытие не может быть просто тождественным знанию, как получилось у Франка. Человек, его активность, его познание и знание вовсе не суть простые «слияния» с абсолютным, а всегда нечто неповторимое, новое, творческое и непременно трагическое – в «движении абсолютного». Такovy установки рецензии Бердяева, тесно связанные с исходными принципами его философии. (Вполне возможно, что более поздняя книга С. Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» была попыткой философа прояснить свои позиции относительно Абсолюта и мира, познанного и непостижимого – также и перед лицом значительно усилившейся к тому времени философии трагического экзистенциализма.)

В западной литературе книга «Предмет знания» по ее выходу в свет не имела резонанса. Скорее всего, это объясняется тем, что в военный 1916-й и революционный 1917 гг. Россия и ее культура были фактически изолированы от Европы, в особенности от Германии. К тому же книга была недоступна подавляющему большинству потенциальных западных читателей из-за поистине рокового для русской мысли языкового барьера. В современной западной литературе, посвященной русской мысли, уделено немалое внимание философии Франка вообще, его книге «Предмет знания» в частности и особенности.

Я не могу анализировать здесь западное франковедение, имеющее свои традиции (но у нас, увы, почти неизвестное). Сошлюсь на программное Введение известного немецкого специалиста по русской философии Петера Элена к уже упомянутому I-тому восьмитомного Собрания сочинений Франка, с начала XXI в. выходящего в Германии. Обращу внимание на те моменты, которые могут служить ценными дополнениями к сказанному ранее о существовании и специфике ранней философии русского мыслителя.

П. Элен подчеркивает, что Франк в своей попытке построить онтологическую, реалистическую философию Абсолюта отправляется все-таки... от субъекта. «В отклонении метафизической реальности, которую можно было бы понимать как обстояние вещей, отделенное от человеческого Dasein, Франк един со многими философами Нового времени. Для его онтологии и теории познания к бытию нельзя



подобраться иначе, нежели исходя из человеческого самобытия (Selbstsein), которое открывается феноменологическому взгляду как Я-Ты-Бытие и далее Мы-Бытие (а благодаря этому также как бытие мира, Welt-Sein). В конечном же счете как ограниченно-конкретное Всеединство Бытия. Цитата из Августина, которую Франк избрал эпиграфом к своей философской психологии, четко маркирует этот методологический исходный пункт: «Прежде всего человеку нужно вернуться к самому себе, с тем чтобы, словно сделавши шаг, подняться и вознестись к Богу»<sup>1</sup>. (Добавлю, что эти же слова Августина – как весьма важные для него – Франк взял эпиграфом ко второй части другого своего знаменитого произведения – «Непостижимое».) Согласно Элену, благодаря такому шагу Франк пытался синтезировать русскую философскую традицию «онтологизма» и современную ему западную философию субъекта; а потому он затем примкнул к хайдеггеровскому снятию противопоставления субъекта-объекта, выразившемуся в построении фундаментальной онтологии. Эти характеристики справедливы, как справедливо и указание Элена на близость критической позиции Франка и подхода Дильтея, резюмированного в знаменитом изречении из предисловия к книге «Введение в науки о духе» – о том, что в познающем субъекте, сконструированном Локком, Юмом и Кантом, течет «не настоящая кровь», а «разжиженный сок» разума как одной лишь мыслительной деятельности, и о том, что он, Дильтей, всегда руководился принципом изучения целостного человека «во всем многообразии его сил», в том числе и как основания для объяснения познания<sup>2</sup>. Действительно, Франк еще в ранний период обратил внимание на философию Дильтея: так, в журнале «Русская мысль» за 1914 г., № 4, он опубликовал статью «Книга Дильтея по истории философии». (Кстати, там же в ряде номеров «Русской мысли» за 1915 г. он опубликовал статью о Когене; в 1926 г., уже в журнале «Путь», он продолжил анализ философии неокантианства, учения Н. Гартмана, поэзии Рильке, новой литературы по философской антропологии. Это подтверждает отмеченный ранее факт: Франк постоянно держал руку на пульсе современной ему западной мысли и реагировал на ее новейшие тенденции.)

Говоря о концепции «живого знания» Франка, П. Элен с полным правом напоминает о близости этой позиции к учению позднего Фихте (ссылаясь на «Наукоучение» 1804 г.) и снова же о сходстве

---

<sup>1</sup> *Schulz P., Ehlen P.* Einführung der Herausgeber // Simon L. Frank. Werke in acht Bänden. Herausgegeben von Peter Schulz, Peter Ehlen, Nicolaus Lobkowitz, Leonid Luks. München, 2000. S. 20.

<sup>2</sup> *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften // Gesammelte Schriften. Leipzig u. Berlin, 1922 ff. Bd. I. S. XVIII.

и различиях с подходом Дильтея. «Знание – жизнь», которое Франк понимает как соучастие в бытии, не достигается там, где всеединое бытие постигалось бы интуитивным и сверхпонятийным образом. Ибо и это бытие все же есть помысленное и, следовательно, отличное от мышления *мыслительное содержание*, хотя и вневременно-идеальное; оно доставляет только «образ» истинного бытия, но не само бытие. В этом идеальном образе бытия временной момент подвергнут отрицанию и тем самым коррелятивно сделан предпосылкой. Следовательно, Франк отчетливо различает не только вневременное, но и сверхвременное абсолютное Всеединство от только «подражательного, вторичного Всеединства интуитивного познания» (S. 28). (Что касается отношения Франк – Дильтей, то сходство и различия Элен усматривает в трактовке жизни как «переживания», *Erlebnis*.) Общий вывод Элена, касающийся темы жизни и знания, то есть стержневой, профилирующей проблематики «Предмета знания», таков: «Для Франка вполне ясно, что теоретико-познавательный принцип, который выражается в онтологическом аргументе, имеет своей предпосылкой определенное понимание бытия: бытие потому может быть схвачено в нашем духе, что оно не есть темное бытие, которое должно было бы ждать чуждого, освещающего его извне познавательного луча, но оно есть *жизнь* и *знание* в себе самом, «ибо истина самого бытия есть жизнь» (S. 30). Из этих слов Элена, которые включают тезисы и изречения Франка, отчетливо видно, что философию русского мыслителя совершенно оправданно называть, как я это сделала выше, системно разработанным вариантом онтологически ориентированной метафизики (философии) жизни.

## ИЗДАНИЯ КНИГИ «ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ»

### На русском языке:

*Франк С. Л.* Предмет знания. Петроград, 1915 (издана в серии «Записки историко-философского факультета Императорского Петроградского университета»). Часть СХХVI).

*Франк С. Л.* Предмет знания. Париж. УМКА-Press, 1974.

*Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

### На французском языке:

*Frank S.* La connaissance et l'être. Paris, 1937 (сокращенный вариант).

### На немецком языке:

*Frank Simon L.* Werke in acht Bänden. Bd. 1. Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Hrsg. von Peter Schulz, Peter Ehlen, Nicolaus Lobkowicz, Leonid Luks. Mit einem Vorwort von Nelly Motrošilova. München, 2000.

## «ДУША ЧЕЛОВЕКА» – ВТОРАЯ ЧАСТЬ ТРИЛОГИИ ФРАНКА

Вторая часть трилогии Франка, следуя за разработкой онтологической гносеологии в «Предмете знания», набрасывает проект новой философской психологии «как учения о природе индивидуальной «души» и ее отношении к надындивидуально-объективному бытию»<sup>1</sup>. Франк исходит из того, что изгнание понятия души из психологии и философии негативно повлияло на эти дисциплины и что «учение о душе и человеческой жизни... есть не искусство, не проповедь и не вера, а знание, или что оно, по крайней мере, возможно и нужно *также* и в форме *точного научного знания*» (с. 428). Франк предполагает существование разветвленной и многоуровневой «душевной жизни» человека и хочет исследовать самое ее существо. Под «душой» Франк понимает непосредственную целостность душевной жизни, или «наше собственное существо, как мы ежесекундно его переживаем» (с. 434). Для того чтобы выявить сущность душевных явлений, Франк рекомендует психологу, философу осуществить своего рода изменение установки и специфическую редукцию. Если человек в обычной жизни и следующая сходному принципу теория озабочены предметной стороной мира и нашего духа, то теперь исследователю предлагается опытным путем воспринять душевную жизнь как таковую, «*погрузиться* в эту смутную, загадочную стихию» (с. 465). Часть I книги «Душа человека» не случайно называется «Стихия душевной жизни». Франк призывает читателя обратиться к собственному опыту. «Представим себе нашу душевную жизнь в состоянии полудремоты» (с. 455). Или наоборот: вообразим себя в состоянии сильнейшего возбуждения (с. 456). В обоих случаях – как бы в «ненормальных» состояниях – мы и сможем наблюдать, как «нас заливают волны знакомой нам душевной жизни». Тогда мы можем опознать ее как «хаос колеблющихся, неоформленных, сменяющихся образов и настроений» (с. 457). В состоянии более контролируемом со стороны сознания мы путаем жизнь души с жизнью сознания, с «разумным сознанием». Между тем исходно душевная жизнь стихийна, произвольна. И каждый из нас по опыту знает состояние «так хочется...», состояние каприза, страсти – тогда нами и «движут волны темной, непослушной нам стихии нашей душевной жизни» (с. 458). Все это говорит о том, что душевная жизнь – это целостная реальность и особый мир. Подсознание – одна из сторон этого «мира», также говорящая о его стихийности.

Душевная жизнь, по определению Франка, охватывает все виды сознания, которое в контексте философской психологии делится на

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 419–420. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

три области – *сознание как непосредственное переживание, предметное сознание и самосознание*. Но хотя сознание неотделимо от душевной жизни, «признак «сознания», – подчеркивает Франк, – не исчерпывает собой природы душевной жизни» (с. 479). Более существенный и непосредственный признак душевной жизни в ее целостности – «момент непосредственного бытия... В той мере, в какой *жить* важнее и первее, чем *сознавать*, в какой *действенность* предшествует *созерцанию*, душевная жизнь есть прежде всего *реальная сила* и лишь производным образом идеальный носитель сознания» (там же). В качестве чистой жизни, бытия, силы душевная жизнь есть «актуальная, так сказать, готовая, относительно самоутвержденная реальность» (с. 480), тогда как сознание есть лишь потенция, возможность, «сырой материал для реальности». И если кому-то такие соображения не покажутся убедительными, Франк предлагает принять в расчет новейшие учения о «бессознательной» или «подсознательной» психической жизни. Теории в данной области бывают нередко спорными, но факты здесь весьма поучительны. Опираясь на них (со ссылкой на концепции П. Жане и Фрейда), Франк приходит к выводу: «Как бы кто ни относился к самому понятию подсознательного, к общему учению о внесознательности душевной жизни... одно совершенно бесспорно: между степенью *сознательности* душевного переживания и его *силой* или *интенсивностью* как действенной реальности нет никакой прямой пропорциональности» (с. 494). Это позволяет Франку еще и еще раз подчеркнуть: душевная жизнь, именно в качестве жизни, не тождественна сознанию, и сознание совсем не есть ее существенный отличительный признак (см. с. 496).

Каковы же черты душевной жизни, согласно Франку? Прежде всего речь идет о ее «сплошности, слитности, бесформенном единстве» – с уточнением, что прежняя психология игнорировала эти особенности душевной жизни и что их исследовала только новейшая психологическая и философская мысль. Другая черта душевной жизни – ее неограниченность, противоположная интегрированности, сплошности, но тоже выражающая «бесформенность» ее единства. Лейбниц, говоривший о монаде, что ее внутренний мир охватывает всю вселенную и даже Бога, но выражает, «представляет» эту бесконечность лишь смутно, уловил свойство душевной жизни быть своего рода потенциальной бесконечностью (см. с. 507). Бесформенность душевной жизни «выразима» как ее невременность. «...В лице знания мы возвышаемся над временем и живем в вечности» (там же). Благодаря памяти мы обладаем способностью «в настоящем обладать прошлым» (с. 508). Душевной жизни свойственно быть где-то на пограничье: в отличие от познания она погружена в настоящее, но это настоящее не есть математический миг, а некая «бесформенная *длительность*». Соглашаясь с Бергсоном, с помощью понятия длительности подчеркивающим динамизм душевной жизни, Франк воз-

ражает ему: динамизм душевной жизни «не тождествен временному течению». Понятие изменчивости надо применять к душевной жизни с большой осторожностью. Ее можно скорее уподобить волнующему и все же неподвижному океану, чем безвозвратно протекающей реке (там же).

Исходя из традиционного деления, Франк в составе душевной жизни анализирует «интеллектуальные», «эмоциональные» и «волевые» явления. От рассмотрения душевной жизни как стихии, потенции, хаотического материала он переходит к исследованию «конкретной душевной жизни» и ее формирующей силы. «В согласии с нашим общим пониманием душевной жизни мы ставим вопрос о «душе» не как о *субъекте сознания*, а как о *субъекте именно душевной жизни*. Мы имеем в виду не вопрос о наличии *идеального носителя сознания*, а вопрос о присутствии некоего *реального центра действующих и формирующих сил* душевной жизни» (с. 534). Франк выделяет и исследует три «формирующих центральных единства душевной жизни» – чувственно-эмоциональное, сверхчувственно-волевое и идеально-разумное, или духовное единство. Далее исследование переходит – через «предметное сознание» и индивидуальное самосознание – к проблеме соотношения индивидуального и общеродового, общечеловеческого. Франк настаивает на том, что мы «обязаны признать бытие не одних лишь единичных «душ» или сознаний, но и общеродовой, национальной, общечеловеческой, вселенской «души» (с. 600). Понятия «душа народа», «гений человечества» не являются, согласно Франку, пустыми абстракциями, а обозначают «подлинные живые, конкретные единства, на каждом шагу обнаруживающие свою силу» (там же).

Завершением философской системы Франка является социально-философская ее часть, представленная в книге «Духовные основы общества».

## ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ ТРИЛОГИИ – «ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА», ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

Книга «Духовные основы общества. Введение в социальную философию», завершающая его трилогию, была опубликована в Париже в 1930 г. Системно задуманное учение Франка заканчивалось кратким очерком социальной философии, который был подготовлен многочисленными предшествовавшими ему работами по социальной, социально-политической тематике (это «Очерк методологии общественных наук». М., 1922; «Личная жизнь и социальное строительство». Париж, б. г., множество статей по политической проблематике, работ о судьбах русской революции и т. д.). Франк сам сказал в

написанном в 1929 г. в Берлине предисловии, что книга есть «сокращенный эскиз системы социальной философии»<sup>1</sup>, над которой он работал все 20-е гг. Он также подчеркнул: «Книга эта есть результат и многолетнего, начатого еще в первой молодости изучения обществоведения, и общих религиозно-философских достижений, и того поучительного своей трагичностью жизненного опыта, который все мы, русские люди, имели за последнее десятилетие» (там же). Итак, автор этой небольшой, но, по моему мнению, весьма глубокой работы отсылает ее к историческому контексту первых трех десятилетий XX в. Это были, действительно, глубоко трагические события: русские революции, Первая мировая война, эмиграция из России заметной части ее населения. Но в 1930 г. обостренное этими трагедиями социальное чутье подсказывало Франку, что на пороге истории стоят новые потрясения. Живя в Германии, мыслитель наверняка улавливал приметы и черты фашизации страны и приближение новой мировой войны. Вот почему открывающая книгу диагностика эпохи выдержана в самых мрачных тонах и оказывается своего рода предчувствием катаклизмов ближайшего будущего.

## ДИАГНОЗ ЭПОХИ, ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ

Итак, книга «Духовные основы общества» соотнесена с эпохой в более узком смысле слова – с теми событиями, что случились в Европе, в частности в России, в первые три десятилетия XX в. В то время, в первой половине 30-х гг., не было недостатка в книгах и статьях философов, социологов на эту животрепещущую тему. Но вот что характерно: когда мы выделяем из книги наиболее важные характеристики той эпохи, нас не покидает ощущение, будто они «срисованы» с сегодняшней ситуации и говорят о проблемах, переживаемых нами сегодня. Чтобы подтвердить исходную мысль о высокой практической значимости социально-философского познания, Франк зарисовывает две противоречивые стороны тогдашнего социального состояния, каждая из которых – а в особенности их сочетание – «придает нынешней общественной жизни какой-то особенный трагический характер». «С одной стороны, человечество со времени мировой войны вступило, по видимому, в полосу потрясений, переворотов, бурного исторического движения» (с. 16). Франк имеет в виду, конечно, Первую мировую войну. Но если подразумевать Вторую мировую войну, то данное выше описание одной стороны противоречия вполне подойдет к современной эпохе, как окажутся удивительно релевантными ей и более конкретные характеристики: что разрушен ряд старых государств «и на их

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 14. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

место стали новые, еще непрочные и с неясными стремлениями»; что расшатаны бытовые устои; что всюду царят неустойчивость, шатание, поиск новых форм жизни; что народы Востока «угрожают гегемонии европейской цивилизации» и т. д. «...Мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней» (там же) – разве не подходят эти слова Франка для определения мироощущений и опасений человека нашего времени?

И другая сторона, о которой пишет Франк, поразительно точно характеризует состояние духа, сознания, ценностей современного человечества: «...Современное человечество, – свидетельствует Франк, – ... лишено всякой определенной общественной веры. Расшатаны не только старые устои жизни, но и все старые идеи и верования; и на их место не стали какие-либо новые идеи, которые вдохновляли бы человечество и внушали ему подлинную веру в себя... Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлаждения» (с. 16, 17). Почему образ эпохи, созданный более 70 лет назад, столь точен и в отношении современности? Главных причин, как я думаю, две. Первая состоит в особом умении русских мыслителей (как и всех людей, чьи умы настроены на волну кризиса) уловить катастрофичность социального развития и точно описать ее, в немалой степени опираясь на трагический опыт своей страны и собственный драматический жизненный опыт. Франк – один из этих мыслителей. Сходные мотивы звучат в социальной философии, философии истории других наших соотечественников, порой перерастая в эсхатологизм, апокалиптичность, отчаяние. Вторая причина кажется мне не менее, если не более существенной: весь XX в., да, увы, и только начавшееся XXI столетие оказались эпохой не смягчающегося, а в ряде отношений углубляющегося и по разным причинам еще более страшного, опасного кризиса, чем это было в годы, когда Франк писал последнюю часть своей трилогии.

Диагноз эпохи для Франка – одно из звеньев рассуждения, долженствующего продемонстрировать возрастающую вместе с расширением кризиса значимость социальной философии. Не устарела полемика Франка с теми «практическими» людьми, которые восстают против общих философских «фантазий», ссылаясь на потребность в настоятельных, быстрых и вполне конкретных социальных решениях. О них мыслитель говорит совершенно правильно, и его слова опять-таки удивительно злободневны: «Так называемые «практические» люди, люди сегодняшнего дня, презирующие философские обобщения и интуицию целого, могут, конечно, путем догадки и инстинкта действовать правильно; но когда они начинают рассуждать и мыслить, именно они оказываются по большей части безнадежными фантазерами, живущими в мире мертвых слов и ходячих схем» (с. 18).

Что же рекомендует Франк? Его рекомендация может показаться нереалистичной также и людям динамичной современной эпохи, с го-

ловой погрузившимся в суету сиюминутных дел и скороспелых решений. Франк советует им и всем нам... остановиться и, «забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях» (с. 17), погрузиться в раздумья! Он рассуждает просто и по-житейски: если человек заплутался, попал в тупик, то он может усугубить свое положение, если станет метаться, брести наудачу; он должен остановиться, проанализировать весь свой путь, осмыслить, когда и где он стал отклоняться от разумного маршрута. Франк, по-моему, совершенно прав. Это относится и ко всему миру, и к каждой отдельной стране, и к конкретным индивидам. Что касается человечества, то ему еще предстоит осуществить глубокие и нелицеприятные раздумья относительно того, почему в социально-политическом отношении так трагически сложился XX в., который, казалось бы, предоставил человеческому роду невиданные научно-технические возможности. Сдвиги, конечно, есть, что проявляется в тяготении народов и государств к миру, единству, в частности к единству Европы. Но сдвиги эти пока минимальны, почему трагические черты эпохи, зарисованные Франком, остаются в силе. Что же касается России, для которой XX в. был, наверное, одним из самых трагических, то и ей никуда не уйти от «раздумий», предлагаемых Франком. Но не таких, какие мы наблюдаем сегодня, когда враждующие социальные группы и партии, решительно неспособные к самокритике, покаянию, как и прежде, перекладывают вину и ответственность на кого угодно: на другие силы и партии, на «заговоры» зарубежных стран... Уровень социально-философской культуры тех сил, объединений, лидеров, идеологов, политологов, которые сегодня решающим образом влияют на судьбы страны, удивительно низок. (Впрочем, их культурно-образовательный уровень как таковой оставляет желать лучшего.) Но, может быть, в эпоху динамического социального развития, со всех сторон обступающих конкретных проблем уже не до социальной философии? Да и что такое социальная философия? Что она может дать современному человеку? На эти и другие вопросы пытается дать ответ Франк в книге «Духовные основы общества». При этом он делает это не в некой дидактической, сциентистской форме, а именно в виде раздумий, диалога, осмысления живых антиномий развития, трудностей в социальной сфере.

## МОЖНО ЛИ НАРУШИТЬ «ВЕЧНЫЕ» ЗАКОНЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ?

И вот одна из таких трудностей. Современному человеку (если он достаточно грамотен и умеет логически мыслить) несложно доказать, что в обществе имеются некоторые объективные связи, нарушать которые непозволительно. «Вы можете строить какие угодно планы общественных реформ, можете как угодно изменять общество – и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными за-



кономерностями или, точнее, необходимыми связями, логически вытекающими из общего содержания того, что вы мыслите под «обществом» (с. 32). Это замечание столь же справедливо, даже банально, сколь и не оказывает, как правило, заметного влияния на так называемых практических людей. И не только потому, что они подчас посягают на нарушение законов развития общества, либо не зная их, либо пренебрегая ими. Так, каждому мыслящему человеку, не говоря уже о специалистах-обществоведах, должно быть ясно, что не может быть удовлетворительного распределения, если нет налаженного производства. И тем не менее чисто распределительные (и перераспределительные) доктрины и программы не только то и дело предлагаются в теории и на практике, но даже имеют куда больше популярности, чем строгие, непопулистские социальные проекты. Франк в целом верно говорит о причине этого: «Преобладающее большинство споров по общественным вопросам, общественных стремлений... касаются, очевидно, таких соотношений общественной жизни, которые лежат уже за пределами общих, феноменологически необходимых соотношений и по крайней мере мыслимы изменчивыми, допускающими разные формы. Абсолютно, само собой везде и всегда необходимое и ненарушимое не может быть предметом борьбы и стремлений, не может вызывать разногласий. Как остроумно замечает один немецкий социолог (Штаммлер), нет партии, которая ставила бы своей задачей осуществление лунного затмения» (там же). (Не могли же Штаммлер и Франк знать, что, скажем, в современной России возникнет партия, которая поставит своей задачей «осуществление» тропического климата в России!)

И еще одно очень важное рассуждение Франка. Закономерности общества в чем-то подобны органическим законам – они тоже необходимы в принципиальном смысле этого слова. Однако здесь существует важное «но»: «Существуют вечные сами по себе, по своему внутреннему значению, ненарушаемые и неизменяемые законы общественной жизни, которые одни лишь определяют сохранение и развитие этой жизни; но эмпирически эти законы могут нарушаться и часто нарушаются, причем результатом такого нарушения является именно гибель или в лучшем случае паралич, ослабление и болезнь общества» (с. 34). Эти законы, будучи хотя бы частично познанными, становятся мерилami и критериями здоровой жизни общества. Но люди вполне могут идти и идут против таких законов общества (чаще всего неосознанно, но иной раз хотя бы смутно понимая это). Но за такие действия всегда приходит расплата – болезнь, кризис общества. Итак, на повестке дня анализа у Франка не эта реальная антиномия, а все-таки «понимание постоянных закономерностей общества, тех вечных, не от воли человеческой, а от высшей воли зависящих его условий, которых не может безнаказанно преступать человек и сознательное согласование с которыми одно только может обеспечить разумность и успешность его жизни...» (с. 37).

## ЧТО ТАКОЕ «ОБЩЕСТВО»?

Первый более конкретный вопрос, который Франк ставит, отвечая на этот более общий вопрос, касается того, существует ли общество «как самобытная реальность, как особая область бытия»? А потому часть книги, посвященная этой и другой теме, носит название «Онтологическая природа общества».

В чем тут проблема и трудность? И существует ли она? Ведь понятие «общество» широко употребляется и в обыденной жизни, и в науке. Вместе с тем в науках всегда господствует такой подход, при котором берется некоторое *измерение* реальности, а не некоторая область действительности, образующая самостоятельную сферу бытия. Отношение к «обществу» в социальных науках – того же рода. «А именно: для большинства позитивных социологов и обществоведов общество есть не что иное, как обобщенное название для совокупности и взаимодействия множества отдельных людей... Поэтому первым вопросом социальной онтологии должен явиться вопрос об отношении между обществом и индивидом» (там же).

В ответе на этот вопрос исторически сложились, согласно Франку, две противоположные тенденции. Их привычно называют «индивидуализмом» и «коллективизмом». Франк предпочитает употреблять понятия, предложенные П. Б. Струве в книге «Хозяйство и цена», – «сингуляризм» (или «социальный атомизм») и «универсализм», хотя признает, что эти термины непривычны и несколько тяжеловесны. «Эти два направления постоянно борются и сменяют друг друга в истории социально-философской мысли» (с. 38). Так, Платон и Аристотель причислены Франком к универсализму, а софисты или эпикурейцы – к сингуляризму. В XVII–XVIII вв. происходит всплеск сингуляризма. Реакцией на него становится универсализм (Огюст Конт, Эдмунд Бёрк, Гегель и др.). Сингуляризм существует в двух основных формах, утверждает Франк. «Старый наивный социальный атомизм, связанный с рационалистическим индивидуализмом XVIII в., представляет себе всякую согласованность, всякое единство общественной жизни возможными только в результате сознательного, умышленного сговора между отдельными людьми» (с. 40). Второй вид сингуляризма возникает в результате осознания того, что единство, общность в социальной жизни далеко не всегда возникает из соглашения индивидов. Ведь в социальной жизни многое происходит в итоге «стихийного скрещения воли и стремлений отдельных людей» (с. 41). Люди сознательно преследуют одни цели, а итогом взаимодействия индивидов оказываются совсем иные результаты. Примеры, которые приводит Франк, – простые и понятные: это и Французская революция с ее невыполненными лозунгами свободы, равенства и братства, и стихийное складывание «общей цены» на рынке товаров и услуг и т. д. Этот второй вид сингуляризма Франк связывает с именем немецкого социолога Георга

Зиммеля. В подобных концепциях, по Франку, есть справедливое указание на стихийный процесс скрещения индивидуальных волей (а он в общем составе социальных взаимодействий, наверное, преобладает), но нет ответа на вопрос о том, почему общество, несмотря на катаклизмы, на определенные хаотические явления, все-таки формируется и существует в качестве объективно устанавливаемого порядка. И ведь только тогда оно вправе именоваться обществом, что постоянно соответствует ожиданиям многих его индивидуальных членов и социальных объединений.

Один из ответов на поставленный вопрос – ссылка на общность потребностей индивидов, на единство человеческой природы. Этот ответ Франка не удовлетворяет. «Люди, конечно, во многих отношениях одинаковы, будучи воплощением единого вида «человека вообще»; все люди едят, пьют, работают, исполнены одинаковых, в общем, потребностей, страстей, сил и слабостей. Но эта одинаковость, – здесь суть возражения Франка, – могла бы, казалось бы, выражаться в каждом человеке и без того, чтобы люди были объединены в одно конкретное целое, как есть виды животных, живущих обособленно, в одиночку» (с. 44). К тому же, напоминает Франк, людям общи и разъединяющие настроения, страсти – корысть, эгоизм и т. д. Совсем не случайно, что концепции «войны всех против всех» основывались, как у Гоббса, на идее об общности человеческой природы. Суть и цель общества Франк видит, и вполне справедливо, в соединении не только однородного, но и «разнородного в людях и их жизни». «Всякое общество основано на разделении труда, на взаимном восполнении и согласовании разнородного» (там же). Эта мысль вполне элементарна и вряд ли нуждается в дополнительном обосновании.

В поисках ответа на трудный вопрос об онтологических основаниях общества как целого Франк подвергает испытанию достаточно распространенные концепции, например «органические теории общества», которые подчас выступают в крайней натуралистической форме (когда общество прямо уподобляется природному организму, а функции общества – функциям отдельных органов организма), а иной раз – в виде более сложных теоретических конструкций (например, у Г. Спенсера, который стремится установить границы организмическому подходу). Важнее всего в этих подходах – «общая идея», но и она, согласно Франку, скорее есть «простое констатирование» реального единства общества, чем его объяснение. В теоретическом отношении ошибка органических теорий общества – в стирании весьма существенного различия между обществом и «единичным одушевленным организмом». Ибо последний есть реально данная, эмпирически наблюдаемая бытийная целостность, целостность конкретно данного субъекта жизнедеятельности. Не то – в обществе: в нем «нет единого субъекта целостного, соборного сознания, а духовное единство выражается во внутренней связи отдельных индивидуаль-

ных сознаний членов общества» (с. 47). Отсюда и проблема: поиск общественного единства возможен не на пути обнаружения некоего якобы данного образования (вроде «души народа»), а на пути раскрытия «приуроченности друг другу» индивидуальных сознаний. Или, что для Франка то же самое, на пути исследования сопряжения «я» и «мы». «...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» (там же).

## СОПРЯЖЕНИЕ «Я» И «МЫ»

Франк суммарно рассматривает и оценивает философское учение, традиции которого протянулись от Декарта через Канта к Фихте и которое, с точки зрения русского мыслителя, представляет «я» «как некую абсолютную, единственную инстанцию, которой все остальное на свете противостоит как «не-я», как мертвый и слепой объект знания, ждущий своего озарения от «я»...» (с. 48). Франк связывает эту концепцию, претендующую на истину, самоочевидность, не с гносеологической, а с социально-исторической координатой: она расценивается лишь как «отражение некоего первичного жизнечувствия нового европейского человека, его коренного и инстинктивного индивидуализма» (там же). Но если ее, эту концепцию, взять в качестве научно-философской теории, рассуждает Франк, то она далека от очевидности и наполнена «безвыходными противоречиями». Главные возражения Франка против данной концепции с теоретической точки зрения следующие.

- Ошибочно превращение «Я» в субъект познания, тем более в «чистый субъект»; это не более чем философская абстракция, тогда как «мое «я» есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни» (там же). Это возражение мы уже встречали у Соловьева, Бердяева; его же в согласии с традицией российской философии (впрочем, и западной мысли, например, с философией жизни, вспомним о Дильтее) выдвигает и ясно обосновывает Франк.

- Для Франка особенно существенно то, что трансценденталистский подход не позволяет сколько-нибудь удовлетворительно вывести из некоего абсолютно первичного «я» другое, чужое «я» и тем более «мы». В лучшем случае чужое сознание предстает как «объект». (Попытки психологически обойти эту трудность – через учение о «вчувствовании», например, у Т. Липпса – Франка не удовлетворяют.) Франк делает вывод: сопряжение «я» и «ты», «я» и «мы» никак не может быть выявлено благодаря схеме субъект («я») – объект (другое «я»).

Я не стану здесь вдаваться в филигранный анализ этой интереснейшей проблематики у Франка, которая, кстати, постепенно становится профилирующей темой европейской философии 20–60 гг. XX в. Представлю лишь общие выводы, которые, как мы увидим далее, чрезвычайно важны для построения искомой онтологической теории общества. Нельзя просто вывести «мы» из «я» – и вот по какой причине. «Мы» совсем не есть просто «множественное число» от «я» (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих «я». В своем основном и первичном смысле «я», как уже указано, вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо» (с. 50). Именно в силу единственности, неповторимости, уникальности жизненного, целостного «я» – «я есмь» – во множественном числе оно невозможно. А вот «мы» – это, согласно Франку, единство «я» и «ты» («вы»), единство первого и второго лица, а не множественное число первого лица. «В этом – замечательная особенность категории «мы» (с. 51), – пишет Франк. Но не возвращается ли Франк к отвергнутой им позиции сингуляризма, раз он как будто бы постулирует изначальность и неповторимость единичного «я»? Нет, подход Франка – иной, и он выражается в оригинальном единстве следующих постулатов.

- «Мы» – это, согласно Франку, «некая первичная категория лично-го человеческого, а потому и социального бытия» (там же). Не многие «я» первично задают реальность «мы», а, наоборот, из изначального единого «мы» рождается то разделение на «я» и «ты», которое и после этого разделения продолжает существовать как реальное единство.

- Но это отнюдь не означает, будто «я» – нечто вторичное и производное по отношению к «мы». «В таком утверждении содержалась бы ложь отвлеченного коллективизма, соотносительная лжи отвлеченного индивидуализма» (с. 52).

- Согласно Франку, в онтологическом отношении, с точки зрения формы бытийности, «...мы» столь же первично – не более, но и не менее, чем «я». Оно не производно в отношении «я», не есть сумма или совокупность многих «я», а есть *исконная форма бытия, соотносительная «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» (там же; курсив мой. – Н. М.).

Может возникнуть вопрос: не являются ли все эти утонченные философские рассуждения не более чем игрой с отвлеченными абстракциями, далекими от реальной социальной жизни? Нет, в работе Франка разбираются проблемы, глубокое современное решение которых имеет далеко идущие практические последствия. Ведь противостояние универсализма – сингуляризма, акцентирование первичности «я» или, наоборот, первичности «мы» – отнюдь не только абстракции, односторонности, противостоящие друг другу в письменных или устных дискуссиях теоретиков. Превращаясь в господствующие

идеологии, они пролагают дорогу обществам различного типа. В одних обществах (или обществах на том или ином этапе развития) в центре стоят сугубо индивидуальные ценности, а все, что связано с обществом, с социальным «полем» взаимодействия, считается второстепенным или производным. В других системах на первый план выдвигаются ценности, ориентированные не на «я», а на «мы», на коллективность, социальность, тогда как индивидуальному предписывается подчиняться или даже приносить себя в жертву коллективному. В свете рассуждений Франка (и мы увидим, что к этим темам он под разными углами зрения будет возвращаться) есть *два равноправных центра бытия* вообще, социального бытия в частности и особенности: и человеческое «я», всегда наблюдаемое, реальное в его неповторимой жизненной единичности, и «мы», тоже обладающее реальностью, хотя и особой.

Чисто теоретические, казалось бы, изыскания Франка относительно онтологической определенности «мы» также имеют свои практические корреляты. Так в чем же онтологическая укорененность «мы»?

Прежде всего, «мы» – это структура и жизни, и духа, заключенная в самой что ни на есть реальной жизни всякого «я». Франк указывает на тот простой и понятный факт, что каждое «я» уже в своем рождении есть результат «амфимиксии» (взаимосочетания двух), а именно родителей. Но что такое и вся другая человеческая жизнь, как не общение и взаимодействие с другими людьми? Все духовные продукты, включая и сам язык, – плод и орудие общения. «То, что человеческая жизнь во всех ее областях – начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями – научной, художественной, религиозной жизни – имеет форму общественной жизни, совместного бытия или содружества, – это есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия» (с. 53). Заметим, что для обоснования онтологической специфики общества Франку весьма сподручно воспользоваться понятием Всеединства, которое он в данном случае включает в контекст социально-философских исследований.

Франк предвидит, что его попытки онтологизировать социальные, объединяющие начала человеческой жизни, в том числе жизни индивидуальной, могут наталкиваться на сопротивление тех «реалистов», которые, напротив, видят в этой жизни разгул эгоизма, обособленности, отчуждения и выступают против мечтательности, утопизма, романтизма в ее толкованиях. Мыслитель далек от недооценки соображений и мотивов, исходящих от такой критики. Он согласен с тем, что единство социального бытия «распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих «я» (с. 54) и что «социальный атомизм» констатирует реальность особого слоя социального бытия. Однако искомое Всеединство он все-таки считает внутренним, суще-

ностным, именно онтологическим качеством, тогда как «раздельность и противоборство» отдельных людей скорее свойством «эмпирической действительности общественной жизни». Но это противостояние онтологически-сущностного и эмпирически-внешнего порождает, по Франку, «подлинный трагизм человеческого существования» (там же). «Внутреннее, органическое единство», лежащее «в основе всякого человеческого общения», Франк называет «соборностью» (с. 58).

## «СОБОРНСТЬ» В ТОЛКОВАНИИ ФРАНКА

Теперь мы видим, что «соборность» в понимании Франка имеет особый смысл – это и есть онтологическая, внутренняя сущность общения людей, не совпадающая с внешней, эмпирической картиной социальной жизни. А подробнее и конкретнее – в чем проявляется соборность?

- «Первичная и основная» форма соборности – брачно-семейное единство, которое является «вечной основой всякого общества» (с. 59).

- Вторая форма соборности – жизнь религиозная, которую Франк толкует как установление «связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством» (там же).

- Третья форма соборности – всякое объединение множества людей. Даже те формы, которые первоначально могли складываться случайно или в результате насилия, затем – в силу общности судеб людей и благодаря исторической памяти – превращаются, согласно Франку, «в таинственное духовно-кровное сродство»; «совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующие их в онтологически-реальное, т. е. соборное, единство. В этом заключается великое творческое и укрепляющее значение прошлого, культурно-исторических традиций в общественной жизни» (с. 60).

Эти формы, уточняет Франк, не существуют каждая в отдельности; «они суть лишь абстрактно-выделимые стороны или сферы соборности» (там же). Так в действительности религиозность и общность жизни переплетаются.

Франк далее суммирует «абстрактные моменты, или признаки», благодаря которым складывается «само существо соборности как внутреннего слоя или корня общности» (там же).

- 1) Соборность-единство «я» и «ты», которое в свою очередь прорастает из «мы» как первичного единства.

- 2) «Соборное единство образует жизненное содержание самой личности» (с. 61). И снова простой пример: когда личность причастна к соборности, то увеличиваются ее силы, обогащается ее духовный мир; и наоборот, когда она отрешена от соборного единства, то она испытывает тягостные чувства, ибо «...личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношениями любви» (там же).

3) Соборное целое, рассуждает Франк, должно быть «конкретно-индивидуальным», подобно тому как индивидуальна сама личность. Хотя и не в смысле отдельного субъекта, соборность «сама есть живая личность» (там же). Ведь чувствовать себя связанным можно не с каким-то абстрактным целым, а с данной семьей, данным народом, данной церковью. «Истинное «мы» столь же индивидуально, как «я» и «ты» (с. 62).

4) Разъясняя суть соборности, Франк особо подчеркивает, что речь идет о «сверхвременном единстве, в котором мы находим новый, не учтенный нами доселе момент подлинно реального первичного единства общества» (там же). Ведь в общественной жизни громадная роль принадлежит сцеплению настоящего с прошлым и будущим, исторической памяти, общественному предвидению – *всему, что выходит за рамки жизни отдельной личности*. «Так, во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем «настоящем» видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью» (с. 63). Эту черту Франк считает «самым существенным отличием соборности» (с. 62).

Не забудем, что все эти рассуждения – всего лишь шаг на пути к ответу на вопрос: является ли общество «особой, онтологически своеобразной областью бытия» (с. 64) и если да, то в чем это своеобразие состоит? Но и после пройденных шагов оказывается: путь объяснения еще предстоит долгий. На повестку дня выдвигается давняя проблема социальной философии, трудности разрешения которой привели к противостоянию «социального материализма» и идеализма. Мы увидим, что усилия Франка направлены на снятие этой дихотомии.

## ПРОТИВ «СОЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА» И «СОЦИАЛЬНОГО ПСИХОЛОГИЗМА»

Между тем, рассуждает Франк, воззрение, делящее все существующее на материальное и психическое, широко распространено и воспринимается как своеобразная аксиома. И в самом деле, вспомним учение исторического материализма об общественном бытии и общественном сознании. В «общественное бытие» включались экономические, прежде всего производственные отношения, которые объявлялись материальными, а потому первичными. Франк говорит о разновидности подобного воззрения, «экономическом материализме». И он признает, что «общественные явления бесспорно связаны с явлениями материальными». При этом «хозяйственная деятельность» (но, конечно, не только она, а «всякое общественное явление») как-то «соприкасается с физическим миром и входит в его состав» (там же). Причина проста: ведь любое человеческое действие – это *в том числе* и телесные движения, воздействие на внешнюю, материаль-



ную среду. Однако Франк ставит коренной вопрос: «Состоит ли социальное явление, как таковое, из этих физических процессов, или оно только связано с ними и имеет их своим внешним следствием и спутником?» (С. 65.) Ответ ясен: суть общественного действия и взаимодействия отнюдь не исчерпывается природно-физической стороной дела. Снова приводятся простые примеры. М. Лютер прибыл в Виттенберг со своими знаменитыми «тезисами». Но мало ли ежедневно вывешивается афиш и плакатов... А вот историческое явление Реформации лишь внешне было связано с этим эмпирическим, «материальным» актом. Что до экономического материализма в целом, то Франк считает его несостоятельным уже потому, что «строй хозяйства совсем не определен однозначно технически-физическими условиями, а зависит от характера народа, его нравов и нравственных воззрений и т. п.» (там же).

Не менее резко Франк критикует «социальный психологизм», который абсолютизирует тот действительный, даже очевидный факт, что «общественная жизнь теснейшим образом связана с человеческой душевной жизнью и как бы укоренена в последней» (с. 66). Однако общий вывод, который на этом основании делает социальный психологизм, помещающий источник, суть общества «внутри» человека, по Франку, совершенно несостоятелен. Ибо общественные явления широкого, общесоциального формата – государство, закон, семья, борьба партий, революция – существуют не «внутри» индивидов (хотя они, разумеется, осознают, переживают все эти явления), а вовне, «на улице, на площадях, в домах, в какой-то внешней мне среде» (с. 67).

И вот один из важнейших и вполне верных выводов Франка относительно реальности общества и его явлений: «Реальность общества своей «внешностью», объективностью, массивностью в этом смысле подобна даже реальности материальных вещей. Государство, закон, власть, быт и пр. суть то устойчивое, непроницаемое, жесткое, и, если я добровольно не хочу считаться с этой объективной реальностью, я обречен расшибить себе лоб об нее, как при столкновении с камнем и стеной» (там же). Далее, социальная реальность – в отличие от глубоко индивидуальных душевных явлений – относится к жизни не только многих индивидов, но и многих поколений. Общественное явление «выходит за пределы психического вообще («транспсихично»)» (с. 69). Снова же хорошая апелляция к здравому смыслу: ведь не прекращается же «бытие общественных единств», когда люди спят – оно не «засыпает». И не только потому, что кто-то бодрствует. Даже если предположить, что внезапно заснули бы сразу все люди в мире, надо признать, что, проснувшись, они нашли бы вокруг себя не «заснувшее» вместе с ними общественное бытие. Итак, общественное явление отличается от психического «бытием вне сознания, своей почти осязаемой массивностью, напоминающей непроницаемость и инерцию материальных вещей» (с. 70).

## ДУХОВНОЕ НАЧАЛО В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Вместе с Франком мы пришли к тому, что вопрос о бытии общества стал, пожалуй, еще более трудным, загадочным. «Возможен ли в конкретном эмпирическом мире вообще какой-то третий род бытия, не совпадающий ни с материальным, ни с психическим бытием?» (Там же.) Быть может, это бытие сродни бытию «объективных идей»? К последнему принадлежат, например, истины математики и логики (дается отсылка к раннему Гуссерлю, его «Логическим исследованиям»). Сюда же относятся «истины нравственного сознания» – они тоже вневременны и никак не сводятся к переживаниям отдельных личностей. Мы знаем, что здесь – в проблематике «идеального бытия» – гнездятся сюжеты, интересовавшие Франка на протяжении всей его жизни. Так, в последней книге Франка «Реальность и человек», в I главе «Действительность и реальность» есть раздел «Действительность и идеальное бытие». В разбираемом сочинении Франка, однако, не столько беспокоит анализ идеального бытия, сколько установление его отличий от общественного бытия.

Так, идеальное бытие, согласно Франку, есть бытие абстрактное, тогда как общественное бытие всегда конкретно. Далее, если содержание математической истины (как думает Франк вслед за Гуссерлем) вневременно, то социальные явления «возникают, длятся и исчезают во времени, они имеют какую-то конкретную жизнь» (с. 71). Бытие «идей», по Франку, не зависит от того, сознают ли их люди или нет, подчиняются ли им люди или нет. Общественные явления предполагают и бытие людей, и подчинение их данному явлению. Мне кажется, здесь в концепции Франка есть немало сомнительного. Об общественном бытии, его специфической объективности, трансисторичности он говорит вообще-то верно. Сомнения могут быть высказаны относительно истин математики или логики: пусть время их «жизни» длительнее, чем период господства какого-либо строя или определенного закона, но и они помечены печатью историчности. Когда-то истин математики и логики человечество вообще не знало. (Франк и Гуссерль ответили бы: эти истины все равно «были». Но тогда возникает вопрос – где они были, наличествовали? В сознании, мысли Бога? В некоем «мире идей» наподобие платоновского? Понятно, что такие ответы не может дать философ XX в.) Значимость истин математики и логики, подчинение им в конкретных процессах жизнедеятельности индивидов имеют место никак не менее, чем в социальных процессах. Проблема и трудность, над решением которой здесь бьется Франк, вполне реальна и понятна. Пусть бы мы и включили истины математики и логики в состав социально-исторических духовных явлений (что, по моему мнению, было бы правильно), все же уяснение специфики социального бытия осталось бы легкой задачей. И на этом пути пришлось бы, наверное, все-таки от-

личить истины математики или логики от «абстрактно-идеального» вневременного бытия. Возможно, что при таком отличии можно было бы согласиться с Франком: феномены идеального бытия в меньшей мере «приурочены» к порождающему человеческому сознанию, нежели в случае общественного бытия.

Не потерялась ли нить исследования? Не зашли ли мы в тупик, всё *отличая* и *отличая* общественное бытие от материальных, психических процессов, от идеального бытия? Франк полагает, что в анализе мы как раз вышли к спасительному берегу, к тому, что издавна изучалось в философии и в принципиальном сходстве с чем можно более уверенно двигаться к постижению тайны общественного бытия. Тезис Франка: общественное бытие – не некий «уникум», ни с чем не имеющий сходства. «Напротив, оно входит по этому признаку в широкую область бытия, которую мы называем духовной жизнью, сферой духа. Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся» (с. 72–73). Только так, утверждает Франк, нам дана реальность Бога, реальность Добра, Красоты, Истины, но и реальность «дьявола» как «великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни» (с. 73). (Далее следуют рассуждения Франка о том, что «чуткое ухо» должно «услышать» даже в «самом секуляризированном», простом общественном явлении нечто мистическое. Ибо мистичны государство, закон, семейно-брачные узы, мистичны даже общественное мнение, нравы, мода... И не случайно отсылка дается к Бердяеву, к его работе «Философия свободного духа», которую мы ранее разбирали и переклички с которой есть не только по части мистики.)

Для Франка столь же важно снова и снова заострить свои разногласия с натурализмом, позитивизмом, экономическим материализмом – со всеми течениями, которые рассматривают общество так, как если бы оно было гигантским муравейником, подчиненным игре слепых сил природы, сколь существенно отмежеваться и от «социального идеализма», видящего в обществе всего лишь господство и воплощение абстрактных этически-правовых идей. «Общественная жизнь есть, таким образом, духовная жизнь как единство человечески-сверхчеловеческого бытия» (с. 74). Ведь от такого утверждения всего лишь один шаг до другого принципиального тезиса Франка, благодаря которому он встраивается в когорту российских классиков с их концепцией Всеединства и Богочеловечества: «То, что общество есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих

сил, именно система объективных идеально-формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая» (с. 74–75).

Отличая общественное бытие от бытия идей, Франк все же находит между ними нечто общее. Ибо и в общественной жизни идеальное начало фигурирует как идея-образец, наиболее отчетливо воплощающаяся в категории должного. А последняя, согласно Франку, «есть некая первичная категория, конституирующая нравственную жизнь и через нее характеризующая существенное свойство человеческой жизни вообще» (с. 75). В определении сущности человека эта «идеальная сила должного» играет принципиально важную роль, констатирует Франк: благодаря ей человек выходит «за пределы своего эмпирического существа». Благодаря ориентации на должное, то есть, собственно, благодаря нравственному началу, воплощению «духовной природы человека» (с. 76), человек возвышается над своим чисто физическим существованием, он возвышает и преобразует себя, в чем принципиальное отличие человека от животного. И наиболее полное проявление эта «сверхчеловеческая» природа находит в отношении человека к Богу.

От обоснования этой двойственной природы человека Франк переходит к пункту весьма сложному и для русской социальной практики вовсе не традиционному. Дело в том, что Франк вознамерился доказать нечто для российских антигосударственных, антиправовых умонастроений непонятное, непостижимое: «То, что в мире человеческой общественной жизни необходимо и всегда присутствует в лице права и власти, этот момент должного есть выражение нравственной, идеальной, т. е. богочеловеческой, природы общественной жизни» (с. 78). Нельзя понимать Франка так, будто он преклоняется перед властью и правом в их каком-то определенном или все равно каком конкретном воплощении. Мыслитель имеет в виду факт достаточно простой и понятный. Как бы ни менялись и варьировались социальные формы и отношения, необходимость права и власти вообще неотменима, ибо принадлежит к самой сути общественного бытия. Франк различает «механическую оболочку», в которой конкретно и эмпирически воплощается какая-нибудь определенная власть, и скрытое за этой оболочкой «живое, основанное на внутреннем приятии и одобрении ядро самого отношения» (с. 79). И те люди, которые анархически, революционно отвергают власть, государство как таковые, не хотят понять, что они стремятся отменить нечто неотменимое, коренящееся в самой сути, «ядре» общественного бытия. Они, далее, не учитывают, что в отношениях власти и подданных есть много моментов добровольности, «непосредственного сознания долга» обоими полюсами властного отношения.

Продолжая намеченный у Франка анализ, можно было бы добавить: те, кто подчиняются власти, не всегда делают это лишь под влия-

янием насилия, внешнего принуждения (хотя такой момент тоже не устраним из властного, «авторитетного» отношения). Они понимают, что альтернативой авторитету той или иной власти, сколько бы недовольств она ни вызывала, часто является не некая идеальная власть или «светлая» неограниченная свобода, а хаос, анархия, беспорядок, бесчинства, беспредел, от которых больше всего страдают массы населения. А потому из жизненного сравнения последствий двух состояний они делают для себя вывод в пользу более сильной, иногда жесткой власти, а не власти дряблой, безвластной, и значит, готовы добровольно подчиняться более или менее разумным действиям власти, в чем-то ограничивающим и их свободу. Существенно, что с точки зрения богочеловеческой стороны человеческой природы мыслитель ставит «нравственное начало» в человеке на самую высокую ступень: «Человек – не так, как он представляется нам (и себе самому) извне, на фоне предметного мира, где он, через связь с своим телом, есть природное существо, маленький продукт и клочок космической природы, а так, как он внутренне есть для себя в своем интуитивном самосознании, в живом бытии для себя, – есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем – не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни» (с. 83).

В этих формулировках – наглядное проявление религиозного характера социальной философии Франка. В то же время бросается в глаза, что обоснование приоритета нравственности как специфической области должного по теоретическому смыслу не так уж необходимо связано с религиозными предпосылками и выводами учения российского мыслителя. Ведь очевидно, что особое социальное значение нравственного регулирования – в таком отношении индивида к сфере нравственно-должного, при котором, действительно, он сам и только сам, по своей воле что-то признает достойным и должным. Так складывается (относительное) различие между моралью и правом. «Нравственный закон есть закон, который человеческое «я» испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека» (с. 85). Впрочем, и в нравственной области есть своя двойственность, отмечает Франк: между «живым интимным и индивидуализирующим конкретным указанием совести и суровой общностью абстрактного долга как «категорического императива»...» (там же). Я вынуждена отвлечься от других (весьма интересных) деталей анализа Франком различий и соотношений права и морали, «закона» и «благодати».

Раздвоенность, дуализм внешнего и внутреннего, которую Франк здесь специально анализирует на примере права и морали, – это сно-

ва теоретический шаг к профилирующей теме книги, проблеме общественного бытия. «Отсюда же нам уясняется, наконец, сполна тот загадочный факт, что общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некой «среды», которая, наподобие материального мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно-психических сил других людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности» (с. 89).

В книге Франка разбирается немало других проблем социальной философии (например, исследуется актуальный и сегодня вопрос о демократии – ее неизбежных ограниченностях, и все-таки потребность в ней; анализируется проблема неравенства и равенства – на основе того тезиса, согласно которому абсолютного равенства, которого требуют утопические уравнивательные концепции, достигнуть совершенно невозможно, тогда как реалистический подход требует признать неизбежность иерархического устройства общества; есть лишь одно равенство людей – перед Богом, равенство «служения» обществу, к которому призваны все индивиды и т. д.). Поскольку главной темой книги все-таки является общественное бытие и поскольку меня лично она глубоко интересует<sup>1</sup>, попробую теперь суммарно оценить – разумеется, с собственных позиций – вклад Франка в разрешение этой весьма сложной, загадочной, актуальной проблематики.

## СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ СОЗДАННОЙ ФРАНКОМ КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ

Выявление бытийной стороны любого явления – важнейший вопрос человеческой жизни и человеческого познания. А потому и философия всегда уделяла громадное внимание теме бытия. Не определив специфику бытийности того или иного явления, мы не сможем сделать ни шагу в его практическом освоении и теоретическом познании. Это звучит по-философски мудро, но дело-то простое и вполне обычное. Главная исходная предпосылка ориентации относительно любого явления – хотя бы самый простой, элементарный ответ на вопрос, как оно, это явление *есть* (ist), существует, дано нам. А разные сферы, области мира суть, существуют, даны нам по-разному и соответственно предполагают различные формы освоения. Скажем, живые организмы требуют иного отношения, нежели тела не-

---

<sup>1</sup> См. мою главу «Бытие» во втором издании учебника «Введение в философию». М., 2002.

органические, ибо формы их «бытийности» явно различны; к человеческому существу мы подходим иначе, чем к животным, к предметам искусства – иначе, чем к орудиям труда и т. д. Еще сложнее бытийный вопрос в том случае, если речь идет не об отдельных, обособленно наличных и данных существах или предметах, их конгломератах, а о комплексных связных целостностях, тем более таких «объемных», многомерных, исторически длительных, как общество.

Особенность *теоретической* постановки вопроса об обществе и его бытийности в том, что сколь угодно обширный набор «данностей», относящихся к социуму, не исчерпывает вопроса об общественном бытии. Для ответа на него недостаточно сказать, что общество – это множество и совокупность взаимодействующих индивидов. Но разве общество *реально*, то есть именно бытийственно, с точки зрения наблюдаемого, данного существования не есть деятельность и взаимодействие индивидов? Попробуем вместе с Франком вообразить, что *сразу все* индивиды, какие сейчас есть на земле, заснули бы. Если воображаемый случай не будет мыслиться как долговременный или вообще роковой (конец) человеческого мира, то ответ Франка – общество все-таки сохранится как объективная, сверхиндивидуальная данность – как-то можно принять. Но если вообразить себе некое страшное оружие, уничтожающее сразу всех людей и сохраняющее объективные, материальные данности общества, то это означало бы и смерть общества. Для тех, кто сводит общественное к чисто материальному или чисто духовному, такой мысленный эксперимент должен послужить серьезным уроком. Ибо ведь абсурдно не принимать тот тезис, что общество реально и живо, то есть бытийствует лишь потому, что живы, действуют и взаимодействуют отдельные индивиды. Франк не только согласен с этим, но, как мы видели, делает данный факт *одним* из оснований при определении общественного бытия. Это условие *sine qua non*, то есть такое, без которого общество не бытийствует. Вопрос о данности индивидуальной *жизни* вместе с тем не исчерпывает темы социального бытия. Конечно, есть великое таинство, даже мистика в том, что в каждый данный момент реально наличное, живущее человечество – всего лишь малая доля от тех людей, которые уже жили и, надо надеяться, будут жить на земле. И принадлежать, ощущать себя причастными к этому целому – в смысле бытия человечества как его жизни – не только великая, будоражащая тайна, но и величайшая ответственность: ведь только часть человечества, сейчас живущая, вместе с теми, кто только что где-то родился, и, увы, без тех, кто только что умер, и есть *реальное, действующее человечество*, единственно могущее нести ответственность перед предками и потомками.

Однако Франк с полным правом отвергает теоретический индивидуализм в понимании общественного бытия, то есть отвергает теорию, которая опиралась бы исключительно на означенный факт и

пренебрегала бы другими сторонами социальной онтологии. Ибо есть и другой факт: социальная реальность (а создана и оживлена она, конечно, конкретными живыми людьми) бытийствует также и в многочисленных внеиндивидуальных, сверхиндивидуальных формах. Главные из этих форм:

- данные людям каждого поколения *материализованные результаты деятельности* предшествующих поколений и результаты их собственной деятельности (это разветвленная сеть всего, благодаря чему люди живут и трудятся, – дома, средства транспорта, орудия труда, предметы потребления и многое, многое другое); они становятся бытийными предпосылками всей последующей жизнедеятельности индивидов и всего человечества. Эти предметы и процессы, которые философы иногда называют второй природой, конечно, материальны, вещественны; но суть и отличие их от первой природы прежде всего в том, что в них уже воплощены цели, понятия, знания, деятельность людей; поэтому их бытие можно назвать вещественно-(материально-) идеальным. Во всяком случае, сведение их бытийности к чисто материальной, вещественной оболочке здесь неуместно;

- объективно даны людям, бытийствуют также институты общества, прежде всего государственные институты и неинституциональные группы, объединения. И они, конечно, реально функционируют через деятельность каких-то конкретных людей – и тех, кто осуществляет государственную власть и другие виды управления, и тех, кто, живя в государстве, так или иначе подчиняется его законам, установлениям (или, напротив, нарушает их или протестует против них). Однако бытие государства и права – нечто большее, нежели упомянутая деятельность. Ведь это также вся объективно сложившаяся система отношений, правил, установлений, мер (в том числе и насильственных), которые жестко даны, заданы каждому индивиду и всем им вместе как объективная реальность общества;

- духовная деятельность, то есть такая, которая специально, непосредственно или опосредованно имеет своей предпосылкой и своим результатом знания, идеи, нормы, ценности, художественные и нравственные смыслы. И она, разумеется, реально разыгрывается в недрах живой, конкретной человеческой личности. Однако в ней есть внеличностная, внеиндивидуальная, то есть в конечном счете социально-историческая духовность. Это особенно ясно в таких продуктах духа, которые по большей части носят «безличную» форму, таких, как язык, моральные нормы, обычаи, традиции и т. д. Франк считает, что в таких формах духа запечатлевается «единство человечески-сверхчеловеческого бытия» (с. 74). С этой точки зрения мыслитель глубоко и интересно анализирует переплетение объективного и субъективного, человеческого и божественного в праве и нравственности.

Рассмотрев эти и другие формы, аспекты общественного бытия, Франк делает из своего анализа далеко идущие мировоззренческие,



метафизические выводы. «Истинный, адекватный своему предмету социальный реализм и истинный же социальный идеализм не противоречат друг другу, а совпадают между собой в *социальном идеализме*, в котором «реализм» сознает, что плоть общества есть не мертвая телесность, а именно живая, одушевленная и по самому своему существу одухотворенная, формируемая идеальным началом плоть, а «идеализм», с другой стороны, сознает, что «дух» общества есть не отрешенный от плоти «чистый дух», а именно дух, коренящийся в органических глубинах жизни и потому с самого начала связанный с плотью» (с. 102; курсив мой. – Н. М.). Из этой резюмирующей формулировки С. Франка мы видим, что и в социальной философии он последовательно проводит коренные и исходные принципы своей целостной *философии жизни*.

## ПРОТИВОРЕЧИЯ НРАВСТВЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ. ОТНОШЕНИЕ К БОГАТСТВУ И БЕДНОСТИ

(РАННИЕ СТАТЬИ ФРАНКА)

Как уже отмечалось, Франк участвовал в знаменитых сборниках «Вехи» и «Из глубины», в которых о судьбах русской революции он мыслил сквозь призму критически, самокритически разбираемой проблемы русской интеллигенции – ее идей, идеалов, деятельности, вины и ответственности.

Этой теме так или иначе посвящены многие рассуждения в сборниках «Вехи» и «Из глубины». Но, пожалуй, наиболее основательно она разбирается в статье Франка «Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)».

Франк исходит из того, что революция, ее последствия, развал нравственных традиций обнажают дотоле скрытую картину бессилия, непроизводительности и несостоятельности традиционного морального и культурно-философского мировоззрения русской интеллигенции. Пожалуй, это обвинение было одним из самых сильных и острых.

Дело в том, что русские интеллигенты всегда гордились своим высоким моральным сознанием, своей бескорыстностью, тем, что в отличие, скажем, от западной интеллигенции, подчас зараженной утилитаризмом, они, то есть интеллигенты России, всегда бескомпромиссно выбирали сторону самого высокого нравственного идеала. Согласно Франку, именно эта гордость русской интеллигенции требует беспристрастного анализа. Франк согласен, что «нравственность, нравственные оценки, нравственные мотивы занимают в душе рус-

ского интеллигента совершенно исключительное место»<sup>1</sup>. Но какой характер присущ его моральному сознанию? В этой связи С. Франк употребляет слово *«морализм»*. «У нас нужны особые, настойчивые указания, исключительно громкие призывы, которые для большинства звучат всегда несколько неестественно и аффектировано, чтобы вообще дать почувствовать, что в жизни существуют или, по крайней мере, мыслимы еще иные ценности и мерила, кроме нравственных, – что наряду с добром душе доступны еще идеалы истины, красоты, Божества, которые также могут волновать сердца и вести их на подвиги» (там же).

Морализм русской интеллигенции – одна из черт, в которые следует взглянуть, чтобы увидеть некоторую ущербность русского духа. Согласно Франку, *«морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма»* (с. 172). «Под нигилизмом, – продолжает он, – я разумею отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей» (с. 173). Правда, Франк вовсе не упрощает дело до такой степени, чтобы утверждать, будто русской интеллигенции были чужды научные, эстетические и религиозные интересы и переживания. Но весь вопрос был в том, какие стороны жизни духа считались важными, а какие – второстепенными. В морализме русской интеллигенции самым главным было служение народу.

«Русскому интеллигенту, – писал Франк, – чуждо и отчасти даже враждебно понятие *культуры* в точном и строгом смысле слова» (с. 176). Франк видит суть проблемы в том, что культура в совокупном и глубочайшем смысле этого слова почти не привлекала внимания русской интеллигенции, а потому не была ею растолкована народу. Это утверждение многим интеллигентам может показаться спорным – разве сила русской интеллигенции не состояла в ее связи с культурой? Но Франк имеет в виду социальную культуру.

Отсутствие должной связи с нею на Руси более всего проявилось в требованиях, чтобы народу было все отдано, чтобы было осуществлено перераспределение того богатства, которое у народа было несправедливо отнято. Такова главная из тех мыслей, которые интеллигенция самыми разными способами внедряла в сознание народа. И народ проникся идеей «великого передела», отождествив ее с высшей справедливостью. Поэтому всякая русская революция была, прежде всего, смутой во имя передела. А ведь есть совершенно иное понятие культуры (в широком смысле), социальной культуры, которое, с точки зрения Франка, органично укрепилось в сознании образованного европейца: «Объективное, самоценное развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных

---

<sup>1</sup> Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 170. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства, словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень, – таково жизненное и могущественное по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохновляется европеец. Это понятие опять-таки целиком основано на вере в *объективные ценности* и служении им, и культура в этом смысле может быть прямо определена как *совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей*» (с. 177). Можно по-разному относиться к определению культуры у Франка. Но если культуру взять в широком смысле слова, понимая ее как культуру в социальной жизни, то перед нами – одно из самых глубоких определений культуры в русской философской литературе начала века.

Франк, как и другие веховцы, например С. Булгаков и Н. Бердяев, вскрывает еще одно реальное противоречие сознания российского интеллигента. С одной стороны, экономическая отсталость России заставляла постоянно ставить вопрос о преодолении нищеты, разрухи, запустения, нужды (что касалось и бедственного материального положения разночинной интеллигенции). С другой стороны, признать обоснованность притязаний занятого нелегким интеллектуальным трудом, образованного человека на материальное благополучие решались очень немногие. В ходу среди интеллигентов (а они нередко гибли, губили свой талант из-за голода, нужды, чахотки, пьянства и т. д.) были аскетические идеалы. Считалось, что духовность и материальное благополучие противоречат друг другу. При сведении всех ценностей к морализму, морализма же – именно к аскетизму пропадают все оттенки культуры как целого, ее многообразные аспекты. Но разве не следует признать ценной идею, не раз высказываемую и великими писателями, и великими философами России, – идею-призыв к интеллигенции: не устремляться в погоню за призрачными материальными благами и тем более не звать лишь к материальному благополучию свой народ и другие народы мира?

Этого Франк не отрицает. Но в своей статье «Этика нигилизма» он обращает внимание на другую сторону дела. Идеал бедности, аскетизма, с одной стороны, и призыв к тому, чтобы сделать народ богатым, с другой стороны, – вот что уживалось в сознании русской интеллигенции. И она никак не могла в таком рассуждении свести концы с концами. Она, с одной стороны, растравляла в народе сознание неполноценности, порождаемой нищетой. Интеллигенция была в немалой степени причастна к тому, что в народе зрели чувства ненависти и зависти к богатым. «Социалистическая вера, – пишет Франк, – не источник этого одностороннего обоготворения начала распределения; наоборот, она сама опирается на него и есть как бы социологический плод, выросший на

метафизическом древе механистической этики» (с. 188). А это характерная тенденция в сознании русской интеллигенции, которая передается, согласно Франку, и сознанию народа: «Производство благ во всех областях жизни ценится ниже, чем их распределение; интеллигенция почти так же мало, как о производстве материальном, заботится о производстве духовном, о накоплении идеальных ценностей; развитие науки, литературы, искусства и вообще культуры ей гораздо менее дорого, чем распределение уже готовых, созданных духовных благ среди массы» (там же). И хотя распределение Франк признает необходимой функцией социальной жизни (справедливое распределение благ и тягот жизни есть законный и обязательный моральный принцип), он далее заявляет: «Абсолютизация распределения и забвение из-за него производства или творчества есть философское заблуждение и моральный грех... Дух социалистического народничества, во имя распределения пренебрегающий производством... в конце концов, подтачивает силы народа и увековечивает его материальную и духовную нищету» (с. 188–189). Вряд ли требуется разъяснять, насколько подтвердилось всей историей нашей страны, включая историю последних десятилетий, это печальное предвидение С. Франка.

## ИЗ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ: С. ФРАНК И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИДЕЙ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Соответственно тому, что в других разделах этой книги (посвященных В. Соловьеву и Н. Бердяеву) специально выделено отношение выдающихся русских мыслителей к философии Канта, мы – в заключение III части – обратимся к той же теме применительно к философии Франка.

Семен Людвигович Франк – автор многочисленных и глубоких сочинений (которые, как упоминалось, в их немецком переводе с 2000 г. начали выходить в Германии в издательстве «Альбер»), автор оригинальной философской программы «онтологизации гносеологии» и «абсолютного реализма», неоднократно обращался к критическому осмыслению философии Канта и неокантианцев. При этом кантовская «Критика чистого разума» неизменно привлекала его внимание.

Особенности подхода С. Франка к теоретической философии Канта определялись условиями философского развития и мирового философского дискурса, сложившимися к середине 10-х гг. XX в., когда рождалась первая крупная работа русского мыслителя «Предмет знания» (она составила, как уже упоминалось, 1-й том немецкого вось-

митомного издания; см.: *Frank Simon L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlage und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Mit einer Einführung der Herausgeber und einem Vorwort von Nelly Motrošilova // Frank Simon L. Werke in acht Bänden. Herausgegeben von Peter Schulz, Peter Ehlen, Nikolaus Lobkowicz, Leonid Luks. Bd. 1. München, 2000*). Таким образом, оценки и разбор центральных идей творческой философии Канта опосредованы теми проблемами и трудностями, которые особенно заострились в европейской философии первых десятилетий XX в. В этом смысле подход Франка, теснейшим образом связанный и с российскими, и с общеевропейскими философскими дискуссиями, касается их главных «болевых» проблемных точек. Можно смело утверждать, что одной из самых болезненных стала проблема трансцендентализма. Мы видели, что ее горячо обсуждал В. Соловьев. Но в отличие от Соловьева Франк в «Предмете знания» уже имел возможность наблюдать, как с этой проблематикой пытались сладить новейшие тогда течения – неокантианство, философия жизни, феноменология. В целом вывод Франка был неутешительным: проблемные трудности трансцендентализма, к которым привела философия Канта, не были разрешены и его новейшими последователями и критиками.

В книге «Предмет знания» Франк набрасывает типологию решений коренной проблемы философии, которую он формулирует следующим образом: «Проблема предмета есть... проблема отношения между предметом и познающим сознанием или субъектом. Как предмет, по самому понятию своему лежащий за пределами «имманентно данного», «попадает» в наше сознание? Каковы основания нашего убеждения, что в знании наше сознание действительно улавливает «сам предмет», т. е. как будто выходит за пределы самого себя?»<sup>1</sup>

Отсюда становится ясным коренное различие между подходами Канта, неокантианцев, с одной стороны, и, с другой стороны, многих российских философов, чья точка зрения здесь представлена Франком. Скажем сначала о том, как Франк преподносит читателю учение Канта. Теория познания Канта (и, по крайней мере, марбургских неокантианцев) отправляется – в изображении Франка – от заведомо принятого (хотя и подробно аргументируемого) трансцендентализма: предмет знания и познания «исходно» трансцендентален; устанавливается гносеологический, мировоззренческий запрет на «трансцендирование» предмета как он дан в знании и познании; все возможные предметные «объективности» изначально заключены в самих знании, познании, сознании. Франк высоко оценивает то движение кантовской мысли, которое, как он полагает, воз-

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 75. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

никает в противовес берклианскому субъективизму, растворяющему предметность в представлениях. «Таким образом, для идеализма здесь остается лишь второй выход: предмет есть действительно нечто отличное от представления; но так как предмет как бытие, трансцендентное сознанию, нам абсолютно недоступен, то остается допустить, что представлениями не исчерпывается мое сознание, а что имеются еще иные, имманентные формы сознания, которые выражаются в идее предмета как чего-то отличного от представлений. «Предмет», с которым мы имеем дело в реальном, опытном знании, есть не трансцендентный предмет вне сознания, а момент предметности в самом сознании (все равно, в чем бы он ни заключался), в силу которого некоторые содержания нашего сознания приобретают для нас предметный, объективный характер и тем отделяются от других содержаний, которые мы называем «чисто субъективными» или «только представлениями» (с. 81). Не менее ценным представляется Франку и осуществленная Кантом (и продолженная его последователями) критика «дуалистического реализма», представившего познание простым копирующим удвоением предметов вне сознания. Вопреки тому, что часто писалось о гносеологии Канта, Франк, во-первых, выдвигает на первый план не дуалистические, а монистические интенции кантианства; во-вторых, справедливо усматривает у великого немецкого философа намерение преодолеть дихотомическую противоположность субъективного и объективного; в-третьих, Франк вскрывает изначально заключенную в кантовском учении и затем постепенно реализовавшуюся тенденцию перерастания трансценденталистского идеализма в «имманентный субъективизм». И в-четвертых, что главное для Франка, даже и это направление (обрисовываемое им, повторяем, типологически) тяготеет к увязыванию познания, знания и бытия. «Монистический замысел идеализма, последовательно продуманный, требует не сужения всего бытия до пределов «субъективного сознания», а, напротив, расширения сознания до пределов всего мыслимого «бытия» (с. 87).

Но вследствие этого становятся неизбежными непоследовательность и противоречивость теоретической философии Канта. Получилось, согласно Франку, так, что Кант, думая «сузить сферу бытия до пределов субъективного сознания», на самом деле «расширил понятие сознания» до такой степени, что оно стало охватывать и все предметные сферы! (С. 84.)

В этом, что хорошо понимал сам Кант, заключались преимущества, которые были удачно использованы великим мыслителем (благодаря чему его учение обрело беспрецедентную глубину), а также и теми его последователями, которые акцентировали то субъективные, то объективные моменты, углубляя и развивая немалые внутренние потенции трансцендентализма. Франк говорит

о «гениальных прозрениях» Канта, о том, что его философия «принадлежит к числу самых ценных достояний общечеловеческой философии» (с. 83). Но Франку, как и многим другим видным русским философам, путь Канта все же представлялся принципиально ошибочным. Этому пути русские мыслители, и среди них прежде всего Франк, противопоставляют обновленную философию бытия. В центре ее – перспективное для последующей европейской философии понимание сознания как особого бытия, органично приобщенного к бытию в самом широком смысле этого слова. Свою концепцию Франк, как мы уже видели, называет «абсолютным реализмом». Что касается интересующей нас здесь гносеологической стороны дела (кроме которой в абсолютном реализме имеются общеметафизические, психологические, теологические, социально-философские, культурологические аспекты), то Франк с помощью нового онтологического подхода пытается преодолеть главные дихотомии нововременной философии, и в частности разъединенность внешнего («трансцендентного») предмета и предмета знания. «Знание может быть направлено на *предмет*, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что *неизвестное*, как *такое*, нам *известно*» – известно не через особое знание о нем (что неизбежно приводило бы к противоречию), а совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не «знаем», а *есмы*, т. е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» (с. 173).

В более поздних работах Франка также постоянно ведется «диалог» с Кантом, с его теоретической философией. Так, когда в работе 1937 г. «Непостижимое» (кстати, вначале написанной на немецком языке) Франк, опираясь на идеи Николая Кузанского, пытался противопоставить оптимистическому сверх-рационализму Нового времени идею о том, что «познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого», то в этом противостоянии специфическую роль сыграло обращение к кантовской идее о вещи самой по себе. Подчеркнув нетождественность «непостижимого» и вещи самой по себе, как она трактуется у Канта, Франк вместе с тем задался целью указать «на то, что правомерно в самом замысле этого понятия»<sup>1</sup>. Итак, какой же принципиальный теоретический смысл и замысел, а также «общий факт», значимый и для всей последующей философии, скрывается, согласно Франку, в кантовском понятии вещи самой по себе? С моей точки зрения, Франк дает чеканную формулировку, с которой трудно не согласиться. «Мы формулируем, – пишет Франк, – это общее положение так: *всякая*

---

<sup>1</sup> См.: Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 219. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

*вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, – более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине – это и остается для нас непостижимым»* (с. 220). Кстати, в подтверждение своего тезиса Франк ссылается не только на Канта, но и на поэтов: русского поэта Ф. Тютчева (он был «личный знакомый Шеллинга», напоминает Франк) и немецкого – Р. М. Рильке. Из Рильке цитируется один из сонетов к Орфею:

*«Aber noch ist unser Dasein bezaubert; an hundert / Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen / Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert / Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus»* (в передаче Франка: «Но бытие еще по-прежнему волшебное; во множестве мест оно рождается из своего источника, есть игра чистых сил, к которым никто не соприкоснется, кто не умеет преклонить колена и восхищаться. Слова нежно исходят из несказанного») (с. 220–221).

Но «замысел» – одно, а исполнение – другое. И франковская философия «непостижимого» (или «умудренного неведения»), ревальвирующая идеи Николая Кузанского, не примиряется с кантовской вещью самой по себе. Ибо поздний Франк остается верен той уже в ранних работах высказанной мысли, что Кант приписывает условия предметности исключительно «сфере познающего субъекта, которая при этом мыслится им стоящей вне сферы самой реальности» (с. 304). При этом Кант, по Франку, совершает ряд ошибок. Он смешивает «субъекта» с самой чистой «*потенцией познания*». Но главное, у Канта не принято в расчет то обстоятельство, что познание не только не противостоит реальности, а само есть «сопринадлежащая к реальности потенция». И значит, «трансцендентальная логика» должна быть, продолжает Франк, не анализом «субъектных» условий мышления, а «*логикой самого бытия*» (там же). Стало быть, философия по своему существу должна строиться как онтология, в связи с чем Франк делает важную и поразительную ссылку на «фундаментальную онтологию» Хайдеггера. (О том, как Франк определяет родство своей онтологической философии с учением Хайдеггера, и о том, что замысел этой философии был реализован Франком задолго до Хайдеггера, – см. в разделе, посвященном «Предмету знания».)

Представляет интерес то, как Франк в поздних работах встраивает свою оценку теоретической концепции Канта в общую экспозицию истории западной мысли в ее сопоставлении с российской философией. В работе 1925 г. «Русское мировоззрение» (представляющей собой расширенный текст доклада, прочитанного на немецком языке в Берлинском отделении Общества по изучению Канта, а впоследствии – и в других его отделениях в Германии) Франк



осуществляет, в духе социологии познания, социологии философии, следующее противопоставление. Декартовский и кантовский трансцендентализм у Франка поставлен в связь не только и не столько с внутрифилософскими проблемами и потребностями, сколько с широким, спонтанным «жизнеощущением» человека западного мира. «Новый западноевропейский человек, – пишет Франк, – ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее сознание, а все прочее – лишь как данное для этого сознания или воспринимаемое через его посредство»<sup>1</sup>.

В противовес этому «русское мировоззрение» покоится, согласно Франку, скорее не на гносеологических, а на бытийных основаниях. Франк максимально сближает некоторое спонтанное жизнеощущение, присущее русскому духу, русскому национальному характеру, и основополагающие символы российской философии. Первый единый принцип он выражает так: «То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое... Нет необходимости прежде что-то «познать», осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже *быть*» (с. 479). В связи с этим Франк делает следующий обобщающий вывод: «...Очень симптоматично, что, несмотря на огромный интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержанных систем Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта и борьба против кантианства – также постоянная тема русской философской мысли» (с. 478). В этой характеристике Франка немало верного. Она относится прежде всего к тем философским учениям, создатели которых, подобно самому Франку, решительно выступали против гносеологизма и трансцендентализма, обоснованно увязываемых с философией Канта, с ее воздействием. И все же с утверждением, будто кантовская философия (о Фихте здесь говорить не будем) не оказывала в России «сколько-нибудь глубокого и длительного влияния на умы», никак нельзя согласиться. Это влияние было именно глубоким и длительным – даже и при том, верно отмеченном Франком, уточняющем условии, что отношение к Канту у русских философов было не почтительно-рецептивным, а критико-полемическим, иногда резко негативным. Верно, что солидарность с шеллинговской и гегелевской мыслью была большей. Но если брать интере-

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 479. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.

сующий нас процесс в длительной исторической перспективе, оправдано, как я думаю, сделать такое заключение: внимание и напряженный критический интерес к Канту, творческое проникновение в его философию все же были никак не меньшими, чем в случае Шеллинга и Гегеля.

Второй принцип противопоставления западной и русской мысли – идея Франка о том, что «западное мировоззрение берет «я» за отправную точку, идеализму соответствует индивидуалистический персонализм» (с. 486). «Я» образует-де «последний фундамент всего остального» у Фихте, Декарта, Беркли, Канта. Так создается «я-философия» Запада. В противовес этому русское жизнеощущение и соответственно философское мышление (в свою очередь основанные на церковной мысленной традиции России) объявлено Франком «мы-философией». В этом мировоззрении «я» не отрицается; под сомнение ставится лишь самодостаточность, изолированность, тем более первичность «я» в мировоззренческом синтезе. Русская мысль, утверждает Франк, исходит из того, что «я» и «ты» образуют «первичное неразложимое единство» (с. 487), на фундаменте которого строится «органическое мировоззрение в области политической и социальной жизни» (с. 488), согласно которому возможна реализация принципиального требования «объединить полный индивидуализм с полным универсализмом» (с. 489). Франк не забывает добавить, что принципы соборного единства противоположны тому «механистически-атомистическому», неорганичному коллективизму, который якобы проповедуется и насаждается социализмом и коммунизмом.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По существу, Франк всю свою жизнь достраивал и перестраивал свою многомерную философскую концепцию. В поздних работах он сосредоточился на проблематике, которая и раньше считалась центром его философии, – на вопросе о человеке, его бытии, в связи с вопросом о Боге, Богочеловечестве и Богопознании. Согласно Франку, отношение между Богом и человечеством антиномично. «В само понятие человека, как такового, – человека как существа, *отличного* от Бога, – входит в качестве конституирующего его принципа его отношение к Богу. И, с другой стороны, сама идея Бога неразрывно связана с идеей человека, с опытным восприятием человеческой личности»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 340. Далее при цитировании страницы указаны по этому изданию.

В понимании единства Бога и человека в учении Франка доминируют именно философские, а не богословские идеи. Одна из них – своеобразие той «встречи» с реальностью, благодаря которой человеку открывается Бог. «...Бога нельзя найти, – нельзя даже искать – на путях познания объективной действительности – на путях внешнего опыта и основанной на нем рациональной мысли, приводящих нас к бесстрастному констатированию, как бы к трезво-холодному регистрированию неких «объектов». Бога можно и нужно искать только на путях живой встречи с реальностью» (с. 303). Только во внутреннем опыте мы встречаем реальность, которая нам открывается. «Встреча» с Богом, в чем Франк согласен с Паскалем, есть «некий скачок в совсем иной порядок, в инородную сферу, недостижимую для «esprit», для чистой мысли» (с. 304). Все рациональные доказательства бытия Бога, поскольку они вообще обладают какой-либо убедительностью, уже предполагают обладание идеей Бога, достигнутой на ином, внерациональном пути. Тогда мы «касаемся» самого Бога «во всей Его невыразимости и инородности всему остальному» (с. 305). Согласно Франку, между человеком и миром есть сродство, ибо они суть проявления единой реальности. В своей превосходной статье «Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка» (перепечатанной в книге «Владимир Соловьев и философия Серебряного века») П. П. Гайденко так резюмирует суть учения Франка об отношении, двуединстве Бога и человека: «Вот это *двуединство «Бог-и-я»*, пожалуй, составляет ту основную интуицию Франка, которая определила собой принципы его онтологии – понимания бытия как антиномического *монодуализма*. Я и Бог – *одно* (отсюда – «моно»); но Я и Бог все же два (отсюда «дуализм»). Но «одно» и «два» – не тождественны, а скорее противоположны друг другу... а потому и монодуализм необходимо антиномичен. Опыт Божества как единства «Бог и Я» роднит русского философа с мистиками – от Майстера Экхарта (XIII–XIV вв.), Николая Кузанского (XV в.), Ангела Силезского и Якоба Бёме (XVII в.) до Франца Баадера (XIX в.) и Райнера Рильке (XX в.), одного из любимых поэтов Франка, творчеству которого он посвятил замечательную статью»<sup>1</sup>. Мир и человек едины как творения Божии. Из различных аспектов, объединяющих человека с Богом, Франк, в согласии со многими религиозными метафизиками России, выдвигает на первый план принцип творчества. «Мы вправе мыслить Бога по образцу предельного типа величайшего творческого гения, творчество которого есть произвольно-свободное, не ведающее никакой внутренней слабости излияние самого его существа... Все-

---

<sup>1</sup> Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 280.

могущая, т. е. всепревозмогающая, сила Творца совместима... с моментом драматизма, напряженного творческого усилия – и с *относительным несовершенством Его творения*. Но творчество – в перспективе самого творения – продолжается»<sup>1</sup>. Само бытие мира есть продолжающееся творение. Мировую историю с присущим ей трагизмом Франк мыслит как выражение «напряженного трагического борения творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма...» (там же).

Таковы основные идеи философии С. Л. Франка.

## ИЗБРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА О С. ФРАНКЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

О жизни, сочинениях и идеях С. Л. Франка см.: С. Л. Франк. 1877–1950. Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954; *Зеньковский В. В.* Антропология С. Л. Франка // Из истории русской философской мысли XX века. Питтсбург, 1968; *Левицкий С. А.* С. Л. Франк // Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 328–353; *Евлампиев И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 5–34; *Сенокосов Ю. П.* Семен Людвигович Франк // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 3–8; *Гаврюшин Н. К.* «Русская идея» в трактовке С. Л. Франка // Общественные науки. 1990. № 6; *Гайденко П. П.* Мистико-пантеистическая диалектика в XX столетии (С. Л. Франк) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; *Кураев В. И.* Франк Семен Людвигович // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 591–592. Ссылки на восьмитомное немецкое издание сочинений С. Франка см. в тексте раздела.

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ О С. ФРАНКЕ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

*Frank S. L.* The Life and work of a Russian Philosopher, Ohio University Press, 1995.

*Dahm Helmut.* S.L. Frank // Grudzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. München, 1979. S. 395–405.

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. С. 423.

*Ehlen P.* Simon L. Franks Religionsphilosophie: «Das Unergründliche» // Theologie und Philosophie. 71. Jahrgang. Heft 1. 1996. S. 88–98.

*Ehlen P.* Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks // Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. S. 197–206.

*Frank V.* Bibliographie des ouvrages de Simon Frank. Paris, 1980.

*Gläser Rupert.* Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks (Das östliche Christentum. Neue Folge, Bd. 28). Würzburg, 1975.

*Goerdts Wilhelm.* Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg/München, 1984. S. 641–664.

Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion (Orbus Phaenomenologicus, Abteilung V, Band 2). Freiburg/München, 1995. S. 11–20.

*Scherrer J.* Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Berlin, 1973. S. 86–98.

*Tannert Rudolf L.* Zur Theorie des Wissens. Ein Neu Ansatz nach S.L. Frank (1877–1950). Bern-Frankfurt a/M., 1973.



ЧАСТЬ IV  
ЛЕВ ШЕСТОВ  
И ЗАПАДНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ





## ПАРАБОЛА ЖИЗНЕННОЙ СУДЬБЫ ЛЬВА ШЕСТОВА

Как могли мы... но еще не поздно.  
Солнце духа наклонилось к нам...

*Н. Гумилев*

На долю Льва Шестова выпали и трагедия *отверженности*, отторгнутости от родных и от родины, и счастье *приверженности*, принадлежности глубина творческого духа человечества. Он один из тех, кого сначала высоко взметнула парабол судьбы, укорененная в щедрой на новаторство и многомыслие почве российской культуры конца XIX – первых десятилетий XX в. Кого потом, после революции покинувших родину, принял европейский дух и даже поднял выше по параболе призванности и признания – да и немудрено: ведь их взращивала не только отечественная, но и мировая культура; говорившие и писавшие на блистательном русском, они были «дома» и в иноязычных стихиях. Кого, не смотря на их мировую славу, на родине то надолго «забывали», то вдруг извлекали из провалов исторической памяти, но лишь затем, чтобы подвергнуть критике. Кого, наконец, парабол «жизни после смерти» – под благотворным притяжением перестройки и гласности – *почти* возвращает на вновь обогащаемую разнообразием почву современной отечественной культуры (почему сказано это «*почти*» – будет в конце разъяснено).

Шестов – это псевдоним Льва Исааковича Шварцмана<sup>1</sup>, который родился 31 января (12 февраля) 1866 г. в Киеве; здесь же и в Москве

<sup>1</sup> Выбор псевдонима (что для творческого человека дело довольно обычное) в данном случае, видимо, опирался на особое, хотя не так уж и редкие для отечественных условий мотивы. Один мотив – противостояние национализму еврейской общины, последствия которого Л. Шестов испытал на личном опыте. Он женился на православной и за то был отвергнут родными. Другой мотив – противостояние антисемитизму, который на рубеже веков в России значительно усилился. Он сказывался как в практических действиях казенно-бюрократических инстанций, так и в повседневной жизни, в быту, в умонастроениях людей, в том числе считавших себя «интеллигентами». В противовес национализму обеих мастей Л. Шестов также и выбором псевдонима подчеркнул свою принадлежность и приверженность русской культуре.

учился он в университете (сначала – математике; довольно быстро охладев к ней, прошел и закончил курс по юридическому факультету). О том, что Л. Шестов был взращен также и мировой культурой, можно говорить в прямом смысле: он провел в Европе годы своей молодости и зрелости (1895–1914 гг. были прожиты в основном в Швейцарии, во Фрейбурге и на о. Леман). Но главные корни были дома, в России, в ее культуре. С 1914 г. Л. Шестов жил в Москве. Публиковаться он начал в самом конце прошлого века. До Октябрьской революции, за двадцать лет одухотворенного труда, он создал немало работ, отмеченных печатью таланта, страстностью, бунтарским новаторством. Такие опубликованные в России произведения, как «Шекспир и его критик Брандес» (СПб., 1898), «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (Философия и проповедь)» (СПб., 1900), «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)» (СПб., 1905), «Начала и концы» (СПб., 1908), «Великие кануны» (СПб., 1912) – уже и названия их говорят о прорыве к новому, к его «канунам» и «началам», – поставили Л. Шестова в ряд с видными мыслителями, чьи работы стали определять в высшей степени непростой, противоречивый контекст духовной жизни нашего Отечества перед революциями 1917 г. Вынужденный оставить Россию навсегда – произошло это, замечу, не в 1917-м, а в 1920-м (три года были заполнены сначала надеждами, а потом отчаянием), – Л. Шестов эмигрировал в Париж, где прожил до самой смерти в 1938 г. Как и Э. Гуссерль, покинувший в 1933 г. Германию и умерший в Австрии тоже в 1938 г., Л. Шестов скончался, как это ни страшно звучит, вовремя: проживи оба чуть дольше, скорее всего этим мыслителям с мировым именем пришлось бы – одному из-за аншлюса, другому из-за оккупации фашистами Франции – снова искать пристанища в другой стране. А могли они попасть и в нацистские застенки, как после аншлюса случилось с З. Фрейдом.

Европейский, почти двадцатилетний период творчества Л. Шестова весьма плодотворен. Правда, как справедливо отмечал его биограф и переводчик Борис де Шлёцер, европейская слава пришла к Л. Шестову не сразу. Когда он поселился во Франции, его произведения почти не были известны французскому читателю. Нужно было как бы начинать сызнова. Но Л. Шестов не подделывался под тогдашние европейские философские и литературно-критические стандарты. И потому появление в 1921 г. на французском языке книги «Откровения смерти» было принято скорее критически, чем сочувственно. А затем признание несомненной талантливости, оригинальности автора, и даже критика в его адрес принесла Л. Шестову большой успех, проложив дорогу переводу и публикации других сочинений<sup>1</sup>. В Европе также были опубли-

---

<sup>1</sup> См.: *Schloezer B. de. Preface // Chestov L. Les revelations de la mort. Paris, 1958. P. II–III.*



ликованы написанные в эмиграции или имевшиеся в рукописном наследии Л. Шестова более ранние произведения: «Власть ключей» (*Potestas Clavium*) (Берлин, 1923), «На весах Иова (Странствования по душам)» (Париж, 1929), «Киркегард и экзистенциальная философия» (Париж, 1939), «Афины и Иерусалим» (Париж, 1951), «Умозрение и откровение» (Париж, 1964), «*Sola Fide* – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь» (Париж, 1966). В конце концов, работы Л. Шестова были высоко оценены европейским философским сообществом. Он дискутировал на равных с теми, кому суждено было стать классиками. Я вовсе не утверждаю, что Л. Шестов дорос до ранга классика философии XX в. Но несомненно, что его мысли реально и весомо включены в магистральное развитие философского процесса нашего столетия, причем не только в годы жизни, но и после смерти, вплоть до сегодняшнего дня, когда его книги переиздаются и, будем надеяться, хоть малой толикой поступят в ближайшие годы к нашему читателю; когда пишутся (увы, все больше на Западе) книги, статьи, защищаются диссертации о его философии; созываются (пока что не у нас) «шестововедческие» коллоквиумы, симпозиумы.

Теперь займемся следующими вопросами: с какими умонастроениями, устремлениями, идеями вошел Л. Шестов в отечественную и мировую философию XX в.? В чем были особенности самого типа философствования? Что он хотел сказать, что действительно сказал современникам и потомкам? Сегодня ответить на эти вопросы, ответить очень кратко (другой возможности небольшая статья мне не предоставляет) – значит *начать* новый разговор о философии Л. Шестова, и не его одного. А дело тут чрезвычайно трудное. Прежде всего, у нас почти нет навыка непредвзято, объективно и вместе с тем принципиально анализировать философствование такого типа; и уж совсем не научились мы – скорее вовсе разучились – оценивать жизнь, вклад в культуру отечественных мыслителей столь трудной судьбы. Главной и неизменной для этих мыслителей, попавших в эмиграцию вместе со многими видными представителями российской культуры, была вера в величие этой культуры; в принявшей, даже прославившей их Европе они рассматривали себя проводниками, защитниками нашего отечественного культурного наследия, брали на себя нелегкий труд в отрыве от родины развивать его дальше. Значит, по большому историческому счету, они не изменили отечественной культуре и должны быть ей возвращены. Это вовсе не означает, что их возвращение родной культурной почве должно проходить некритически – скажем, по отношению к философии шестовского типа. Ибо эта философия – явление многослойное, противоречивое. Каждый из нас имеет право и сегодня высказать в ее адрес свои теоретические претензии. Это сделаю и я, признавшись, что шес-

товский путь философствования не близок мне лично. Но Шестов перед всеми нами, его сегодняшними читателями, интерпретаторами и критиками, обладает историческим правом крупного мыслителя на то, чтобы сегодня вновь были обдуманы, оценены, пережиты его умонастроения и тревоги, принципы и идеи.

Умонастроения и тревоги я в случае Шестова совсем не случайно поставила на первый план – они у него ведут, определяют, а случается, и подменяют анализ, довлеют себе, составляя как бы развивающий себя, себя же наблюдающий и себя исповедующий живой «субъект» шестовских сочинений. Потому и произведения Шестова далеки от ученых трактатов с их дефинициями, доказательствами, главами и параграфами. К писанию таких Шестов не только не имел склонности – он всячески опровергал ту идею, что надо считать именно научную доказательность, строгую последовательность и внутреннюю непротиворечивость мысли сутью философствования. Иногда намекали: Шестов-де не пишет строгих профессиональных трактатов оттого, что не прошел систематического философского обучения; упрек, разумеется, имел смысл только при высоком статусе философских факультетов России: на них действительно учили философии. Шестов о таких нареканиях знал и по-своему, задиристо, отвечал на них<sup>1</sup>. Но суть дела вряд ли была в характере образования – по моим наблюдениям, юрист тоже очень мало сказывается в Л. Шестове. Главное состояло в другом. Где бы ни учились крупнейшие российские мыслители конца XIX – начала XX в., как бы широко ни осваивали они мировой философский опыт, а без того и подумать было нельзя о полном участии в тогдашних духовных спорах, все они с истинным одушевлением проходили школу напряженного художественного и вместе духовно-нравственного поиска великой русской литературы, проходили затем, чтобы в единстве и споре с великими отстаивать открывшуюся им «свою» истину.

Шестов и был среди таких философов-литераторов России. Первые его работы – мы это видели – посвящены Шекспиру, Толстому и Достоевскому. Надобно добавить: героями шестовских сочинений нередко становились также Пушкин, Гоголь, Белинский. В 1899 г., на пороге нового века, Шестов написал восторженную статью «А. С. Пушкин» (она была найдена в его бумагах после смерти и опубликована в книге «Умозрение и откровение»). Начинающий литератор, он смело вступил в полемику с тогдашним властителем дум читающей России – самим В. Соловьевым, в частности со статьей последнего

---

<sup>1</sup> «Только потому, что я не изучал философию в университете, я сохранил свободу духа». *Фондан Б.* Разговоры с Львом Шестовым. Цит. по: *Клайн Дж. Л.* Спор о религиозной философии: Л. Шестов против В. Соловьева // *Русская религиозно-философская мысль XX века.* Питтсбург, 1975. С. 51.

«Судьба Пушкина» (1897)<sup>1</sup>. И нельзя не отдать должное В. Соловьеву – он заметил и поддержал талантливого автора, своего оппонента<sup>2</sup>. По существу, всю свою жизнь Л. Шестов принадлежал к живительному источнику российской литературы, в постижении философской глубины которой ему принадлежат немалые, опять-таки не оцененные на его родине заслуги.

Философствовать о литературе – значит для поистине талантливого автора искать особые жанры и типы рассуждения. Лучше всего подходили здесь изящные по языку и мысли, насыщенные запоминающимися образами, сравнениями, парадоксами философские эссе или броские фрагменты-афоризмы. Не Л. Шестов создал эти метахудожественные и в то же время специфически философские жанры – они укоренились в мировой культуре давно, но на рубеже столетий

---

<sup>1</sup> В центре полемики – смерть Пушкина и то, что к ней привело. Смерть Пушкина толкуется и как событие поистине метафизического смысла – так же Гегель рассуждал о смерти Сократа, – и как следствие вполне конкретных поступков, подвергаемых моральной оценке. Это был философский и нравственный спор о «чистых возможностях», об идеальных альтернативах: мог ли Пушкин поступить иначе, чем поступил, должны ли быть осуждены или оправданы его поступки до дуэли и во время ее самой (Соловьев: Пушкин поддался «низменным страстям» – тщеславия, обиды, мести); что случилось бы с Пушкиным, остался он жив (Соловьев: Пушкин выжил бы, только убив противника, а это бы отравило его жизнь виной, привело к духовному перерождению; Шестов: ничего подобного бы не случилось; Пушкин подарил бы миру новые великие произведения). Шестова нередко упрекали в том, что он был несправедлив к статье Соловьева. Считаю, что ряд упреков обоснован – действительно, Шестов как бы пренебрегает изощренными *доводами* Соловьева и берет, даже доводит до крайности *выводы*, а иногда позволяет себе *домыслы* относительно скрытых предпосылок соловьевского анализа. Пример: «Соловьев, как и Толстой, не любил Пушкина и враждовал с ним. Только Толстой враждовал открыто, а Соловьев – втайне» («Умозрение и откровение». С. 33). И если Шестов Толстому отпускает сей грех: все равно он остался «великим учеником Великого Пушкина», то Соловьеву – никакого оправдания; более того, ему вменяется в непоправимую вину то, что он решительно отвернулся «от своего, от родного», прикипев к европейскому (там же. С. 35).

<sup>2</sup> Хотя Л. Шестову было 34 года, когда Соловьев умер, они никогда не встречались и никогда не переписывались. Но в 1898–1899 гг., по свидетельству самого Шестова, «Соловьев помог... добиться в типографии Стасюлевича хотя бы того, чтобы книгу «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» – первая книга Шестова с чисто философской проблематикой – напечатали в кредит» [Л. Шестов. В кн.: «Первые литературные шаги. Автобиографии современных русских писателей», сост. Ф. Фидлер (М., 1911. С. 175)]. Стоит отметить, что одна из первых опубликованных работ Шестова была написана по поводу статьи Соловьева «О смысле войны», напечатанной в 1895 г. в литературном приложении к журналу «Нива» и впоследствии включенной в книгу «Оправдание добра», 1897. Очерк Шестова «Вопрос совести» появился под псевдонимом Черный в киевской газете «Жизнь и искусство» (5.XII 1895). См.: Русская религиозно-философская мысль XX века. С. 51.

пробили себе дорогу и в России»<sup>1</sup>. Л. Шестов, мастер философских эссе, – из них чаще всего и составлялись его книги – порой придавал им злободневность философской публицистики, остроту сатирического памфлета. Я еще и потому специально останавливаюсь на том, как писал, в каких интеллектуальных жанрах работал Л. Шестов (и другие выдающиеся отечественные философы-литераторы), что жанры эти у нас почти что утрачены, а с ними, в сущности, ушли из нашей культуры и драгоценная уния философии с литературой, и реальный интерес к философии у весьма широкого круга интеллигентных читателей. Секрет успеха философских эссе и книг афоризмов Л. Шестова объяснялся и тем, что они носили на себе печать характера, личности автора. А он вошел в историю мысли XX в. как один из самых яростных, бескомпромиссных, умелых спорщиков.

В работах Л. Шестова идет свободная, ломающая все границы времени переключка великих умов – и автора с великими умами. И это всегда переключка-спор. В его сочинениях нет и следа благочинной филиации идей. Все мыслители, о которых заходит речь, с кем-нибудь да страстно полемизируют. Толстой спорит с Пушкиным и Достоевским. Достоевский тоже повернут против Толстого. Волны мыслей-страстей Достоевского то интерферируют, то расходятся с бурными волнами ницшеанских идей. Живыми персонажами диалогов современного человечества становятся Сократ, Платон, Аристотель, Лютер, Кант, Гегель, Шеллинг. Позднее Шестов вводит в дискуссию вдруг ставшего остро актуальным аутсайдера первой половины XIX в. С. Кьеркегора. Всем классикам рационализма противопоставляется книга Иова: ветхозаветный пророк, волей Л. Шестова споря с ними, отвечает на боль души современного человека!

Когда писатели, философы, пророки появляются на нестареющем дискуссионном форуме человечества, автор «устраивает» им и неожиданные встречи, обнаруживая духовное родство мыслителей, о котором раньше, до Шестова, почти не говорили, а после него и вслед за ним рассуждали немало: Достоевского – с Паскалем, Кантом, Гуссерля – с Кьеркегором. И так, на свет дня выводятся и заостряются разногласия, которые действительно существовали, и весьма оригинально, талантливо «конструируются» споры, которые никогда не велись. Сцена человеческого духа приходит в непрекращающееся

---

<sup>1</sup> «На Западе, – писал Л. Шестов в предисловии к книге «Апофеоз беспочвенности», – афористическая форма изложения – явление довольно обычное. Иное дело у нас. У нас полагают, что книга должна представлять из себя последовательно развитую систему мыслей, объединенных общей идеей – иначе она не оправдывает своего назначения...» Л. Шестов отдал решительное предпочтение фрагментарной, афористической форме – по его мнению, форма эта соответствует самой жизни, целостность которой противоречива, подвижна, фрагментарна, «непоследовательна» (*Шестов Л. Апофеоз беспочвенности*. СПб., 1905. С. 1).

движение. И еще: Л. Шестов особенно охотно пишет о тех философах и тех идеях, которые позволяют ему выстроить драму духа, создавать и пропагандировать «философию трагедии» (к чему мы потом вернемся). Сам автор отваживается спорить и с каждым из великих, и со всеми сразу. Поступает он, казалось бы, нерасчетливо. Например, в борьбе против традиционного рационализма Л. Шестов вполне мог бы «привлечь на свою сторону» кого-нибудь из великих философов, которые ведь не раз выступали с «критикой разума». Но не таков Л. Шестов: он сам выстраивает своих противников, философов-классиков, вместе с философами XX в., подобными Э. Гуссерлю, в мощные, монолитные рационалистические ряды. Таким уж был он полемистом, что не облегчал, а усложнял себе критические задачи. Правда, в тот период новых «бури и натиска» острый спор об идеях был в хорошей моде, причем нередко сопутствовал сотрудничеству и дружбе. Достаточно прочитать яркий язвительный памфлет Л. Шестова о превосходном поэте Вяч. Иванове – «Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадочничества»<sup>1</sup> – и припомнить, что Иванов посвятил автору памфлета свою поэму «Человек». Когда мы знаем все это, нам уже не покажется парадоксальным такой факт: ежели возникала печальная надобность почтить статью умершего крупного или великого философа, писателя, то очень часто отечественные и зарубежные журналы поручали такую статью именно Л. Шестову – и нередко просили его писать как раз о тех, с чьими идеями он яростно спорил. Ибо был известен редкий дар Л. Шестова сделать прошлое живым настоящим, ввести самые трудные философские и художественные концепции в повседневный обиход человеческого сознания, яростно полемизируя с мыслителями, воздавать им должное. Л. Шестов оставил написанные крупными и сильными мазками духовные портреты не только упомянутых писателей и философов прошлого, но и своих современников: Н. Бердяева, В. Розанова, Н. Федорова, П. Флоренского, Н. Гершензона, К. Ясперса, М. Бубера, Р. Кронера и др.

Было бы, однако, большой ошибкой счесть Л. Шестова за историка мысли в обычном для нас понимании этого слова. Несмотря на вкрапленные в его сочинения отдельные фрагменты более или менее достоверных констатаций, его интерпретации бесконечно далеки от привычных историко-философских или литературно-критических работ. Если кто-то будет искать в сочинениях Л. Шестова точную информацию, сведения, лучше не братья за них. Но когда вы уже составили какое-то свое суждение о Пушкине или Достоевском, Платоне или Аристотеле, Канте или Гегеле, Гуссерле или Ясперсе – и составили на основании самостоятельного изучения текстов, – тогда вы, уверена, получили или получите интеллектуальное наслаждение

---

<sup>1</sup> См.: Русская мысль. М.; Пг., 1916. Октябрь. С. 80–110.

от чтения страстных, ярких, всегда побуждающих к спору сочинений Л. Шестова. Когда у вас уже есть представление о многомерности историко-философского процесса, тогда целенаправленная одномерность шестовского подхода способна оказать вам добрую услугу.

Сегодня, когда за дымовой завесой разговора о самостоятельности школьников и студентов все еще господствует недоверие к их уму, я бы хотела особо подчеркнуть: философско-литературные статьи Л. Шестова, войди они в привычный круг чтения молодых, помогали бы им самостоятельно мыслить, философствовать, спорить о нашей великой литературе.

О Шестове можно сказать, что он знал «одной лишь думы власть», что им владела «одна, но пламенная страсть». Друг и противник Л. Шестова Н. Бердяев писал: «Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти. Он был однодум. И поразительна была его независимость от окружающих течений времени. Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости. И это было его личной проблемой. Философия его принадлежала к типу философии экзистенциальной, т. е. объективировала процесс познания... связывала его с целостной судьбой человека... Этот тип философии предполагает, что тайна бытия постижима лишь в человеческом существовании. Для Льва Шестова человеческая трагедия, ужасы и страдания человеческой жизни, переживание безнадежности были источником философии»<sup>1</sup>. В этой характеристике немало верного, хотя «единственная» дума и страсть Шестова-философа еще требует более точной содержательной расшифровки. Итак, что же это была за дума и страсть? И в думе, и в страсти Л. Шестова есть главные «за» и «против».

Дума и страсть его прежде всего направлены *против* *культы разума*. Но разве создания и указания разума не безусловно плодотворны для человеческой жизни? Разве разум не есть высшая способность человека? Вот над этими вопросами Л. Шестов и предложил серьезно задуматься уже на рубеже столетий. Тогда и другие выдающиеся умы человечества решились предъявить разуму, интеллекту – но в особенности тем философам, которые были причастны к созданию *культы разума*, – серьезный критический счет. Какой именно разум всего более они подвергали критике? Разум, добывающий общезначимые истины, очевидности, разум, воплощенный в науке! О чем же тут еще можно говорить, как не об антиинтеллектуализме, иррационализме! Так ли? Давайте разберемся, но уговоримся брать не только выводы, не оперировать одними хлесткими, вырванными из контекста цитатами, а принимать в расчет доводы, аргументы, сомнения,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 5.

умонастроения, предчувствия. И вот тогда придется признать, что у Л. Шестова и других авторов на суд нравственной совести выводятся разум и наука, поскольку они, проповедуя власть научных истин «в себе и для себя», отделяли их от добра или зла – да и вообще, поскольку они проблемы добра и зла, совести и чести считали вне разума и науки стоящими «метафизическими» вопросами. В критическом неприятии такого разума и такой науки Шестов – последователь и ученик Достоевского, в чем, собственно, он не один раз признается. Разбирая – в блестящем эссе «О «перерождении убеждений» у Достоевского» – спор Шатова и Ставрогина, Шестов начинает с почти точной цитаты из Достоевского: «Наука давала разрешения кулачные, – и продолжает: – Это значит, что в последнем счете бездушная, вернее, ко всему равнодушная сила получала, через науку, власть над судьбами мироздания и человека. Эта мысль была для Достоевского совершенно невыносима. А между тем он чувствовал, что люди ей покорились, и, как ему временами казалось, покорились навсегда и окончательно, даже радостно. Причем не худшие, не самые слабые, не нищие духом покорились, а лучшие, сильные, богатые духом. Она пропитала собою всю нашу культуру – искусство, философию, этику, даже религию»<sup>1</sup>. Теперь давайте спросим себя, но, чур, отвечать честно: разве не были тысячу раз правы Достоевский и Шестов, предупреждая о «равнодушной силе», что – через науку (видите, сказано вполне аккуратно: «сила» не сама наука, а то, что воцаряется с ее помощью) – обретает «власть над судьбами мироздания и человека»? Не такая ли «равнодушная сила» властвует сегодня над всеми нами, пользуясь раскрытыми наукой и разумом тайнами атомного ядра? И разве не оказалась причастной к этой трагедии современного человечества слепая вера в якобы самостоятельное и в себе благое «шествие» научного разума?

Если разум, наука, опредмечивающая их техника будут оторваны от постоянной проверки действенным судом нравственной совести человека и человечества, то они способны стать огромным злом. Вот основное предостережение и Достоевского, и Шестова. Остается лишь сожалеть, что простые, глубокие идеи, выдвинутые мировой литературой и философией столетие назад, человечество умудрилось хоронить под бодряческие клики о «торжестве» науки и разума! И если в странах Запада на протяжении столетия всегда были слышны не только восторженные речи сциентистов, техницистов, но и пусть очень резкие, а ведь в чем-то и оправданные, искренне предостерегающие человечество слова антисциентистов, то у нас критика научного разума расценивалась чуть ли не наряду с антимарксистскими выступлениями. Так у нас едва ли не растеряли то, чем в первые два десятилетия века была богата отечественная культура – высокие нравственные запросы, требования, обращенные к разуму и науке. Нам, особенно

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 193.

нам, следовало бы заменить культ разума и науки умением критически, взвешенно анализировать их силу и их ограниченности. И надо не бояться признать доказанный историей факт: сегодня, в эпоху их самого мощного развития, разуму и науке не удалось сдержать завышенных обещаний крайних рационалистов, сциентистов всех времен и народов – сделать человечество благополучным и счастливым, не знающим страданий и трагедий, держащим в своих руках нити универсального «господства» над миром, его тайнами, загадками.

А с этим связано другое «против» думы и страсти Л. Шестова. Традиционная философия, подчеркивает Л. Шестов, прямо-таки воспеваает общее и всеобщее, а значит, рационализированное, усредненное, «нормальное», словом, все, что возвышается как некий суровый и всевластный закон, как непререкаемая необходимость над бурной стихией индивидуальности и единичности, то бишь конкретной человеческой жизни. Философии ставится в серьезный и, полагаю, отчасти заслуженный ею упрек то, что она подчиняла – и притом с энтузиазмом! – свободу значительно преувеличенной необходимости. Здесь и пролегла линия принципиального размежевания, которое передано в следующем критическом рассуждении Л. Шестова о решающей традиции европейского философствования, а заодно и о соловьевском ее варианте: «По-видимому, есть что-то в мире, что ставит себе задачей покорить все живое, все «самости», как говорят на своем «умышленном» языке немецкие идеалисты и их верный ученик Соловьев... Древние, по-видимому, чувствовали, что они вовсе не добровольно идут, что их насильно влечет куда-то непобедимая роковая сила. Но говорить об этом они считали недозволенным... Они предпочитали делать вид, что их не тащут, а что они сами, по своей охоте, идут, и всегда твердили, что их охота совпадает с тем, что им уготовила судьба. Это значат и слова Шеллинга – «истинная свобода гармонирует со святой необходимостью» и «дух и сердце добровольно утверждают то, что необходимо». Тот же смысл и в утверждении Соловьева: «Человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение своей воли есть ее высшее торжество». Как и в этике, так и в теории познания у Соловьева впереди всего одна забота: отделаться от живого человека, связать, парализовать его. Он это выражает так: «Забывать о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине – вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более». Как и книги немецких идеалистов, книги Соловьева полны такого рода утверждениями. Истина и добро ведут у него непрерывную и беспощадную борьбу с тем, что на школьном языке называется «эмпирическим субъектом», но что по-русски значит с живым человеком»<sup>1</sup>. [В свете того, что в I части этой книги сказано о филосо-

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 71–72.



фии жизни В. Соловьева, становится ясно: Шестов не справедлив к учению нашего соотечественника. Он делает из многомерного, противоречивого целого, каким является соловьевская философия, нечто одномерное, сконструированное. Основанием становится не эта целостность, а отдельные цитаты, которые Шестов (что, увы, встречалось нередко) не потрудились поставить в общий контекст рассуждения Соловьева.]

Л. Шестов, как до него С. Кьеркегор, своим основным идейным противником делает немецкий идеализм, а больше всего Гегеля. Неверно было бы утверждать, что величие гегелевского гения не принимается в расчет. Я бы сказала, что мировая роль философа Гегеля даже преувеличивается: он становится – в изображении Шестова – чрезвычайным и полномочным представителем всей философской традиции, для чего и подлинно нужна гениальность. Но для Шестова Гегель – злой гений человеческого духа. «Забытая»<sup>1</sup> о том, что у Гегеля, Шеллинга, как, впрочем, и у В. Соловьева, во главу угла поставлена проблема свободы, Л. Шестов превращает их в простых клеветников на «самость», в ревнителей всякого господства и стеснителей индивидуальности, жизни, единичного существования. Немецкая философия заклеивается как собрание «мертвых речей мертвых существ»<sup>2</sup>. Как и всякий заинтересованный в историко-философской истине гегелевед, я без труда найду тексты Гегеля, опровергающие «одномерные» обобщения Л. Шестова. Чего стоит, например, его утверждение: «Гегель, повторяя то, чему двадцать пять веков учила философия, возвестил, что все действительное разумно, иными словами, что все ужасы действительности должны быть приняты и одобрены человеком»<sup>3</sup>. Не перестаю удивляться двум вещам: сколь несообразна, несогласуема с философией Гегеля подобная интерпретация действительного и разумного (против нее Гегель специально высказывался) и сколь она живуча... Вот что значит «укладывать» сложные категориальные рассуждения в краткие и хлесткие обобщающие формулы – потом рассуждения отбрасываются, а уж формулу всяк истолкует по-своему. Специалисты по философии Шеллинга или В. Соловьева найдут немало возможностей продемонстрировать, что шестовские оценки этих философов страдают одномерностью, тенденциозностью. Поэтому приходится сказать: во-первых, Л. Шестов видит в немецкой классической философии преимущественно одну сторону – апологию всеобщего, прославление необходимости в ущерб единичному, в ущерб свободе; во-вторых, та-

---

<sup>1</sup> «Забытая» – говорю я потому, что Л. Шестов соответствующие тексты не мог не знать, да подчас он и писал о них. См., например, о свободе у Шеллинга (в статье «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия»). В кн.: Умозрение и откровение. С. 266).

<sup>2</sup> Там же. С. 72–74.

<sup>3</sup> Там же. С. 256

кой искусственно экстрагированный из немецкой классики духовный продукт Л. Шестов превращает в «живого» врага, на которого и обрушивается со всей критической яростью. Со строгой историко-философской точки зрения многое можно было бы возразить Л. Шестову – и дело касается не одной немецкой классической философии или воззрений В. Соловьева. Я нахожу немало возражений против других шестовских историко-философских текстов и образов<sup>1</sup>. И все же, перемещая спор в более широкую плоскость, вынуждена признать также и историческую правоту Шестова. Упрощенное – со строгой историко-философской точки зрения – толкование немецкой классики «оживлено» было совершенно пророчески. И нам-то это должно быть видно лучше, чем кому-либо: на почве догматизированного марксизма расцвело вульгаризованное же гегельянство, где в центр была поставлена именно необходимость, где обожествлялся некий «закон», безличный разум и умалялись индивидуальность и свобода. И вот когда мы спросим себя: причастна или вовсе не причастна к таким вульгаризациям философия Гегеля (в свою очередь, действительно выражавшая некоторые тенденции европейского рационализма и идеи всей немецкой классики)? – то вынуждены будем ответить, что к таким интерпретациям она дала определенный повод. А им было вот что: несмотря на диалектическое объединение всеобщего – еди-

---

<sup>1</sup> В большой рукописи «Греческая и средневековая философия», созданной между 1911 и 1914 гг. в Швейцарии (и опубликованной в книге «Sola Fide»), Л. Шестов поставил своей задачей проследить возникновение в европейской мысли так ей свойственного образа разума. «Ясно, что, начиная от Сократа и кончая Кантом и его современными учениками, – рассуждает Л. Шестов, – разум ставил себе определенную задачу. Он боролся с произволом и систематически преследовал все попытки свободного творчества перейти заранее установленные границы. Не менее, я полагаю, ясно и другое: своих целей разум мог достичь только одним путем – декретируя ограничительные законы человеческого начинания. И мне кажется, что люди до настоящего времени не дали себе отчета в том, до какой степени законодательная деятельность разума ограничивала их творчество... Каким способом удалось разуму так терроризировать человеческую душу, не склонную, как известно, к подчинению, вольную, капризную даже по своей природе?» (*Шестов Л. Sola Fide* – Только верою. Париж, 1966. С. 32.) Здесь нет места подробно разбирать, какая именно роль в формировании европейского рационализма отводится Сократу или Платону, Аристотелю или Фоме Аквинскому, Дунсу Скоту или Оккаму, – как нет возможности полемизировать с неожиданными, часто совсем не бесспорными, но всегда яркими и оригинальными шестовскими портретами великих философов прошлого и настоящего. И можно было бы подробно показать и доказать, что Л. Шестов в своих далеко идущих целях подгоняет под новоевропейский рационализм, под его идеал научности не одного только Аристотеля (что, возможно, более простая, хотя и неверно поставленная задача), но также Сократа и Платона. Не без полемического изыщательства сугубо «рационализируется» средневековая философия, действительно вбирающая в себя рационально-логические элементы (построение теории, аргументы, доказательство, умозаключения, опровержения и т. д.). А уж христианская философия XX в. кажется Л. Шестову «сверхрационализмом».

ничного, необходимости – свободы, в немецком идеализме, да и в целом ряде учений прошлого и современности всеобщему все-таки вверялась миссия «взять верх» над единичным, необходимости указывалось подчинить себе свободу. Традиционная диалектика, таким образом, не выдерживала своего же постулата о необходимости и свободе как «равноправных» противоположностях и «уклонялась»-таки в сторону необходимости, предварительно возводя ее в непрекаемые законы природы, истории или повеления божественного разума. Что до Шестова и других критиков здесь действительно изменяющей себе диалектики, то и они не выдержали диалектического напряжения равноправных противоположностей и уклонились в сторону свободы, самости, единичности, существования, жизни.

Отсюда мой вывод: историко-философские эссе Л. Шестова требуют постоянно критического отношения, проверки, что нелегко как раз из-за того лучшего, что есть в этих шестовских работах – таланта автора, яркости и страстности полемики. Однако вот критические инвективы в адрес пусть и сконструированных, но ведь способных к неожиданному оживлению, идейных феноменов в случае Шестова и других «экзистенциальных» философов само время, опыт человеческого духа учат воспринимать и разбирать в высшей степени серьезно. Я, кроме того, вижу в философии Л. Шестова вполне законный позитивный поворот в сторону нового типа философствования о человеке и его духе, когда отстаиваются неотчуждаемые права и свободы человеческого индивида перед лицом любой – природной ли, социальной ли – необходимости, когда ведется весьма перспективный поиск такой свободы, такого личностного самовыражения человека, которые не спасовали бы перед самой грозной силой в обличье необходимости и не сводились бы к конформистским рационализациям.

Свобода и индивидуальность, не подавляемые никакими необходимостями и всеобщностями, – это и есть главное «за» в думе-страсти Л. Шестова. Можно было бы привести множество высказываний, отрывков из его сочинений и вполне убедиться в необыкновенной созвучности этой думы, этой страсти умонастроениям, которые приобретают все большую прочность и распространенность в XX в. Это ценности, которые Л. Шестов бескомпромиссно защищал всю свою жизнь и которые мы, его соотечественники, в прошлом то и дело теряли как раз из-за склонности ко многим компромиссам, но вот сегодня почувствовали к ним особый вкус.

Другие «против» и «за» в думе-страсти Л. Шестова заслуживают того, чтобы мы над ними поразмыслили, причем разговор о них тоже необычайно актуален. Речь идет о борьбе Л. Шестова против философии, оптимистически ориентированной исключительно на разумного, «нормального», устремившегося к науке познающего субъекта – «отключающегося» от своих страстей, предпочтений, словом, своей субъективности, – и о вековом ее недоверии, даже презрении, пре-

небрежении по отношению ко всем «отклонениям» от идеала сто-процентной рациональности – к боли, страданию, интуиции, бессознательному, словом, ко всем возможностям и способностям человека, кроме разумных, познавательных, и ко всем людям, не умеющим или не желающим «делать себя» по образу и подобию разума. Л. Шестов опять-таки приписывает такое понимание человека, субъекта всей, по существу, философии прошлого – за исключением тех мыслителей, которые, как Кьеркегор, Достоевский, Ницше, указали человеческому духу новые пути. И вот одна лапидарная формулировка, в которой сконцентрированы философская, шире – духовная программа Л. Шестова и его упрек прежней философии: «Не переносить все ужасы жизни в область *Ding an sich*, за пределы синтетических суждений а priori, а уважать!»<sup>1</sup> Прав ли Л. Шестов в этих своих обвинениях классики? Опять-таки и да, и нет. «Нет» – потому, что были и другие, более ранние исключения из правила (не только, например, Паскаль, о котором Шестов вспоминает), что и классическая философия отнюдь не была глуха к «ужасам», трудным проблемам жизни. Образ классики, как всюду у Шестова, больше напоминает шарж, чем достоверный портрет. «Да» – потому, что шарж все же близок оригиналу. Больное место классической философии обнаружено верно. Понимание субъекта в классической мысли действительно имеет в себе явную или подразумеваемую ориентацию на идеал познающего субъекта, обязательно «восходящего» к науке как высшей своей цели. И если «отклоняющие» от идеала страсти и субъективные предпочтения принимаются во внимание, то в основном как помехи, шумы, от которых следует и вполне возможно избавиться. Вот такой подход Л. Шестов опять-таки экстрагирует из классической мысли, причем, по своему обыкновению, берет его в некой «железобетонной» несомненности и, однако, способности оживляться в «массовой» философии – берет, чтобы обрушиться на него со всей страстью. И не только страстью своей – тут-то и берется на вооружение страсть «первопроходцев»: Кьеркегора, Достоевского, Ницше, самый тип философствования которых не без меткости назван «философией трагедии». Вот что Л. Шестов считает особенно важным у этих авторов: скорее не они говорили о трагедии, как о ней говорят сторонним языком вполне благополучные люди, – о трагедии кричала их судьба отверженных, больная душа страдалцев.

«Есть область человеческого духа, – пишет Л. Шестов, – которая не видела еще добровольцев: туда люди идут лишь поневоле. Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым... Корабли

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии). СПб., 1903. С. 244.

сожжены, все пути назад заказаны – нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему... С ненавистью и ожесточением он вырывает из себя все, во что когда-то верил, что когда-то любил. Он пытается рассказать людям о своих новых надеждах, но все глядят на него с ужасом и недоумением. В его измученном тревожными думами лице, в его воспаленных, горящих незнакомым светом глазах люди хотят видеть признаки безумия, чтобы приобрести право отречься от него»<sup>1</sup>. Герои Кьеркегора, Достоевского, Ницше – это перед лицом комфортно живущих в «верхних этажах» общества и культуры «люди подполья». Величие духа, гуманизм этих мыслителей Л. Шестов видит уже в том, что униженным и оскорбленным, отверженным, презируемым представлено слово – и они заявляют о себе, о своей трагедии, о безысходности своих мыслей и судеб с огромной, дотоле незнакомой силой. При этом философия Ницше и творчество Достоевского для Л. Шестова совсем неравноценны. Жесткой рукою мастера вырисовывая углубляющуюся трагедию Ницше, его отверженность и одиночество, переломы от подражательности творчества к одержимости своими идеями и призывая читателей проникнуть в личную трагедию Ницше, сострадать отчаянию его страстей и страданий (понять, например, что «воля к власти» более всего есть личная тоска Ницше о выходе из безвыходности, «заговаривание» полностью утраченной воли), Л. Шестов бросает в адрес ницшеанства очень суровое и во многом оправданное обвинение. Эгоистически «выговаривающаяся», вернее, кричащая «о себе и для себя» боль не знает у Ницше никакого удержу, никакой оглядки на других людей, для которых и идея воли к власти, и отречение от морали, от Бога не будут иметь, как парадоксально получилось у самого Ницше, спасительной и даже творческой силы. А «философия трагедии» Достоевского – как и вся гуманистически ориентированная русская литература – наделена в глазах Л. Шестова огромными преимуществами неэгоистического, до последних сил ведущегося поиска никогда и нигде не утрачиваемой надежды на спасение человечества.

Л. Шестова особенно привлекало то, что в произведениях Пушкина, Достоевского, Толстого «веет глубокий и мощный дух жизни» (это сказано о «Войне и мире» Толстого). «Чем ужаснее, чем трагичнее складываются обстоятельства, – продолжает Л. Шестов, – тем смелее и тверже становится взор художника. Он не боится трагедии – и прямо глядит ей в глаза... Опасности, бедствия, несчастья – не надламывают творчества русского писателя, а укрепляют его. Из каждого нового испытания выходит он с обновленной верой. Европейцы с удивлением и благоговением прислушиваются к новым, странным для них мотивам нашей поэзии»<sup>2</sup>. Впрочем, Л. Шестов спорит также

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 16.

<sup>2</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 343.

с Толстым и Достоевским<sup>1</sup>; здесь есть предмет для нового спора с Л. Шестовым – и можно поручиться, что дискуссия окажется содержательной и интересной. [Как мы увидим далее в специальном разделе, посвященном шестовской работе о Достоевском и Ницше, образ Достоевского-мыслителя сложен, противоречив, для начала XX в. неожиданен, в том числе из-за строгих инвектив, которые Шестов выговаривает и в адрес нашего великого писателя.]

Среди главных составляющих философии Л. Шестова – его богоискательство. Вопрос этот чрезвычайно сложен: чтобы понять, какого бога ищет и находит для себя Л. Шестов, надо было бы вникнуть в его критический анализ католичества и протестантизма, иудаизма и православия. Шестову удается указать на источники живучести и внутренние слабости различных религий и вероисповеданий. Надобно также исследовать его спор с другими отечественными и зарубежными «богоискателями», ибо, поддерживая в целом устремленность тех или иных людей к неортодоксальным поискам «своего бога», Л. Шестов чрезвычайно требователен к тому, какими именно свойствами наделяется это «собственное» божество. Я не могу здесь входить в такого рода подробности. Но представляется ясным, что на примере философствования Л. Шестова дана одна из возможностей исследовать особое – для многих из нас недоступное, неприемлемое, но весьма распространенное в XX в. умонастроение: когда без бога как цели и опоры для индивида «рушится» мир и, наоборот, только вместе с «лично обретенным» богом объединяются в целое мир и человек, его сознание, знание, нравственность, духовность.

## Л. ШЕСТОВ О ГУССЕРЛЕ

Теперь, зная о главном в жизненной судьбе и философствовании Л. Шестова, мы сможем лучше понять статью о Гуссерле – мысли об этом главном, кстати, подтверждаются и иллюстрируются ею. Статья «Памяти великого философа»<sup>2</sup> интересна и тем, что она оказа-

---

<sup>1</sup> В статье «Пророческий дар», написанной к 25-летию со дня смерти Ф. М. Достоевского, Л. Шестов подверг критике, резкой и нередко вполне обоснованной, конкретные социальные проекты и политические идеи великого русского писателя, не прощая ему ничего, что напоминает прожектерство и конформизм. Он писал: «Может быть, кому-либо покажется неуместным, что в статье, посвященной 25-летию смерти писателя, я вспоминаю о его ошибках и заблуждениях. Но такой упрек едва ли справедлив. Известного рода недостатки в замечательном человеке не менее характерны и важны, чем его достоинства» (*Шестов Л. Пророческий дар // Полярная звезда. 1906. № 7. С. 483*).

<sup>2</sup> Моя работа «Парабола жизненной судьбы Льва Шестова» была напечатана в журнале «Вопросы философии» (1989. № 1. С. 129–143) в качестве развернутого предисловия к публикации этой статьи.

лась последним сочинением уже тяжелобольного Л. Шестова. Поначалу из-за болезни он отказался писать заказанную журналом «Русские записки» статью на смерть Э. Гуссерля. Но столь же сложная, сколь и почетная задача увлекла Л. Шестова. Летом 1938 г., когда наступило временное улучшение здоровья, Л. Шестов и создал свое «литературное надгробие» Э. Гуссерлю. Но корректура прибыла в дом Л. Шестова в день его кончины. Мне кажется, можно догадаться, что дало силы умирающему Л. Шестову написать эту блестящую статью: он хотел сказать читателям последнее свое слово – и его же как бы договаривал вослед противнику и другу... О Гуссерле Л. Шестов писал не раз, и всегда очень критически. В подтверждение сошлюсь, например, на эссе Л. Шестова «Memento mori» (по поводу теории познания Э. Гуссерля), напечатанное в «Вопросах философии и психологии» (кн. 139–140 за 1917 г.). Мне в руки это эссе попало в середине 50-х гг., когда я, еще студенткой занявшись гуссерлевской феноменологией, вышла к посвященной ей русской литературе. Признаюсь, статья мне не понравилась, и весьма, причем и сегодня я не могу отказаться от некоторых моих тогдашних впечатлений и критических аргументов. Правда, в этой более ранней работе Л. Шестов в отличие от своих последующих эссе еще достаточно подробно перелагал Гуссерля, так что статья «Memento mori» содержит цитаты, описания, близкие к тексту гуссерлевские рассуждения. Но вот что, помнится, поразило меня в ней – и совершенно то же впечатление оставила прочитанная в конце 60-х гг. статья «Памяти великого философа»: в 1917-м (как в 1938-м) Л. Шестов говорит о феноменологии Э. Гуссерля, в сущности, одно и то же – образ феноменологии строится лишь на основе «Логических исследований» (причем первого, а не второго тома) и статьи «Философия как строгая наука». Гуссерлевские работы 20–30-х гг. для Л. Шестова как бы не существуют, хотя он их в какой-то мере знал. Знал, но в расчет не принимал.

По всему видно, что Л. Шестова когда-то поразили некоторые утверждения, замыслы феноменологии, а они, по моему глубочайшему убеждению, обрисовывают лишь одну сторону конструктивного противоречия феноменологии, правда, сторону органически ей присущую, неотъемлемую. На Л. Шестова произвели неизгладимое впечатление и сразу сделали его противником феноменологии неоднократно цитированные им в разных работах слова Э. Гуссерля из I тома «Логических исследований» об истине – тождественно единой и абсолютной, все равно, «воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги». Л. Шестов утверждает, что «в этих словах – весь Гуссерль...». По моему мнению, здесь и заключена главная ошибка интерпретации: это как раз не весь Гуссерль, ибо без внимания оставлен, отсечен гуссерлевский трансцендентализм и основатель феноменологии изображен неким

«сверх-Платоном» или «сверх-Гегелем», а уж такое понимание не соответствует ни букве, ни духу его учения. Но зато в такой интерпретации гуссерлевской феноменологии «весь Л. Шестов».

Л. Шестову чрезвычайно нужен был не только в философии прошлого, но и в современной мысли сильный противник; он очень хотел найти такое современное воплощение и продолжение рационализма, которое «переплюнуло» бы рационализм классический. И вот тут как нельзя более кстати подвернулся Гуссерль со своей «тождественно единой и абсолютной» истиной. Еще бы: в XX в. – и такой безудержный абсолютизм истины! «Кто решится серьезно говорить о таких вещах?» – задает риторический вопрос Л. Шестов. Гуссерль решается! И решается на многое другое, что вполне укладывается в образ «сверхрационализма», о чем Л. Шестов, кстати, повествует ярко и ясно, по справедливости отмечая спаянность методологических разработок феноменологии и с широкими мировоззренческими рационалистическими подходами, и со смысложизненными, философско-историческими замыслами Гуссерля. Всячески выдвигаются на авансцену высокие слова и оценки Э. Гуссерля по поводу науки и разума. Прав ли Л. Шестов, когда он так поворачивает к потомкам и современникам гуссерлевскую феноменологию? Снова же – прав и не прав. Правота немалая, существенная. В отличие от того, что у нас иногда писалось о феноменологии (и что порой прорывалось и у меня – скажем, сегодня я не подписала бы статью «От защиты «строгой науки» к утверждению иррационализма», подготовленную совместно с Э. Ю. Соловьевым и опубликованную в журнале «Вопросы философии» (1964. № 5. С. 92–103), считаю, что Л. Шестов более прав, когда он объявляет Э. Гуссерля крупнейшим рационалистом XX в. Но в то же время Л. Шестов не видит, что Э. Гуссерль с огромными трудностями, издержками, через сомнения и парадоксы пролагает путь *рационализму нового типа*. А в нем преодолеваются многие из антитез, какие заставляли Л. Шестова бороться против классического рационализма. Кстати, Э. Гуссерль опровергал не только релятивизм, психологизм (что Л. Шестов тоже настойчиво выдвигает на передний план), но и высокомерный рационализм, сциентизм, авторитаризм и диктаторство самоуверенного разума, причастного к «кризису европейского человечества». Но о том наш начитанный автор предпочитал умалчивать. Вряд ли это теперь удивит нас, ведь мы уже знаем о типичном для Л. Шестова (не пропавшем, увы, и в наших сегодняшних дискуссиях) механизме искусственного конструирования идейных феноменов, против которых ведется борьба. Однако же Л. Шестов тоже по-своему прав: «сверхрационалистические» формулы (о «тождественно единой» истине и т. д.) именно Гуссерлем введены в оборот человеческого духа. Шестов ведет себя так, как будто Гуссерль ничего другого



не написал и не сказал, а лишь на все лады повторял сверхрационалистические тезисы.

Совсем не случайной, а связанной с сугубо односторонней трактовкой феноменологии кажется мне неудача Л. Шестова в разгадывании столь занимавшей его загадки: почему это «сверхрационалист», защитник абсолютных истин и бесспорных очевидностей столь настойчиво рекомендовал ему читать С. Кьеркегора – ниспровергателя таких истин? В ответе, представленном в статье, как мне кажется, «весь Л. Шестов», но вряд ли «весь Э. Гуссерль». А загадка, надо сказать, очень и очень интересная (хотя давать здесь на нее свой ответ в двух-трех словах, без соответствующих доказательств, считаю нецелесообразным).

Когда-то Л. Шестов обмолвился, что о Дж. Ст. Милле расскажет «своими словами». Вот так же, только «своими словами» – и достаточно далеко от феноменологического «текста» – он рассказал читателю о Гуссерле.

Отметив все это, я отнюдь не хочу перечеркнуть значение статьи Л. Шестова для современного понимания феноменологии. Напротив, особо отмечу те ее достоинства, увидеть которые мне лично помогли как раз последние десятилетия.

Л. Шестову удалось начертать яркий, привлекательный, живой портрет Э. Гуссерля – человека, действительно одержимого философией и философской истиной, всеми силами души стремившегося придать философии прочность, обоснованность, достоверность, сравнимую с убедительностью истин науки.

Л. Шестову посчастливилось встретить такого философа, который находил интерес в беседах с яростным оппонентом, с человеком, не бравшим на себя труд понять и интерпретировать его, Гуссерля, учение полно и адекватно. Но Э. Гуссерль, подобно В. Соловьеву, добился публикации работы своего идейного противника... Свидетельство Л. Шестова о гуссерлевском: «Нет, философия есть рефлексия» (*Besinnung* – также и осмысление), – сказанном в ответ на его, шестовское: «Философия есть великая и последняя борьба», – кажется очень ценным, специфически феноменологическим. Быть может, оттого, что пострадали мы от толкования и использования философии «как великой и последней борьбы», все больше привлекает в ней глубокая профессиональная рефлексия. Впрочем, как раз по зрелому «осмыслению», благодаря рефлексии видишь высокую духовную себестоимость той борьбы за свободу человека, за самостоятельность человеческого духа, которая нигде и никогда не может оторваться от реалий истории, но которую преступно подавлять ссылками на объективные законы, необходимость, на очевидные истины.

# Л. ШЕСТОВ О ДРАМЕ «ЮЛИЙ ЦЕЗАРЬ» ШЕКСПИРА

## КРАТКОЕ ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

В 1989 г. из журнала «Иностранная литература» ко мне обратились с просьбой написать своего рода вступительную статью в связи с публикацией эссе Льва Шестова «Юлий Цезарь» Шекспира». Я с радостью согласилась и написала свое небольшое эссе, озаглавив его словами самого Шестова «Невыносимое слово «жертва»...». Хочу специально разъяснить тем молодым читателям, которые уже не знают (слава богу!) печальных реалий того времени: публикации сочинений выдающихся мыслителей России были тогда – а прошло-то, кстати, всего каких-то пятнадцать лет! – большой редкостью. И от издателей, от сотрудников журналов еще требовалась немалая смелость, чтобы выделять печатное пространство слову философов, совсем недавно бывших в официальной идеологии проклинаемыми изгоями. Мое вступительное эссе было опубликовано в журнале «Иностранная литература» (1990. № 6. С. 192–196). Я не раз убеждалась, что его прочли лишь немногие. Снова перечитав его, я поняла, что быстро протекшие пятнадцать лет не состарили, не сдали в исторический архив ту тему, которую я, возможно акцентируя, выделяя ее, сделала центром своих размышлений. Это тема «жертвенности». Шестов вел непримиримую борьбу с теми идеологиями, которые густо замешаны на призывах к жертвенности и путь которых помечен конфликтами, войнами, потоками крови. И я тем более поддерживаю думу, интенцию Шестова, что последние годы преподавали нам новые кровавые уроки неопишуемой опасности тех идей, которые требуют жертвоприношений и которые, действительно, становятся грозной «материальной силой», когда и поскольку овладевают агрессивными массами.

### «НЕВЫНОСИМОЕ СЛОВО «ЖЕРТВА»...»

Новое опубликование ставших библиографической редкостью произведений выдающихся мыслителей России – процесс, который начался в самые последние годы, – оправданно считать выплатой нашей многострадальной культуре тягостно накапливавшегося целыми десятилетиями давно уже просроченного долга. И даже теперь, когда сравнительно быстро публикуются сочинения одних философов, действительно самых крупных – Владимира Соловьева или Николая Бердяева, мы не спешим восстанавливать историческую справедливость в отношении других авторов, чей вклад в мыслительную и художественную отечественную культуру тоже был весьма значительным. Среди тех, кого в лишь начавшемся выздоровлении от

культурной амнезии нынешние поколения пока что по-настоящему не вспомнили, но вспомнить, конечно, должны, – Л. Шестов. Чтобы хоть несколько способствовать этому припоминанию, «Иностранная литература» предлагает вниманию читателей небольшое эссе Шестова – «Юлий Цезарь» Шекспира». Выбор публикации я нахожу удачным: блестящее, изящное эссе, сверкающее, подобно отдельному камню в ожерелье, теми же гранями, какие в целом свойственны яркому творчеству его автора, оно позволит и нам совместить анализ частного с усмотрением общего, причем общего не только для сочинений Шестова, но в известном смысле и для представительной тенденции российского философствования начала века – экзистенциально-религиозной мысли. Того частного и того общего, которые – в виде идей, сомнений, страстей, пророчеств и предостережений – теперь ждут нашего вдумчивого, ответственного, непредубежденного освоения.

Эссе «Юлий Цезарь» Шекспира», включенное Л. Шестовым в его вышедшую в 1905 г. книгу «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)», было своего рода продолжением и дополнением к опубликованному еще в 1898 г. сочинению «Шекспир и его критик Брандес». Между первым сочинением о Шекспире и новым обращением к нему в творчестве Л. Шестова поместились две работы – и принять их в расчет совершенно необходимо, чтобы уловить смысл и направленность публикуемого эссе: это «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» (1900) и «Достоевский и Нитше (Философия трагедии)» (1903). Цель, а одновременно и результат названных сочинений – прослеживание того, как в мучительном духовно-нравственном поиске, осуществленном великими писателями-мыслителями, прежде всего Достоевским и Ницше, рождается то, что можно считать способом жизни авторов, их «оставленных», «подпольных», как выражается Шестов, героев и одновременно жанром творчества, обозначенным как философия трагедии. В свою очередь ее избирает сам Л. Шестов и как главный творческий жанр, и как объект заинтересованного, даже страстного художественно-философского осмысления.

Идейно-нравственный настрой философии трагедии можно кратко передать следующими словами из работы 1903 г.: «...Нитше и Достоевский уже не считаются с нуждами добрых и справедливых (Миллей и Кантов). Они поняли, что человеческое будущее, если только у человечества есть будущее, покоится не на тех, которые теперь торжествуют в убеждении, что у них есть уже добро и справедливость, а на тех, которые, не зная ни сна, ни покоя, ни радостей, борются и ищут и, покидая старые идеалы, идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была»<sup>1</sup>.

Последующие сочинения – например, написанные в России («Начала и концы», 1908; «Великие кануны», 1912), а также созданные

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Нитше. С. 226.

после революции и после высылки в эмиграцию («Власть ключей», 1923; опубликованные после смерти: «Афины и Иерусалим», 1951; «Умозрение и откровение», 1964) – по существу мыслились Шестовым как развертывание возможностей философии трагедии. Одновременно – и как поиски Бога, ибо единственно только Богу и вере, самостоятельно обретенным человеческой душой, а не навязанным догматами существующих религий, под силу, считает Шестов, поддержать ищущего, оказавшегося в трагической ситуации человека. Эссе «Юлий Цезарь» Шекспира» – одна из заметных вех (можно сказать и так: один из шестóв<sup>1</sup>) на нелегком пути Л. Шестова, пути мыслителя-новатора.

Постоянный интерес Л. Шестова к творчеству У. Шекспира вряд ли можно счесть чем-то оригинальным: кого же из великих или выдающихся писателей, философов не завораживала и не звала к разгадке неисчерпаемая, загадочная глубина шекспировских образов и идей... Но вот направленность, характер интереса и анализа, которые ясно видны и в данном эссе, – типично шестовские и, смею утверждать, достаточно оригинальные.

Л. Шестова совсем не случайно интересует поворотный период в творчестве великого английского драматурга – всего один год, который назван «роковым», «переломным», год 1601-й. Что именно произошло тогда с Шекспиром, Шестову доподлинно неизвестно, да, по правде говоря, не так уж и важно. «Юлий Цезарь» и «Гамлет» свидетельствуют о нарастании трагических мотивов в мировосприятии Шекспира, и этого реального факта Шестову более чем достаточно. Ибо и историческая судьба Гая Юлия Цезаря, и участь Брута, и какой-то надрыв в жизни Шекспира, и драматический перелом от эпохи к эпохе в истории Рима, потом в истории Европы – все сплеталось в тугой узел, распутывание которого органично отвечало жанру философии трагедии. А само пристрастие к ней в свою очередь было обусловлено только что пережитым переломом от XIX в. к веку XX, трудным, поистине драматическим рождением новых духовно-нравственных ценностей и непривычных парадигм творчества. И обостренным, в самый канун первой социальной грозы нового века – войны и революции 1905 г., – предчувствием крутых, кровавых перемен, настоящего распада связи времен в будущем.

Потому-то Л. Шестову и не нужно было прилагать особых усилий для вчувствования в трагедии прошлого. Глубина и искренность собственного трагического мировосприятия и миропонимания помог-

---

<sup>1</sup> Псевдоним Шестóв Лев Исаакович Шварцман выбрал, как раз и имея в виду расшифрованное, скажем, у В. Даля значение слова «шест»: высокое, врытое в землю очищенное прямое дерево, которое может служить вехой; шест в руке человека используется для отталкивания лодки от берега, для измерения незнакомой глубины.

ли ему психологически точно передать непереносимость разрушения «веры в целесообразность и осмысленность человеческой жизни», жажду немедленного ответа на обострившиеся, ставшие роковыми бытийные вопросы.

Оттого наш критик хорошо понимает и, пожалуй, еще более драматизирует установку Шекспира, который в «Юлии Цезаре» и «Гамлете» действительно не видит для Брута или Гамлета реальной возможности терпеливо ожидать или искать «разумного», примиряюще-диалектического ответа. Сейчас или никогда; здесь или нигде; быть или не быть... Таково их неодолимое умонастроение. Распавшаяся связь времен все превращает в страшную противоположность: дружба перерастает в смертельную вражду, мать предает мужа и сына, а сын не на жизнь, а на смерть воюет против матери...

Мне не хотелось бы давать повод к шекспироведческим спорам, разбирая вопрос о том, прав, адекватен или, наоборот, неточен Л. Шестов в трактовке эпохи, намерений и текстов Шекспира. Я хотела бы скорее ограничиться временем, намерениями и текстом самого Шестова, тем более что его манера достаточно вольно перетолковывать исторический материал хорошо известна. Вот и в публикуемом эссе читатель без труда заметит произвольность и даже причудливость шестовской реконструкции драматических ситуаций прошлого. Шестов целенаправленно смещает и совмещает исторически различные плоскости действия, а интересующие его исторические фигуры заставляет двигаться по плоскостям воображаемым – не в соответствии с реальной последовательностью времен и обстоятельств, а согласно сфантазированным траекториям. К тому же получается, что реальные исторические лица (скажем, Цезарь или Брут) в философии трагедии Шестова встречаются с их плутарховскими, шекспировскими, да и шестовскими историографическими, литературно-художественными или философскими двойниками. Но еще, пожалуй, необычнее то, что все эти и похожие друг на друга, и отличающиеся друг от друга фигуры-тени, вместе с их создателями Плутархом и Шекспиром, благодаря художественно-философскому вымыслу Шестова построены в единую когорту и выведены на битву – с кем же и с чем же? Трагизм их судьбы ставится в укор не чему-нибудь и кому-нибудь еще, а всегда находившейся под огнем шестовской критики немецкой классической философии – тут прежде всего Канту и Фихте. О философии немецкой классики Брут, Плутарх, Шекспир, понятно, и не могли догадываться. Но таков уж характерный прием шестовской философской эссеистики, что всех их Шестов делает исполнителями и вместе данниками, жертвами кантовской философии автономной нравственности. Даже тут, несмотря на произвольность конструкции, у Шестова есть оправдание: ведь духовно-нравственные тенденции, осмысленные и представленные Кантом, не в его век родились и в известном смысле действительно пробивали себе

дорогу и в предшествующей человеческой истории. В частности, «предвосхищающий» Канта Шекспир – не бессмыслица, а тема вполне здравая; и шестовская попытка показать, как Шекспир должен был «разочароваться» в неведомом ему кантовском моральном ригоризме и прийти к отчаянию, не столь фантастична, как может представиться на первый взгляд. А все же Шекспир и его древние герои являются на выстроенную именно Л. Шестовым сцену духа и играют скорее не свои исторические, но назначенные им роли: на сцене этой они одновременно должны выполнять начертанное Кантом – и свидетельствовать против него на страшном шестовском суде над автономной нравственностью.

Чем же, позволительно спросить, провинился Кант? А тем, что за внешней мягкостью, гуманностью его подхода скрывалась, по Шестову, диктатура всевластно поставленных над отдельным человеком моральных принципов. Дать бой их диктатуре и есть, как я полагаю, сверхзадача, решить которую Шестов мыслит и в этом, хотя не только в этом, эссе.

А в чем повинны абстрактные, не допускающие компромиссов нравственные принципы? Да в том, что идеи и идеалы, превращенные в принципы, сначала, согласно Шестову, устанавливают беспрекословную тираническую власть над человеком; потом они требуют новых и новых, притом не символических, а самых что ни на есть настоящих, во плоти и крови, человеческих жертв. Шестову не дает покоя то, что человечество, начиная с глубокой древности и по сегодняшний день, непрерывно приносит к алтарю идей и принципов именно человеческие жизни. В готовности оправдать такие жертвы едины, в соответствии со схемой Шестова, политик-республиканец Брут и историк-моралист Плутарх, великий драматург Шекспир (до определенного времени) и не менее великий философ Кант.

Оставив здесь в стороне специальные темы Плутарха и Шекспира, я хочу хотя бы кратко ответить на вопрос: прав или не прав Шестов по отношению к Канту? Шестова, на мой взгляд, всегда надобно проверять и нередко приходится оспаривать, если речь идет об историко-философских формулах. Так и с его пониманием Канта. Кантовский категорический императив ничему, полагаю, не был так противоположен, как идее и психологии жертвенности. И нацелен он был, в частности, на то, чтобы пресечь любую попытку ссылками на нравственность, долг оправдать жертвование жизнями других, да и принесение в жертву собственной жизни – за исключением тех редчайших случаев, когда это требуется чрезвычайными обстоятельствами и когда жертвование может считаться доблестью и героизмом. Кстати, Гегель, еще более Канта ненавистный Шестову, разделял кантовскую установку и в «Философии права» вполне определенно высказывался против стремления государств вместо разумной организации общественных дел то и дело ожидать жертв, приносимых граж-

данами, и постоянно взывать к их героизму. Современная цивилизованная страна, согласно смыслу резонного рассуждения Гегеля, не должна то и дело приказывать своим гражданам быть героями и тем более ожидать, чтобы героем «становился любой» человек...

Чтобы многомерно раскрыть содержание нравственных принципов, их противоречивую связь с реальным поведением людей, классики немецкой мысли осуществили весьма сложные исследования, написали глубочайшие, умнейшие книги. Высокообразованный философ Шестов их, конечно, знал. Но Шестову-эссеисту и философу трагедии психологически сподручнее было до предела упростить картину критикуемого им классического мышления. Однако его критические стрелы, не попав, в сущности, именно в эту мишень, не полетели в пустое пространство, а поразили-таки вполне реальное и очень опасное духовное явление. Какое же? Л. Шестов вообще проявлял незаурядное чутье в прозорливом конструировании некоторых мишеней – состояний общественного сознания, расхожих идеологем, которым суждено было становиться ингредиентами действительной истории. Жертвенность во имя идеи – вот та на первый взгляд привлекательная, но страшная по своим последствиям идеологема, которую выводит на суд современников и потомков Л. Шестов. И все, что с нею связано, стремится воплотить в характере Брута.

Интерес к Бруту заставляет автора эссе оставить в стороне образ Цезаря: «напросившийся» на смерть правитель Шестову решительно неинтересен (он полагает: неинтересен и самому Шекспиру). Другое дело Брут – центральная фигура, властно притягивающая испытующий взор Шестова. Впрочем, вместе с ним, опять-таки исторически и психологически точно, введена в круг анализа неотъемлемая от «благородного героя» Брута, всегда готовая к крови и потасовкам, беспринципная, наглая римская толпа. Кем был исторический Брут и каким именно его изобразил Шекспир (и действительно ли последний стремился, как полагает Шестов, «оправдать Брута», в однозначности чего я лично сомневаюсь) – вопросы совершенно особые, и здесь вдаваться в них нет никакой возможности. Но вот каким должен был оказаться Брут в интерпретации Л. Шестова, вполне уясняется уже из знакомой нам схемы, под которую попросту подверстываются и реальный исторический деятель, и шекспировский герой.

Брут – таким его видит Шестов – совершает свое кровавое деяние вопреки всем склонностям и предрасположениям: Цезарь – прежде любимый друг, и к его убийству, как и к убийству вообще, Брут питает только отвращение. В публичном умерщвлении Брутом диктатора нет никакой личной корысти – как раз напротив: Брут идет на верную смерть и сам казнит себя; он, кроме того, обрекает на мучительную смерть и преданную жену свою, Порцию. Только долг, диктуемый высшими моральными принципами, и ничего кроме долга, – таков главный мотив поступка Брута. У Шестова Брут становится

живым носителем, полным воплощением морального учения Канта, да еще и мысли Фихте о человеке как «жреце» и «наемнике» истины, идеала, принципа. По отношению к Канту конструкция Шестова опять сугубо неточна: поступок Брута заведомо не мог бы служить Канту прообразом действия, отвечающего нравственному долгу, ибо ведь другие люди (Цезарь, Порция) становились здесь простыми средствами, что кантовский «Долг» как раз и запрещал. Но вернемся к шестовскому Бруту.

То обстоятельство, что Брут – сначала не без колебаний, но в конце концов решительно выполняющий диктаторскую волю принципа – сам обречен сыграть и роль жертвы, полностью вписывается в общую драматургию шестовской философии трагедии. Сказал или не сказал Цезарь иногда приписываемые ему предсмертные слова: «И ты, Брут...», но они имели бы глубокий смысл. Близкий друг<sup>1</sup> – и самый страшный среди врагов; защитник нравственности, чистых принципов, закона – и он же убийца; добровольный палач – он неизбежно и жертва. Для такого трагического совмещения смысложизненных противоположностей Шестову сподручно обратиться и к Гамлету. Принц Датский в шестовском истолковании – тот же Брут, ради нравственного долга истязаящий других людей; он, разумеется, готов принести в жертву долгу и свою собственную жизнь.

Несмотря на очевидную сконструированность образа Брута, Шестов, вообще говоря, вряд ли погрешил и против довольно привычного исторического, и против шекспировского изображения этого римского политика. В согласии с традицией в образе Брута Шестов акцентировал как раз те черты, благодаря которым он на целые столетия стал героем для сменявших друг друга поколений, особенно, конечно, для пылких республиканцев и самоотверженных революционеров. Но далее – уже в яростной борьбе против традиции – Шестов предлагает свою идейно-нравственную трактовку образа Брута, в которой романтический восторг многих прежних интерпретаторов уступает место строгому осуждению и самих толкающих на убийство принципов, и мотивированного ими кровавого деяния. Что, несомненно, было навеяно тогдашней мировой и российской духовной культурой, в первую очередь – хотя и в разном смысле – Толстым, Достоевским и Ницше.

Недаром же Шестов с таким сочувствием относился к тем сторонам идейной программы Ницше, которые тот следующим образом выразил в одной из дневниковых записей: «Здесь (в работе «Человеческое, слишком человеческое». – *Н. М.*) лишь спокойно кладется одно за другим на лед ряд заблуждений: идеал не опровергается, а

---

<sup>1</sup> Светоний даже полагал, что Марк Юний Брут был незаконным сыном Цезаря и что тот, увидев среди заговорщиков Брута, воскликнул: «И ты, дитя мое...» – и перестал сопротивляться.



*замораживается*. Здесь, например, замерзает «гений»; немного дальше – «святой»; еще дальше герой обращается в толстую ледяную сосульку; под конец замерзает «вера», так называемое «убеждение»; значительно охлаждено и сострадание – почти всюду окоченевает «Ding an sich»<sup>1</sup> (вещь сама по себе). Дегероизация, «замораживание» прежних кумиров, и согласно суждению Л. Шестова, неминуемо подстерегает человечество на крутых поворотах истории. Расчет с «кинжальными» героями-мстителями, с романтизацией убийства из «высоких» целей был мировой культурой поставлен в повестку дня задолго до того, как к подобной же необходимости стали приходиться и мы с вами.

Шестовская схема, примененная к Бруту, Шекспиру или Канту, конечно, оставляет место и для других литературоведческих, философских споров и разногласий. Но вряд ли может быть отвергнута дума-страсть Шестова, направляемая им против идеологии, которая оправдывает практику человеческих жертвоприношений. Тем, кто сегодня ищет новых, обогащенных уроками истории нравственных императивов, вряд ли пристало равнодушно и предвзято проходить мимо предостережений Шестова. Другое дело, что в сегодняшних поисках верно было бы удержать и сохранить гуманистические акценты кантовской этики, требующей отнестись к человеку и человечеству как к целям, а не как к средствам. Но к кантовскому прославлению нравственного долга, нравственного закона, следуя Шестову и не перечая, кстати, Канту, следовало бы прибавить: ни один принцип, ни один идеал не может считаться подлинно нравственным, если ради его воплощения возможны и необходимы человеческие жертвы, попрание прав и свобод человека. Настоятельно требуется испытание принципов, идеалов, норм с точки зрения их реального, а не только афористично, лозунгово заявленного содержания. Это проблема, мимо которой по существу проходит Л. Шестов, неверно, как я думаю, уравнивающий все духовно-нравственные принципы и рассматривающий их лишь с точки зрения власти над людьми, которая, действительно, способна причинять им боль и страдания.

Но ведь предошущения Шестова, его страх-отчаяние перед лицом диктатуры «высоких» принципов и идеалов для истории XX в. оказались поистине пророческими. На алтарь «великих идеалов» обществом принесены были невиданные в прежней истории многомиллионные жертвы. [Я не стану продолжать эту заключительную часть эссе так, как оно было напечатано в «Иностранной литературе». Скажу о том, что эта тема поистине чудовищным образом актуализировалась сегодня, уже в XXI в. Если раньше более типичной была такая ситуация, когда жертвовали чужими жизнями, то теперь – в эпоху повседневно терроризма – и это явление сохранилось, но

---

<sup>1</sup> См.: Шестов Л. Достоевский и Нитше. С. 168–169.

добавилось нечто новое: более массовое, чем когда-либо, жертвование собственными жизнями. Как предполагается, делается это во имя высочайших религиозных идеалов, во имя народа, нации, во имя их независимости во что бы то ни стало. Новые исторические реалии требуют пересмотра сложившихся идеологических и нравственных норм. Ведь до сих пор идея жертвенности была окружена своего рода светлым ореолом. И это не случайно. Но сегодня следует, видимо, во всем более четко разобраться и более ясно расставить акценты, утвердив такие нормы, которые были бы закреплены в международных соглашениях. Есть один четкий водораздел: если кто-то жертвует своей жизнью *во имя спасения* хотя бы одной жизни или многих жизней, то это нельзя не назвать *героизмом*. Но если кто-то жертвует своей жизнью *во имя уничтожения* жизней, если такое уничтожение принимает чудовищно массовый характер, то это нельзя не назвать *терроризмом*, какими бы светлыми и великими ни были прокламируемые террористами цели и идеалы. Есть что-то чудовищное и в том, что некоторые народы – собственно, мужчины этих народов – не только допускают, но подхлестывают к тому, чтобы добровольными жертвами и одновременно источниками террора становились женщины и дети. Но и в первом случае – когда совершаются героические поступки – следует установить такие правила, при которых преступная халатность, безответственность людей, приведшая к жертвам, не должна оставаться безнаказанной. Должны получить поддержку индивидов и народов такие социальные порядки, при которых и насильственное, и добровольное жертвование жизнями, своими и чужими, считалось бы неприемлемым.]

\* \* \*

Время снова и снова взывает к радикальному очищению духовно-нравственных ценностей, идеалов и самих способов служения им. Пусть переведутся цезари, попирающие демократические идеалы, верящие в свою избранность и непогрешимость. Но и пусть выпадут из рук брутов занесенные для ударов кинжалы. Пусть исчезнут улюлюкающие толпы, жаждущие новых цезарей и новых брутов, в конце концов теми и другими тоже приносимые в жертву. В том и состоит, полагаю, смысл проникновенного обращения гуманистов XX в., включая Л. Шестова, к современникам и потомкам. Современников, пока они еще не знали Гражданской войны, двух мировых войн, массовых репрессий и были снисходительны к жертвоприношениям, как-то можно понять. Но уж никто не поймет и не оправдает нас, потомков, если мы, зная все, что знаем, останемся глухими к вызовам истории и к голосу собственной совести.

## РАЗДЕЛ II

# ПРЕДЧУВСТВИЕ НОВОГО ВЕКА: О КНИГЕ Л. ШЕСТОВА «ДОСТОЕВСКИЙ И НИТШЕ. ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ»



## ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Удивительна эта книга! Опубликованная в 1903 г., а стало быть, написанная несколько раньше, в самом начале XX в., она стала предчувствием, предвосхищением – чего же? Ни много ни мало как мироощущений, которые на рубеже двух веков еще были маргинальными, но постепенно захватили философию, да и всю культуру наступившего нового столетия. Что, в свою очередь, стало следствием прорыва в человеческую жизнь, и прежде, конечно, весьма беспокойную, поистине вселенского катастрофизма и глубочайшего трагизма. Столетие, в ходе которого история взорвалась двумя мировыми войнами и создала реальную опасность ядерного апокалипсиса, еще в последние десятилетия XIX в. обрело своих провозвестников – тех, кто благодаря силе своего напряженного, в чем-то и болезненного духа провидел и сумел возвестить рождение нового состояния и иного, нетрадиционного склада чувств и ценностей человека. Такими провозвестниками мироощущений и ценностей будущего стали Достоевский и Ницше. Сегодня, в начале XXI столетия и третьего тысячелетия, подобные оценки превратились в расхожие и в чем-то даже банальные. В книге «Ницше как диагност современности» известный немецкий философ Г. Рормозер пишет: «Мышление Ницше и сегодня, через сто лет после его смерти, полностью захватывает нас. В XXI столетии мы вступили в эпоху Ницше в собственном смысле слова. Но это влияние Ницше захватило уже и XX век. Если в начале XXI века ставится вопрос, какая философия или какие философы определили последние два столетия, то вывод будет такой: XIX век был веком Гегеля, а XX столетие – столетием Ницше. То воздействие, которое Ницше оказал на все сферы культуры и политики XX века, было неизмеримым. Сегодня мы достигли такого пункта, когда Ницше стал интегральной составной частью жизненных чувств, установок миллионов индивидов, прежде всего в западном мире – для чего и не требуется обнаружи-

вать знание текстов Ницше»<sup>1</sup>. Если в словах Рормозера и содержится некоторое преувеличение, все же главенствующая тенденция уловлена им правильно. Нечто подобное можно сказать и о Достоевском. Он – один из самых известных в современном мире великих писателей всех времен, и он обрел всемирное признание именно в XX в. Нет ни одного крупного мыслителя и писателя недавно закончившего столетия, который не увлекался бы Достоевским. Еще раньше, в XIX в., к нему стала приходить мировая слава. И кстати, Ницше одним из первых в Европе заговорил о гениальности Достоевского. Все так. Но подобные оценки сделаны в начале XXI в. Они отнюдь не выглядели бы чем-то само собой разумеющимся в начале века XX-го, когда писалась книга Шестова. Для понимания смысла и значимости этой шестовской работы нам и следует поместить ее в исторический контекст конца XIX – начала XX в.

В одной из своих работ я уже пыталась очертить общий – резко критический – контекст первых опытов восприятия идей Ницше в России. Правда, у Ницше уже появились первые адепты и пропагандисты, например В. Преображенский, который в № 15 журнала «Вопросы философии и психологии» за 1892 г. опубликовал статью «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма», где пытался объективно и по-своему доброжелательно изложить взгляды философа, который в Европе начал входить в моду, но сам к тому времени уже находился в состоянии умопомрачения. А большинство видных философов тогдашней России – скажем, Л. Лопатин, Н. Грот, П. Астафьев – не только не поклонялись Ницше, но находили его взгляды вредными и «возмутительными»<sup>2</sup>. Характерный пример – предуведомление редакции «Вопросов философии и психологии» к упомянутой статье Преображенского (скорее всего написанное Лопатиным и Гротом), в котором о Ницше говорится вот в каком стиле: в вину «несчастному гордецу, попавшему в сумасшедший дом вследствие *idée fixe*» вменяется то, что он-де возомнил себя Творцом мира. Нравственная доктрина Ницше определена как «возмутительная по своим окончательным выводам». Она, сказано в предуведомлении, цинично проповедует «полное снисхождение к преступлению, к самому страшному разврату и нравственному падению во имя идеала усовершенствования отдельных представителей человеческой природы, причем масса человечества кощунственно признается пьедесталом для возвеличения разнузданных и никакими границами закона и нравственности не сдерживаемых «гениев», вроде самого Ницше... Истинный ужас наводит это великое и заслуженное наказание злополучного безбожника, во-

<sup>1</sup> Rohrmoser G. Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart. München, 2000. S. 15.

<sup>2</sup> См.: Мотрошилова Н. В. Дискуссии о философии Ф. Ницше в России Серебряного века // Фридрих Ницше и философия в России. Сборник статей. СПб., 1999. С. 38–45. См. в этой же книге: Синеокая Ю. В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение. С. 7–37.

образившего себя богом»<sup>1</sup>. И все сказанное относится не только к рецепции в России. Уже цитированный Г. Рормозер, назвавший XX в. «веком Ницше», справедливо уточняет: «открытие» Ницше как философа и признание значения его творчества на Западе начинается не раньше 30-х гг. этого столетия и восходит к глубоким работам К. Лёвита, К. Ясперса и М. Хайдеггера<sup>2</sup>.

Итак, в начале XX в. общий контекст для сколько-нибудь серьезного восприятия философии Ницше во всем мире вряд ли был благоприятным. Что касается проникновения в «мир Достоевского», то и оно только-только начиналось, причем скорее в России, чем в остальном мире. Правда, в России уже Серебряный век и философия этого периода пронизаны интересом к Достоевскому. Благодаря В. Соловьеву и другим авторам Достоевский, во всяком случае, сделался предметом поклонения, если не обстоятельного изучения. На Западе же зарождающаяся широкая популярность его сочинений и работ о нем приходится на 20–30-е гг., а затем на 40–60-е гг. XX в.<sup>3</sup> Значит, в 1903 г., когда Шестов одним из первых приковывает интерес к теме «Достоевский и Ницше» (потом этой теме было так или иначе посвящено множество работ), в России уже сложилась пусть недолговременная, но явная традиция всячески прославлять Достоевского и возмущаться идеями Ницше. Таков был исторический контекст. Раскрывая книгу Шестова, мы сразу видим, как резко он реагирует на эти неприемлемые для него «традиции» в оценке, понимании и Достоевского, и Ницше.

## ИСХОДНЫЕ ОЦЕНКИ

Раньше уже говорилось, что Шестовым всегда владеют думы-страсти и что в них сразу же обозначаются и «против», и «за», то есть страстно отклоняемые и столь же страстно защищаемые идеи и ценности.

С первых же предложений предисловия становится ясно: Шестов будет защищать право на существование и великую значимость «философии трагедии» и опровергать «чистый идеализм», который в той или иной форме в философии имел место всегда, но особенно – согласно Шестову – упрочил свои позиции в последние два столетия. Не следует думать, что Шестов станет забираться в дебри идеалистической метафизики и теории познания. Он всегда ведь, как уже отмечалось ранее, своеобразно «очищает», реконструирует то или иное многомерное, сложное философское воззрение. Так и идеализм в изоб-

<sup>1</sup> Мотрошилова Н. В. Дискусии... С. 39–40.

<sup>2</sup> См.: Rohrmoser G. Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart. S. 20.

<sup>3</sup> См.: Lauth R. Dostojewski und sein Jahrhundert. Bonn, 1986. S. VIII–IX.

ражении Шестова предстает скорее в его ценностной, идейно направляющей ипостаси – там, где утверждаются самые возвышенные ценности, где «речь идет о *героях духа*, о проповедниках добра, истины и всего прекрасного и высокого, о провозвестниках идеалов, людях, до сих пор считавшихся исключительно призванными к борьбе со всеми злыми, «дурными» проявлениями человеческой натуры»<sup>1</sup>. Здесь в предисловии также намечается – но только намечается – тема, в известной степени стержневая для шестовской философии: выносятся вердикт, согласно которому идеализм, взятый в его ценностной, морально-поучающей и повелевающей ипостаси, идеализм категорического императива, всегда был жестоким и диктаторским. «Он ставил людям задачи и возносил тех, которые соглашались принимать на себя эти задачи; тех же, которые от них отказывались, он предавал проклятию и позору, никогда не имея ни терпения, ни охоты справляться о причинах, в силу которых его учение в известных случаях (и так часто!) отвергалось» (с. 7).

Так вырисовывается одна сторона духовного противостояния, интересующего и беспокоящего Шестова. Это «идеализм» в форме диктатуры, «самодержавной монархии» безусловно возвышаемых и без сомнений принимаемых ценностей, идеалов Добра, Истины и Красоты. (Вспомним: эта триада – ипостаси Всеединства у В. Соловьева.) А другая сторона? Мы ее уже знаем: это будет «философия трагедии». Но пока о ней говорится только намеком: среди людей, испытавших на себе «воспитательные приемы» карающего идеализма, «...не все соглашались целовать карающую руку...» (с. 8), напоминает Шестов. Впрочем, внимание философа быстро перемещается на литературную фигуру, которая в контексте русской культуры могла считаться, как выражаются сегодня, знаковой и культовой. И это – пока – не Достоевский, а Лермонтов.

## ПОЧЕМУ ЛЕРМОНТОВ?

Лермонтов очень нужен Шестову как пример того замешательства, в которое российское культурное сообщество, воспитанное на упомянутых идеалистических ценностях, должен был повергнуть «Герой нашего времени». Почему же? Да потому, что у Печорина, как его образ обрисовывает Шестов, «нет никаких недостатков, кроме одного – жестокости» (с. 12). В самом деле, ведь он умен, глубок, смел, благороден, красив, даже богат! «Сам Печорин по поводу своей жестокости сравнивает себя с роком» (там же). Но как Лермонтов относится к жестокости своего героя? На первый взгляд почти так

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии). СПб., 1903. С. 3. Далее ссылки на это издание даются в тексте раздела.

же, как критик Белинский, который, несколько иронично повествует Шестов, написал о «Герое нашего времени» «большую, очень страстную и горячую статью, доказывавшую, что Печорин оттого пустился на свои злодейские дела, что не находил в России начала прошлого века настоящего приложения своим громадным силам» (с. 10). Ведь и Лермонтов в предисловии к своей книге признал, как бы перекликаясь с Белинским, что «Печорин – болезнь и ужасная болезнь общества». Однако, согласно Шестову, есть существенная разница между подходом «неистового Виссариона» и автора «Героя нашего времени»: если Лермонтов и признал Печорина «болезнью общества», то, во-первых, эта болезнь ему во сто крат интереснее и дороже, нежели «всякое здоровье». А во-вторых, не болен кто ж? Грушницкий с его приятелями? Максим Максимыч? Или – «если брать в расчет женщин», проговаривает свое пренебрежение Шестов, – «милая княжна Мери или дикарка Белла»? «Печорин изображен в романе победителем. Пред ним все, решительно все остальные действующие лица уничтожаются» (с. 11). Горячность Шестова в изображении Печорина и намерений Лермонтова понятна и хорошо поясняется самим философом. Он хочет спасти Лермонтова от «защиты» тех критиков, которые, подобно Белинскому, переводят стрелки недовольства героем в сторону общества, пытаются спасти от Печориных ценности добра и приписывают добродетельные замыслы Лермонтову. В самом деле, Лермонтов, о чем напоминает сам Шестов, написал в прамбуле романа: «Главное, чтобы болезнь была указана, а как лечить ее – Бог знает». В противовес тем «идеалистическим» критикам, которые в этом авторском указании видят главный смысл противоречивого произведения, Шестов изрекает: «Эта маленькая ложь, заключающая собою короткое предисловие к длинному роману, чрезвычайно характерна. Вы ее не у одного Лермонтова найдете. Почти у всякого большого поэта, не исключая и Пушкина, от времени до времени, *когда описание «болезни» становится слишком соблазнительным*, она наскоро, между делом выбрасывается читателю, как дань, от которой не свободны и привилегированнейшие умы» (с. 12; курсив мой. – Н. М.).

Шестов тем не менее видит существеннейшее различие между великими творцами и их критиками. Последние столь настроены на волну «излечивающего» идеализма, что тут же пытаются отыскать способ лечения болезни. «Художник же об этом не думает и только для приличия смягчает свое суждение общепринятой фразой» (с. 13). Спор между автором и критиками Шестов бескомпромиссно решает в пользу творца, бесстрашно обнажающего и даже живописующего самую страшную болезнь человеческой личности. Главное тут для Шестова доказать, что у Лермонтова была вот такая «задушевная и глубокая мысль: как бы ни было трудно с Печоринскими – он не отдаст их в жертву середине, норме» (там же). На самом деле здесь высказы-

вает себя «задушевная» мысль самого Шестова – о том, что великий писатель и мыслитель умеет глубоко и ярко раскрыть отклонение от нормы, от середины, тогда как мелкие и мелочные критики, обязанные «верить в современные идеи – в будущее счастье человечества, в мир на земле, в монизм» (там же), считают самым страшным словом на земле «ненормальность» и пугают им всякого человека.

Если и расходиться с Шестовым в его оценке Печорина и намерений Лермонтова, все же нельзя не признать, что философ остро ставит кардинальный вопрос, касающийся литературно-художественного творчества, причем на всем протяжении его истории, а не только в эпоху Достоевского и Ницше. Художник, глубоко и талантливо рисующий образ злодея и «воплощенного зла», мог, конечно, прибегать к якобы исцеляющим нравоучениям, но сильнее всего эти образы получались у тех, кто не останавливался на полпути в изображении зла и в понимании судеб людей зла доходил до подлинного, ничем не смягчаемого драматизма и трагизма. Такой всегда – от античной трагедии, от Шекспира и до наших дней – была и остается великая мировая литература. Шестов думает, и он, скорее всего, прав: образы трагических героев и «мирового зла» тем ярче и значительнее, чем настоятельнее литература превращается в философию неизбывной трагедии. С этой точки зрения философ оценивает и эволюцию Толстого. Вначале, согласно Шестову, Толстой был бунтарем – и бунтовал он против науки, против «всего строя современной мысли». «Еще с молодых лет он ко всему, к чему наука говорила «да», говорил «нет», не останавливаясь даже перед опасностью сказать нелепость. Он готов был верить безграмотному мужику, глупой бабе, ребенку, мещанину в сермяге, толстому купцу – только бы они говорили иначе, чем люди науки!» (С. 14.) Такой Толстой Шестову весьма нравился – в отличие от позднего Толстого, принявшего за христианство «идеал устроенного человечества. От искусства он требует проповеди добрых чувств, от науки – советов мужику» (там же). В эти и последующие реминисценции, впрочем для ранней шестовской оценки Толстого и толстовства типичные, мы не можем здесь вдаваться. Одно отметим: Шестов усматривает и в «повороте» Толстого страх перед «ненормальным». «Страшный призрак «ненормальности» все время давил и давит этот колоссальный ум и заставляет его мириться с посредственностью, в себе самом искать посредственности. Его страх понятен: хотя современность и выдвинула вновь идею о родстве гениальности и безумия, но мы все по-прежнему больше смерти боимся сумасшествия» (с. 15). (Заметим: книга Шестова написана в 1903 г., и драма последних лет жизни Толстого еще впереди.) Тут, действительно, находится болевая точка культуры и жизненного мира, на которую безжалостно нажимает Шестов. Мы уже фактически коснулись ее, когда речь шла о первых откликах российских мыслителей на философию Ницше: их ужаснула не только, а может и не столько



его философия, сколько то, как сам Бог покарал-де богохульника, ниспровергателя христианства, обрушив на него то, что считается самым страшным наказанием, – сумасшествие! И не продолжается ли это и сегодня, когда отчужденно воспринимаются (хотя и не осуждаются так резко и публично, как прежде) любые отклонения от нормы и когда прежний ужас вызывают помрачения ума? Между тем перед нами, действительно, область трагедии. «Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым... Корабли сожжены, все пути назад заказаны – нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему. И человек идет, почти уже не справляясь о том, что его ждет... Он пытается рассказать людям о своих новых надеждах, но все глядят на него с ужасом и недоумением» (с. 16).

О ком это? О героях Достоевского? О мыслях-образах Ницше? О героях и образах писателей и мыслителей будущего? О самих будущих людях XX и XXI вв. – с их отчаяниями, страхами, отчуждением, терзаниями из-за утраченных ориентиров и ценностей? Объективно получается: обо всех них и обо всем самом трагическом в их жизни. А еще – о самих Достоевском и Ницше. О писателях и философах, рассуждает Шестов, принято говорить и думать (особенно в России), что они нас, читателей, чему-то учат и к чему-то ведут. «Но они ничему нас не «учат». Нет бóльшего заблуждения, чем распространенное в русской публике мнение, что писатель существует для читателя» (с. 17). Шестов убежден: Ницше вряд ли видит главную цель в распространении своих взглядов, в «просвещении ближних». Достоевский, возможно, и ставил такую цель, но в реальной жизни, в процессе творчества, проникнутыми мучительными, иногда безысходными исканиями, ему было не до «просветительства». Так случается со многими писателями-мыслителями типа Достоевского и Ницше. «Они сами ищут света, они не верят себе, что то, что им кажется светом, есть точно свет, а не обманчивый блуждающий огонек или, хуже того – галлюцинация их расстроенного воображения. Они зовут к себе читателя, как свидетеля, они от него хотят получить право думать по-своему, надеяться – право существовать» (там же). Я потому подчеркнула слова Шестова, что думаю: мыслитель склоняет нас, читателей, не к простому видоизменению позиции, но к *коренному пересмотру фундаментальной культурно-нравственной нормы*, веками господствовавшего, да и до сих пор, чего уж там, господствующего принципа взаимоотношения писателя, философа (шире – всякого человека творчества) с его публикой. Ведь это святая правда, что писателю и мыслителю у нас всегда вменялось в обязанность учить, просвещать, звать и вести... Вести, разумеется, к светлому будущему, к добру, красоте и истине, к высоким и благородным идеалам! И вот вместо этой иерархическо-моралистической модели пе-

ред нами совсем иная экспозиция: великий писатель и великий мыслитель сами находятся в мучительных поисках «света», причем они вовсе не уверены, что свет этот им откроется и что они не примут за него блуждающие огоньки и галлюцинации... Такая позиция более достойна, нежели традиционная модель, в соответствии с которой писателю, особенно крупному, заведомо вручается роль «учителя жизни», проводника светлых идеалов, и он вынужден играть ее даже и тогда, когда сам запутывается в духовных поисках. От читателей одно и требуется – быть свидетелями (по возможности терпеливыми и понимающими) драматичного поиска. И не ждать никаких поучений, спасительных рецептов, готовых ответов. Для Шестова творчество двух интересующих его великих людей – не ответ, а вопрос. И вопрос вот какой: «Имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т.е. возможна ли философия трагедии?» (Там же.) С этим уведомлением Шестов переходит к распутыванию «проблемы Достоевского». Если учитывать довольно многочисленные к тому времени суждения российских критиков и философов о Достоевском, нельзя не подивиться оригинальности и резкости шестовского подхода.

## ДОСТОЕВСКИЙ: «ПЕРЕРОЖДЕНИЕ УБЕЖДЕНИЙ»

Переходя к Достоевскому, Шестов сразу заявляет свой исходный тезис, цитируя очень важное для него признание писателя: «Мне очень трудно было бы рассказать историю перерождения своих убеждений, тем более, что это, быть может, и не так любопытно, – говорит Достоевский в своем дневнике писателя за 1873 г. – Трудно-то навверное. Но чтоб было не любопытно – с этим едва ли кто-нибудь согласится. История перерождения убеждений – разве может быть во всей области литературы какая-нибудь история, более полная захватывающего и всепоглощающего интереса?» (С. 19.) Шестов убежден: Достоевский принадлежит к числу тех писателей, которые с увлечением, страстью, наибольшей охотой говорят о самих себе. Используются слова героя Достоевского – в «Записках из подполья»: «А впрочем: о чем может говорить порядочный человек с наибольшим удовольствием? Ответ: о себе. Ну так и я буду говорить о себе». Шестов видит здесь не больше и не меньше, чем «программу» Достоевского, которую писатель и воплощал во всех сочинениях, причем по мере развития, созревания своего дарования он делал это «все смелее и правдивее». «Но, вместе с тем, до конца своей жизни он продолжает всегда более или менее прикрываться вымышленными именами героев своих романов» (с. 20). А это уже важная часть «программы» Шестова в истолковании творчества Достоевского. Конечно, таков давний прием литературной критики – строить догадки относительно того, на-

сколько писатель доверяет своим героям выразить собственные сокровенные мысли, надежды, ценности. Особенно трудным для критики вопрос становится тогда, когда речь идет не о «добродетельных» героях, а о тех, кто, будучи чуть ли не воплощением зла, нарушает нормы и правила, принятые в обществе, кто высказывает мысли и совершает действия, коих в «приличном обществе» принято стыдиться. А ведь такие герои господствуют в «мире» Достоевского. Есть, на мой взгляд, дополнительный момент в творчестве великого писателя, особенно интересный для философа и подтверждающий подход Шестова: герои Достоевского размышляют, спорят, философствуют, поднимают коренные вопросы бытия, восстают против общепринятых норм и ценностей. Писателя не смущает то, что «поднимать» до таких высот философствования забитого, опустившегося чиновника или вкладывать сложнейшие, изощренные мысли в «записки» каторжника – значит поступаться правдивостью, целостностью образа. Так не логичнее ли предположить, вместе с Шестовым, что это сам Достоевский торопится высказать свои сокровенные мысли, тем более что вкладывая их в уста самых разных героев, писатель может поведать о противоречиях, сталкивающихся в его собственном уме, да еще и о том, о чем «от себя» говорить, быть может, сложно и даже стыдно? Шестов, что называется, не церемонится с великим писателем, которому – без обиняков и извинений – присваиваются мысли героев: «Но ему постоянно приходится говорить через своих героев такие вещи, которые и в его сознании, быть может, не отлились бы в столь резкой и определенной форме, если бы они не являлись в обманчивом виде суждений и желаний не собственного я, а несуществующего героя романа» (там же).

Шестов при этом не обращает внимания на настойчивые разъяснения и примечания Достоевского, будто его герои, их действия и мысли только «вымышлены»<sup>1</sup>. Готово и объяснение: Достоевский сам страдал, мучился от того, что «подполье», которое он вроде бы выдумал (некоторые полагали – достоверно описал с натуры), «было не нечто ему совсем чуждое, а свое собственное, родное. Он сам пугался открывшихся ему ужасов и напрягал все силы души своей, чтоб закрыться от них хоть чем-нибудь, хоть первыми попавшимися идеалами. Таким образом и создались фигуры князя Мышкина и Алеши Карамазова. Отсюда и неистовые проповеди, которыми переполнен его «Дневник писателя» (с. 21). И, согласно Шестову, неорганичность всех этих «добродетельных», идущих от «идеи» «примечаний», а главное, «образов-примечаний» (это мой термин) всего больше проявляется в том, что Достоевский в этих случаях сбивается на истерику, впадает в неестественный пафос, в «отчаянное, захлебывающееся

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 4. С. 455.*

красноречие», словом, совершает что-то, что не вяжется с гениальностью и ужасающей естественностью остального повествования. Правда, Шестов согласен признать: его гипотеза может порождать сомнения; для разрешения поставленных вопросов нет «математически правильного приема». Он даже соглашается с тем, чтобы подобный подход признали произвольным. Что из того? Шестов уже решился на «откровенную правдивость» в истолковании Достоевского, какие бы возражения других толкователей она ни вызывала.

Разобранный тезис – не единственное, что в интерпретациях Шестова может шокировать сторонников традиционных профессиональных литературоведческих или любительских трактовок наследия Достоевского. Мы еще доберемся – вместе с Шестовым – до тех пунктов, где философ сразится, и не один раз, с этими толкованиями, традиции которых складывались еще при жизни Достоевского, начиная с первых его шагов в литературе, и которые оказывали глубокое, противоречивое воздействие на творчество этого великого писателя-мыслителя. Дума-страсть Шестова о Достоевском в значительной мере направлена на то, чтобы плеснуть кислотой критического сомнения на ржавчину устаревших, как он полагает, истолкований. В последних есть, по крайней мере, одна особенность, по которой Шестов наносит первый удар. Это культ Достоевского, вообще-то понятное стремление уберечь жизнь и творчество национального и мирового гения от сомнительных догадок о его скрытых мыслях и пороках, от посягательств на «копание» в его жизни, в его чувствах и слабостях. Ко времени написания книги Шестова культ Достоевского не был таким универсальным, как в наше время. Но в России он, несомненно, существовал. Конечно, личная жизнь Достоевского постоянно привлекала интерпретаторов и критиков. Еще бы: трагический рисунок жизни – революционные убеждения; приговор по делу петрашевцев, пограничная ситуация с ожиданием смерти и «нечаянно» доставшейся жизнью, каторга; испытание славой и величием таланта; действительно, «перерождение убеждений»; болезнь; страсть к игре – да и многое, многое другое... Тем не менее сложилось немало и до сих пор применяемых клише в понимании и «спасении» этой, несомненно, противоречивой личности для великой литературы, целей и ценностей добра, сострадания, гуманизма. И еще одна характерная черта традиционных интерпретаций – стремление сделать из Достоевского глубоко религиозного мыслителя, писателя и служителя высшим, поистине «божественным» идеалам. Она всего нагляднее проявилась в том образе великого писателя и его творчества, который создал В. Соловьев в своих знаменитых трех речах о Достоевском. Ненадолго обратимся к ним. Ибо я уверена: не полемизируя с Соловьевым явно, Шестов учитывает соловьевские (или близкие к ним) оценки и в принципе резко, четко противостоит им.

## В. СОЛОВЬЕВ О ДОСТОЕВСКОМ

«В трех речах о Достоевском, – уведомляет В. Соловьев, – я не занимаюсь ни его личной жизнью, ни литературной критикой его произведений. Я имею в виду только один вопрос: чему служил Достоевский, какая идея вдохновляла всю его деятельность?»<sup>1</sup> Отвечая на этот общий вопрос, Соловьев процитировал свои собственные слова, сказанные на могиле Достоевского 1 февраля 1881 г. «Во что верил и что любил Достоевский?» – спрашивает Соловьев. И отвечает: «А любил он прежде всего живую человеческую душу во всем и везде, и верил он, что мы все *род Божий*, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением. Приняв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолев все это бесконечной силой любви, Достоевский во всех своих творениях возвещал эту победу. Изведав *божественную* силу в душе, пробивающуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский пришел к познанию Бога и Богочеловека» (там же). Соловьев процитировал и проникновенные слова Л. Толстого о Достоевском, и в частности о «Записках из Мертвого дома»; Толстой поставил эту работу выше всего в «новой» литературе, включая Пушкина, и особо отметил, что «точка зрения удивительна: искренняя, естественная и христианская. Хорошая, назидательная книга» (с. 291). (Итак, предварительно заметим: В. Соловьев и Толстой по существу едины в том, что Достоевский умеет «вывести» человеческую душу из любых сомнений и падений, тем самым создавая «хорошие, назидательные» книги. Нет ничего более несовместимого с подходом Шестова, чем такие оценки.)

В подобном тоне выдержана вся первая речь Соловьева о Достоевском. Отличие его писательского дара и направленность его таланта Соловьев видел вот в чем: если Толстой, Тургенев или Гончаров брали окружающую их жизнь «в ее готовых, твердых и ясных формах» (с. 294), то у Достоевского общественная жизнь России предстает в брожении, становлении, она выступает именно как «общественное движение» (с. 295). При этом Соловьев вверяет Достоевскому роль и право не только предугадывать повороты этого движения, но и судить его. И право, согласно Соловьеву, давалось не столько особым чутьем великого писателя, предугадывавшего будущее, а силой его веры, давшей ему «положительный религиозный идеал», который Достоевским был выстрадан «в тяжелой и долгой борьбе» (с. 296).

В. Соловьев тоже борется с уже устойчивой тенденцией в мире литературной критики: Достоевского представляли как писателя, который поистине гениально зафиксировал, описал язвы современного

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 290. Далее при цитировании ссылки делаются в тексте.

ему общества. Но «социальная неправда», возражает Соловьев, не осталась лишь темой романов Достоевского. Он всегда стремился что-то сделать, чтобы состояние общества исправить. Соловьев, как впоследствии и Шестов, хочет хотя бы сжато представить жизненный путь Достоевского. Но вычерчивает его путь иначе, чем (как мы потом увидим) это делается у Шестова: он якобы простирается от «первых наивных попыток» исправить общество (когда будущий писатель несправедливо и неправильно выбрал путь социального переворота) до нахождения означенной религиозной истины, главной, руководящей и спасительной идеи. Не соглашается Соловьев и с «народническими» истолкованиями творческого пути Достоевского. Да, сочувствие великого писателя народу было велико. Но Соловьев напоминает: «Уже в «Бесах» есть резкая насмешка над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие как атрибут русской народности» (с. 300). По мнению Соловьева, «общественный идеал» Достоевского – не народ, а Церковь. Правда, Церковь в ее особом – не богословском, не конфессиональном понимании. Это Церковь, в которой должна воплощаться «вселенская правда». Попутно Соловьев противопоставляет этот положительный, единящий идеал тем разрушительным идеям насилия, яркий обличительный «портрет» которых великий писатель набросал в романе «Бесы». «Там путь есть насилие и убийство, здесь путь есть *нравственный подвиг*, и притом двойной подвиг, двойной акт нравственного самоотречения. Прежде всего требуется от личности, чтобы она отрелась от своего произвольного мнения, от своей самодельной правды во имя общей, всенародной веры и правды. Личность должна преклониться перед народной верой, но не потому, что она народная, а потому, что она истинная. А если так, то, значит, и народ во имя этой истины, в которую он верит, должен отречься и отрешиться ото всего в нем самом, что не согласуется с религиозною истиной» (с. 301).

Соловьевскую точку зрения – при всей ее привлекательности для христианско-православных душ и умов – сложно согласовать с «фактурой» сочинений Достоевского: в них часто действуют люди и представлены обстоятельства, бесконечно далекие от христианского идеала. Соловьев и сам предвидит подобные возражения. Для объяснения столь несомненного противоречия он создает такую теоретическую конструкцию: «Не смущаясь антихристианским характером всей нашей жизни и деятельности, не смущаясь безжизненностью и бездействием нашего христианства, Достоевский верил и проповедовал христианство, живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть» (с. 304). Специально сказано и подчеркнуто Соловьевым, что «Достоевский никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему как кумиру» (там же). Более того, имея в виду Достоевско-

го (и, возможно, опираясь на то, что мог слышать от писателя во время своей с ним дружбы), Соловьев отстаивает весьма важную и далекую от квасного национализма критическую точку зрения, согласно которой

- «падение человека или народа» может быть и очень глубоким, жизнь их может стать очень скверною; но и индивид, и народ может «выйти и подняться»;

- требуется, прежде всего, *захотеть*, чтобы падение прекратилось (очень верно, думаю я; и не в том ли дело, что мы, народ российский, еще не «захотели», то есть не накопили реальную *волю* к действительно позитивным переменам?);

- нужно, чтобы дурное было действительно признано дурным; нельзя (ни народу, ни индивиду) возводить своего греха в правду. (Опять вполне точно: не тем ли мы в России занимаемся, что то и дело «возводим свои грехи в правду»?)

«Вот почему Достоевский утверждал, – резюмирует Соловьев, – что русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит иной образ – образ Христов – и, когда придет время, покажет Его въявь всем народам, и привлечет их к Нему, и вместе с ними исполнит всечеловеческую задачу» (с. 305). Это описание вполне отвечает взглядам и надеждам Достоевского, особенно в период создания его более поздних произведений, в которых вера в Россию и даже отстаивание ее особой христианской миссии сочеталась с убийственной по своей разоблачительной силе картиной жизни всех слоев русского общества.

- Соловьев приписывает Достоевскому особый интерес к общечеловеческому объединению и, разумеется, объединению на путях добровольности и согласия. «Дело не в единстве, а в свободном *согласии* на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании. Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода» (с. 306). Эти прекрасные слова Соловьева и сегодня звучат как актуальный пароль, как лозунг, под которым можно было бы собрать очень многих сторонников глобального единства (но, увы, не тех, кто не стесняется попирать свободы индивидов и народов во имя «единства» и демократии). Вряд ли есть сомнения в том, что под такими «святыми» словами и ценностями подписался бы и Достоевский.

Понятно, что, приписывая все упомянутые черты именно творчеству Достоевского (и делая это, можно верить, вполне искренне), Соловьев решает и еще одну немаловажную для него задачу: он освящает самые дорогие ему идеи – Всеединства, богочеловечества (всечеловечества), единства Добра, Истины и Красоты, вселенской Церкви – авторитетом Достоевского, по сути не проводя никакого различия между своими взглядами и миропониманием, свойственным этому весьма сложному и противоречивому писателю-мыслителю. (И

то надо принять в расчет, что соловьевские речи о Достоевском создавались в период обостренного интереса Соловьева к религиозным, в частности церковным, проблемам.)

В третьей речи Соловьев – снова же апеллируя к Достоевскому – ставит принципиальный для него вопрос о единстве России и Европы как составной части единства человечества, единства христианского мира. Россия, рассуждает Соловьев, должна была выжить и в борьбе против восточного «басурманства», и в противостоянии западному «латинству». Эту историческую задачу, считает Соловьев, наша родина уже выполнила: «государственное тело» России сложилось. «Россия достаточно показала и Востоку и Западу свои физические силы в борьбе с ними – теперь предстоит ей показать свою духовную силу в примирении» (с. 316). Снова же опираясь на Достоевского, Соловьев видит «новое Слово» России в «примирении для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой» (с. 318). Это очень непростой вопрос. Соловьев и здесь скорее сглаживает противоречия мысли Достоевского, которые вплоть до наших дней одновременно подкрепляют и позиции «самобытников», и подходы сегодняшних западников. Но вдаваться в эту специальную тему мы сейчас не можем.

Таковы начертанный Соловьевым образ Достоевского как писателя, понимание его главных идей и непреходящего значения для России, всего мира того, что интерпретируется как обращенные к «всечеловечеству» заветы великого писателя. Образ, как мы видим, составил исключительно светлый, чистый, благородный, идеальный – и иное вряд ли могло получиться у Соловьева, который в этих речах провожал в вечность недавно умершего великого соотечественника и друга. Нам предстоит убедиться, сколь отличный образ Достоевского станет вылепливать в своей книге Лев Шестов.

## И СНОВА: О ПУТИ К «ПЕРЕРОЖДЕНИЮ УБЕЖДЕНИЙ» У ДОСТОЕВСКОГО

В. Соловьев, как мы видели, тоже упомянул о трудной эволюции взглядов Достоевского, но именно на пути к светлому религиозному идеалу. И у Шестова жизненный путь писателя, связанный с изменением убеждений, описан как весьма мучительный. Но в отличие от Соловьева путь этот совсем не выглядит как светлый, благодный, согреваемый ясной целью. Этапы тернистого пути Достоевского в изображении Шестова предстают следующим образом.

Первый этап – от «Бедных людей» до «Записок из Мертвого дома». Шестов не высказывает никаких восторгов: ранний Достоевский представляется ему «неловким еще, хотя и даровитым учеником, вдохновенно популяризирующим великого мастера, Гоголя, объясненного



ему Белинским»<sup>1</sup>. Эпатируя публику, Шестов даже утверждает, что она, эта публика, немного потеряла бы, если бы первые писания Достоевского остались в голове их автора. Но автору-то они были нужны: он «упражняется в изображении мрачных и тяжелых картин» (с. 27). Талант, правда, обязывает, но Достоевский, как утверждает Шестов, до сорока лет с терпением несет в себе «бремя своего таланта». И еще одно замечание – для Шестова совсем непроходное: он «ловит» Достоевского на сделанном в «Униженных и оскорбленных» признании, что счастливейшим человеком тот чувствовал себя во время работы над рукописью «Бедных людей», обливаясь слезами «над судьбой загнанного и забитого чиновничка, Макара Девушкина» (там же). И вот какое «употребление» Шестов делает из признания Достоевского, оговариваясь, что такие же слезы счастья писатель проливал и после, когда в «Униженных и оскорбленных» выписывал судьбу Наташи. Он формулирует первую серьезную инвективу: «Откуда, с чего взялись восторги? Человеку нужно рассказать, что Макара Девушкина или Наташу обидели, истерзали, уничтожили; кажется – радоваться нечего. Но он проводит за своими рассказами целые месяцы, годы и потом публично, открыто, не стесняясь, более того – очевидно гордясь, заявляет, что это – лучшие моменты его жизни» (с. 28).

Остановимся на сем любопытном моменте. Читатель, следя за тем, как Шестов раскапывает эту тему, вправе подумать и сказать: что за придирки? Ведь все это были писательские вымыслы – пусть и об ужасном и мучительном. И не вправе ли писатель, переживая минуты творческого вдохновения, радуясь результату, «обливаться слезами», даже и слезами счастья, над собственным вымыслом? Но Шестова беспокоит вот что: разве так должен чувствовать себя писатель, взявший «на себя печальную обязанность будить чужую совесть изображением разного рода ужасов?» (С. 29.) Так появляется подозрение, что пристрастие Достоевского к «ужасам», к потемкам души «подпольного человека» совсем не случайно; да и блуждание в таких потемках – столь основательное и изошренное и вместе достоверное, что закрадывается сомнение: а не в своей ли собственной душе отыскивает автор и описывает «с подлинным верно» все подобные потемки, изгибы, тайные пороки, постыдные желания? И что дает творческой душе силу перенести подобную муку – да еще и «обливаться» по ее поводу слезами счастья и восторга? Ответ у Шестова готов – опорой становится «идея». Суть ее: «Познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой» (с. 30).

Шестов справедливо отмечает, что идея эта отнюдь «не блещет новизной» и не Достоевский – ее первый провозвестник. «В пятиде-

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Нитше. СПб., 1903. С. 26. Далее ссылки на это сочинение в тексте раздела.

святых годах и долго еще впоследствии она властвовала над умами всех лучших русских людей. В то время наиболее замечательным выразителем ее был Белинский, к которому она в свою очередь пришла под обаятельным тогда именем гуманности с Запада» (с. 30–31). Ссылаясь на западное происхождение гуманных идей, Шестов снова вполне справедливо вспоминает о «торжественной декларации прав человека», итоге французской революции. (А В. Соловьев в подобном же контексте уместно напоминает об «Отверженных» Виктора Гюго.) Эта же идея, рассуждает далее Шестов, завладела умом молодого Достоевского. Он стремился сблизиться с кружком Белинского. Там его встретили прохладно, хотя заметили его писательский дар. В «Дневнике писателя» Достоевский сделал еще одно признание: «Белинский меня невзлюбил, но я страстно принял тогда его учение» (с. 32). Читатель должен учесть: это признание станет одним из самых важных для Шестова, который вцепится в него, что называется, мертвой хваткой. Отчего же? Ответ на вопрос ждет нас в дальнейшем развертывании шестовской саги о Достоевском. Забегая вперед, отмечу: для Шестова и ранняя приверженность Достоевского гуманистическим идеалам, воспринятым именно через воззрения Белинского, и испытанные в кружке «неистового Виссариона» обиды, непонимание, унижение станут тайными, но мощными пружинами последующего «перерождения убеждений» писателя, о чем он не всегда мог догадаться и тем более говорить публично. Шестов живописует все эти переживания жестко и безжалостно. В изображении Шестова дело выглядит так: в кружке Белинского появляется восторженный почитатель его идей, пылкий молодой человек. Учителя его страсть и его почитание утомляют, кажутся чрезмерными. Достоевский мечтает говорить с учителем на тему о «забитом, последнем человеке», а Белинский предпочитает в присутствии восторженного ученика играть в преферанс, рассуждать на посторонние, приземленные темы. Достоевский все правильно почувствовал: Белинский невзлюбил его...

Шестов делает общий вывод: «И, нужно думать, эти обиды действовали чрезвычайно сильно на уже тогда болезненно восприимчивого юношу. Они так глубоко запали в его душу, что впоследствии, через 25 лет после смерти Белинского, он пользуется первым случаем, чтобы расквитаться за них... Вы встречаете целый ряд ядовитейших, выношенных долго в душе замечаний по адресу Белинского. Видно крепко заныли старые раны, больно вспомнились невымещенные обиды, – если нужно было вылить столько яду на давно уже умершего учителя» (с. 32–33). Знаток проблемы, владеющий всеми деталями этой примечательной страницы истории культуры, вероятно, найдет, что возразить Шестову. Он укажет, скорее всего, на то, что расхождения между Белинским и Достоевским накапливались постепенно, что после смерти Белинского сформировалась новая эпоха в российской общественной жизни и культуре, что различия между

социально-протестными, революционными, идеологизированными взглядами и подходами в традициях Белинского и экзистенциальным психологизмом Достоевского вполне объективны и не могут быть сведены на личные переживания и счёты. Однако я бы не отбрасывала с порога и объясняющую версию Шестова: экзистенциально и психологически она тоже достаточно достоверна и интересна.

Во всяком случае, Шестову эта личностная версия важна перво-степенно – и не только в случае «обнаружения» мотивов Достоевского: далее мы увидим, что подобную объясняющую схему обид и унижений, испытанных от былых кумиров, философ применит, когда станет объяснять истоки и пружины «перерождения убеждений», переоценки ценностей у Ницше.

Правда, так разматывает нить своего объяснения Шестов, все унижения и обиды на Белинского в Достоевском проявились отнюдь не сразу. И убеждения перерождались лишь постепенно. Во всяком случае, не непосредственно из-за и после ареста, приговора и каторги. Все выпавшие на его долю испытания, именно в то время, когда они на него обрушились, Достоевский перенес с верой во владевшие им идеи, в их «очищающую» силу, в (далее слова Достоевского) мученичество, «за которое многое нам простится!.. Ничто не сломило нас, и наши убеждения лишь поддерживали наш дух сознанием исполненного долга» (с. 35–36). Но хотя убеждения – пока – остаются теми же, неперерожденными, пережитые Достоевским действительно страшные испытания оставили столь глубокий след в его душе, что от них он уже никак не мог освободиться ни в личном, ни в творческом плане. Правда, по выходе с каторги писатель еще пытался стряхнуть с себя наваждения прошлого, пытался, замечает Шестов, «забыть все перенесенные ужасы», написав чуть ли не идиллическое «Село Степанчиково...» – произведение, в котором есть некоторое гнусенькое зло, но оно в конце концов побеждается добром. Однако затем в писателе все равно ожили те переживания, те принципы и начала, итогом которых и явилось рождение в сфере культуры ни с чем не сравнимого «мира Достоевского». «Ведь недаром же человек провел десятки лет в подполье и на каторге, ведь недаром же с ранней юности он не видит света Божьего и знает лишь с Девушкиными, Голядкиными, Наташами, Раскольниковыми, Карамазовыми. Видно, нет иного пути к истине, как через каторгу, подземелье, подполье... Но разве все пути к истине – подземны?.. Но о чем же ином, если не об этом, говорят нам сочинения Достоевского?» (С. 37.)

(Я выпущу весьма любопытные рассуждения Шестова о «Записках из Мертвого дома» как произведении, по мнению философа, противоречивом и переходном.)

Действительный поворот в мысли и творчестве Достоевского происходит, согласно Шестову, как раз в тот период, в шестидесятые годы XIX в., когда пало крепостное право, когда права «последнего чело-

века» были, казалось бы, признаны «всемирно». В литературе, пишет Шестов, «было великое празднество. Один лишь Достоевский не разделяет общего ликования» (с. 50).

А он, действительно, отвечает новой эпохе «Записками из подполья». Вопреки всему тому, что уже говорилось и писалось – и еще будет написано и говорено – об этом выразительном и пронзительном сочинении Достоевского, Шестов толкует его как явное расставание писателя с теми идеалами, принципами, которые он когда-то исповедовал, как уже осуществившееся «перерождение убеждений». «Записки из подполья» – это раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь лгал, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования – это служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному» (с. 51–52). Речь у Шестова здесь, понятное дело, идет не только и не столько о герое Достоевского, сколько о самом писателе. Это ему приписывается противоречивое – обставленное всяческими оговорками, «примечаниями» в духе старых идей, – мучительное, трагическое, но все более решительное расставание с «высшими целями», «светлыми» идеями и идеалами традиционного гуманизма. «Прекрасное и высокое в кавычках, – продолжает Шестов, – не моя выдумка. Это я нашел в «Записках из подполья». Там все «идеалы» в таком виде представлены. Там и Шиллер, там и гуманность, и поэзия Некрасова, и хрустальное здание, словом, все, что когда-то наполняло умилением и восторгом душу Достоевского, – все осыпается целым градом ядовитейших и собственнейших сарказмов. Идеалы и умиление по поводу их вызывают в нем чувство отвращения и ужаса» (с. 55). Знаток Достоевского (и типичный его толкователь в духе гуманистических идеалов – из тех, кому несть числа в прошлом, настоящем и будущем мировой, а не только отечественной культуры) наверняка возразил бы Шестову, что кардинальное развенчание идеалов осуществляет в «Записках из подполья» его герой, которого сам писатель назвал «антигероем». Но у Шестова заготовлен уже известный нам ответ: именно в этом отношении между мыслями самого Достоевского и теми инвективами в адрес традиционных идеалов, которые в изобилии высказывает его герой, нет сколько-нибудь значительной дистанции. Мне кажется, не следует отмахиваться от этого прозрения и подозрения Шестова. Когда Достоевский заставляет своего героя обрушиваться на «прекрасное и высокое», на мечты о хрустальных дворцах, противопоставляя всему этому прекрасному, разумному, доброму, вечному не только и не столько гадкую, жуткую окружающую жизнь всякого сегодняшнего дня, но и постоянно жестокую, все более кровавую историю, а глав-

ное, иррациональную, неразумную и неизбежную темноту, хаос «подпольных» и неустрашимых побуждений, желаний, волений индивидов, то в инвективах этого как будто ничтожного человека подполья ясно слышится и голос писателя. «Скажу прямо: до Достоевского никто не осмеливался высказывать такие мысли, хотя бы и с соответствующими примечаниями. Нужно было великое отчаяние для того, чтобы такие мысли возникли в человеческой голове, нужна была сверхчеловеческая дерзость, чтоб явиться с ними пред людьми» (с. 56), – делает заключение Шестов.

Правда, у Шестова в его заключениях есть свои оговорки: он признает, что Достоевский почти в то же время пишет «Униженных и оскорбленных», где писатель как будто бы «продолжал молиться своему прежнему богу». Но чем дальше, тем решительнее отдалялся он от убеждений прошлого. Тема «последнего человека», боли за него и сострадания к нему не уходит окончательно. Но она все более оттесняется на задний план. А на передний план выступает то, что, по мнению Шестова, и раньше неотступно преследовало Достоевского: главными героями его если и продолжают оставаться «униженные и оскорбленные», то уже в новом качестве – когда их, как злой рок, увлекает путь преступления. Каторга опять завладевает умом, думой, страстью писателя. «Любимая его тема – преступление и преступник» (с. 105). Когда-то, еще в «Записках из Мертвого дома», Достоевский так погрузился в свои впечатления о каторге, что, быть может, и не заметил, как в «запальчивости» сказал о каторжниках не только что-то в духе Гюго и Белинского или, скорее, в духе христианства (самый «последний человек» – брат твой!), но нечто больше: «Ведь это, может быть, и есть *самый даровитый, самый сильный* народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно». Шестов придает этим словам Достоевского очень большое, если не центральное значение, делает из него своего рода «тайну и загадку» творчества великого писателя. И в самом деле, что же тут случилось? Шестов выносит очень жесткую оценку – и следует вдуматься в нее, понять хотя бы частичную ее справедливость: «Как? Лучшие русские люди живут в каторге?! Самый даровитый, самый сильный, необыкновенный народ – это убийцы, воры, поджигатели, разбойники? И кто так говорит? Человек, живший с Белинским, Некрасовым, Тургеневым, Григоровичем, со всеми теми людьми, которые до сих пор считались красой и гордостью России! И им предпочесть клейменных обитателей мертвого дома? Но ведь это – настоящее безумие. А между тем два поколения читателей видели в этом суждении выражение высокой гуманности Достоевского» (с. 101). Шестов пытается опровергнуть все и всяческие «социальные», «гуманистические» объяснения критиков и читателей, направленные на то, чтобы смягчить всю неприглядность и нелицеприятность этой истины. Можно сколько угодно вспоминать

о том, что и у литераторов других народов были в чести образы «благородных разбойников», преступников не по воле, а по злой судьбе, и что подчас эти образы поднимались до настоящих художественных высот. Однако ситуация Достоевского, действительно, в чем-то уникальна – и таковой она становится особенно тогда, когда *основной темой его творчества*, чего никак нельзя отрицать, *становится выписанное до мельчайших и достовернейших подробностей состояние души человека, сознательно встающего на путь преступления (или человека, подстрекающего к преступлению, а значит, соучаствующего в нем) и затем жестоко, страшно это преступление совершающего*. Вряд ли можно отрицать, что «мир Раскольникова» глубоко, внутренне, до последних изгибов и изломов его души интересует Достоевского и «живописуется» им с потрясающей силой. Шестов приводит удивительно верные и тоже весьма важные для него слова Разумихина, обращенные к Раскольникову (в связи со статьей последнего): «...К моему ужасу... ты все-таки кровь *по совести* разрешаешь и, извини меня, с таким фанатизмом даже...» (С. 106.) Но не становится ли приведенная цитата опровержением конструкции Шестова: ведь в словах Разумихина – очевидное осуждение воззрений Раскольникова, претворенных в преступное деяние? И не протягивает ли Достоевский ту же линию в своем изображении идейного корня преступления, которое состоит в делении людей не на добрых и злых, а на «обыкновенных» и «необыкновенных», из которых «необыкновенным» все позволено?

Но ведь Шестов, как мы видели, уже «решил» и тем самым «отмыслил» противоречие между сутью дела и оговорками Достоевского. А по сути его интересует вот какой принципиальный момент: «Иначе говоря, – констатирует Шестов, – Раскольников становится «по ту сторону добра и зла», и это уже 35 лет тому назад, когда Нитше еще был студентом и мечтал о высоких идеалах. Правду сказал Разумихин – мысль совершенно оригинальная и целиком принадлежащая Достоевскому. В 60-х годах никому не только в России, но и в Европе ничего подобного не снилось. Даже шекспировский «Макбет» принимался тогда как назидательная картина угрызений совести, ожидающих еще на земле грешника» (там же).

Но ведь трудно отделаться от вопроса: не путает ли Шестов Достоевского с его героями? Нет, он, скорее всего, видит различия и учитывает все примечания, оговорки, метания и мучения творца, «породившего» и сделавшего таким живым, действенным страшный мир преступников и преступности. Однако у Шестова есть, по крайней мере, два принципиальных соображения, в силу которых он жестко обращает свою критику в адрес великого Достоевского.

Первое соображение нам уже известно из шестовских оценок того, что реально получилось у Достоевского в «Записках из Мертвого дома», где он сперва выразил «свое преклонение перед каторжника-

ми в такой форме, что соблазнил к нему самых «добрых» и чутких людей. Потом подставил под понятие народа каторжников» (с. 107). И второе соображение: Достоевский – в чем состояла, по Шестову, его «оригинальная, очень оригинальная идея», – борясь со злом, «выдвигал в его защиту такие аргументы, о которых оно и мечтать никогда не смело. Сама совесть взяла на себя дело зла!..» (Там же.) Можно было бы добавить и другие соображения. Например, у Достоевского сила пера и убедительность аргументов таковы, что каждый добросовестный и искренний человек, читая его сочинения, видит в себе самом, в своей душе столько низменных побуждений (зависть, злость, чувство мести, словом, темный хаос), что ему впору признать если не в законченном и убежденном преступнике, то в преступнике случая и аффекта чуть ли не родное существо, «брата» своего... А если так, то о каком осуждении преступников и преступлений может идти речь?

Снова вспомним о возможных возражениях. Ведь у Достоевского не только Раскольников, Смердяков, Рогожин или «теоретик зла» Иван Карамазов в героях, но князь Мышкин или Алеша! На это у Шестова тоже заготовлен ответ: князь Мышкин – «одна идея, т.е. пустота» (с. 110). Сказано еще сильнее: князь Мышкин – «выродок даже среди высоких людей Достоевского, хотя все они более или менее неудачны. Достоевский понимал и умел рисовать лишь мятежную, борющуюся, ищущую душу. Как только же он делал попытку изобразить человека нашедшего, успокоившегося, понявшего – он сразу впадал в обидную банальность. Вспомните хотя бы мечты старца Зосимы о «будущем, уже великолепном соединении людей» (с. 111). То, что у Достоевского, по-видимому, вдохновляло и восторгало В. Соловьева – идеалы, мечты о «всечеловечестве», – кажется Шестову суммой «банальностей», которые нахватаны у славянофилов, социалистов, «в обыденности буржуазной жизни» и которые выполнены «с поразительной небрежностью» (там же). Правда, Шестов оговаривается: Достоевский, понимая, что людям нужен идеализм, «швыряет им это добро целыми пригоршнями» (с. 112), так что и сам начинает верить в свое занятие. Но не в таких, хоть и многочисленных «оговорках», как мы убедились, он видит историческое значение Достоевского.

У Шестова получается, что читающая публика запоминает из романов Достоевского не ходячие истины и идеалы, не ходульных же (и всегда бессильных, «не от мира сего») «положительных» героев, а душевные мучения, метания героев «отрицательных», запоминает потрясающе выписанные трагические события, сюжеты его романов.

Правда, в «Преступлении и наказании» к жесткой и жестокой реальности еще «прилажена», соглашается Шестов, идея возмездия. Но вот в «Братьях Карамазовых» отброшены все условности. Почему же? Уже Раскольников «приходит в ярость» при одной мысли о добре. А вот Иван Карамазов прямо вопрошает: «Для чего познавать это *чертово* добро и зло...» Шестов заостряет и драматизирует ситуацию,

приписывая творчеству Достоевского поистине чудодейственное негативное влияние на судьбы индивидов и развитие истории. Ну как же: до сих пор люди-де жили и держались верой, что «ради торжества добра над злом ничем не страшно пожертвовать». «И вдруг неизвестно откуда является человек и торжественно, открыто, почти безбоязненно (почти, ибо все-таки Алеша лепечет что-то в возражение Ивану) посылает к черту то, перед чем все народы всех веков падали ниц! И люди были настолько легковверны, что из-за жалкой болтовни Алеши простили Достоевскому страшную философию Ивана Карамазова» (с. 122). Но откуда это убеждение Шестова, что именно Достоевский в столь сильной мере причастен к релятивизации добра и зла, о которой он (как будто бы) говорил, лишь характеризуя взгляды героя, которому писатель явно не симпатизировал? А вот откуда: Шестов предчувствовал, что «подпольные идеи», оказавшись притягательной силой, значительно увеличат ряды «подпольных людей», усилят их роковое влияние на мировую историю... Если вопрос о «вине» и «ответственности» Достоевского стоит, видимо, не совсем так, как его поставил и разрешил Шестов, от предчувствия философа, от его провидения, на пороге нового века, от судьбы этого столетия вообще, российских судеб в частности не так уж легко отмахнуться.

## О МАРГИНАЛЬНЫХ СЛОЯХ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

То, что в начале XX в. в писаниях Шестова рисовалось неясно и носило характер предчувствия, сегодня, в первые годы XXI столетия, выступает как внушающее тревогу провидение реальных событий. Одна из несомненных черт целых десятилетий российской истории XX в. состоит в том, что острейшие классовые битвы сопровождались чудовищными преступлениями, часто остававшимися без наказания. В социальные конфликты были вовлечены и маргинальные группы населения, те, кто в силу разных причин не укрепился на земле, не нашел себя в труде и кто порой считал все это делами мелкими, недостойными. Среди них было и немало людей без определенных профессий, квалификаций, занятий, без семейных корней, без пристанища. Насколько в конце XIX – начале XX в. сочувственный взгляд общества был прикован к таким людям, хорошо видно как раз из русской литературы, находившей «на дне», в неприкаянных скитальцах своих героев. У маргинальных слоев были и свои идеологи в более узком смысле слова. Ими стали, в частности, представители российской разночинной интеллигенции, вскормленные и вскормившие сознание народа самыми разными критическими, протестными, «принципиально революционаристскими» (слова С. Франка) идеями. Здесь не место анализировать эти идеи в их сложной и



целостной совокупности – их анализ дали в сборнике «Веги» сами выдающиеся умы российской интеллигенции, когда они поняли и почувствовали, сколь разрушительными становятся подобные идеи (не забыв, впрочем, покаяться за то, что сами на рубеже XIX и XX вв. были подхвачены революционаристскими поветриями)<sup>1</sup>. Так вот, в сплаве этих идей немалую роль сыграла реабилитация каторги и каторжников. Казалось бы, она выполнялась с самыми благими гуманистическими целями. Во всяком случае, в чем был вполне прав Шестов, российское общество проглотило эту идейную пиллолю, немало не задумываясь над тем, какими будут последствия. А они проявились достаточно скоро. В общественное сознание прочно проникла та мысль, в которой был и свой резон, и гуманистическое, и религиозное начало: надо любить и жалеть ближнего, даже и того, который потерял свой человеческий лик и совершил преступление, караемое законом и осуждаемое моралью. (Надо отметить, что в России подобная идеология сочувствия преступникам, опустившимся людям как «нашим братьям» отнюдь не вела к тому, к чему верность гуманизму и права человека толкала людей Запада – к реформе пенитенциарной системы, к созданию нормальных условий содержания заключенных, каторжников. У нас все эти условия были и сегодня остаются самыми страшными и жестокими...) Но главной составной частью, питавшей «идеологию каторги», была идея, пустившая глубокие корни в революционно-демократическом сознании: если люди опустили, если потеряли человеческий облик и пошли на преступления, то в этом не только и даже не столько их вина, сколько проявление язв общества, социальной системы, приносящей «бедным людям», «униженным и оскорбленным», неисчислимы бедствия и толкающей их к падению. Сколь бы сложной ни была идейно-нравственная фактура «Записок из Мертвого дома» Достоевского, нельзя не признать хотя бы частичную правоту Шестова: писатель своим несравненным талантом прибавил популярности и силы российской идеологии каторги. Если в этих «Записках» Достоевского и содержалась идея *mea culpa* (человек каторги, тем более если доказана его вина, несет ответственность за реальное преступление), то она отступила на задний план перед всяческим «отмыванием» образа каторжника и преступника. Здесь существенно одно замечание Шестова: ведь на каторге вместе с Достоевским пребывали в основном люди, совершившие действительно тяжкие уголовные преступления; политических, то есть осужденных за убеждения, было очень мало. И вот именно настоящих преступников Достоевский – уже неясно, из убеждений или по запальчивости, – объявил чуть ли не «самой лучшей» частью народа российского! Роковое слово было сказано... И то, что

---

<sup>1</sup> См. по этому вопросу мою главу в III томе учебника «История философии: Запад – Россия – Восток», посвященную сборникам «Веги» и «Из глубины».

сказано оно было талантливо, даже гениально, только усиливало произведенное им историческое впечатление. На многие десятилетия занять умы читателей России и всего мира темами каторги, бесовщины, преступления (иногда с наказанием, но чаще всего без покаяния) – это Достоевскому удалось, как никому другому, хотя сочувствие к падшим, к людям дна пытались и умели пробудить многие талантливые авторы разных времен и народов. Но вот наступила, и не в литературе, а в жизни (тоже предсказанная и предчувствованная Достоевским), революционная эпоха. «Кто был ничем, тот станет всем...» Вполне правдиво. Да и с моральных позиций, вроде бы, обосновано: тех, «кто был ничем», давно провозгласили «униженной и оскорбленной», не виновной в своих бедах и неудачах и «в себе» даже лучшей, одареннейшей частью народа! Политические итоги известны. Очень скоро от власти, управления, решения были отстранены слои народа, у которых были семейные корни, собственность, знания, занятия; и они захлебнулись в крови Гражданской войны. А потом многие были отправлены в ссылки, в тюрьмы или уничтожены как классовые враги.

Вот и в наши дни история повторяется – на этот раз в виде чудовищного фарса. Россия получила свободу. И что же? Кто правит бал в мире наших мыслей, пристрастий, желаний, устремлений? Может быть, «обыкновенные» люди – с умом, знаниями, профессиями, трудом, совестью, семейными традициями? Как бы не так! Люди нецивилизованные, малообразованные диктуют социальную, нравственную (вернее, глубоко безнравственную), идейную, политическую моду... «Братки» в жизни и на экране; на их блатном языке говорят политики, телеведущие, обычные граждане; многие молодые люди «делают жизнь» с удачливых уголовников; что ни день, то преступления всякого рода: экономические, политические, уголовные, преступления вверху и внизу социальной лестницы, вверху особенно масштабные; немало преступников и среди тех, чья обязанность – блюсти закон; «литература» и «искусство» заполнены бытописанием слоев общества, принявших жизнь по уголовным «понятиям» за нормы бытия; игры детей в компьютерах и на улицах – с мордобоем, кровью, насилием, – повторяющие кровавые «игры» взрослых; миллионы беспризорных детей, часто при живых спившихся родителях; мертвые земли и поселения; «мертвые дома» с нечеловеческими условиями существования. Это, конечно, не вся картина. Живут нормальные люди и нормальные семьи; родители в поте лица зарабатывают на жизнь, образование детей; творят ученые, крестьяне сеют хлеб; рабочие и инженеры создают все более умные машины; талантливые люди сочиняют стихи, пишут и исполняют музыку; учителя учат детей, врачи лечат и часто вылечивают больных; выполняют свой долг спасатели и пожарные; шахтеры спускаются в шахты; работают библиотеки и музеи; люди влюбляются и женятся, рожают детей.

Словом, нормальная жизнь продолжается и во многом нормализуется. Но почему, почему не эти нормальные, фундаментальные человеческие дела, не порядок и не взаимодействие, не добро, а зло разливается по поверхности российской жизни? Причин тут уйма, и долгосрочных, исторических, и конкретных, сегодняшних. Но одна из них мне кажется несомненной: все будет так, пока мы не прекратим историческую практику восхваления, оправдания и даже пропаганды нравов и обычаев, граничащих с беззаконием. Это не значит, что литература, искусство, право, философия не должны заниматься темой преступления и наказания. Не следует доводить сказанное до абсурда.

Я бесконечно далека от того, чтобы творить из Достоевского одного из главных виновников произошедшего и происходящего в России – после того как его гениальные произведения стали достоянием широкой публики. (Да и сегодняшние «братки» и их вольные или невольные идеологи из числа «интеллигенции» чаще всего не углубляются в Достоевского, если вообще знают о нем.) Я не разделяю всех пунктов того «обвинительного заключения», которое выносит Достоевскому Шестов. И вообще не думаю, что на великого писателя и мыслителя нужно заводить какое-то «дело». Полагаю также, что заочный спор между В. Соловьевым и Шестовым, принципиально различным образом трактующими Достоевского, история еще не разрешила. Но мне хотелось подчеркнуть, что над шестовским образом Достоевского и его творчества следует, по крайней мере, серьезно задуматься именно в свете целого ряда сбывшихся предчувствий исторически проницательного философа.

Следует, я думаю, учесть еще одну специфическую особенность российского менталитета и российской действительности: поистине магическое воздействие слова и образа на наше сознание и нашу историю. У нас так верят яркому литературному слову и образу, увлекательным идеологическим обещаниям, что, выражаясь философским языком, «онтологизируют» их, то есть воспринимают как реальность, действительность. За доказательствами недалеко ходить. Построилась идеология «светлого будущего», притом не такая уж убедительная, – и миллионы поверили в нее, стройными рядами устремились в это будущее... Ведь этой верой – часто фанатичной, у многих людей сохранившейся и сегодня – в идеологические призывы и обещания долгие десятилетия держалась тоталитарная система. Сегодня нет прежней монолитной веры в те слова и образы, которые повседневно обрушиваются на сознание людей, будучи «произведенными» ориентированной на прибыль и корысть индустрией слов и образов. Но сохранилась прежняя внушаемость: и не веря, противясь, критикуя, даже проклиная, мы подвластны неким «идеям», превратившимся в правила и «нормы» явно ненормальной жизни.

В составе идеологии сегодняшнего жизненного мира есть черты, которые отчасти сохранились от прошлого, а отчасти появились, и не

случайно, на новых корнях бытия и быта страны. Я имею в виду то, о чем мы уже говорили: сочувствие и снисхождение к опустившимся, спившимся людям, к «мелким», «обычным» преступникам, уверенность в том, что их пребывание на дне жизни обусловлено скорее не их виной, а неблагоприятными обстоятельствами, что общество обязано если не спасать, исправлять (многие думают, это вряд ли возможно), то тащить их на своем хребте, содержать, помогать, сочувствовать им – бедным, несчастным, униженным и оскорбленным. «И нам дается сострадание, как нам дается благодать...». Но можно ли выступать против этого, как кажется, коренного христианского, гуманистического правила? Не в самом сочувствии дело: ведь история цивилизации уже нашла здесь некоторый баланс – и духовно-нравственный, идейный, и практический – между сочувствием, состраданием, гуманизмом и строгими требованиями ответственности, простым предположением о нужности неотвратимого наказания за замысленные и содеянные преступления, о справедливости наказаний в случае вменяемости преступника, о дифференцированности подхода в зависимости от характера намерений, степени вины и тяжести содеянного. Но в основе упомянутого баланса (существующего и при наличии, действенности гуманизма, ценностей сочувствия и сострадания) все-таки лежит идея о нерелятивизируемости ценностей добра и зла, человеческого и античеловеческого, об ответственности каждого вменяемого человеческого существа за то, что он делает из своей жизни и жизни своих близких. Как именно в специфических исторических условиях каждой страны формируется и сохраняется этот так важный для общества баланс (свободы и ответственности, сострадания и требовательности) в сферах закона и морали, баланс между возможностью прощения и неуступчивостью в отношении непрощаемых, ничем не оправдываемых деяний, – вопрос особый. Такой баланс означает также, что истинная, более высокая ценность приписывается, и без всяких оговорок, нормальной человеческой жизни и ее ипостасям – труду, творчеству, взаимопомощи, созиданию, законопослушанию, элементарному благополучию, собственности и заботам о ней, семейному быту и согласию в семье, родовым корням, обустроенности жизни, ее цивилизованности, чистоте, спокойствию, порядку, да и многому из того, к чему в России относились с подозрением, противопоставляя этому, в качестве (почему-то) более высокого «духовные порывы», «усложненность души», страдания и т. д.

Шестов указывает (и, по-моему, справедливо) на причастность Достоевского к культуре страдания, если не к осуждению «мещанского» благополучия и здорового, нормального устройства жизни, то к пониманию всего этого как менее интересного, значимого, достойного, нежели стенания души неустроенных и ничего вокруг себя не устроивших личностей. Недаром одна из излюбленных мыслей Достоевского – о таком существенном различии между Россией и Запа-

дом: «И вообще, все понятия нравственные и цели русских – выше европейского мира. У нас больше непосредственной и благородной веры в добро как в христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте. Всему миру готовится великое обновление через русскую мысль (которая плотно спаяна с православием...), и это совершится в какое-нибудь столетие – вот моя страстная вера» (из письма к А. Н. Майкову от 18 февраля 1868 г.<sup>1</sup>). Здесь, кажется, можно найти подтверждение главных тезисов В. Соловьева о Достоевском. Но и Шестов не остался без материала: «задача о комфорте», то есть о благосостоянии, нормальном жизнеустройении уверенно и даже с высокомерным апломбом отдается на откуп «буржуазному» Западу! Что именно свершилось, и не «в какое-нибудь столетие», а еще раньше, и какое «великое обновление» нами было указано Западу, мы уже знаем. Впрочем, Шестов тонко замечает, что прямо и громко возвести на пьедестал, провозгласить некими идеалами и нормами «придонную», «подпольную» жизнь писателям и идеологам было неудобно. «В романах, в философских рассуждениях можно, например, утверждать, – язвительно пишет Шестов, – что русский народ любит страдания. Но как применить такое положение на практике? Предложить устройство комитета, охраняющего русских людей от счастья?! Очевидно, это не годится. Но, мало того – невозможно даже постоянно выражать свою радость по поводу предстоящих человечеству случаев понести страдание. Нельзя торжествовать, когда людей постигают болезни, голод, нельзя радоваться бедности, пьянству. За это ведь камнями забросают» (с. 130). Прав Шестов: такого впрямую делать нельзя. Но можно сделать другое, родственное – и это было «с успехом» сотворено многими влиятельными российскими властителями дум: заразить людей культом страдания, мыслями о приоритете «высоко духовного» перед «низменно житейским», об извинительности и даже «нравственной высоте» бедности, неустроенности, мечтательности, непрактичности – всего того, что у нас почему-то отождествляется с подлинной интеллигентностью, духовностью. К чему приводит длительное господство таких умонастроений, хорошо известно.

Есть серьезный смысл в ответственном продумывании многих, казалось бы, старых тем всеми, кто в России сегодняшнего дня причастен к творениям слов, образов, идеологем, которые теперь внедряются в сознание миллионов людей с бешеной скоростью и эффективностью. Нельзя однолинейно утверждать, что отмеченная выше стилизация мира слов и образов общественного сознания, массовой культуры сознательно «заказана» криминальным миром. Связи и влияния, скорее, более сложны и опосредованы. Но несомненно, что все это служит специфическим выражением и закреплением целого ряда бытийных факторов: фактического господства беззакония в различных сло-

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 15 т. М., 1996. Т. 15. С. 349–350.

ях общества, снизу доверху; размытости всех норм и критериев, юридических и нравственных; шаткости, а то и лживости «высоких» идеологем, которыми привычно прикрываются официальные и оппозиционные структуры, партии, политические силы. История страны наглядно и убедительно демонстрирует, что подобное искажение фундаментальных отношений и данностей жизни не проходит безнаказанно. Насколько эти на первый взгляд безобидные идеологемы российской жизни впитались в поры общественного существования, особенно в сознание молодого поколения, покажет будущее, и близкое, и отдаленное. Одно ясно: уголовка, неожиданно для себя завоевавшая столь сильные позиции, не сдаст их без боя. Впрочем, что это мы все о России, да о России. Разве не с «проклятого Запада» приползла к нам эта зараза – потоки крови, жестокость и насилие, сонмы ужасов, которые заполнили экраны кинотеатров, телевизоров, страницы книг? И еще вопрос: не связано ли все это с безумием, в XX в. охватившим человечество, которое впало в затянувшуюся агонию бесконечных войн, террористических актов, техногенных катастроф, преступлений, по сравнению с которыми убийство Раскольниковым старухи-процентщицы и ее родственницы – детская шалость? Книга Шестова позволяет поразмыслить над всеми этими вопросами, поскольку в ней ведь речь идет также о Ницше, великом западном философе, никак не меньше Достоевского ощутившем «подпольное» движение истории, которое позволило обществу оказаться «по ту сторону добра и зла».

## НИЦШЕ: «ПЕРЕРОЖДЕНИЕ УБЕЖДЕНИЙ»

На фоне того, как подробно и драматично выписывалась Шестовым история перерождения убеждений у Достоевского, применение того же приема к Ницше выглядит повтором и своего рода «ускоренной съемкой». Ницше, как известно, начал свой путь с поклонения Шопенгауэру и Вагнеру, а затем отказался от былых убеждений и идеалов, поначалу сделав это достаточно робко. «За этот опыт ему пришлось расплатиться дорогой ценой. Большинство его друзей, в том числе и сам Вагнер, отвернулись от него. Никто из них, как это всегда бывает, не заинтересовался причиной внезапного перелома, происшедшего в душе Нитше»<sup>1</sup>. Шестов разбирает вот какой аспект темы: есть основания полагать, что хвалебные и почтительные работы молодого Ницше «Шопенгауэр как воспитатель» и «Вагнер в Байрете» были написаны им тогда, когда он уже не верил ни в идеи Шопенгауэра, ни в морально-эстетические идеалы Вагнера. Зачем же он написал эти свои произведения?

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Нитше. С. 139–140. Далее при цитировании ссылки делаются в тексте.

Ответ Шестова: Ницше тогда показалось, что «самое ужасное, что может случиться с человеком, – это разрыв с учителями, измена прежней вере и убеждениям» (с. 142). И он замаскировал уже назревающую измену. Но затем пришло новое умонастроение, о котором Шестов говорит обвинительными словами ницшевского Заратустры: «Вы убили мои видения и милые чудеса моей юности» (с. 146). Так оказывается, что главными виновниками не только перерождения, но и смерти прежних «милых», «чудесных» убеждений оказываются... те самые прежние кумиры, учителя, у которых Ницше все эти мысли и ценности почерпнул, – Шопенгауэр и Вагнер, а вместе с ними и сторонники «завещанных нами тысячелетиями и столько раз блестяще оправданных лучшими умами человечества, идеалов» (с. 147–148). Речь идет, как уясняется из «Человеческого, слишком человеческого», цитируемого у Шестова<sup>1</sup>, о «ценности не эгоистических мотивов, об инстинктах сострадания, самоотречения, самопожертвования, которые именно Шопенгауэр так долго золотил, обожествлял, опотусторонивал (*verjenseitigt*), пока они, наконец, не стали для него ценностями *an sich*» (с. 148). Между тем все дело было в том, рассуждает Шестов, что поначалу Ницше слишком пылко и доверчиво (по его собственному признанию) отнесся ко всему, что писал Шопенгауэр и чему учил Вагнер. Путь Ницше к кардинальной переоценке ценностей Шестов выписывает с той же подробностью и с тем же психологизмом, с каким очерчен путь Достоевского к перерождению убеждений. Сначала сказано просто – и неясно: перед Ницше встал-де мучительный вопрос о собственном будущем, мыслитель «отвернулся от старых богов и пошел по новому пути...» (С. 152.) Но потом развертывается детальнейшая картина тех мучений, которые, по *предположению* Шестова, подкрепляемого ссылками на ницшевские работы, испытал Ницше.

Если сказать об этих детально выписываемых страданиях кратко, картина получится вот такая. Судьба послала Ницше суровое жизненное испытание в виде постоянной и тяжелой болезни. Но не менее, а быть может и более трагичным стало то, что физически больному человеку пришлось пережить и настоящую драму духовного личностного бытия: перед молодым еще мыслителем открылась непреодолимая пропасть между болеющим, страдающим Я и уже не утешающими, не согревающими его высокими идеалами, ценностными наставлениями и проповедями. Ницше, по догадке Шестова, столкнулся с полным и

---

<sup>1</sup> Здесь и далее, анализируя шестовскую книгу, я беру цитаты из Ницше в том виде, в каком они встречаются у Шестова в его собственном переводе. Шестов пользовался одиннадцатитомным Собранием сочинений Ницше, вышедшим в Лейпциге в 1895–1897 гг. (*Nietches Werke*. Verlag C. J. Naumann, Leipzig). Давать вместо этого последующие переводы считаю нецелесообразным, ибо толкования Шестова тесно связаны с его прочтением (и переводом) Ницше. Впрочем, при выборочной сверке я нашла переводы Шестова вполне удовлетворительными.

едва ли переносимым одиночеством. Потомок лютеранских пастырей и проповедников, он возненавидел все проповеди. «Но если нельзя было принудить весь человеческий род страдать горем одного немецкого профессора, то и, наоборот, в такой же мере *невозможно* было никакими пытками и угрозами вырвать у этого немецкого профессора добровольное отречение от своих прав на жизнь. *Весь мир и один человек столкнулись меж собой, и оказалось, что это две силы равной величины...*» (С. 176). Подчеркнутым мною словам Шестова я придаю большое значение. Здесь российский мыслитель, интерпретируя драму Ницше, одним из первых в мире выдвинул тезис о равновеликости мира и каждого отдельного человека, индивида. К тому же Шестов раньше многих других авторов XX в. подчеркнул, что эта истина дается человеку только через отчаяние, страдание, «безумную и неравную борьбу». В чем же состояла борьба и откуда проистекало отчаяние? В изображении Шестова трагичность противостояния заключалась в том, что Ницше, человек XIX в., не только через своих учителей, но и через всю систему ценностей образования, культуры (в частности, через семейные устои и традиции) еще в юности проникся гуманистическими идеями. И даже разочаровавшись в них впоследствии, мыслитель некоторое время все еще ждал от них спасения и поддержки, что оказалось напрасной надеждой, потому что «высокие» идеи, как будто бы призванные давать метафизическое и нравственное утешение, давно с презрением противопоставили себя «жалкому, земному, человеческому «я»». «Ницше же чувствовал, что все метафизические и нравственные идеи для него совершенно перестали существовать, между тем как так оклеветанное «я», разросшись до неслыханных, колоссальных размеров, заслонило пред ним весь мир...» (С. 178.) Другой человек на его месте, пишет Шестов, смирился бы и умер бы в смиренном же убеждении, что «имел несчастье появиться на свет Божий без тех возвышенных добродетелей...» (там же). Но Ницше не смирился. В конце концов, преодолев ряд переходных этапов (при анализе которых Шестов углубляется, например, в специальный вопрос о «позитивизме» раннего Ницше и позитивизме вообще), мыслитель приблизился к прозрению, к которому своим путем десятилетиями раньше пришел Достоевский. «Если бы не каторга у одного и не ужасная болезнь у другого, они бы и не догадались, как не догадывается большинство людей, что они по рукам и ногам скованы цепями» (с. 216–217). Разумеется речь идет о цепях диктаторского «идеализма». А потом случилось – пусть не по доброй воле, пусть через сопротивление всему, что было дорого душе, что было прочно усвоено, – восстание «против оков обязательности законов природы и человеческой морали...» (с. 217).

Почерпнув из сочинений и Достоевского (вспомним тирады Раскольникова) и Ницше резкую эпатазирующую формулу: есть две морали, одна для обыкновенных, другая для необыкновенных, «высших» людей, – Шестов считает необходимым внести в нее свою редакцию.



Он предпочитает говорить о «морали обыденности и морали трагедии» (там же). В чем состоит «мораль обыденности», к XIX в. было хорошо известно.

В центре ее стояли тезисы о добре, сострадании, сочувствии к страдающим и падшим. А как обстоит дело в морали трагедии, рождение и растущее влияние которой страстно и вместе с тем мучительно возмущали Достоевский и Ницше? Согласно Шестову, никогда прежде не наносилось столько ударов по психологии и ценностям добра, по культуре «добротного человека», сколько обрушили на них эти два великих писателя. «Для Ницше «добро» – синоним бессилия, «добрые» же – немощные, но хитрые завистники, решившиеся ни перед чем не отступить, чтоб только выместить на своих противниках, «злых», несчастье своей бедной и жалкой жизни» (с. 218). В подтверждение Шестов цитирует выразительные слова Ницше о «добрых» и их «царстве подземной местности, ненасытимом, неистощимом в вылазках против счастливых» (там же). Добросовестный знаток текстов Ницше не может не признать, что подобными выпадами против одной из фундаментальных ценностей традиционной морали с ее культом добра, доброты, сочувствия, филантропизма насыщены работы немецкого мыслителя. Шестов приоткрывает завесу над генезисом этого ницшевского чувства брезгливости и в отношении тех, кто молит о милосердии (но часто вопиет о нем весьма нахально, нахраписто), и тех, кто оказывает молящим жалкие милости: «моему милосердию, говорит Заратустра, вы посылали навстречу наглых нищих; о моем сострадании молили меня неизлечимо бесстыдные. Так убивали вы веру моих добродетелей» (с. 219).

Здесь Шестов, правда, вспоминает о различии между Достоевским, Толстым и Ницше. Ведь великие русские писатели страстно защищали права униженных и оскорбленных, призывали сочувствовать их судьбе. Ницше же с неменьшим талантом, пафосом, убежденностью нападает на «добро» и «добрых». Но Шестову в данной связи было важно то, что обе стороны, защищая две разные, даже противоположные «правды», вкладывают в эту защиту равный пафос. Ницше к тому же ставится в упрек, что этот глашатай силы, здоровья, красоты мучился «тяжелыми и отвратительными припадками неизлечимой болезни» и провел почти 11 лет «в полубессознательном состоянии», что он одновременно выступал «с проповедью против несчастных и больных, т. е. физиологически искалеченных! И одновременно против их защитников «добрых и справедливых»! Ведь эта психологическая загадка стоит того, чтоб над ней подумать!» (с. 221). Это верно – как верно и то, что над ней уже более столетия думают и бьются истолкователи Ницше. Шестов напоминает, что и Достоевский, и Ницше ненавидят и в жизни и в искусстве сентиментальную и, как они полагают, лживую и пошлую «доброту». Из книги Шестова видно, что мыслитель не то что не прощает этого двум великим людям, но видит здесь «взгляд или, если хотите, «вкус» истинных каторжников, подпольных людей, людей трагедии. У них уже давно нет

слез, и они знают, что слезы не помогают, а сострадание – бесплодно» (с. 222). Можно было бы, продолжая эту линию, сказать сильнее и жестче: мысли Ницше об отвратительности «добра» и «добрых» – это отзвук неуничтожимых зависти, обиды, унижения и часто наглости тех, кому снисходительно, иногда высокомерно оказываются благодеяния и кто по разным причинам вынужден их принимать, желать, даже требовать, причем все это выступает в причудливой смеси с подозрениями о лживости, лицемерии, пустоте, неискренности чувств тех, кто благодеяния оказывает. Ибо они, эти благодеяния и подаяния, делаются отнюдь не бескорыстно. Ведь взамен от облагодетельствованного человека требуется очень большая жертва: «В любви к себе ближних он должен видеть осуществление высшего идеала, т. е. первого и последнего требования, которое может быть предъявлено человеком к жизни. Это-то возведенное в идеал сострадание, как и его жрецы, возбуждают в Ницше все негодование, на какое только он способен. Он видит, что у него хотят купить права первородства за чечевичную похлебку. И хотя он сам почти не верит в эти права, но торга он не примет. Он с презрением и ужасом отвергает предлагаемые ему дары, чтоб только не отказаться от возможной борьбы» (с. 223).

Сколько бы ни защищать ценности добра и милосердия, коренные для христианского мира, трудно не признать, что обезкураживающая ситуация в этой сфере, где многочисленные нищие, обездоленные всех времен и народов ждут, требуют «благодеяний», причем все более настоятельно, решительно, если не нагло, и где самые состоятельные люди планеты от случая к случаю отдают им крохи со своего пиршественного стола, где между теми и другими существуют не отношения добра, а неустранимой взаимной ненависти и где всегда популярна идея черного передела, – итак, трудно не признать, что описания у Ницше всей этой сферы более чем оправданны. «Для Ницше ясно, – пишет Шестов, – что «добрые» страдают несчастным лишь затем, чтобы не думать об их судьбе, чтоб не искать, чтоб не бороться» (с. 224). Да разве только об отдельных индивидах идет речь? Ведь и в отношениях стран, целых континентов и сегодня царят те же ненависть, подозрительность, готовность к конфликту: ведь за жалкие в сущности филантропические подачки богатые страны требуют, ожидают и добиваются своей власти, диктуют «облагодетельствованным» странам свои представления, стандарты государственного устройства, свои – якобы более высокие – ценности. А в бедных странах накапливаются мощные заряды ненависти к тем странам и народам, от которых исходят филантропия и постоянное давление силой, деньгами, идеями. Ницше ярко и прозорливо сорвал все маски с отношений между «добрыми» и их «облагодетельствованными» жертвами.

В этой ненависти к всегда лицемерному «добру», продолжает свою мысль Шестов, объединяются и Достоевский (собственно, некоторые его герои, например Иван Карамазов), и Ницше с такими его персона-

жами, как Заратустра, словами которого и выносятся общий приговор: «И какой бы вред ни принесли злые, вред добрых – самый вредный вред» (с. 225). В чем-то очень важном следует если не целиком оправдать, то во всяком случае понять этих двух великих провозвестников будущего, считает Шестов. «Они поняли, что человеческое будущее, если только у человечества есть будущее, покоится не на тех, которые теперь торжествуют в убеждении, что у них есть уже и добро и справедливость, а на тех, которые, не зная ни сна, ни покоя, ни радостей, борются и ищут, и, покидая старые идеалы, идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была» (с. 226). Правда, замечает Шестов, имея в виду в 1903 г. еще относительно краткий период толкования Ницше, его учение интерпретировали «неправильно», ибо искали в нем «следов нового моралистического учения» (там же), не понимая или не желая признать горькую истину: мыслитель всерьез, по принципиальнейшим для него соображениям, встал «по ту сторону добра и зла». «Он, как и Карамазов, не принимает моралистического истолкования и оправдания жизни» (с. 230).

## РЕЗЮМЕ: ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ И ПОДПОЛЬЯ

А теперь следует резюме шестовского анализа, позволяющего автору снова свести вместе Достоевского и Ницше, не забыв упомянуть о различиях между позициями этих двух выдающихся талантов и умов XIX столетия. Резюме таково: «...Пусть весь мир погибнет, подпольный человек не откажется от своих прав и не променяет их на «идеалы» сострадания и все прочие блага в том же роде, специально для него уготовленные современной философией и моралью. Для Достоевского это было страшной истиной, которую он с ужасом и стыдом решался высказывать от имени героев своих романов. У Ницше это новая и величайшая «декларация прав», ради которой и была им предпринята вся подземная работа. Отсюда и жестокость Ницше» (с. 235).

Главную историческую заслугу Достоевского и Ницше Шестов видит в том, что они фактически (Достоевский, возможно и вопреки своим религиозным замыслам, добавила бы я) отвергли беспочвенную мечту о земном рае, светлом будущем и утвердили реалистическую идею о безысходности, неустраимости страдания в человеческой жизни, о каких бы эпохах, странах, народах ни шла речь. «Уже то обстоятельство, что стали возможны учителя вроде Достоевского и Ницше, проповедующие любовь к страданию и возвещающие, что лучшие из людей должны погибнуть, ибо им будет все хуже и хуже, показывает, что розовые надежды позитивистов, материалистов и идеалистов были только детскими грезами. Трагедии из жизни не изгонят никакие общественные переустройства, и, по-видимому, на-

стало время не отрицать страдания как некую фиктивную действительность, от которой можно, как крестом от черта, избавиться магическим словом... а принять их, признать и, быть может, наконец, понять» (с. 240). Это кредо философии Шестова, пролагающее путь более поздней экзистенциальной философии, которая, действительно, во многом стала философией страдания, отчаяния, неизбывной трагедии. И хотя шестовский подход, тесно связанный с жесткими идеологемами Достоевского и Ницше, стал провидением возрастающего трагизма исторического бытия, все же вся степень трагизма, видимо, не открывалась Шестову и его современникам даже в самых страшных снах. И все-таки провидение, предчувствие состоялось. К нему, наставляет Шестов своих читателей, всегда следует прислушиваться; надобно понять призыв Ницше-Заратустры: следует «уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу!». «Это последнее слово философии трагедии. Не переносить все ужасы жизни в область Ding an sich, за пределы синтетических суждений а priori, а уважать!» (С. 244.) Тем, кто считает философию оправданием и слугой науки, прогресса, светлых идеалов, Шестов противопоставляет, опираясь на авторитет Достоевского и Ницше, мучительный личностный опыт их самих и их страдающих, ищущих персонажей, свое понимание и философии, и всякого философствующего творчества: «Философия же есть философия трагедии. Романы Достоевского и книги Ницше только и говорят, что о «безобразнейших» людях и их вопросах. (О «безобразнейших» людях – ушедших от других людей в долину Змеиной смерти – говорил Заратустра. – Н. М.) Ницше и Достоевский, как и Гоголь, сами были безобразнейшими людьми, не имевшими обыденных надежд. Они пытались найти свое там, где никто никогда не ищет, где, по общему убеждению, нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса... Там, может быть, каждый подпольный человек значит столько же, сколько и весь мир, там, может быть, люди трагедии и найдут то, чего они искали...» (С. 245.) Следуя Шестову, можно сделать вывод: Достоевский и Ницше потому так популярны в XX столетии, что думающие люди стали ощущать себя так, как чувствовал себя в XIX в. только «подпольный человек»; человек сегодняшнего дня стал «трагическим человеком», и наиболее адекватным выражением его мироощущений сделалась философия трагедии. Ибо вся жизнь, вся история человечества и человеческая сущность безжалостно открылись ему не как гарантированное движение к светлому будущему, к высоким идеалам добра, истины, красоты, справедливости, а как внушающее отчаяние накопление зла, хаоса, чреватое угрозой гибели планеты, смерти человечества. Трагедия рождалась не столько из стройного «духа музыки», как (предполагалось) было в античные времена, а из какофонического гула мировой истории. И гул этот со временем все возрастал и делался поистине невыносимым. То, что раньше выгля-

дело маргинальным, «подпольным», вырвалось в самый центр жизни и деяний человека и человечества. Каждый человек с ужасом опознавал в подпольных людях Достоевского и Ницше самого себя.

И все-таки я позволю себе высказать вот какое главное замечание в адрес всей трактовки Шестовым творческих путей, идей, образов Достоевского и Ницше. Шестов, как я пыталась показать, имел основания упрекнуть Достоевского в гениальной популяризации, даже универсализации великим писателем «мира» каторги и подполья. Но не сделали нечто подобное сам Шестов в «философии трагедии»: не изобразил ли он, опираясь на Достоевского и Ницше, мир человеческой души с исключительной ориентацией на «трагического человека», то есть не распропагандировал ли, не возвеличил ли и не универсализировал ли он «жизнь», взятую в экстремальных точках человеческого бытия, притом в самые опасные, пограничные эпохи истории человечества? То обстоятельство, что шестовское, как выяснилось, провидческое изображение потом как бы повторилось во множестве философских, литературных, культурологических и т. д. экземпляров, не только не снижает, а повышает остроту вопроса. Переживаемая нами эпоха и вправду трагична, так что философия трагедии и впрямь есть ее философское выражение. Однако есть существенное «но». И эту историю, как и прежде, делают обычные, нормальные люди, хоть и хорошо знающие трагичность бытия, но находящие в себе силы и мужество жить, творить, продолжать историю, не теряющие духовно-нравственных ориентиров и не позволяющие обнаглевшим «людям каторги», дна и подполья безраздельно занять арену исторического действия, отбросить, релятивизировать высокие ценности человека и человечества. Этим людям в XX и XXI вв. не везет во многих смыслах – также и в том, что их существование, их деятельность как-то не попадают в центр наиболее современных учений философии жизни, смысл которой заключается в исправлении сложившегося положения. (Во всяком случае, я лично стремлюсь такой вариант философии жизни разрабатывать. И опору нахожу также и в философских учениях В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка и многих других российских философов. От доводов и соображений Шестова тоже не считаю возможным отмахиваться.)

Книга Шестова закончилась. Я пыталась представить эту талантливую, провидческую работу во всей ее сложности, противоречивости, тенденциозности. Но не тенденциозен кто ж? «Тенденции», то есть страстно разделяемые и защищаемые подходы различных мыслителей к бессмертному творчеству Достоевского и Ницше, к проблеме сходства, различия их судеб и идей со временем не побеждаются каким-то одним, самым «правильным» подходом, а множатся, противостоят друг другу, образуя поле дискурса, который вряд ли имеет шансы прекратиться, пока люди будут обращаться к самому его истоку – выдающимся произведениям мировой культуры.

## СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ Л. ШЕСТОВА

Собр. соч. Т. 1–6. СПб., 1911; т. 7. Берлин, 1923; т. 8–12. Париж, 1929–1966. Собр. соч. Paris, 1971. Соч.: В 2 т. М., 1993. Избр. соч. М., 1993. Соч. М., 1995. Соч.: В 2 т. Томск, 1996. Автобиография // Первые литературные шаги. М., 1911. С. 173–176.

**Архивы:** Библиотека Сорбонны (Франция); РГАЛИ. Ф. 2567 (коллекция Ю. Г. Оксмана); РГБ. Ф. 746, 218, 669.

### ЛИТЕРАТУРА О Л. ШЕСТОВЕ И ЕГО ТВОРЧЕСТВЕ

*Айхенвальд Ю. И.* Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес // Вопросы философии и психологии. СПб., 1908. Кн. II (47). С. 188–190. *Асмус В. Ф.* Лев Шестов и Кьеркегор. Об отношении Льва Шестова к зачинателю западноевропейского экзистенциализма // Философские науки. 1972. № 4. С. 72–80. *Асмус В. Ф.* Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов как ее адепт и критик) // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978. С. 222–252. *Барabanов Е.* Лев Шестов: голос вопиющего в пустыне // Наше наследие. 1988. № 5. С. 78–81. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников: В 2 т. Paris, 1983. *Батова Н. К.* Вязь души моей. М., 2000. *Бердяев Н. А.* Лев Шестов и Кьеркегор // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 96–104. *Бердяев Н. А.* Основная идея философии Льва Шестова // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 104–109. *Булгаков С. Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Современные записки. 1939. Кн. 68. *Гальцева Р. А.* Очерки русской утопической мысли XX века. М., 1991. С. 77–119. *Гершензон М.* Переписка из двух углов. Вяч. Иванов. Мих. Гершензон // Наше наследие. 1989. № 3. С. 120–132. *Герцык Е. К.* Портреты философов. Лев Шестов // Наше наследие. 1989. № 2. С. 64–75. *Герцык Е. К.* Воспоминания. Н. Бердяев. Л. Шестов. С. Булгаков. М. Волошин. А. Герцык. Париж, 1973. *Грифцов Б.* Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911. *Данилевский А. М.* А. М. Ремизов и Лев Шестов (статья первая) // Ученые записки Тартуского университета. 1990. Вып. 883. С. 139–156. *Ерофеев В.* Остается одно: произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова) // Вопросы литературы. 1975. № 10. С. 153–189. *Ерофеев В.* Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // Шестов Лев. Избр. соч. М., 1993. *Зеньковский В. В.* Исто-

рия русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 81–92. *Захаров А. А.* Абсурд в философии Тертуллиана и Шестова // Духовные ценности как предмет философского анализа. М., 1985. С. 129–133. *Иванов Н. Б.* По ту сторону истины и лжи: путь Льва Шестова // Шестов Лев. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л., 1991. С. 5–30. *Иванов-Разумник И.* О смысле жизни (Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов). СПб., 1908. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1990. С. 222–319. *Костюков В. В.* Не будем проклинать изгнание (Пути и судьбы русской эмиграции). М., 1990. *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России: начало XX века. М., 1980. *Кувакин В. А.* Опровержения и предположения Льва Шестова // Философские науки. 1990. № 2. С. 53–64; № 3. С. 54–65. *Курабцев В.* Альтернатива Льва Шестова (предисл. к раб.: *Шестов Л.* Киркегард – религиозный философ) // Общественные науки и современность. 1991. № 2. С. 175–181. *Курабцев В. Л.* По ту сторону Ничто // Историко-философский ежегодник '93. М., 1994. *Лазарев М.* Иррационализм Льва Шестова // Философская мысль. София, 1973. Кн. 2. С. 58–64. *Лашов В. В.* Гуманизм Льва Шестова. М., 2002. *Левенсон Д.* Двойное зрение Льва Шестова // Наше наследие. 1988. № 5. С. 91. *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 414–415. *Мандельштам Ю.* Лев Шестов // Возрождение. 1938. 2 декабря. *Маслов Глеб.* Стратегии мышления и действия в русской философии начала XX века. М., 1997. *Михайловский Н.* «Добро в учении гр. Л. Толстого и Ф. Нитше» Л. Шестова // Русское богатство. 1900. № 2. *Морева Л. В.* Лев Шестов. Л., 1991. *Поляков С. А.* Философия Льва Шестова. М., 1999. *Попова Л. Д.* Иррационализм и индивидуализм как основа интерпретации Л. Шестовым этических воззрений Ф. М. Достоевского // Этика и эстетика: Сб. статей. Киев. С. 115–122. *Ремизов А. М.* По поводу книги Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности» // Вопросы жизни. 1905. № 7; Крашенные крыла. Берлин, 1922. С. 124–126. *Синеокая Ю. В.* Шестов Лев Исаакович // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 4. С. 383. *Яковенко Б.* Десять лет русской философии (1914–1924) // Логос. Прага, 1925. С. 195–206. *Янов А.* Философия побежденных // Странник. 1991. № 1. С. 60–85.

## ИЗБРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА О Л. ШЕСТОВЕ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

A Shestov Antology, Edited, with an Introduction, by Bernard Martin. Athens, Ohio University Press, 1970. *Baranova-Shestova N. L.* Bibliographie des etudes sur Leon Chestov. Paris, 1978. *Coates C.* A New Look at Shestov //

The Slavik & East European Journal. The University of Wisconsin Press, 1968. Summer. P. 385–387. *Copleston F. S. J.* Contemporary Philosophy. The Newman Press Westminster Maryland, 1956. *Copleston F. S. J.* A History of Philosophy. The Newman Bookshop Westminster, 1946. *Copleston F. S. J.* Philosophy in Russia: from Gerchen till Lenin & Berdiaev. Paris, 1986. *Globerman E.* Fedor Dostoevsky, Vladimir Soloviev, Vasilii Rosanov & Leo Shestov on Jewish P. Old Testamen Themes. Michigan. USA, 1974. *Kline L.* Religious Existentialists: Shestov & Berdiaev // Religious & Anti-Religious Thought in Russia. The University of Chicago Press, 1968. P. 73–103. *Martin B.* Great Twentieth Century Jewish Philosophers (Shestov, Rosenzweig, Buber). The Macmillan Co. N. York, USA, 1970. *Walicky Andzey.* A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism. Clarendon on Press-Oxford, 1980. *Wernham J. C. S.* Two Russian Thinkers. An Essay in Berdiaev & Shestov. Toronto, 1968.



## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

### ФИЛОСОФЫ РОССИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в. (ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ)



Я пишу этот текст, вполне осознавая риск, на который иду, и предвидя возражения, которые, скорее всего, услышу в ответ. Если развитие российской культуры в области философии (как и в сфере литературы, живописи, музыки) дало в рассматриваемый период целое созвездие выдающихся, в высшей степени оригинальных фигур, то оправдано ли само стремление начертать некий «типологический портрет»? Думаю, что противоречия, трудности тут существуют. Но ведь, несомненно, есть некоторое, именно типологическое *родство* жизненных путей, среды формирования, проблемных поисков, взаимовлияний, творческих устремлений, характера, которое и отличает российских философов конца XIX – начала XX в., позволяя выделить их личности и их философствование на общем фоне предшествующей и (особенно) последующей интеллектуальной истории России. Кстати, попытки создания подобных обобщенных интеллектуальных портретов чрезвычайно редки. (Я такие попытки уже предпринимала, имея в виду европейских философов XVII в. – в «Историко-философском ежегоднике '86» – и немецкую классическую философию – в книге «Социально-исторические корни немецкой классической философии», 1990.) Разумеется, воспринимать предложенную типологию нужно лишь в ее связи с неповторимыми личностными чертами каждого из философов, а также и в единстве с исторической почвой, которая в рассматриваемую эпоху питала всю российскую культуру и в ее «составе» питала и философию.

Хочу уточнить: речь пойдет о тех философах, которых выдвинуло на первый план само историческое время, – о философах выдающихся, крупных или просто значительных, и за кадром останется немало тех, кто занимался философским трудом добросовестно и профессионально, но не добился столь же заметных результатов.

(Впрочем, я полагаю, что, если бы их тоже принять в расчет, результаты и выводы, к которым удалось прийти в этом исследовании, вряд ли изменились сколько-нибудь серьезно.)

1. *Семья, происхождение.* Философы рассматриваемого периода рекрутировались из главных сословий русского общества (за исключением семей рабочих и крестьян). Но в основном в сфере философии трудились выходцы из семей уходящего с исторической сцены дворянства и не менее часто – из семей российской интеллигенции, что к концу XIX в. вполне сочеталось: дворяне по происхождению часто включались (по роду своих занятий) в сферу интеллектуальной деятельности. Надо подчеркнуть и то, что для всех этих семей были характерны высокие духовные интересы и запросы, иногда – традиционная религиозность (редко когда фанатичная), социальная активность с «народным» уклоном, увлеченность наукой, литературой и искусством, свободное владение – с детства – иностранными языками.

## Примеры

*В. С. Соловьев* – из семьи историка, университетского профессора; *Б. Н. Чичерин* – из старинного дворянского рода; *К. Н. Леонтьев* (1831–1891) – из семьи небогатого помещика; *Л. М. Лопатин* – из дворянско-чиновничьей семьи; князя братья *С. Н.* и *Е. Н. Трубецкие* – из родовитой дворянской семьи; *Н. Я. Грот* – из семьи известного ученого-филолога; *А. А. Козлов* – незаконнорожденный сын помещика и крепостной крестьянки; *В. В. Розанов* – из семьи уездного чиновника; *П. И. Новгородцев* – сын купца; *С. Н. Булгаков* – из семьи священника; *Н. А. Бердяев* – из дворянской семьи; *С. Л. Франк* – из семьи врача; *Н. О. Лосский* – из семьи лесничего; *Л. И. Шестов* (Шварцман) – из семьи коммерсанта; *И. А. Ильин* – из семьи присяжного поверенного с дворянскими корнями; *Г. П. Федотов* – из семьи чиновника; *Ф. А. Степун* – из семьи фабриканта; *Л. П. Карсавин* – из семьи танцовщика Мариинского театра; *П. А. Флоренский* – из семьи инженера; *Б. В. Яковенко* – из семьи специалиста по статистике и издателя.

2. *Образование:* оно заслуживает самых высоких похвал. Как правило, это было – сначала – образование в прекрасных российских гимназиях (так называемое «классическое»: с хорошим преподаванием греческого, латыни, живых европейских языков, истории, литературы), затем – в университетах Москвы, Санкт-Петербурга и других городов. Философы духовного звания оканчивают духовные семинарии и академии, а потом преподают в них; их известность в философском сообществе не уступает славе «светских» философов. Для 60-х и 70-х гг. XIX в., а потом и начала XX столетия весьма харак-

терно увлечение молодежи естествознанием, нередко материализмом, натурализмом, атеизмом, а несколько позже – отторжение от них, новое движение к религии, не подразумевающее, однако, официозной религиозности, а предполагающее поиски обновленной религиозной философии с глубоким метафизическим содержанием. А отсюда – такая приметная закономерность времени: многие юноши – под влиянием культа естествознания и под воздействием сциентизма, позитивизма – сначала поступают на естественные, математические факультеты, а затем, увлекшись философией и гуманитарной культурой в целом, переводятся на историко-филологические факультеты (ибо философских факультетов долгое время не было). И еще одна характерная черта – в юношеские студенческие годы многие будущие философы проникались свободолюбивыми, освободительными идеями; подчас они принимали участие в различных движениях протеста, за что подвергались преследованиям. На рубеже веков многих охватило увлечение марксизмом; но достаточно быстро пришло и отрезвление от него. Что касается профессиональной деятельности в молодые годы, то наиболее типична такая картина: университетское образование затем «плавно» перетекает в университетскую карьеру. Многие философы становятся преподавателями, профессорами российских университетов, по преимуществу в Москве и Петербурге. «Поколение эмигрантов» продолжает преподавание в университетах и институтах Европы.

## **Примеры**

*В. С. Соловьев* – обучение в 5-й Московской гимназии Малиновского; Московский университет (переход с физико-математического на историко-филологический факультет); роль семьи в разностороннем гуманитарном образовании; духовно-теологическое образование. После окончания университета – начало педагогической деятельности в университетах Москвы и Петербурга.

*Н. Я. Грот* – Петербургская гимназия и Петербургский университет; интерес к естествознанию, влияние позитивизма, а потом их преодоление благодаря метафизическому воззрению. Преподавание в Нежинском историко-филологическом институте, затем в Одессе и Московском университете.

*А. А. Козлов* – 1-я Московская гимназия; Московский университет – сначала на физико-математическом, а потом на историко-филологическом факультете; увлечение учением Фурье, материализмом; последующее преодоление этого влияния на путях панпсихизма, лейбницианства. Преподавал в Киевском университете.

*М. И. Каринский* – учился в духовном училище, духовной семинарии, окончил Московскую духовную академию. Профессор Петербургской духовной академии и других учебных заведений.

*Александр Иванович Введенский* – гимназия в Тамбове; поступает на физико-математический факультет Московского университета, затем переходит на историко-филологический факультет Петербургского университета.

*Л. М. Лопатин* – гимназия Поливанова; историко-филологический факультет Московского университета.

*С. Н. Трубецкой* – обучение в Московском университете (сначала на юридическом, потом на историко-филологическом факультете). Впоследствии профессор (1900) и ректор Московского университета (1905).

*Е. Н. Трубецкой* – 3-я Московская частная гимназия, затем гимназия в Калуге; Московский университет (юридический факультет); в юности – увлечение Дарвином и позитивистами; затем – преодоление «нигилизма».

*В. В. Розанов* – обучение в гимназиях Костромы, Симбирска, Нижнего Новгорода; окончил историко-филологический факультет Московского университета; после этого – свободное философское творчество, профессия учителя, затем – государственного служащего.

*Н. А. Бердяев* – учился в Киевском кадетском корпусе, затем в Киевском университете Св. Владимира (естественный и юридический факультеты); преподавал в Московском университете, после высылки из России – в европейских университетах и учрежденных им самим институтах.

*Л. И. Шестов* – обучение в Московском университете (сначала на математическом, а потом на юридическом факультете); исключен за участие в студенческих беспорядках; закончил высшее образование в Киевском университете. Большую часть жизни провел за границей.

*С. Н. Булгаков* – обучение в Ливенском духовном училище, духовной семинарии в Орле; окончил юридический факультет Московского университета. Преподавание в институтах Киева, Москвы, затем – в Московском университете. Потом принял сан священника. После высылки из России – преподавание в Праге, Париже.

*П. И. Новгородцев* – учился в гимназии в Екатеринославле; поступил сначала на естественное, а потом перевелся на юридическое отделение Московского университета. Профессор Московского университета. После эмиграции – основал в университете в Праге Русский юридический факультет.

*Н. О. Лосский* – учился в Витебской гимназии; исключен из гимназии за увлечение материализмом и атеизмом; продолжал обуче-

ние в Цюрихе и Берне; возвратившись в Россию, учился в Петербургском университете (1891–1898), окончив сначала физико-математический, а потом и историко-филологический факультет. Затем – доцент и профессор Петербургского университета, также преподает в Педагогическом институте, на Высших женских (Бестужевских) курсах. 1921 г. – увольнение из университета, 1922 г. – высылка из России. Преподавал в университетах Праги, Брно, Братиславы (1922–1945); с 1946 г. – Свято-Владимирская духовная академия в Нью-Йорке.

*И. А. Ильин* – учился сначала в 5-й, а потом 1-й Московской гимназии; окончил юридический факультет Московского университета; после пребывания за границей – преподавание в Московском университете и других учебных заведениях в Москве. После высылки из России – в Германии, Швейцарии.

*Б. П. Вышеславцев* – окончил юридический факультет Московского университета; профессор Московского университета. После высылки из России преподавал в университетах и институтах Берлина, Парижа.

*Г. П. Федотов* – гимназия в Воронеже; продолжение обучения в Петербурге – сначала в Технологическом институте, затем на историко-филологическом факультете Петербургского университета. После высылки из России в 1906–1908 гг. – в университетах Берлина и Йены. Преподавание в Петербургском и Саратовском университетах. С 1925 г. – в эмиграции, профессор Русского православного богословского института в Париже (1926–1940), Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке (1943–1951).

*Л. П. Карсавин* – окончил Петербургский университет (историко-филологический факультет), преподавал историю (в университете, на Высших женских курсах). После изгнания из России – профессор в Берлине, Париже, Каунасе.

*П. А. Флоренский* – учился во 2-й Тифлисской классической гимназии, в Московском университете (физико-математический факультет; параллельно – участие в студенческом Историко-филологическом обществе). «Второе студенчество» – Московская духовная академия, затем преподавание в ней.

*Г. Г. Шпет* – учился на физико-математическом и историко-филологическом факультетах Киевского университета; арест за участие в революционной деятельности; восстановился в университете. Стажировки в Германии.

*Б. В. Яковенко* – окончил классическую гимназию в Санкт-Петербурге, учился во Франции – Сорбонне и Свободном Русском университете, затем в Московском университете; отчислен

из университета, уехал за границу; окончил Гейдельбергский университет.

3. Для поколений российских философов, о которых мы сейчас говорим, типично было и то, что многие из них проходили обучение или стажировались в университетах Европы, писали и публиковали там некоторые свои труды. Германия, Франция, Италия, (реже) Англия, в более позднее время США – вот страны, которые наиболее охотно посещали философы России с целью ознакомиться с новейшей европейской, западной философией. Одним словом, это были европейски образованные философы, имевшие возможность, что называется, «на месте» и по свежим следам знакомиться с наиболее интересными для них явлениями современной им зарубежной философии, не дожидаясь, пока книги западных коллег в переводе «придут» в Россию. После эмиграции, вызванной Октябрьской революцией, некоторые выдающиеся российские философы были (хотя и в результате политического насилия) непосредственно включены в европейский контекст философствования.

### **Примеры**

*В. С. Соловьев* – командировка от Московского университета в Лондон в 1875 г., поездка в Египет; 1888 г. (апрель – ноябрь) – путешествие во Францию: доклад в Париже «Русская идея»; сочинение «Национальный вопрос в России»; 1893 г. (июль – декабрь) – путешествие в Швецию, Шотландию, Францию, доклад в Париже о русско-французских соглашениях; 1898 г. – путешествие в Египет; 1899 г. (март – июнь) – в Каннах и Швейцарии, в Каннах написана первая часть «Трех разговоров...».

*К. Н. Леонтьев* – дипломатическая деятельность на Ближнем Востоке в течение десяти лет (на о. Крите, в Константинополе, Адрианополе, Тульче, Янине, Салониках); пребывание на Афоне.

*Н. Я. Грот* – командировки в Германию; написание докторской диссертации в Лейпциге.

*А. А. Козлов* – поездка в Париж.

*Алексей Иванович Введенский* – профессор Московской духовной академии, изучал философию в университетах Германии и Франции. Результатом этого явилась книга «Современное состояние философии в Германии и Франции».

*Александр Иванович Введенский* – командировка на два года в Германию (Берлин, Лейпциг, Гейдельберг), где он работал у К. Фишера.

*П. И. Новгородцев* – после окончания университета продолжил образование в Берлине и Париже. В эмиграции – сначала в Берлине, потом в Праге. Ряд сочинений впервые опубликовал за границей.

*С. Н. Булгаков* – командировка в Европу (Германия, Франция, Англия), где был написан труд «Капитализм и земледелие»; знакомство с немецкими социал-демократами; после высылки из России – в Праге, Париже; поездки по странам Европы и Америки. Ряд работ впервые опубликован в Париже.

*Н. О. Лосский* – нелегальное пребывание за границей (Цюрих и Берн); 1901–1902 гг. – заграничная командировка (от Петербургского университета) у Виндельбанда и Циглера в Страсбурге, затем у Вундта в Лейпциге; 1903 г. – командировка в Гёттинген, практикуется по экспериментальной психологии у Г. Мюллера. Опубликовано диссертации в Германии. После высылки из России в 1922 г. – пребывание в Праге, Брно, Братиславе. Лекции в Праге, Брно, Варшаве, Париже, Лондоне, Швейцарии, США. Опубликовано сочинений в Берлине, Париже, Франкфурте-на-Майне, Нью-Йорке.

*Б. П. Вышеславцев* – после окончания университета – образование в Германии, в Марбургском университете. После высылки из России – в Берлине и Париже. Ряд работ опубликован в Париже и Нью-Йорке.

*Г. П. Федотов* – обучение в Берлине и Йене, пребывание в Италии; эмиграция – в Германии, Франции, США. Ряд работ опубликован в Париже и США.

*Л. П. Карсавин* – пребывание в Италии, где выпущен труд «Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII веках» (1912); после высылки из России – работа в Берлине, Париже (участие в движении евразийцев), Каунасе.

*Г. Г. Шпет* – обучение у Э. Гуссерля в Гёттингене; опубликованы работы об «Идеях I» Гуссерля – «Явление и смысл».

*Б. В. Яковенко* – пребывание за границей, обучение в Гейдельбергском университете; сотрудничество с международным журналом «Логос»; участие в международных философских конгрессах.

4. Социальные позиции российских философов анализируемой эпохи были, конечно, довольно разнообразными. Но были и черты сходства, даже родство:

«народный» уклон, что означает глубокое сочувствие к бедственному положению народа России, сострадание, угрызения совести относительно состоятельных людей из-за нищеты большинства населения;

глубокий интерес к национальному – в этом случае русскому, вернее, российскому вопросу, к историческим судьбам, миссии России, ее будущему; вера в Россию, но и критическое отношение к российским порядкам, к некоторым негативным чертам поведения народа и интеллигенции родной страны;

первоначальное увлечение ряда видных философов марксизмом, революционным движением, в большинстве случаев сменявшееся критикой марксизма и революционаризма;

живой отклик на социально-политические события в России и за рубежом, часто – деятельность в составе некоторых политических партий и объединений;

при широком диапазоне политических ориентаций (от консерватизма до либерализма) защита в основном политических свобод и конституционного строя;

в социальных взглядах и подходах российских философов было немало утопизма, романтизма; в сущности, отсутствовали прагматизм и утилитаризм. Максимализм идеалов и ожиданий сменялся быстрыми разочарованиями, глубоко и страстно переживаемыми после крушения не оправдавшихся и часто несбыточных надежд.

Полагаю, что этот пункт не нуждается в специальных примерах: во-первых, они широко известны, во-вторых, в данной книге эта проблематика подробно проанализирована применительно к крупнейшим философам – В. Соловьеву, Н. Бердяеву, С. Франку. Социальная философия русских мыслителей конца XIX и начала XX в. – арена острых споров и дискуссий по животрепещущим социальным, политическим, философско-правовым вопросам, часть из которых тоже рассмотрена в этой книге и других моих публикациях.

Социальная ориентированность российской философии находила продолжение в философии истории, разделе, который мы в том или ином виде находим в учениях сколько-нибудь крупных философов анализируемого времени. Философско-исторические размышления многих, если не большинства из них, проникнуты идеями кризиса, предвосхищения еще более глубоких катастроф и катаклизмов истории, то есть эсхатологическими и даже апокалипсическими идеями. Что в особенности обостряется из-за Первой мировой войны и революций 1905 и 1917 гг.

5. Философия той эпохи была столь тесно объединена с тогдашним гуманитарным знанием – психологией, юриспруденцией, экономическим знанием и т. д., что многие философы одновременно были психологами, философами права, теоретиками хозяйства. В XX в. пришел особый интерес к новому языкознанию.

## **Примеры**

*В. С. Соловьев* – философское учение с включением философии права, философско-психологической концепции.

*Н. Я. Грот* – глава, председатель Московского психологического общества, первый редактор «Вопросов философии и психо-



логии»; автор книги «Отношение философии к науке и искусству» (1883).

*Л. М. Лопатин* – председатель Московского психологического общества (с 1899) и соредатор журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1894); публикации по проблемам психологии.

*П. И. Новгородцев* – знаток правовых наук, теоретик и создатель российской школы философии права.

*С. Н. Булгаков* – знаток политэкономии, создатель оригинальной концепции философии хозяйства.

*б. Философствование было глубоко укоренено в российской культуре и соединялось с широким интересом философов к литературе и искусству всего мира.* И прежде философия России была в тесной унии с русской литературой (Герцен, Белинский, Чернышевский). Но именно в рассматриваемый период выдающиеся философы и поистине великие литераторы России жили, что называется, одной жизнью: они общались, сотрудничали, философы посвящали отечественной литературе – Толстому, Достоевскому – свои глубокие и яркие работы; иногда философы выступали как литераторы или литературные критики; их собственно философские произведения также отличались, как правило, замечательными литературными достоинствами. В сущности, каждый из крупных философов России не просто обнаруживал живой интерес к искусству, но стремился включить в свою философию тщательно разработанный эстетический раздел.

*К. Н. Леонтьев* – автор комедии «Женитьба по любви», повестей «Ай-Бурун», «В своем краю», романа «Река времени»; он встречался с Л. Н. Толстым в Оптиной пустыни. Разрабатывал эстетические идеи (ранняя романтическая «эстетика жизни»).

*Н. Н. Страхов* (60-х гг.) – сотрудничество в журнале «Время» по приглашению Достоевского; 70–80-е гг. – знакомство с Толстым, интенсивная деятельность литературного критика (работы о Пушкине, Тургеневе, Толстом, Достоевском).

*В. С. Соловьев* – также и поэт; автор ряда эссеистских и публицистических произведений; дружил и сотрудничал с Ф. М. Достоевским; вел полемику с Л. Толстым; автор литературно-критических статей. Эстетика – важнейшая составная часть философии Соловьева (соответственно тому, что одна из ипостасей Всеединства – это красота).

*Л. М. Лопатин* – член Московского отделения Театрального комитета при Малом театре.

*А. А. Козлов* – работы о Л. Толстом.

*Е. Н. Трубецкой* – работы о российской иконе.

*Н. А. Бердяев* – работы о Достоевском.

*Л. И. Шестов* – философская проза; исследования о Шекспире, Толстом, Достоевском, Ибсене и др.

*С. Н. Булгаков* – философско-религиозная проза; философские диалоги; обобщенный богословско-семантически-эстетический подход в философии имени.

*И. А. Ильин* – полемика с Л. Толстым; книги «Основы художества. О совершенном в искусстве», «Художественная культура»; художественно-философская проза.

*П. А. Флоренский* – богословско-философская проза; профессор ВХУТЕМАСа – тема: «Анализ пространственности в художественных произведениях»; сотрудничество с литературным объединением «Маковец»; создание оригинальной концепции философии культуры, философско-богословской теории языка и имени, философии художественного творчества; исследование иконописи как специфической духовно-символической реальности.

*Ф. А. Степун* – режиссер и теоретик театра, занимался литературно-художественной критикой, редактировал литературно-философские журналы; создатель оригинальной философско-эстетической концепции; автор сочинений о Достоевском, Толстом, Бунине, Вяч. Иванове; автор романа «Николай Переслегин».

7. Российские философы всегда, но особенно в этот период считают необходимым глубоко заниматься историей философии – западной, российской, реже восточной. Многие из них – признанные знатоки и исследователи античной мысли и культуры. Не только античная, но и средневековая философия, философия Нового времени, а особенно немецкая мысль неизменно привлекает внимание отечественных исследователей. Иногда они выступают как переводчики сочинений западных философов. Велик интерес российских мыслителей к тому, что происходит в современной им философии. В частности, постоянно ведется диалог с западной философской мыслью – классической и современной. Продолжает свою жизнь заданная славянофилами и В. Соловьевым идея кризиса западной философии и культуры.

## **Примеры**

*В. С. Соловьев* – выдающийся историк философии; разработка темы кризиса западной философии. Соловьев пишет о Платоне, Спинозе, Канте, Гегеле, современных ему философах, делает переводы историко-философских текстов. Проявляет интерес и внимание к восточной философии.

*Н. Н. Страхов* переводит «Историю материализма» Ф. А. Ланге, «Об уме и познании» И. Тэна и др.

*Н. Я. Грот* специально исследует пантеизм, учение Дж. Бруно, философию XVII и XVIII вв., в частности Р. Декарта.

*А. А. Козлов* – один из виднейших представителей школы русского лейбницианства; прошел через увлечение философией Э. фон Гартмана; исследовал философию Канта; в «Заграничном вестнике» (1881–1882) поместил цикл статей по современной философии.

*С. Н. Трубецкой* – изучение истории метафизики в Древней Греции; докторская диссертация «Учение о Логосе в его истории»; интерес к немецкой мистике, к немецкой философии XVIII–XIX вв.

*Е. Н. Трубецкой* – изучение античности (Платон), средневековья (Августин), философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Ницше и особенно В. Соловьева; изучение западного христианства в V и XI вв.

*М. И. Каринский* – исследование античной мысли, немецкой философии XIX в.; история логики; полемика с А. И. Введенским по проблемам философии Канта.

*Александр И. Введенский* – знаток неокантианской философии.

*Алексей И. Введенский* – историк философии, теоретик истории философии; исследования истории античной философии и философии Нового времени; работа о гносеологических принципах послекантовской философии.

*Н. А. Бердяев* – знаток истории философии; история философии тесно вплетена в его сочинения; одним из первых в Европе пролагал пути экзистенциальной философии, религиозно-персоналистскому философствованию, откликаясь на более поздние европейские образцы подобного философствования.

*Л. И. Шестов* – исследователь ранних традиций экзистенциальной философии, философии жизни (работы о Кьеркегоре, Ницше), критик немецкой классической философии, провозвестник новейших экзистенциальных умонастроений; автор работ о современниках, философах России и Запада.

*С. Л. Франк* – знаток и исследователь классической европейской философии; особый интерес к философии Н. Кузанского; анализ европейской философии XX в.

*Н. О. Лосский* – переводчик «Критики чистого разума» Канта; историк западной и русской философии; знаток западной философии XX в.

*П. А. Флоренский* – исследователь философии Платона, Аристотеля, средневековой мысли, философии Канта (в частности, учения о времени, пространстве, антиномиях).

*Н. П. Карсавин* – историк средневековой философии и культуры, последователь философии Джордано Бруно.

*Б. В. Яковенко* – знаток западной философии XX в., русский гусерлианец, сторонник трансцендентальной философии.

8. Эпоха, нами анализируемая, отмечена особой активностью, структурированностью философского сообщества, взаимодействием его «звеньев», формальных и неформальных обществ, журналов, издательств, университетских кафедр, духовных академий, творческих кружков и т. д., *высоким профессионализмом и интенсивностью дискуссий*. Тон задавали обе столицы – Москва и Санкт-Петербург, но в российском философствовании немалую роль играла и провинция.

### Примеры

Дискуссии вокруг концепции Н. Я. Данилевского (с участием Н. Страхова, В. Соловьева, К. Леонтьева и др.). У Данилевского – попытки опровержения дарвинизма. Возражения В. Соловьева и К. Тимирязева, ответные возражения Н. Страхова.

Роль журналов 60-х гг. XIX в. «Время», «Эпоха», «Заря» также и в философской полемике.

Роль основанного в конце 80-х гг. XIX в. журнала «Вопросы философии и психологии», ее первого редактора Н. Я. Грота, а также Л. М. Лопатина и В. П. Преображенского. Среди авторов – наиболее значительные философы России: Е. Бобров, Ал. Введенский, А. И. Введенский, А. Козлов, М. Каринский, Н. Лосский, В. Розанов, Э. Радлов, В. Соловьев, Н. Страхов, Б. Чичерин, Н. Бердяев, С. Франк, В. Эрн и др.

«Кружок» Лопатина (В. Соловьев, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. Я. Грот).

Участие в международном журнале «Логос» (молодые русские философы – Гессен, Степун, Бубнов; немецкие философы – Р. Кронер, Г. Риккерт и др.).

Сборники «Новые идеи в философии» (1912–1914 гг., под редакцией Лосского и Радлова).

Множество философско-литературных журналов, выпускавшихся в России в конце XIX – начале XX в. («Полярная звезда», «Свобода и культура», «Мир искусства», «Весь», «Русская мысль», «Новый путь» и др.); журналы духовных академий – «Богословский вестник», «Вера и разум» и др.

После высылки и эмиграции в Европе выпускался ряд журналов и альманахов: «Путь» (редактор Н. А. Бердяев), «Русский колокол» (редактор И. А. Ильин); евразийцы выпускали ряд периодических изданий.

В России активно функционировали философские и религиозно-философские общества: Московское психологическое общество (с упомянутым журналом «Вопросы философии и психологии»); Философское общество при Петербургском университете (включавшее и иностранных членов); «Религиозно-философские собрания» в Пе-

тербурге; впоследствии было создано Религиозно-философское общество в Петербурге-Петрограде; в Москве было создано Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева.

\* \* \*

Теперь я кратко попытаюсь суммировать то, о чем в этом заключении речь шла подробнее и с приведением соответствующих примеров.

Философы России XIX–XX вв. – это, как правило, выходцы из достаточно состоятельных семей, где детям могли давать очень хорошее классическое гимназическое образование, дополненное домашним воспитанием и образованием, где царили духовно-нравственные ценности и интересы. Высшее образование приобреталось в университетах России и/или Европы и тоже было весьма качественным. Типичная черта: поступление сначала на естественно-научные факультеты, а затем переход в сферу гуманитарного образования, чаще всего – именно к философскому обучению. Это было связано сначала с позитивистским, а затем с общесциентистским культом естествознания, влиянием в обществе материализма, натурализма, атеизма, и в 60–70-х гг. XIX в., и в начале XX столетия захватывавшими российскую молодежь, но и с тем, что молодые философы, которым суждено было стать выдающимися мыслителями России, как правило, достаточно быстро освобождались от этих влияний и в дальнейшем придерживались (в основном, за очень редкими исключениями) метафизико-религиозных либо теолого-метафизических позиций.

Не менее типична еще одна черта личностной и духовно-идеологической эволюции немалого числа будущих российских мыслителей: сочувствуя страданиям своего народа, болея за настоящее и будущее России, эти философы часто начинали свой тернистый жизненный путь с участия в движении протеста, что сопровождалось увлечением марксизмом, другими радикально-революционными идеологиями. А затем наступал пересмотр взглядов, отказ от марксизма, его критика, критика коммунизма. (Вспомним о сборниках «Вехи» и «Из глубины».) Более того, охваченные тревожными настроениями, чувствуя будущие катаклизмы, философы России предупреждали своих соотечественников, сколь разрушительной силой обладает революционаризм. Но в России не умели – и сегодня, увы, не умеют – прислушиваться к великим умам нации...

Профессиональная деятельность философов протекала (тоже в основном, но не исключительно) в сфере российского высшего образования – в университетах и реже в духовных академиях России, где видные философы были профессорами, составив элиту философско-

го преподавательского корпуса. Но были и более сложные, противоречивые судьбы, когда философам, мыслителям со всероссийской известностью, не находилось места в официальной университетской системе. Это относится и к до- и послереволюционному периоду России.

А ведь на рубеже веков выросла целая плеяда действительно крупных мыслителей, прошедших, как правило, и европейскую философскую школу и участвовавших в философской жизни Европы. Их отличали профессионализм, знание западной философии, ее постоянное критическое изучение, наследование того лучшего, что дала предшествующая отечественная философская мысль. Это были мыслители, хорошо известные в России, прочно включенные в развитие российской культуры, переживавшей в то же самое время расцвет. Дружба и полемика философов с Толстым, Достоевским, с выдающимися писателями и поэтами Серебряного века (которые тоже нередко испытывали глубокий интерес к философии), оживленные дискуссии на страницах философских, философско-литературных, религиозно-философских журналов и на заседаниях многочисленных философских, философско-религиозных, литературных и т. д. обществ, объединений, кружков – все это характерные приметы общественной, интеллектуальной, культурной жизни России конца XIX – первых двух десятилетий XX в. После революции, оказавшись в Европе, эти мыслители не растерялись и не затерялись, продолжая интенсивную творческую деятельность и публикуя новые значительные произведения. *Всей своей книгой я пыталась доказать и продемонстрировать, что философия России рассматриваемого времени была на равных правах включена в диалог с мировой философией.* В наши дни этот диалог только-только начал восстанавливаться, причем пока в масштабах весьма скромных, что неудивительно, если учесть теоретический изоляционизм, существовавший долгие годы. Можно ли надеяться, что история чему-то научит нас, россиян, заставив беречь, хранить, ценить свою культуру и ее творцов, среди которых всегда были и философы? Вопрос, на который и сегодня, к сожалению, нельзя дать утвердительного ответа...

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абрамов А. И. – 6  
Абрамов И. А. – 224  
Августин Аврелий – 167, 170, 217, 311, 344, 457  
Авдеева Л. Р. – 6  
Авенариус Р. – 143, 146, 157, 161, 238, 328  
Адлер А. – 247  
Айхенвальд Ю. И. – 445  
Аксаков К. С. – 117  
Аксаковы – 43  
Алексеев П. В. – 6  
Алешин А. И. – 6  
Анаксагор – 137, 182  
Анаксимандр – 36  
Ангелус Силезиус (Иоганн Шефлер) – 237, 309, 378  
Андреев Л. Н. – 446  
о. Андроник (А. С. Трубачев) – 6  
Анненский И. Ф. – 19  
Антонов И. Р. – 320  
Аржанухин В. В. – 6  
Аристотель – 137, 166, 175, 182, 238, 334, 353, 387, 388, 393, 457  
Архимед – 170  
Асмус В. Ф. – 6, 12, 220, 224, 445  
Астафьев П. Е. – 139, 411  
Ауробиндо Ш. – 319  
Ахутин А. В. – 6, 197, 199, 201, 202  
Баадер Ф. К. фон – 250, 309, 313, 378  
Бажов С. И. – 6  
Бакунин М. А. – 302, 315  
Балакин И. Ф. – 6  
Бальтазар Х. У. фон – 181  
Барабанов Е. – 445  
Барам Д. Е. – 204  
Баранова-Шестова Н. Л. – 445, 446  
Бар-Йозеф Х. – 177  
Барт К. – 232, 243, 319  
Батова Н. К. – 445  
Бауер В. В. – 20, 21  
Безобразова М. С. – 221  
Белинский В. Г. – 311, 315, 385, 414, 424–426, 428, 455  
Белкин Д. – 180, 181  
Белый Андрей (Б. Н. Бугаев) – 197, 221, 319  
Бёме Я. – 137, 158, 182, 188, 190, 231, 237, 248, 250, 274, 309, 313, 317, 319, 378  
Бенц Э. – 181  
Бергсон А. Л. – 15, 47, 48, 50, 52, 81, 121, 136, 139, 143, 144, 158, 161–163, 165–169, 173, 176, 250, 254–258, 261, 315, 317, 328, 338, 339, 347  
Бердяев Н. А. – 5, 71, 81, 120, 121, 137, 139, 149, 158, 168, 173, 175, 204, 224, 226, 229–320, 324, 341–343, 355, 370, 371, 388, 389, 392, 401, 444, 445, 449, 451, 454, 456–458  
Бёрк Э. – 353  
Беркен Ван дер – 226, 227  
Беркли Дж. – 63, 327, 333, 373, 377

- Берман Я. А. – 323  
 Бестужев-Рюмин К. Н. – 20  
 Бинсвангер Л. – 334  
 Благова Т. И. – 6  
 Блок А. А. – 179, 226  
 Блондель М. – 164  
 Блуа Л. (Мари Жозеф Казн Маршну-  
ар) – 315  
 Бобров Е. А. – 458  
 Богданов (Малиновский) А. А. –  
230  
 Бозанкет Б. – 163, 164  
 Болдуин – 166  
 Болдырев А. И. – 6  
 Борисова И. В. – 6, 12, 41, 43, 44, 77,  
78, 145  
 Брандес Г. – 383, 402, 445  
 Брентано Ф. – 328, 331  
 Брокá П. – 138  
 Брокгауз Ф. А. – 204  
 Бросова Н. З. – 6  
 Бруно Дж. – 93, 170, 457, 458  
 Брут Марк Юний – 403–409  
 Брюсов В. Я. – 221  
 Бубер М. – 388  
 Булгаков С. Н. – 5, 197, 201, 202, 221,  
227, 230, 231, 294, 301, 317, 319,  
336, 341, 342, 370, 445, 449, 451,  
453, 455, 456  
 Бунин И. А. – 456  
 Бутру Э. – 142, 158–161, 164–166  
 Бухарев А. М. (в монашестве Феодор) –  
227, 317  
 Бычков В. В. – 6  
 Бэкон Ф. – 63, 137, 182  
 Вагнер Р. – 437, 438  
 Вадимов А. В. – 320  
 Вакуловский Н. Н. – 42  
 Вальтер П. – 177  
 Ванчугов В. В. – 6  
 Варгенбург фон – 170  
 Василевский И. Ф. – 42  
 Васильев Н. А. – 165, 166, 337  
 Вашестов В. – 6  
 Введенский Александр И. – 141, 189,  
190, 196, 221, 328, 330, 450, 453,  
458  
 Введенский Алексей И. – 453, 457, 458  
 Вебер М. – 287  
 Величко В. Л. – 26, 221  
 Венцлер Л. – 6, 12, 97, 106, 136, 179,  
181, 221, 224, 227, 228  
 Вернадский В. И. – 143, 187  
 Виндельбанд В. – 141, 156, 309, 328,  
329, 453  
 Владиславлев М. И. – 18, 20, 34–37, 43,  
139, 144  
 Володин А. И. – 6  
 Волошин (Кириенко-Волошин) М. А. –  
445  
 Вольф Х. – 68, 85, 86, 193, 210  
 Вундт В. – 138, 162, 329, 453  
 Вырубов Г. Н. – 38  
 Вышеславцев Б. П. – 451, 453  
 Гаврюшин Н. К. – 379  
 Гайденко П. П. – 6, 175, 181, 224, 245–  
247, 254, 263, 378, 379  
 Гальцева Р. А. – 6, 12, 220, 225, 445  
 Гарднер К. – 6, 177  
 Гарнак А. фон – 328  
 Гартман Н. фон – 232, 282, 313, 317,  
329, 331, 344  
 Гартман Э. фон – 15, 21, 29, 32, 36–38,  
54, 55, 66, 68, 71, 75–77, 81–82, 120,  
127, 128, 138, 140, 143, 164, 182,  
457



- Гагри А. – 138
- Гегель Г. В. Ф. – 8, 14, 16, 29, 32, 33, 48, 64, 66, 69, 71, 75, 76, 83–89, 93, 95, 99, 100, 116, 129, 137, 138, 156, 158, 160, 163, 170, 171, 175, 182, 184, 187–190, 192, 193, 198–201, 214, 231, 238, 266, 272, 295, 297, 298, 309, 313, 317, 319, 327, 337, 353, 376, 377, 386–388, 392, 393, 399, 405, 406, 410, 457
- Геккель Э. – 37, 138
- Гельмгольц Г. Л. Ф. – 138
- Гераклит – 137, 182, 202
- Гердт В. – 6, 137, 184–186, 194
- Герцен А. И. – 315, 455
- Герцык А. – 445
- Герцык Е. К. – 445
- Гершензон М. О. – 445
- Гершензон Н. – 388
- Гессен С. И. – 196, 223, 458
- Гёте И. В. – 170, 191
- Гильберт Д. – 339
- Гитлер (Шикльгрубер) А. – 325
- Гоббс Т. – 354
- Гоголь Н. В. – 134, 385, 423, 443
- Головин К. – 221
- Голосовкер Я. Э. – 197
- Гончаров И. А. – 420
- Григорий Нисский – 309, 313
- Григорович Д. В. – 427
- Грифцов Б. А. – 445
- Громов М. Н. – 6
- Грот Н. Я. – 18, 19, 139, 145, 162, 199, 411, 449, 450, 453, 455, 457, 458
- Гулыга А. В. – 6, 12, 220
- Гумилев Н. С. – 382
- Гурвич Г. Д. – 196
- Гуссерль Э. – 15, 16, 47, 50, 68, 82, 139, 141, 142, 144, 149, 152, 161, 162, 173, 214, 232, 238, 240, 243, 244, 257, 295, 328, 329, 331–334, 338, 361, 383, 387, 388, 397–400, 454
- Гюго В. – 425, 428
- Гюйо Ж. М. – 138
- Давыдов Н. В. – 221
- Д'Аламбер Ж. Л. – 170
- Даль В. И. – 403
- Дам Х. – 181
- Данилевский А. М. – 445
- Данилевский Н. Я. – 109, 458
- Данте А. – 313
- Дарвин Ч. Р. – 41, 95, 138, 451
- Дедекиннд Ю. В. Р. – 339
- Декарт Р. – 14, 31, 48, 61, 63, 111, 119, 128, 137, 140, 166, 167, 170, 182, 185, 193, 210, 217–219, 228, 238, 239, 299, 315, 327, 330, 334, 355, 376, 377, 457
- Демокрит – 140
- Дестунис Г. С. – 20
- Джакобе – 162
- Джеймс (Джемс) У. – 50, 256, 328, 329
- Дильтей В. – 81, 121, 166, 167, 169–171, 328, 344, 345, 355
- Дионисий Ареопагит – 190, 304
- Дитрих В. – 6, 226, 232, 253, 254, 306, 320
- Длугач Т. Б. – 6, 197, 204
- Доброхотов А. Л. – 6
- Дорцвайлер С. – 6
- Достоевский Ф. М. – 23, 57, 173, 175, 176, 178, 197, 232, 241, 246, 247, 251, 302–304, 309–311, 313, 315, 317, 319, 385, 387, 388, 390, 395–397, 402, 407, 408, 410–413, 415–444, 446, 447, 455, 456, 460
- Дьюи Дж. – 173, 328

- Евлампиев И. И. – 6, 335, 379  
 Емельянов Б. В. – 6  
 Ермичев А. А. – 6, 245, 320  
 Ермишин О. Т. – 6  
 Ерофеев В. – 445  
 Ефрон И. А. – 204
- Жане П. – 347  
 Жерар – 163  
 Жильсон Э. А. – 232  
 Жучков В. А. – 6
- Задорожнюк И. Е. – 6  
 Зайкин С. П. – 179, 225  
 Замалеев А. Ф. – 6  
 Заратуштра (Заратустра) – 438, 440, 442, 443  
 Захаров А. А. – 445  
 Зверде Э. Ван дер – 6, 172–177, 227  
 Зелинский Ф. Ф. – 323  
 Зеньковский В. В. – 183, 379, 445  
 Зернов Н. М. – 224  
 Зиммель Г. – 166, 258, 328, 353–354  
 Зомбарт В. – 287
- Ибсен Г. – 246, 309, 456  
 Иванов Вяч. И. – 221, 319, 388, 445, 456  
 Иванов Вс. Вяч. – 224  
 Иванов Н. Б. – 445  
 Иванов-Разумник (Разумник Васильевич Иванов) – 446  
 Ивановский В. Н. – 165, 166  
 Игнатов А. – 225  
 Идельсон – 39  
 Измайлов Г. В. – 6  
 Ильин И. А. – 320, 449, 451, 456, 458
- Кавелин К. Д. – 40, 43, 67, 69, 70  
 Кайбах Б. – 178, 226  
 Калитин П. В. – 6  
 Кальвин Ж. – 319  
 Каменский З. А. – 6  
 Камю А. – 446  
 Кант И. – 8, 9, 14, 15, 21, 29, 31–34, 36, 45, 48, 54, 55, 57, 64–66, 68–74, 76, 82, 84, 95, 119, 137, 139–142, 152, 156, 166, 170, 175, 177, 182, 183, 189, 195–209, 211–216, 218, 219, 231, 233, 238, 239, 266–268, 272, 278, 290, 292–299, 306, 309, 313, 317, 319, 326, 327, 330, 332, 333, 337, 344, 355, 371–377, 387, 388, 393, 402, 404, 405, 407, 408, 457  
 Кантор В. К. – 6, 166, 180, 225, 339  
 Каринский М. И. – 35–38, 77, 139, 450, 457, 458  
 Карсавин Л. П. – 449, 452, 454, 458  
 Кархофф Б. – 6  
 Кассирер Э. – 156, 328, 329, 338  
 Катков М. Н. – 43  
 Киреевский И. В. – 46, 60, 117, 197, 309  
 Кистяковский Б. (Ф.) А. – 230  
 Клагес Л. – 313, 317  
 Клайн Дж. Л. – 6, 385  
 Ключ Э. – 225  
 Книге А. – 181  
 Коган Л. А. – 6, 232  
 Коген Г. – 119, 140, 238, 240, 328, 344  
 Кожёв (рус. фам. Кожевников) А. – 181, 223  
 Козлов А. А. – 43, 59, 71, 77, 317, 449, 450, 453, 456–458  
 Козловский – 166  
 Козырев А. П. – 6, 12, 100, 179, 224  
 Колеров М. А. – 6  
 Колубовский Я. Н. – 34

- Кон Й. – 330  
 Кони А. Ф. – 221  
 Конт О. – 23, 28, 29, 54, 61, 77, 78, 138, 145, 170, 182, 353  
 Коперник Н. – 205, 218, 298  
 Костюков В. В. – 446  
 Котрелев Н. В. – 6, 12, 220  
 Кошарный В. П. – 6  
 Кравченко В. В. – 225  
 Кронер Р. – 388, 458  
 Кропоткин П. А. – 302  
 Кувакин В. А. – 224, 320, 446  
 Кудрявцев-Платонов В. Д. – 18, 117, 146  
 Кузьмин-Караваев В. Д. – 221  
 Курабцев В. Л. – 6, 446  
 Кураев В. И. – 6, 379  
 Кустодиев К. Л. – 43  
 Кутюра Л. – 166  
 Кьеркегор (Киркегард) С. – 46, 51, 60, 116, 154, 155, 243, 244, 246, 251, 295, 315, 317, 319, 384, 387, 392, 395, 396, 400, 445, 446, 457  
 Кюльпе О. – 328  
  
 Лаврентьев И. А. – 6  
 Лазарев В. В. – 6, 225  
 Лазарев М. – 446  
 Лаланд А. – 164  
 Ламанский В. И. – 20  
 Ланге Ф. А. – 38, 457  
 Ланц Г. – 329  
 Лапшин И. И. – 196  
 Ласк Э. – 329  
 Лашов В. В. – 446  
 Левенсон Д. – 446  
 Лёвит К. – 412  
 Левицкий С. А. – 379  
 Лейбниц Г. В. – 48, 61, 63, 76, 127, 137, 154, 159, 166, 170, 175, 180, 182, 185, 189, 192, 193, 317, 327, 347  
 Ленин (Ульянов) В. И. – 313, 315  
 Леонтьев К. Н. – 221, 309–311, 449, 453, 455, 458  
 Лермонтов М. Ю. – 413–415  
 Леруа Э. – 256  
 Лесевич В. В. – 18, 19, 28, 37–39, 41, 42, 60, 145, 146  
 Липпс Т. – 161, 164, 328, 329, 355  
 Литтре Э. – 38, 138  
 Лихтенберже А. – 163, 164  
 Лобачевский Н. И. – 163  
 Локк Дж. – 61, 63, 137, 175, 182, 344  
 Лопатин Л. М. – 10, 22, 139, 143–145, 158, 162, 199, 221, 222, 329, 332, 411, 449, 450, 455, 456, 458  
 Лосев А. Ф. – 6, 10, 12, 182, 220, 225  
 Лосский Н. О. – 34, 175, 199, 201, 204, 225, 257, 263, 296, 328, 330, 331, 338, 341, 342, 446, 449, 451, 453, 457, 458  
 Лотце Р. Г. – 157, 158  
 Лукьянов С. М. – 17–26, 30, 38, 39, 145, 221  
 Луначарский А. В. – 230  
 Лурье О. – 164  
 Лучицкий И. В. – 54  
 Льюис Дж. Г. – 138, 145  
 Люкель В. – 6  
 Лютер М. – 319, 360, 384, 387  
  
 Майков А. Н. – 436  
 Максим Исповедник – 190  
 Максимов М. В. – 6, 12, 132, 133, 135, 138, 155, 180, 181  
 Мак-Таггарт Дж. Э. – 163  
 Макферлейн – 166

- Малиновский М. А. – 41  
 Мандельштам Ю. – 446  
 Маритен Ж. – 232  
 Маркс К. – 51, 138, 241, 243, 281, 288, 289, 306, 309, 311, 313, 315, 317, 319, 322  
 Марсель Г. – 232  
 Марченко О. В. – 6  
 Маслин М. А. – 3, 6  
 Маслов Г. – 446  
 Мах Э. – 146, 157, 162, 166  
 Межуев Б. В. – 6, 12, 225  
 Мейнонг А. – 328, 329, 331  
 Мелих Ю. Б. – 6, 226  
 Мережковский Д. С. – 221, 309, 311, 319, 445  
 Местр Ж. М. де – 311  
 Миллер О. Ф. – 20  
 Милль Дж. С. – 28, 29, 138, 144, 145, 182, 327, 400, 402  
 Мильков В. В. – 6  
 Михайлов И. А. – 170  
 Михайловский Н. К. – 19, 34, 35, 37–42, 230, 308, 309, 446  
 Морган Л. Г. – 138  
 Морева Л. В. – 446  
 Морозов П. О. – 17–19, 21, 24, 33, 38, 39  
 Мочульский К. В. – 221  
 Мукерманн Ф. – 181  
 Мунк Г. – 138  
 Мунье Э. – 232  
 Мысливченко А. Г. – 6  
 Мюллер Г. – 453  
 Мюллер И. П. – 138  
 Мюллер Л. – 6, 135, 181, 223, 227  
 Мюллер М. – 138  
 Наторп П. – 119, 140, 161, 164, 328, 329, 339  
 Некрасов Н. А. – 427, 428  
 Несмелов В. И. – 317  
 Нечаев С. Г. – 315  
 Никитенко А. В. – 25  
 Николай Кузанский – 190, 313, 317, 324, 327, 337, 338, 374, 375, 378, 457  
 Никольский А. – 222  
 Ницше Ф. – 14, 15, 47, 50, 52, 53, 60, 79–82, 86, 96, 119–121, 127, 130, 131, 136, 138, 139, 143, 148, 149, 163, 164, 166, 173, 176, 178–180, 182, 219, 225–228, 231, 241, 243, 246, 250, 255, 257, 258, 295, 309, 311, 313, 315, 317, 319, 322, 323, 383, 386, 395–397, 402, 407, 408, 410–413, 415, 416, 424, 426, 429, 437–444, 446, 457  
 Новгородцев П. И. – 199, 200, 222, 449, 451, 453, 455  
 Новикова Л. И. – 6  
 Носов А. А. – 6, 12, 22, 220  
 Ньютон И. – 297  
 Огурцов А. П. – 6  
 Оккам У. – 393  
 Оксман Ю. Г. – 445  
 Ориген – 222, 313  
 Отто Р. – 81, 139  
 Павлов А. Т. – 6  
 Панибратцев А. В. – 6  
 Пантин И. К. – 6  
 Парацельс (Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) – 158, 237  
 Парменид – 317  
 Паскаль Б. – 315, 378, 387, 395  
 Пирс Ч. С. – 119

- Платон – 8, 9, 14, 16, 82, 92, 93, 137, 140, 150, 152, 166, 170, 175, 182, 184, 185, 199, 202, 239, 311, 317, 326, 327, 340, 353, 361, 387, 388, 393, 399, 457
- Плимак Е. Г. – 6
- Плотин – 34, 93, 317, 327, 338, 340
- Плотников Н. С. – 6
- Плутарх – 404, 405
- Погодин М. П. – 42–44, 56
- Поливанов Е. М. – 23
- Поливанов Л. И. – 450
- Половинкин С. М. – 6, 180, 226
- Полторацкий Н. А. – 320
- Поляков А. П. – 6
- Поляков Л. В. – 6
- Поляков С. А. – 446
- Помяловский И. В. – 20
- Попов А. А. – 6
- Попова Л. Д. – 446
- Порецкий П. С. – 165
- Преображенский В. П. – 139, 411, 458
- Приленский В. И. – 6
- Прудон П. Ж. – 313
- Птолемей – 170
- Пуанкаре Ж. А. – 142, 143, 158–161, 166, 328
- Пустарнаков В. Ф. – 6
- Пушкин А. С. – 309, 385–388, 396, 414, 420, 456
- Пфлегер К. – 181
- Пшивара Э. – 181
- Радлов Э. Л. – 184, 220, 222, 458
- Рассел Б. – 164, 166, 328, 339
- Рафаэль Санти – 170
- Рачинский Г. А. – 323
- Рашковский Е. Б. – 6, 12, 172, 220, 225, 226
- Ремизов А. М. – 445, 446
- Ремке Й. – 331
- Ренан Ж. Э. – 138
- Ренувье Ш. – 162
- Репин И. Е. – 173
- Риккерт Г. – 141, 156, 161, 258, 309, 328, 329, 458
- Риль А. – 328
- Рильке Р. М. – 344, 375, 378
- Роберти Е. В. де – 28, 37–39, 41, 146
- Роднянская И. Б. – 6, 12, 220, 226
- Розанов В. В. – 10, 134, 311, 313, 319, 388, 445, 447, 449, 451, 458
- Розенкранц И. К. Ф. – 138
- Розенталь Б. – 6
- Романова Е. В. – 145
- Рормозер Г. – 410–412
- Россель Ю. – 144
- Роцинский С. Б. – 135, 180, 181
- Руссо Ж. Ж. – 175, 311
- Савинков Б. В. – 230
- Сапов В. В. – 6
- Сартр Ж. П. – 247, 319
- Светоний, Гай Светоний Транквилл – 407
- Сенокосов Ю. П. – 379
- Сербиненко В. В. – 6, 12, 181, 225, 320
- Сиземская И. Н. – 6
- Синеокая Ю. В. – 6, 180, 181, 226, 411, 446
- Скенлен Дж. П. – 6
- Скот И. Д. – 393
- Слезинский Р. – 177
- Смирнова З. В. – 6
- Соболев А. В. – 6
- Сократ – 9, 137, 170, 182, 386, 387, 393
- Соловьев В. С. – 5–228, 233, 250, 254, 255, 259, 263, 270, 296, 300, 301,

- 303, 304, 309, 311, 317, 328–330,  
332, 335, 336, 355, 371, 372, 378,  
385, 386, 391–393, 400, 401, 412,  
413, 419–423, 425, 430, 434, 436,  
444, 447, 449, 450, 453–459
- Соловьев Вс. С. – 41
- Соловьев С. М. – 20, 41, 134, 182, 184,  
220, 221
- Соловьев С. М., младший – 23
- Соловьев Э. Ю. – 6, 200, 225, 226, 399
- Соловьева П. В. – 41
- Сологуб (Тетерников) Ф. К. – 446
- Спенсер Г. – 28, 29, 238, 354
- Сперанский В. – 221
- Сперанский Ив. – 222
- Спиноза Б. – 14, 32, 48, 63, 83, 134, 137,  
159, 170, 182, 183, 185–195, 219,  
228, 238, 315, 327, 457
- Срезневский И. И. – 20, 23, 33, 36
- Старченко Н. Н. – 6
- Стасюлевич М. М. – 386
- Степун Ф. А. – 181, 196, 223, 449, 456,  
458
- Стернкоф И. – 181
- Страхов Н. Н. – 17, 19, 35–40, 42–44,  
66, 71, 109, 144, 455, 457, 458
- Стрельцова Г. Я. – 6
- Струве Г. Е. – 77
- Струве П. Б. – 230, 322, 323, 353
- Сукач В. – 6
- Суслова Л. А. – 6
- Сухов А. Д. – 6
- Сухомлинов М. И. – 20
- Сциларский Вл. – 181
- Тареев М. М. – 222
- Тённис Ф. – 166
- Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс –  
445
- Тиллих П. – 284
- Тимирязев К. А. – 458
- Ткачев П. Н. – 315
- Толстой Л. Н. – 57, 79, 164, 173, 176,  
297, 302, 309, 311, 313, 315, 317,  
383, 385–387, 396, 397, 402, 407,  
415, 420, 440, 446, 455, 456, 460
- Трельч Э. – 287
- Троицкий И. Е. – 20, 139
- Троицкий М. М. – 145
- Трубецкой Е. Н. – 10, 22, 46, 84, 97,  
199, 202, 204, 221, 222, 231, 300–  
302, 449, 451, 456–458
- Трубецкой С. Н. – 199, 221, 222, 449,  
450, 457, 458
- Трулар К. – 181
- Тургенев И. С. – 420, 427, 456
- Тэн И. А. – 138, 457
- Тютчев Ф. И. – 91, 160, 375
- Уайтхед А. Н. – 164, 173
- Усманов С. М. – 133
- Уффельман Д. – 180
- Файхингер Х. – 166
- Фалес – 150
- Фараджев К. – 226
- Федоров Н. Ф. – 187, 196, 197, 201, 222,  
313, 315, 317, 319, 388
- Федотов Г. П. – 225, 449, 452, 453
- Фейербах Л. А. – 51, 138, 182, 281, 319
- Фехнер Г. Т. – 138, 162
- Фидлер Ф. – 386
- Филатов В. П. – 6
- Фихте И. Г. – 64, 66, 69, 95, 137, 170,  
182, 192, 266, 298, 315, 317, 327,  
355, 376, 377, 404, 407, 457
- Фишер К. – 119, 138, 453

- Флоренский П. А. – 5, 187, 197, 201–204, 226, 231, 317, 319, 388, 449, 452, 456, 457
- Фолькельт Й. – 328
- Фома Аквинский – 156, 238, 296, 313, 317, 393
- Фондан Б. – 385
- Фохт (Фогт) К. – 138
- Франк С. Л. – 5, 71, 81, 120, 121, 128, 149, 162, 175, 201, 203, 228, 230, 254, 255, 263, 270, 296, 297, 321–380, 431, 444, 449, 454, 457, 458
- Фреге Г. – 328, 339
- Фрейд З. – 15, 36, 47, 50, 82, 143, 243, 247, 347, 383
- Фурье Ф. М. Ш. – 450
- Хаардт А. – 6
- Хагемайстер М. – 6
- Хайдеггер (Гейдеггер) М. – 16, 142, 175, 214, 232, 243, 244, 247, 255, 256, 299, 315, 317, 319, 331, 334, 340, 375, 412
- Хеллеман А. – 177
- Хомяков А. С. – 46, 301, 302, 308, 309, 317
- Хоружий С. С. – 6, 12, 13, 15, 136, 144, 152, 172, 177, 180, 226
- Хофмансталь Х. фон – 170
- Худушина И. Ф. – 6
- Цезарь Гай Юлий – 401–409
- Цертелев Д. Н. – 43, 77, 221
- Цигенфус В. – 166
- Циглер К. – 453
- Цингер В. Я. – 18
- Циолковский К. Э. – 187
- Чаадаев П. Я. – 311, 317
- Чайковский П. И. – 173
- Челпанов Г. И. – 196, 230
- Чернов С. А. – 198
- Черный Ю. Ю. – 6
- Чернышевский Н. Г. – 315, 455
- Чехов А. П. – 176
- Чичерин Б. Н. – 164, 165, 449, 458
- Шапошников Л. Е. – 6
- Шекспир У. – 383, 385, 401–408, 415, 429, 445, 456
- Шелер М. – 232, 245, 255, 299, 313, 315, 328, 329
- Шеллинг Ф. В. Й. – 14, 22, 46, 48, 60, 66, 69, 93, 95, 137, 159, 170, 177, 182, 184, 187–192, 198, 199, 201, 266, 309, 311, 313, 317, 375–377, 387, 391, 392, 457
- Шестов Лев (Л. И. Шварцман) – 5, 81, 196, 201, 225, 251, 278, 296, 298, 309, 319, 381–447, 449, 451, 456, 457
- Шиллер И. Ф. – 170, 427
- Шлёцер Б. Ф. де – 383
- Шлейермахер Ф. – 8, 169
- Шопенгауэр А. – 14, 29, 32, 46, 51, 54, 55, 60, 66, 68, 69, 71–77, 96, 116, 117, 120, 138, 244, 295, 317, 437, 438
- Шохин В. К. – 6
- Шпет Г. Г. – 452, 454
- Шталь-Швейцер Х. – 179
- Штаммлер Р. – 35
- Штейнер (Штайнер) Р. – 306
- Штейнталь Х. – 138
- Штерн В. – 328
- Штирнер М. (Каспар Шмидт) – 319
- Штумпф К. – 332

- Шульце В. – 181  
Шуппе В. – 161, 328, 329, 338
- Экхарт И. (Майстер Экхарт) – 231, 317, 319, 378  
Элен П. – 178, 226, 343–345, 380  
Эллис (Л. Л. Кобылинский) – 181  
Эрдман – 161  
Эриугена (Эригена) Иоганн Скот – 62  
Эрн В. Ф. – 220, 231, 458
- Юм Д. – 137, 182, 239, 327, 344  
Юнг К. Г. – 247  
Юркевич П. Д. – 21, 22, 36, 43, 117, 146
- Яковенко Б. В. – 196, 446, 449, 452, 454, 458  
Янов А. – 446  
Ясперс К. – 244, 247, 299, 315, 388, 412  
Ященко А. С. – 225



# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
-------------------	---

## ЧАСТЬ I

### ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

<i>Вступление</i> .....	8
-------------------------	---

РАЗДЕЛ I. МОЛОДОЙ ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: НАБРОСОК ФИЛОСОФСКОГО ПОРТРЕТА .....	17
--	----

<b>Защита магистерской диссертации</b> .....	17
--	----

Публика .....	17
---------------	----

Профессура .....	19
------------------	----

Магистрант .....	21
------------------	----

Вступительная речь В. Соловьева .....	24
---------------------------------------	----

«Против позитивистов»? .....	28
------------------------------	----

Тезисы .....	30
--------------	----

Диспут .....	33
--------------	----

Впечатления и отклики .....	41
-----------------------------	----

<b>Основные идеи магистерской диссертации В. Соловьева и при- мыкающих к ней работ</b> .....	44
--	----

Почему В. Соловьев избрал своей темой «кризис западной фило- софии»? .....	44
---	----

<b>«Кризис западной философии»</b> .....	54
--	----

Исходные убеждения .....	55
--------------------------	----

Кризис «отвлеченно-философского» развития .....	60
---	----

<b>Основная проблемная интрига книги</b> .....	66
--	----

<b>От Канта к Шопенгауэру и Э. фон Гартману</b> .....	71
---	----

<i>Послесловие</i> .....	78
--------------------------	----

<b>Что такое «парадигмы» и о каких парадигмах философии пойдет речь?</b> . . . . .	81
<b>Основные принципы, проблемные сферы и измерения философии В. Соловьева</b> . . . . .	83
<b>Можно ли рассматривать философию В. Соловьева как системное единство?</b> . . . . .	83
Основные системные измерения философии В. Соловьева . . . . .	88
Всеединство – центральная категория и главный принцип философского учения В. Соловьева . . . . .	90
<b>Отношение В. Соловьева к философской систематике и к дисциплинарному членению философского знания</b> . . . . .	98
«Философские начала цельного знания» (ФНЦЗ) . . . . .	98
«Критика отвлеченных начал» (1880) . . . . .	101
Пояснения к схемам . . . . .	103
<b>Принцип Всеединства и его системная реализация в философии Вл. Соловьева</b> . . . . .	104
Схема 1 . . . . .	104
Схема 2 . . . . .	110
<b>Кризис западной философии и новый вариант философии жизни как парадигмальные темы философии В. Соловьева</b> . . . . .	116
И снова о кризисе западной философии . . . . .	116
Специфика и актуальность философии жизни В. Соловьева . . . . .	120
Смысл и роль понятия жизни . . . . .	120
Жизнь и красота . . . . .	125
Жизнь и развитие. Жизнь и «организм» . . . . .	127
<b>ФИЛОСОФИЯ В. СОЛОВЬЕВА И ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.: СОЗВУЧИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ (ЛЕКЦИИ В ИВАНОВЕ)</b> . . . . .	132
<b>Вместо введения</b> . . . . .	132
<i>Лекция № 1.</i> Обсуждение вопроса: присутствует ли мысль В. Соловьева в контексте мирового философского опыта? . . . . .	133
<i>Лекция № 2.</i> Антипозитивистские веяния и западная философия конца XIX в. . . . .	142
<i>Лекция № 3</i> (Продолжение) . . . . .	151
<i>Лекция № 4.</i> Старое и новое, классическое и неклассическое в западной философии конца XIX в. в переключке с идеями В. Соловьева . . . . .	155
Case study: по страницам одного философского журнала . . . . .	160
<i>Лекция № 5.</i> В. Соловьев и западная философия жизни . . . . .	166

<b>Post Scriptum: новейшие исследования философии В. Соловьева</b>	171
О книге Д. Белкина «Рецепция В. Соловьева в Германии» . . . . .	180
<b>РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА</b>	
<b>И ВЕЛИКИЕ ЗАПАДНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ НОВОГО ВРЕМЕНИ</b>	182
<b>Проблема Всеединства в философии В. Соловьева и единство</b>	
<b>мира в учении Спинозы</b> . . . . .	183
Влияние идей Гегеля и Шеллинга на переосмысление Вл. Соло-	
вьевым концепции Спинозы . . . . .	187
Философский смысл идеи Бога у Вл. Соловьева и Спинозы . . . . .	189
<b>Отношение к Канту в русской философии</b> . . . . .	195
Апология или синдром ненависти? (Восприятие идей Канта в рус-	
ской философии Серебряного века) . . . . .	195
Рецепция Канта в России в свете современных дискуссий . . .	195
Оценки значения идей Канта русскими философами . . . . .	199
Понимание истории философии Нового времени как траге-	
дии и оценка роли Канта . . . . .	201
Вл. Соловьев о Канте . . . . .	204
Энциклопедическая статья «Кант» . . . . .	205
«Зависимость мира явлений от ума» и вещь сама по себе . . . .	207
В. Соловьев о философии Канта в связи с познающим субъектом	216
Краткое заключение . . . . .	219
Литература к разделам о Соловьеве . . . . .	220
I. Собрания сочинений В. С. Соловьева . . . . .	220
II. Биографии и воспоминания . . . . .	221
III. Работы о Вл. Соловьеве (ранние) . . . . .	221
IV. Послереволюционные отечественные работы о Вл. Соло-	
вьеве (краткая библиография) . . . . .	224
V. Сочинения о В. Соловьеве последних лет . . . . .	225
Литература на русском языке . . . . .	225
Литература на иностранных языках . . . . .	226
Работы о Владимире Соловьеве автора этой книги . . . . .	228

## ЧАСТЬ II

### НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ И ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА

<b>РАЗДЕЛ I. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ БЕРДЯЕВА</b> . . . . .	230
<b>«Философия свободы». «Смысл творчества»</b> . . . . .	233
<b>Этика творчества и экзистенциальная диалектика (о поздних про-</b>	
<b>изведениях Бердяева)</b> . . . . .	242

РАЗДЕЛ II. НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ  
КАК ФИЛОСОФИЯ ДУХА И ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ XX в. . . . . 249

<b>Специфика философского синтеза Н. Бердяева: общие характеристики</b> . . . . .	249
<b>Новый вариант философии жизни (размежевание с А. Бергсоном)</b>	254
<b>Новый идеализм, новый вариант философии «свободного духа»</b>	259
<b>Более подробно о философии свободного духа Н. Бердяева</b> . . . . .	263
Споры вокруг проблемы реальности духа . . . . .	265
Что такое «дух»? . . . . .	269
Душа и дух . . . . .	277
Что означает объективация духа? . . . . .	280
Поиски «новой духовности» . . . . .	285
Дух и духовность в социальном контексте . . . . .	287
Выводы . . . . .	291
<b>Н. Бердяев и его критика философии Канта</b> . . . . .	292
<b>Спор о России: самобытность «русского пути»?</b> . . . . .	300
Миссианизм и messiаниззм . . . . .	300
Бердяев об антиномиях российского бытия . . . . .	302
<b>Сочинения и основные идеи Бердяева (сводная таблица В. Дитриха)</b> . . . . .	306
<i>Примечания к таблице</i> . . . . .	306
Избранная литература о Бердяеве . . . . .	320

ЧАСТЬ III  
СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК

<b>РАЗДЕЛ I. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ФРАНКА</b> . . . . .	322
<b>Основные принципы и идеи философии Франка</b> . . . . .	325
Действительность, реальность, идеальное бытие, жизнь . . . . .	325
<b>РАЗДЕЛ II. ТРИЛОГИЯ С. ФРАНКА: «ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ», «ДУША ЧЕЛОВЕКА», «ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА» И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ</b> . . . . .	327
<b>Значение книги «Предмет знания»</b> . . . . .	327
Бытие. набросок новой онтологии . . . . .	329
Движение к Абсолюту. Всеединство . . . . .	335
Бытие и время . . . . .	338

Отклики на «Предмет знания» . . . . .	341
Издания книги «Предмет знания» . . . . .	345
<b>«Душа человека» – вторая часть трилогии Франка . . . . .</b>	<b>346</b>
<b>Третья часть трилогии – «Духовные основы общества», ее исторические предпосылки и главные идеи . . . . .</b>	<b>348</b>
Диагноз эпохи, его актуальность . . . . .	349
Можно ли нарушить «вечные» законы общественной жизни? . . . . .	351
Что такое «общество»? . . . . .	353
Сопряжение «я» и «мы» . . . . .	355
«Соборность» в толковании Франка . . . . .	358
Против «социального материализма» и «социального психологизма» . . . . .	359
Духовное начало в общественной жизни . . . . .	361
<b>Смысл и значение созданной Франком концепции общественно-го бытия . . . . .</b>	<b>365</b>
<b>Противоречия нравственного мировоззрения русской интеллигенции. Отношение к богатству и бедности (ранние статьи Франка) . . . . .</b>	<b>368</b>
<b>Из историко-философских исследований: С. Франк и его интерпретация идей «Критики чистого разума» . . . . .</b>	<b>371</b>
<b>Заключение . . . . .</b>	<b>377</b>
Избранная литература о С. Франке на русском языке . . . . .	379
Избранная библиография работ о С. Франке на иностранных языках . . . . .	379

## ЧАСТЬ IV

### ЛЕВ ШЕСТОВ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<b>РАЗДЕЛ I. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ Л. ШЕСТОВА . . . . .</b>	<b>382</b>
<b>Парабола жизненной судьбы Льва Шестова . . . . .</b>	<b>382</b>
<b>Л. Шестов о Гуссерле . . . . .</b>	<b>397</b>
<b>Л. Шестов о драме «Юлий Цезарь» Шекспира . . . . .</b>	<b>401</b>
Краткое предуведомление . . . . .	401
«Невыносимое слово «жертва»...» . . . . .	401
<b>РАЗДЕЛ II. ПРЕДЧУВСТВИЕ НОВОГО ВЕКА: О КНИГЕ Л. ШЕСТОВА «ДОСТОЕВСКИЙ И НИТШЕ. ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ» . . . . .</b>	<b>410</b>
<b>Исторический контекст . . . . .</b>	<b>410</b>
<b>Исходные оценки . . . . .</b>	<b>412</b>
Почему Лермонтов? . . . . .	413

<b>Достоевский: «перерождение убеждений»</b> . . . . .	417
<b>В. Соловьев о Достоевском</b> . . . . .	420
<b>И снова: о пути к «перерождению убеждений» у Достоевского</b> . . .	423
О маргинальных слоях российского общества . . . . .	431
<b>Ницше: «перерождение убеждений»</b> . . . . .	437
<b>Резюме: философия трагедии и подполья</b> . . . . .	442
<b>Собрания сочинений Л. Шестова</b> . . . . .	445
<b>Литература о Л. Шестове и его творчестве</b> . . . . .	445
<b>Избранная литература о Л. Шестове на иностранных языках</b> . . .	446
<b>ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. ФИЛОСОФЫ РОССИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в. (ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ)</b> . . . . .	448
<b>Указатель имен</b> . . . . .	462

Научное издание

НЕЛЛИ ВАСИЛЬЕВНА  
МОТРОШИЛОВА

МЫСЛИТЕЛИ РОССИИ  
И ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА

(В. СОЛОВЬЕВ. Н. БЕРДЯЕВ.  
С. ФРАНК. Л. ШЕСТОВ)

На переплете помещена репродукция картины  
В. И. Денисова «Скорь (Джотто)»  
(1904; Русский музей)

Заведующий редакцией *М. М. Беллев*  
Ведущий редактор *Т. И. Шагова*  
Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*  
Технический редактор *Т. А. Новикова*  
Корректоры *Т. И. Андрианова, Т. Ю. Коновалова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Подписано в печать 10.11.05.

Формат 60 x 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Таймс».

Печать офсетная. Усл. печ. л. 30. Уч.-изд. л. 31,2.

Тираж 1000 экз. Заказ № 6504

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве  
«Республика».

Издательство «Республика»  
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям  
Министерства культуры и массовых коммуникаций  
Российской Федерации.

ГП издательство «Республика».  
Миусская пл., 7, Москва. А-47, ГСП-3 125993.

Издательство «Культурная революция».  
Москва, ул. Мясницкая, д. 9/4, стр. 1.

При участии ООО «ЭМПРЕЗА»

Отпечатано в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



**Неля Васильевна Мотрошилова** – доктор философских наук, профессор, заведует отделом историко-философских исследований Института философии Российской академии наук. Автор многочисленных работ по истории классической и современной западной и русской философии, по проблемам бытия и познания. Разработала концепцию цивилизации в ее соотношении с варварством.

Ответственный редактор (совместно с проф. Марбургского университета Б. Тушлингом) немецко-русского издания главных сочинений И. Канта. Ею написаны монографии:

«Принципы и противоречия феноменологической философии» (1968), «Познание и общество. Из истории философии XVII–XVIII вв.» (1969), «Путь Гегеля к «Науке логики» (1984), «Социально-исторические корни немецкой классической философии» (1990), «Рождение и развитие философских идей» (1991), «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» (2003), «Работы разных лет. Избранные статьи и эссе» (2005).

ISBN 5-250-01898-X



9 785250 018982 >