

С. А. ЛЕВИЦКИЙ

**Очерки по истории
русской философской
и общественной мысли**

С. А. ЛЕВИЦКИЙ

**Очерки по истории
русской философской
и общественной мысли**

Том II
Двадцатый век

ПОСЕВ

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5
<i>Очерк первый</i>	
Ближайшие последователи Вл. Соловьева	
Сергей Трубецкой	8
Евгений Трубецкой	10
<i>Очерк второй</i>	
Русские панпсихисты	
А. А. Козлов	15
Л. М. Лопатин	17
С. А. Аскольдов-Алексеев	22
<i>Очерк третий</i>	
Народничество и ранний марксизм	25
<i>Очерк четвертый</i>	
Русский религиозно-философский Ренессанс и сборник „Вехи”	34
<i>Очерк пятый</i>	
Инициаторы Ренессанса	
Д. Мережковский	50
В. Розанов	56
А. Белый как философ	64
<i>Очерк шестой</i>	
Классики Ренессанса	
Введение	68
Н. О. Лосский	69
С. Л. Франк	98
Н. А. Бердяев	119
Отец Павел Флоренский	140
Отец Сергей Булгаков	146
Лев Шестов	155
Б. П. Вышеславцев	162

Очерк седьмой

Советский марксизм

Основы марксизма-ленинизма

174

История советской философии

198

Приложение

По ту сторону славянофильства и западничества

207

Послесловие

215

Библиография

217

Указатель имен

229

ОТ АВТОРА

Настоящая книга, формально говоря, представляет собой второй том моих „Очерков по истории русской философской и общественной мысли”. Но по существу она является — в отличие от первого тома — неким органическим целым.

Хотя не все философские учения, разбираемые мной, подходят под рубрику „Русский религиозно-философский Ренессанс”, все они или близко примыкают к нему, как, например, учение Козлова или Лопатина, — или находятся к нему в полной оппозиции, как диамат. А, как говорил еще Шеллинг, противоположности интимно связаны друг с другом. Поэтому заглавие книги, в основном, созвучно ее содержанию.

Русский религиозно-философский Ренессанс можно смело назвать Золотым веком русской философской мысли. В нем интеллектуальные потенции русского духа, столь долго дремавшие в допетровской Руси, и давшие свои первые, обещающие — но только обещающие — плоды в XIX веке (главным образом, у славянофилов), проявились затем с редкой глубиной и высотой в лице Вл. Соловьева и мыслителей Ренессанса. Не случайно также, что этот Золотой век русской мысли совпал с Серебряным веком русской поэзии. Эта поздняя культурная весна была последней мощной вспышкой духа дореволюционной России. Но значение русского религиозно-философского Ренессанса не исчерпывается его исторической обусловленностью. Значение Ренессанса выводит далеко за пределы его исторического периода, ибо дух времени всегда связан таинственными узами и корнями с мистерией вечности. Как говорил Шиллер, „кто творил для своего времени, тот творил для всех времен”.

Иностранцы критики лишь сравнительно недавно „открыли” этот период, в Советском Союзе же он вообще замалчивается. Но история, как и природа, не терпит пустоты, и у современной оппозиционной интеллектуальной молодежи в России имена Лосского, Бердяева, Франка и других пользуются высокой репутацией.

Поэтому, смею думать, мой труд отвечает насущным потребностям духа нашего времени.

В основу книги легли как статьи, ранее напечатанные в различных журналах, так и лекции по истории русской мысли, которые я читал в Джорджтаунском университете. Но некоторые главы написаны специально для этой книги.

Первый том моих „Очерков” был встречен критикой доброжелательно. Автор надеется, что и второй том окажется духовно-полезным, тем более что литературно-значимого труда на эту тему еще не написано. Имеются, конечно, общие энциклопедические труды по истории русской философии, особенно книги о. В. Зеньковского и Н. Лосского. Читатель может почерпнуть из этих трудов более, чем из моей книги. Но чтение книг Зеньковского и Лосского для неспециалистов затруднительно, в то время как мой второй том написан, как мне кажется, гораздо более популярно.

А в общем, книга должна говорить сама за себя — поэтому я ограничиваюсь лишь этим кратким предисловием.

Очерк первый

БЛИЖАЙШИЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Ближайшими последователями Соловьева были князья Сергей и Евгений Трубецкие. Впрочем, оба они отличались крупным философским дарованием, и их следование Соловьеву было отнюдь не слепым, а критическим. Тем не менее, они находились под сильным обаянием Соловьева на всем своем философском пути.

Сергей и Евгений Трубецкие происходили из родовитой и культурной семьи. Оба брата получили прекрасное образование, в них рано проснулись духовные интересы. Они познакомились с Соловьевым в 1886 году, и эта дружба оказала определяющее влияние на весь строй их философской мысли. Сергей с юности поражал глубиной своих познаний, а Евгений, помимо философии, занимался юриспруденцией и был в высшей степени восприимчив к искусству. Их мировоззрение было родственным, что не исключало, разумеется, больших индивидуальных различий.

В юности оба брата прошли через период „низвержения традиционных кумиров“, правда, довольно кратковременный. Они увлекались одно время материализмом и позитивизмом. Но углубленные занятия философией и чтение Достоевского и Соловьева привели их к реабилитации духовных ценностей. Во всяком случае, с самого начала писательской деятельности они заявили себя сторонниками религиозного мировоззрения. Однако обоснование ими этого религиозного мировоззрения носило критический характер и было менее всего догматическим.

Обоим не были чужды политические и общественные интересы. Они были представителями либерального монархизма, ратовали за конституцию и отделение Церкви от государства. Сергей пользовался таким авторитетом, что в возрасте 43 лет был избран ректором Московского университета. В 1905 году он, в присутствии государя, произнес речь, в которой требовал университетской автономии.

Сергей Трубецкой (1862-1905) обратил на себя внимание еще в 90-х годах своей магистерской диссертацией „Метафизика в древней Греции”, вызвавшей в высшей степени похвальный отзыв Вл. Соловьева. Его докторская диссертация „Учение о Логосе в его истории” еще более закрепила его репутацию как эрудированного и вдумчивого историка философии. Но и в этих исторических трудах чувствовалась самобытная мысль автора. Ранняя смерть помешала ему выразить со всей полнотой свое мировоззрение. Но его философские статьи „Основания идеализма”, „О природе человеческого сознания”, „Детерминизм и нравственная свобода” дают основание говорить о его учении, занимающем почетное место в спектре русской философской мысли.

Анализ акта познания приводит С. Трубецкого к заключению, что наше познание выводит нас за пределы нашей индивидуальности. Ибо иначе наше личное сознание было бы замкнуто в пределах самого себя, что означало бы солипсизм, то есть гносеологическое самоубийство.

Но сущность познавательного акта заключается в отношении ко вне его сущему предмету — в „трансцендировании”. Отсюда С. Трубецкой делает вывод, что познание есть сверхиндивидуальный акт. Акт познания выводит нас за пределы нашего индивидуального сознания. „Нет сознания абсолютно субъективного”. Но если познавательный акт выводит нас за пределы нашей субъективности, то в чем же укоренены индивидуальные познавательные акты? С. Трубецкой отвечает на этот вопрос своей „гипотезой” утверждения сверхиндивидуального сознания.

Говоря словами философа — „метафизическая природа сознания означает прежде всего то, что всякое отдельное сознание обособно в некоем вселенском сознании”. Объективная универсальность истинного знания, говорит он дальше, объясняется метафизическим характером познавательных процессов. Но это вселенское сознание не носит характера высшей духовной индивидуальности. Оно носит форму „мы, а не „я”. Иначе говоря, вселенское сознание — соборно. Здесь С. Трубецкой возрождает гносеологию Хомякова — но с большей методичностью. „Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным... оно — соборно. Эту мысль он выражает формулой: во всех актах теоретического и морального познания мы „держим внутри себя собор со всеми”.

Мало того, С. Трубецкой считает, что этому вселенскому сознанию присуща не только мысль, но и чувственное восприятие.

Мы должны прийти к признанию „вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало”. В этом смысле он говорит об „общеорганической чувственности”. Развивая эту мысль, С. Трубецкой характеризует свое мировоззрение как „метафизический социализм”.

Кто же носитель этого „вселенского сознания”? Здесь С. Трубецкой отклоняет гносеологический соблазн, заключающийся в признании того, что вселенское сознание — не что иное, как гносеологический псевдоним Господа Бога. По его мнению, подобный гносеологический скачок был бы неоправданным и чересчур поспешным. Это означало бы, что мы — как бы часть Божества. Но между Творцом и тварью, между Абсолютом и даже вселенским сознанием существует пропасть, преодолимая лишь посредством „иррационального скачка”. По учению С. Трубецкого, носитель вселенского сознания — это „космическое существо, или мир в своей психической основе, то, что Платон называл Мировой Душой”. В неопубликованном при его жизни отрывке С. Трубецкой называет носителя вселенского сознания „Софией вселенскою”. Так у С. Трубецкого возрождается в гносеологическом аспекте соловьевское учение о Софии.

Далее, в своем учении С. Трубецкой различает три степени реальности: чувственный мир, мир отвлеченных идей и, наконец, мир конкретных субъектов, существ, коренящийся в „Софии вселенской”. Чувственное восприятие открывает нам мир явлений, наш разум постигает идеи — законы, которым подчинен этот мир. Но истинная реальность — сущность явления — есть мир живых субъектов. Все космические существа связаны друг с другом, и ни одно из них не является абсолютным. Даже „София вселенская”, в которой они укоренены, хотя и связывает их воедино, но не является Абсолютом, который, по определению, не может быть связан или ограничен относительным. В связи с этим С. Трубецкой формулирует „закон универсальной соотносительности”. „Нет бытия самосущего”, ибо „Абсолютное — источник бытия, а не бытие”. Но именно Абсолютное является последним основанием бытия, и „София вселенская” укоренена в Нем.

Как видно отсюда, учение С. Трубецкого, при всей его недовыраженности, отличается глубиной и стройностью мысли.

Евгению Трубецкому (1863-1920) удалось более полно развить свое учение, столь родственное мировоззрению брата.

Евгений Трубецкой переживал потерю детской веры более бурно, чем его старший брат. Он не остановился, хотя бы временно, на позитивизме, а прошел период полного скептицизма. Он ставил вопрос так: или Бог существует, или жизнь не имеет никакого смысла. Чтение „Братьев Карамазовых” Достоевского и „Критики отвлеченных начал” Вл. Соловьева, казалось, давало ему выход из темного леса сомнений. Вера не противоречит разуму, но вера может быть обретена лишь путем мистического опыта. Но Е. Трубецкой не находил в себе этого опыта. Неожиданно откровение бытия Божьего было ему дано при исполнении девятой симфонии Бетховена под управлением Антона Рубинштейна. Вот как описывает философ это откровение:

В поразительном скерцо, с его троекратными, жестокими и жесткими тонами, душа пытается найти выход из густеющей темноты. Откуда-то раздается тривиальная мелодия буржуазного веселья, и снова те же самые три сухие, жесткие тона прерывают эту мелодию и отбрасывают ее. Долой это недостойное мнимое освобождение! В душе не должно быть места для мещанского самоудовлетворения. И снова диссонансы и хаос. Космическая борьба звуков, наполняющая душу отчаянием... И внезапно, когда вы уже находитесь на краю темной бездны, раздается величественный призыв с высоты, из другого плана бытия. Из бесконечного далека „пианиссимо” слышится до сих пор неслышанная мелодия радости. Оркестр сначала шепчет ее. Но эти звуки растут, расширяются, приближаются. Это уже не только обещание далекого будущего, уже слышатся живые человеческие голоса — хор. И вдруг вы возноситесь выше звезд, выше мира, выше всей скорби существования...

Это вдохновенное восприятие девятой симфонии Бетховена довершило искания мысли. Философ обрел веру, которая открылась ему как источник высшей радости.

Хотя первая его работа „Философия блаженного Августина” была написана еще в 1892 году, первый большой труд Евгения Трубецкого „Мирозерцание Вл. Соловьева” вышел в 1912 году. За этим последовали два больших труда — „Метафизические предпосылки познания” (1917) и особенно „Смысл жизни”

(1918). Последний труд — выражение всего мирозерцания автора. Кроме того, Е. Трубецкой написал еще ряд примечательных статей, в том числе статью „Умозрение в красках“, посвященную древнерусским иконам. Особо стоит его труд по философии права, „Энциклопедия права“, считающийся классическим в этой области.

Двухтомный труд Е. Трубецкого „Мирозерцание Вл. Соловьева“ содержит не только подробное изложение учения Соловьева, в его главных стадиях, но и критические комментарии автора. Е. Трубецкой считает, что в учении Соловьева о „Втором Абсолютном“, о Софии содержится соблазн пантеизма, пусть утонченного. Пантеизм же, продолжает автор, ограничивает, если не сводит на нет, человеческую свободу и недооценивает мировое зло. В силу этих соображений, Е. Трубецкой производит в своем труде ревизию учения Соловьева, в духе православия, намечая основы собственного мировоззрения.

В книге „Метафизические предпосылки познания“ Е. Трубецкой развивает мысль своего брата о том, что познание есть сверхиндивидуальный акт, приобщающий нас к „сущему смыслу“ — к истине, носителем которой может быть не разрозненное индивидуальное сознание, а „сознание безусловное“ — „всеединный ум“. Но со всей полнотой мировоззрение Е. Трубецкого выражено в его книге „Смысл жизни“.

Автор начинает свое исследование с анализа строения истинных суждений. Он утверждает, что истинным суждениям присуща вечная значимость: не только таким суждениям, как дважды два — четыре, но и суждениям о преходящих процессах, как, например, „вчера шел дождь“. Он утверждает „неизменность и вечность“ смысла о временном. Это предположение, продолжает автор, есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания. „Всякий временный факт воистину увековечен в безусловном сознании“. Предпосылка безусловного сознания есть, по автору, условие возможности индивидуального сознания. Надо только иметь в виду, — говорит он, — что „в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего познания, а обоснование его достоверности“. Е. Трубецкой по-разному варьирует и развивает эту мысль. „Материал, из коего слагается наше познание, — пишет он, — весь во времени, но сама истина о нем — в вечности“.

Поэтому-то всякий истинно-познавательный акт и приобщает нас к Вечности, пусть только на мгновение.

Но истина, продолжает автор, есть истина не только о сущем, но и о должном. „Всеединый ум” не только „заключает в себе сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть”. Сущее раскрывается в своей истинной перспективе лишь в свете должного.

Бытие смысла, говорит автор, есть предпосылка возможности искания смысла, прежде всего — смысла жизни. Мы ищем смысл жизни, потому что мы инстинктивно убеждены в том, что смысл есть, только он скрыт от нас. Если смысла жизни нет, то нечего его искать, и мир, в котором торжествовала бы бессмыслица, не стоил бы того, чтобы в нем жить. Но инстинкт нас не обманывает. Вышеприведенные теоретические соображения говорят о том, что наличие смысла — предпосылка возможности познания. Наш разум ищет, однако, не этот мертвый смысл безвременности, а живой смысл, который мог бы воплотиться во времени. Еще иначе говоря, наша мысль должна не только вознестись к Вечному Смыслу, но и воплотить этот вечный смысл во временном процессе. Мы должны во временном увидеть вечное. „Торжество всеединого смысла над бессмыслицей, — пишет он, — может обнаружиться лишь при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним”. Это возможно лишь в том случае, если нашему стремлению к истине отвечает Божественная благодать, посредством которой сама Божественная сила воплощается в нашем бытии.

Далее, Е. Трубецкой утверждает, что истина должна объять собой не только бытие, но и небытие — не только то, что пребывает в себе, но и то, что становится. „Сознание объемлет в себе бытие и небытие, ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о возникновении и уничтожении”. „Искание истины, — добавляет он, — есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании”.

Значит ли это, что само Абсолютное, сам Господь Бог, в процессе нахождения всеобъемлющей истины присутствует в моем сознании? На этот вопрос Е. Трубецкой отвечает отрицательно. „Бог является началом и концом мировой эволюции, — говорит он, — но не ее субъектом”. Ибо Бог безусловно возвышается над миром. Движущим началом мировой эволюции может быть сила Божия, а не Он сам. Таким образом, как и у его брата Сергея, по учению Е. Трубецкого, вечный смысл, воплощающийся во временном человеческом сознании, есть Душа мира, — святая София.

Она есть „сущность становящаяся”, в отличие от абсолютной самосущности Абсолюта. София есть как бы посредница между Богом и миром, хотя сам философ выражает эту мысль иначе.

Возражая С. Булгакову (незадолго перед тем впервые выступившему со своей „софиологией”), Е. Трубецкой пишет: „София — вовсе не посредница между Богом и творением; она — неотделимая от Бога Сила Божия...” Далее он поясняет: „Мир, не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... некоторым образом причастен ее бытию”. Однако Е. Трубецкой не развил свое учение о Софии — как отличное от учений Соловьева и Булгакова — с достаточной ясностью. Тем не менее в русской софиологии нельзя пройти мимо учения о Софии, намеченного Е. Трубецким.

Суммируя общий смысл своего учения, Е. Трубецкой говорит, что Бог существует независимо от мира и над миром, присутствуя в нем посредством своей объединяющей силы (Софии). Но и мир существует относительно независимо от Бога — независимо не потому, что он обладает своей собственной сущностью, отличной от Бога, а потому, что Бог, сотворивший мир, захотел, чтобы мир был свободным и воссоединился с Ним только на основе свободы. Такое учение, добавляет он, дает достаточно простора человеческой свободе и объясняет возможность самых крайних отпадений от Бога.

Тварный мир идет по Божьему пути и приобщается Божеству через посредство силы Божией — Софии.

Это учение Е. Трубецкого, несмотря на его явную зависимость от Вл. Соловьева и, отчасти, от Сергея Трубецкого, поражает своей продуманностью и стройностью. К тому же, Е. Трубецкой, будучи художественно одаренной натурой, умел писать ясно, образно и интересно. По всем этим причинам его учение занимает достойное место в истории русской философии XX века.

Остается сказать несколько слов о некоторых специальных работах Е. Трубецкого. В области политической философии, он написал интересную статью „Два зверя”. В ней он развивает идею, что России грозят две крайности: черный зверь реакции и красный зверь революции. Сам автор держался среднего пути — просвещенного либерализма.

В статье „Умозрение в красках” Е. Трубецкой проводит мысль, что в древнерусской иконописи, особенно — Новгородской школы, запечатлены глубины религиозной мысли, выраженные, разу-

меется, лишь художественно. В трех преобладающих цветах многих новгородских икон, особенно в „Троице” Рублева, — красном, сине-черном и белом — он видит идеи Бога, мира, которому, самому по себе, грозит ад, и души мира — святой Софии. Эта работа Е. Трубецкого очень ценится иконоведами.

Князь Евгений Трубецкой умер в 1920 году в Новороссийске в конце гражданской войны от тифа. Нет сомнения, что будь дольше его жизненный путь, он дал бы русской мысли еще немало ценного.

Братья Сергей и Евгений Трубецкие плодотворно продолжали соловьевскую традицию русской философии и своим творчеством продемонстрировали плодотворность этой традиции.

Очерк второй

РУССКИЕ ПАНПСИХИСТЫ

А. А. КОЗЛОВ

Алексей Александрович Козлов (1831-1900) был незаконно-рожденным сыном помещика Пушкина (дальнего родственника поэта) и простой крестьянки. Однако отец дал ему хорошее образование. Он окончил Московский университет. В студенческие годы он увлекся атеистической философией Фейербаха и социалистическим учением Фурье. Из-за этого ему пришлось потерять место учителя и даже провести около года в тюрьме. После того Козлов поселился в провинции, где отец оставил ему небольшое имение. Сорока лет от роду он прочел книгу Фрауэнштедта о Шопенгауэре, увлекся этим философом и, знакомясь с его трудами, всерьез занялся философией. Его статьи привлекли внимание, и в 1875 году ему предложили читать лекции в Киевском университете; там он и преподавал, пока болезнь (паралич) не заставила его удалиться на покой. Главное произведение Козлова — многотомный „Философский трехмесячник”, сменный непериодическим журналом „Свое слово” где он выразил свое философское кредо.

С самого начала творческой деятельности, Козлов заявил себя последователем Лейбница и Лотце, — по-видимому, под влиянием Тейхмюллера, последователя Лотце, читавшего лекции в Юрьевском университете.

Принимая монадологию Лейбница, Козлов преобразует ее в духе особого учения, которое он назвал „панпсихизмом”. В панпсихизме все сущее признается психическим и сознательным, хотя бы в минимальной степени. Исходя из этой идеи, Козлов отвергает дуализм духа и материи, считая, что так называемая материя есть низшая ступень духа. „Материальные явления, — говорит он, — суть продукты или действия представляющего и мыслящего духа”. Козлов избегает солипсизма признанием множественности взаимодействующих монад, — в отличие от лейбницевского учения об абсолютной замкнутости монад. Козлов был, таким обра-

зом, первым русским лейбнищанцем. Отсюда — символическое понимание материального мира и чувственного опыта. „Вещи материального мира и их движения суть только значки или символы тех субстанций, с которыми мы общаемся и взаимодействуем”.

Отвергая, вслед за Кантом, объективную реальность пространства и времени, Козлов придает этим категориям символическое значение. Он утверждает, что пространство и время — основные символы того, что субстанции существуют относительно независимо друг от друга, а в то же время взаимодействуют друг с другом. „В пространстве мы можем видеть символ того, что реальные субстанции существуют не изолированно, но в одной охватывающей их связи”. В свою очередь, время для него есть „перспективный ряд”: „тот порядок, который мы мыслим как развитие, — говорит он, — не зависит от времени”.

Субстанции существуют сами по себе неизменно, поясняет он, но они „живоподвижны в своих акциденциях”.

Эта идея „безвременного развития” (ибо бытие, по Козлову, безвременно), по меньшей мере, нуждается в пояснениях, которые философ, однако, не дал в сколько-нибудь вразумительной форме. Так, он утверждает, что „действительно сущее есть безвременно готовое целое”, добавляя, в то же время, что „от безвременности развитие ничего не теряет”.

Гносеологически интересно, что Козлов проводит фундаментальное различие между „сознанием” и „знанием”. Сознание есть то, что на языке философии конца XIX века (Козлов писал ранее) называлось „непосредственными данными”. Под знанием же он понимает содержания сознания, сравненные друг с другом и составляющие единую систему.

Первоначальное сознание, по Козлову, „есть нечто невыразимое и несказанное... оно предшествует всякому знанию”. Но, разумеется, задача познания — выразить эти непосредственные данные в форме отличенных и сравненных друг с другом содержаний. В связи с этим Козлов утверждает, что нет и не может быть „непосредственного знания”. „Знать всегда можно только посредственно”.

Однако, Козлов полагает, что между сознанием и знанием, с одной стороны, и самим бытием, с другой, есть какое-то соответствие. „Мир материальный состоит из образов, существующих в нашем сознании, но нельзя отрицать некоторого соответствия

этого кажущегося мира образов с тем, что происходит в действительном мире субстанций”.

Однако Козлов как будто обходит вопрос, каково именно это частичное соответствие и где граница между субъективным и объективным.

Тем не менее заслуги Козлова перед русской философией велики: он первым в России творчески продолжил традиции лейбнизианства, он усвоил монадологию Лейбница глубоко по-своему, он стремился не столько к тому, чтобы дать разрешение основных философских проблем, сколько к тому, чтобы быть беспристрастным исследователем этих проблем. Трезвость и честность мысли, как отмечает Зеньковский, — отличительные черты мышления Козлова. Введенное им философское направление оказалось плодотворным на русской почве: оно дало таких мыслителей, как Лопатин, как Аскольдов-Алексеев и, в какой-то степени, Лосский.

Л. М. ЛОПАТИН

Лев Михайлович Лопатин (1855-1920), подобно Козлову, находился под сильным влиянием Лейбница и Лотце. В силу этого его философия по духу родственна философии Козлова, хотя влияние здесь исключено. Лопатин не только обладал чрезвычайно крупным философским дарованием, но, в отличие от самоучки-Козлова, был профессиональным философом и психологом. Он построил свою систему с большей основательностью и многосторонностью, чем Козлов. Произведения Лопатина написаны с формальной точки зрения блестяще. Он опубликовал только одну книгу (правда, двухтомную) — „Положительные задачи философии”. Зато он успел высказаться по ряду частных философских и психологических проблем в своих многочисленных статьях.

Лопатин был близким другом Вл. Соловьева. Но в творчестве он шел самостоятельными путями.

В личной жизни он был крайне непрактичным. По словам Е. Трубецкого, хорошо его знавшего, это был „чудак и оригинал, каких свет не производил... в особенности поражало в нем сочетание тонкого, ясного ума и почти детской беспомощности”.

Лопатин был неизменным и любимейшим посетителем разного рода кружков и салонов, популярной фигурой в Москве. Был чрезвычайно общительным и, может быть, в силу этого не написал

большого количества крупных трудов. Тем не менее он писал достаточно много, и его творческое наследие представляет большую ценность.

По мнению В. Зеньковского, убедительно им изложенному, ключ к философской системе Лопатина нужно искать в этических мотивах. В этом отношении показательна его статья „Теоретические основы сознательной нравственной жизни”. В ней Лопатин пишет: „Нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю Вселенную”. Это убеждение в онтологическом значении этики проходит красной нитью через все высказывания Лопатина по этическим вопросам, и оно является подоплекой развитой им системы. Коренное начало нравственности, пишет далее философ, дано во внутреннем достоинстве духовной личности. Однако, с другой стороны, в мире царит зло, и можно наблюдать „некое бессилие добра”. „Власть стихийных случайностей, бесплодные мучения живых существ, их бессмысленная гибель — вот что постоянно окружает нас”.

„Можно ли найти какие-нибудь основания, — спрашивает он, — для мысли, что постепенное торжество добра в природе и человеческой истории не есть явление мнимое и обманчивое, а коренное и телеологическое, что основа мира не относится равнодушно к осуществлению нравственного идеала?”.

Очевидно, нравственная жизнь получает свой смысл лишь в том случае, если „добро есть свойство и закон природы”.

Для разрешения этического вопроса, продолжает он, нужно признать реальность нравственного миропорядка. При этом Лопатин убежден в творческом характере нравственных актов. „Нравственная жизнь, — пишет он далее, — не вершится в нас, а мы ее совершаем”.

Таким образом, стремление примирить требования этической жизни с жестокими фактами природы и истории есть тот мотив, который определил собой теоретические построения Лопатина. Он сам говорил: „Опыт не может быть той инстанцией, в которой может быть раскрыт смысл нравственных движений”. Этот вопрос может быть решен лишь умозрением, и попытка такого решения представлена в системе Лопатина — одной из самых стройных систем в русской философии XIX века.

Основным философским убеждением Лопатина было убеждение в субстанциальной природе человеческого духа, — убеждение в том, что свободная человеческая личность предшествует в бытии всякой необходимости.

В этом духе написана его основная книга „Положительные задачи философии” (первый том вышел в качестве магистерской диссертации в 1886 году, второй — в качестве докторской в 1891 году). Книга эта, написанная в эпоху продолжавшегося засилия позитивизма, явилась как бы вызовом господствующему в то время умонастроению.

Автор начинает с анализа понятий субстанции и явления, утверждая их соотносительность. „Нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий... Иначе говоря, субстанция не трансцендентна, а имманентна своим явлениям”. Это положение, продолжает философ, не вызывает спора по отношению к физической природе (что в свете современной физики сомнительно), но оно не менее верно в отношении психической области. Защита субстанциальности нашего „я”, которое, в духе господствовавшего тогда позитивизма, провозглашалось „лучком ассоциаций”, составляет главный философский пафос книги Лопатина. „Субстанциальный элемент душевной жизни, — пишет он, — не лежит где-то за пределами ее непосредственно сознаваемого содержания, а выражается в ней самой”. И далее: „постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта оказывается всегда субстанциальное тождество нашего сознания в его разнообразных выражениях”. Мы имеем, добавляет он, „конкретную интуицию нашего духа”.

Нужно подчеркнуть этот персонализм Лопатина, который отличает его учение от учения Вл. Соловьева о Всеединстве, неблагоприятного для утверждения самобытия личности.

Но острие полемики Лопатина было направлено не против Соловьева, а против позитивизма и материализма, с их тенденцией низвести духовное начало до степени „надстройки” или позднейшего продукта эволюции. В противоположность этому, как отмечает Е. Трубецкой, „пафос лопатинской монадологии — это чувство индивидуальности духа, стремление во что бы то ни стало отстоять ее”.

Подобно Козлову, но независимо от него, Лопатин, в отличие от Лейбница, проводит мысль о наличии реальной связи между индивидуальными субстанциями. „Я утверждаю... не только связь совместных сознаний, но признаю взаимное отражение состояний в этих различных сознаниях”. Но, признавая взаимодействие „монад”, Лопатин не делает того радикального вывода, который был сделан впоследствии Лосским — утверждения примата взаимодействия над односторонней причинностью.

Лопатин защищает мысль о реальности чужой одушевленности, и он вел полемику против А. Введенского, считавшего, что чужая одушевленность недоказуема и может лишь быть выводом по аналогии из непосредственных данных сознания.

Утверждая самобытность индивидуальных субстанций, Лопатин видит в категориях субстанциальности и причинности ближайшие определения этих субстанций, непосредственно данные во внутреннем опыте. Субстанциальность и причинность — категории, „оригинал которых мы имеем в живом сознании пребывающего единства нашего деятельного „я””.

В связи с этим он развивает интереснейшее учение о „творческой причинности”. Механическая причинность, по Лопатину, — это лишь производная от творческой причинности, которую мы можем непосредственно наблюдать и описывать во внутреннем опыте. „Всякая механическая связь, — пишет он, — подразумевает вещество, его законы и движения уже данными, то есть вселенную уже существующей; всякое механическое действие есть только *продолжение* процесса, начатого раньше в каких-либо элементах”.

„Исконная, первоначальная причина, — добавляет он, — есть творческая; всякая иная есть вторичная и производная”.

В учении о творческой причинности Лопатин предвосхитил многие идеи Бергсона о творческой эволюции, и если Бергсон изложил эту идею с присущим ему блеском, то с чисто философской точки зрения учение Лопатина разработано более основательно.

Полемизируя с Лопатиным, Козлов упрекает его в отождествлении понятий бытия и причинности, сам настаивая на первичности бытия. Но Лопатин утверждал лишь неразрывную связь субстанции и причинности, связь, в силу которой всякая субстанция выражается в явлении. Лопатин далее утверждает, что идея творческой причинности обязывает признать иррациональный момент в бытии, но эта его мысль осталась неразвитой.

Рассуждая таким образом, он приходит к идее творения мира Богом из ничего, стремясь дать этой идее философское оправдание. „Между миром и силой, его произведшей, мыслимо лишь творческое отношение, и никакое другое”. Но он добавляет, что творчество из ничего есть нечто большее, чем даже творческая причинность. Зеньковский прав, утверждая, что здесь Лопатин предвосхитил некоторые идеи Булгакова.

Признавая, что его система – спиритуализм, Лопатин добавляет: „Спиритуализм не упраздняет физической природы, – он только полагает, что сама в себе она не то, что о ней думают”.

Наиболее блестящие места в „Положительных задачах философии” – это те страницы, где автор утверждает сверхвременность субстанций. Лопатин доказывает эту сверхвременность самым убедительным образом – путем анализа идеи времени. Само течение временного процесса, говорит он, предполагает наличие некоего неизменного фона, на котором только и может сознаться изменчивость.

Сознание реальности времени, пишет он, является наиболее очевидным, наиболее точным и наиболее неопровержимым доказательством сверхвременной природы нашего „я”. Время не может быть наблюдаемо и понято тем, что само являлось бы лишь временным. Сознание времени есть субстанциальная функция души. Только в свете этой идеи, думает Лопатин, можно объяснить такое явление сознания, как память, – она предполагает сверхвременность памятующего о времени.

В своем заключительном смысле, система Лопатина восходит к религии. Он пытается наметить возможность религиозно-философского объяснения происхождения мира и его отпадения от Бога в следующих словах: „Бог созерцает в Себе все существующее... как мир вечных идей”. Мир же „коренится в первичном порядке... это тот же самый мир первообразов, но в который вступило начало самости и исключительного самоутверждения – в котором поэтому все разделилось, распалось и раздвинулось”.

Однако, в отличие от Вл. Соловьева, Лопатин чуждался строить религиозно-философскую систему, он лишь подводил философию к религиозному порогу.

Говоря в целом, можно сказать, что система Лопатина – чуть ли не единственное стройное и глубоко обоснованное учение о мире, какое дала русская философия в XIX веке. Соловьев, конечно, превосходил Лопатина по размерам своего дарования, по

многосторонности интересов и по полету вдохновения. Но Соловьев не дал такой законченной системы, каковой является философия Лопатина. В чисто философском плане Лопатина можно считать вторым после Соловьева русским мыслителем XIX века.

В начале XX века Лопатин был несколько затемнен такими глубокими и блестящими мыслителями, как Лосский, Бердяев, Франк и Булгаков. Это объясняет его меньшую популярность в XX веке, но ничуть не умаляет его огромных заслуг перед русской философией XIX века.

С. А. АСКОЛЬДОВ-АЛЕКСЕЕВ

Сергей Алексеевич Аскольдов-Алексеев (1871-1945) был незаконным сыном философа Козлова (законная жена Козлова, крестьянка, не давала ему развода, когда он захотел жениться на образованной девице Алексеевой). Закончив естественный факультет Петербургского университета, С. Алексеев поступил в акцизное ведомство, думая заниматься философией, к которой он имел влечение, в свободное время. Но впоследствии философия настолько увлекла его, что он уже в возрасте сорока лет (как и его отец) всецело посвятил себя академической деятельности. Он написал одну большую книгу („Мысль и действительность”, 1914) и ряд статей. Вторая книга его („Сознание как целое”, 1918) — библиографическая редкость. Обратившись после революции к религии, С. Алексеев основал тайное братство святого Серафима. Оно было раскрыто в 1928 году, и Алексеев был сослан. Незадолго до начала войны он был освобожден и во время военных действий перешел на Запад. Он скончался в 1945 году в Потсдаме.

Философская деятельность С. Алексеева — сознательное продолжение творчества его отца, А. Козлова, который оказал решающее влияние на своего сына. Подобно Козлову, С. Алексеев был панпсихистом и персоналистом. Но в разработке и оформлении своего панпсихического мировоззрения С. Алексеев проявил много самостоятельности. Разрабатывая свою гносеологию, он принял во внимание современную ему гносеологическую культуру. Алексеев, безусловно, обладал не меньшим философским даром, чем его отец.

Исходя из первичной реальности нашего „я”, Алексеев защищает всеобщую одушевленность мира. Это учение, как признает

автор, „гипотетично”. Но без него невозможно осмыслить реальность внешнего мира. Поэтому идея единства мирового целого, идея взаимодействия душ лежит в основе метафизики Алексеева. Он развивает, в связи с этим, интересное учение об иерархичности мира, причем „низшее объединяется высшим”. Высший принцип единства мира — Мировая Душа, которую он постулирует. Доказывать существование Мировой Души, говорит он, предприятие безнадежное, но это должно принять как высшую гипотезу.

Стремясь избежать вывода из последовательного монизма (в данном случае панпсихического — о поглощении индивидуальных субстанций Мировой Душой), Алексейев вводит в свою систему осложняющий ее принцип „функционального дуализма”. Имея в виду противопоставление высших субстанций — низшим, он говорит о несводимой „полярности формы и материи” (в аристотелевском смысле этого слова).

Более всего С. Алексейев занимался вопросами гносеологии. В этой области мысль Алексеева отличается особой тонкостью. Однако его основная гносеологическая позиция характеризуется двойственностью: с одной стороны, он убежден в существовании транссубъективной реальности. С другой стороны, он вел борьбу против попыток обосновать гносеологический объективизм. Здесь он вел борьбу, так сказать, на два фронта — против антипсихологизма современной ему немецкой гносеологии (Риккерт, Гуссерль) и против интуитивизма Лосского. В своем стремлении к гносеологической объективности, говорит Алексейев, современные немецкие гносеологи (а также Лосский) различают субъективный процесс познания и его логическую значимость. Подчеркивая прежде всего логическую значимость знания, они стремятся „отпсихологизировать” живое сознание, подменяя индивидуальное конкретное сознание — „сознанием вообще”. При этом, пишет Алексейев, познание отрывается от своего психического контекста, становится безличным и легко допускает подмену индивидуального сознания — „сознанием вообще”.

Можно подумать, что Алексейев — гносеологический субъективист. Но это не совсем так: с одной стороны, он признает, что непосредственный источник познания — непосредственное сознание, „которое и есть самая первоначальная для нас действительность, дающая нашему познанию необходимый базис и точку отправления”. С другой стороны, он говорит, что „познание начинается... с того, что первоначальнее всякого познания, — с действительно-

сти, то есть, того, что еще чуждо всякого ясного гносеологического подразделения на субъект и предмет". И в другом месте он пишет: „Трансцендентное, как нечто находящееся за пределами данного сознания, неудержимо прорывается во всякую гносеологию". Как бы ни затушевывали сверхчеловеческий и вселенский источник знания гносеологическими терминами, этот источник предстоит уму неизбежно как некая „вещь в себе".

Возражая Лосскому, Алексеев утверждает, что наше познание состоит далеко не только из интуиций, которые представляют собой лишь часть всего познавательного содержания. Однако, как это отметил Лосский, тем самым Алексеев признает (пусть ограниченную) реальность интуиции, допуская, таким образом, наличие транссубъективных элементов в познании.

Несмотря на эти противоречия, у Алексеева можно найти много тонких гносеологических наблюдений, и в своей критике он часто бывает меток. Так он замечает, что при коренной установке трансцендентализма „выпадает трансцендентное, как предмет возможного опыта".

Интересно, что свою мысль о „неудержимом прорывании" реальности в сознание, он применяет также ко внутреннему опыту: „Наше „я" есть несомненная субстанция, хотя сознание, быть может, и не достигает всей ее глубины".

Интересна статья Алексеева „В защиту чудесного", где он проводит мысль, что чудо есть, философски говоря, проявление „индивидуальной причинности" (исходящей от нашего „я") — в отличие от „общей причинности" законов природного мира.

В своей этике (лишь намеченной им в одной из статей) Алексеев различает первичное (религиозное) добро от вторичного (морального), отдавая приоритет религиозному добру. Он различает также первичное зло (злая воля как атеизм сердца) от вторичного (слабости человеческой природы).

В статье „Время и его религиозный смысл" он различает физическое, психическое и онтологическое время. В онтологическом времени прошлое не умирает, и в этом он видит залог бессмертия.

Говоря в целом, в лице С. Алексеева мы имеем дело с крупным и тонким философским умом. Можно только пожалеть, что в силу личных и политических обстоятельств он не успел с должной полнотой выразить свое философское кредо.

Во всяком случае, русские панпсихисты вписали более ценную главу в историю русской философии, чем русские материалисты.

Очерк третий

НАРОДНИЧЕСТВО И РАННИЙ МАРКСИЗМ (Полемика)

В течение 70-х и 80-х годов XIX века господствующим общественным мировоззрением в России было народничество. Но в середине 90-х годов у народников появился новый и опасный враг — русский марксизм. Еще Чернышевский и Ткачев были многим обязаны учению Маркса. Все же они не были настоящими марксистами. Первыми русскими марксистами нужно считать Г. Плеханова, В. Аксельрода и П. Струве (вскоре сменившего идеологические вехи).

Молодые русские марксисты начали свою деятельность в полемике против народников (поскольку именно народники были тогда властителями дум). В этой полемике решающую роль сыграли три произведения: „Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России” П. Струве, „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю” Г. Плеханова и статья „Что такое „друзья народа” молодого Ленина”.

П. Струве в своих „Критических заметках” с цифрами в руках показал, что экономическое развитие России идет по линии роста индустрии и капитализма, и предсказывал в связи с этим резкое увеличение рабочего класса. Этим подрывался тезис народников о России, как стране сельскохозяйственной по преимуществу. Г. Плеханов в своей обширной книге „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю” впервые в русской научной литературе дал развернутую картину марксистского целостного мирозерцания, как учения, основывающегося на материализме, но обогащенного диалектикой Гегеля (тогда еще редко применялся термин „диалектический материализм”).

„Материализм воскрес, — писал Плеханов, — обогащенный всеми приобретениями идеализма; важнейшее из них есть диалектический метод”.

Материализм, своей философской грубостью и наивностью отталкивавший ранее многих интеллигентов, превратился в руках

Плеханова в заманчивое мировоззрение, поскольку внесение в него диалектического метода создавало впечатление, что такой материализм — всеобъясняющая теория. Упрощенчество старого материализма типа Фогта и Молешотта казалось преодоленным. Плеханов сам превосходно владел диалектикой, и против его аргументов трудно было бороться. Главное же — в марксизме казалась преодоленной та пропасть, тот дуализм между общеполитическим мировоззрением и областью социального развития, который составлял слабую сторону народников. Напомним, что в области чистой философии ведущие народники были позитивистами (т. е. миротворческими непредрешенцами), в то время как в области социальной они проповедывали „этический социализм”. При этом их социально-этические идеалы, не подкрепленные идеалистической философией, оставались как бы висящими в воздухе.

В противоположность этому, нарисованная Плехановым стройная картина материалистической диалектики, обещавшая в своем социальном применении неизбежную победу социализма, пленяла умы.

Хотя главные пункты спора между марксистами и народниками хорошо известны, мы сформулируем их для вящей ясности.

1. Марксизм делал ставку на рабочий класс, а не на крестьянство. Задача интеллигенции заключалась, с точки зрения марксиста, в развитии революционного сознания у рабочих, и лишь во вторую очередь — в пробуждении „спящего” крестьянства.

2. В противовес народникам, перенявшим от славянофилов культ крестьянской общины, марксисты видели в общинах пережиток феодальной эпохи (марксисты не верили в особый, крестьянский социальный путь России; они считали, что законы классовой борьбы имеют универсальное значение).

3. В противовес народникам, особенно же в контраст выросшей из них партии „эсеров” (с. р., социалисты-революционеры), крайние из которых рекомендовали индивидуальный террор в борьбе с царизмом, марксисты осуждали индивидуальный террор, как не приводящий к желанной цели — к пролетарской революции. Они были за „диктатуру пролетариата” (т. е. за массовый террор) в будущем.

4. Марксисты ратовали за индустриализацию России — поскольку лишь таким путем могли расти кадры рабочего класса, которым суждено в будущем произвести пролетарскую револю-

цию. В этом пункте у марксистов было некое противоречие:

С одной стороны, они верили в пролетарскую антикапиталистическую революцию в более или менее отдаленном будущем. С другой, они стояли за рост капитализма в России в настоящем, ибо лишь таким путем сможет вырасти и окрепнуть рабочий класс.

Иначе говоря, в духе последовательного марксизма, они должны были бы бороться за капитализм и за эксплуатацию рабочих в России, — все это конечно с тем, чтобы затем (неизвестно когда) стать на сторону рабочих и повернуть фронт против капитализма*.

С подобной „диалектической” откровенностью не высказывался прямо ни один русский марксист, но позиция Плеханова до революции 1905-го года была приблизительно такой.

В противовес этому, Ленин, понимавший, что подобная „тонкость” не переварится широкими массами, с самого начала ратовал за пролетарскую революцию в России в надежде, что такая революция будет поддержана международным (и прежде всего немецким) пролетариатом. Как бы то ни было, в полемике между марксистами и народниками брали верх марксисты — и потому, что, по мере бурного роста индустрии в России, народников опровергала сама жизнь, и потому, что горизонты русских марксистов были шире и более манящи: пресловутая крестьянская община, на которую возлагали надежды народники, отдавала ретроградством; она не давала перспектив нового будущего.

Далее (и этот пункт важно подчеркнуть), марксизм в 90-ые годы воспринимался как „нео-западничество”, как последнее слово западной науки и философии. В противоположность этому, народничество настолько впитало в себя славянофильские элементы (та же вера в общину) и настолько оторвалась от Запада, что оно воспринималось многими как разновидность ретроградного славянофильства. Здесь в новой форме мы наблюдаем старый спор между славянофилами и западниками. В силу этой своей славянофильской закваски (исключая самое ценное у славянофилов — религиозную философию), народничество провинциализировалось.

* Народники подчеркивали в своей полемике эту двусмысленность позиции русских марксистов.

Понятно поэтому, что, по словам С. Франка, марксизм был воспринят как „свежий ветер с Запада”, как универсальная доктрина, обещающая отсталой России новое приобщение к мировой цивилизации. Но этот знаменитый спор не ограничивался только практическими вопросами об индустрии и земледелии, о рабочем пролетариате и крестьянских массах. Спор этот распространился и на плоскость общеполитического мировоззрения.

И здесь преимущество русских марксистов заключалось в том, что марксизм являлся в целостном мировоззрении, основанном на синтезе наиболее сильных сторон материализма и идеализма. Народники же могли противопоставить этому целостному мировоззрению лишь „бескрылый” позитивизм и агностицизм, которые Ленин охарактеризовал позже, как „философское неприятие”.

Подробная схема диамата и истмата будет дана в главе „Советский марксизм” (ведь сами термины „диамат” и „истмат” появились уже в советское время). Пока же набросаем общую схему философии марксизма в преломлении Плеханова, поскольку именно он слыл еще до революции русским „классиком марксизма”.

Основой бытия является мертвая материя, которая развивается диалектически, причем, в процессе этого развития, появляются новые качества. Так, механическое движение материи переходит в качественные изменения, изучаемые химией. В процессе диалектической эволюции материя порождает из себя сначала органическую жизнь, а затем человека с его мозгом („высший цвет эволюции”, по выражению Энгельса).

Далее эволюция человека определяется характером употребляемых им орудий. Человек создает вначале примитивные орудия, но в процессе эволюции совершенствует их (от примитивного топора до плугов и мечей, и далее — к машинам). Облик и характер социальных классов определяется собственностью на орудия производства. Как известно, марксизм признает следующие социально-экономические формации: первобытный коммунизм, античное рабовладельческое хозяйство (господа и рабы), феодальное (господа и крепостные), буржуазно-капиталистическое (предприниматели и владельцы с одной стороны, и наемные рабочие — с другой, причем капиталисты покупают рабочую силу). Наконец, после социальной революции воцаряется социализм.

В вопросе об обратном влиянии „настройки” (идеологии) на

„базис” (экономический) у Плеханова были внутренние противоречия (впрочем, никакая редакция марксизма не свободна от этих противоречий).

С одной стороны, Плеханов настаивает на определяющей роли экономических факторов, а с другой, он „не отрицает” обратного влияния надстройки на базис. Напомним, что впоследствии Ленин утверждал решающее влияние политики на экономику в переходный, революционный период. Это утверждение Ленина было бы „и стало” для Плеханова неприемлемым. Но в то же время Плеханов, в отличие от более неистовых марксистов, понимает, что в области идеологии многие явления могут быть объяснены экономикой лишь косвенным образом. Иначе говоря, Плеханов признает известную автономию „надстройки” по отношению к породившему ее „базису”.

Писания Плеханова одушевлены пафосом свободы, и в этом одна из причин их притягательной силы. Всякая политика и даже революция должны быть, согласно ему, лишь средством к достижению свободы рабочего класса. Освобождение рабочих должно стать, по его вере, прелюдией к освобождению всего человечества. Но в вопросе о сущности свободы у Плеханова есть недоговоренность. Так, с одной стороны, он пишет: „Производственное воздействие человека на природу порождает новый род зависимости человека — экономическую необходимость”. С другой стороны, он сразу же добавляет: „Но когда человек сознает это, тогда создается возможность нового и окончательного торжества сознания над необходимостью, разума над самим законом... Когда человек подчинит своей воле производственные отношения, тогда кончается царство необходимости, воцаряется свобода”.

Эта красноречивая тирада была бы оправданна, если признать истинную свободу человека, его потенциальное состояние над законом необходимости. Иначе превращение необходимости в свободу останется непонятным чудом. Впрочем, в этом — опять-таки истинное противоречие марксизма, которое Плеханов только отразил и блестяще выразил. Во всяком случае, Плеханов явился первым мыслителем (не только русским), которому удалось дать *синтетическое* изложение философии марксизма. Маркс, при всей его односторонней гениальности (в смысле гениальности зла), не особенно заботился о создании философской *системы* марксизма, а более систематичный Энгельс не до конца привел в порядок мысли своего учителя и друга.

Важно подчеркнуть, что Плеханов был выразителем классического марксизма, а не того активистического неомарксизма, который был создан Лениным. Плеханов, подобно Марксу, имел в виду более социальные *классы*, чем коммунистическую партию. Плехановский марксизм, поэтому, чужд той сугубой партийности, которая отличала Ленина. Плеханов стремился к истине, которую он находил в марксизме, в то время как Ленин догматически уверовал в марксизм, и вопрос об истине, как таковой, никогда не возникал в его сознании. Ленинский принцип „партийности философии” никогда не был принят Плехановым. Тактика захвата власти настолько захватила Ленина, что он фактически перестал думать о том, ради чего нужен этот захват власти.

Несмотря на то, что Плеханов, как правоверный марксист, отрицал абсолютность морали, он на деле считался с общечеловеческими моральными императивами. И марксизм казался ему единственным учением, гарантирующим ликвидацию эксплуатации человека человеком. Для Ленина же общечеловеческая мораль вообще не существовала. Морально, говорил он, все, что способствует осуществлению марксистского социализма; аморально все, что этому препятствует. Как правоверный марксист, Плеханов ожидал в России сначала буржуазной революции, долженствующей покончить с самодержавной монархией; пролетарская же революция была для него делом будущего. В контраст этому, Ленин верил в то, что Россия может миновать буржуазно-капиталистическую эру, или предельно сократить ее, и стремился к осуществлению именно пролетарской революции. Фактически прав оказался Ленин, но именно потому, что учение его было не правоверным марксизмом, а своеобразным неомарксизмом.

В свете всего этого понятно, что Плеханов занял в период Первой мировой войны оборонческую позицию — в противовес поражению Ленина.

Но, какими глубокими ни были бы расхождения Ленина с Плехановым, в плане историческом нужно подчеркнуть, что Ленин был сначала учеником Плеханова, восставшим впоследствии против своего учителя. На трудах Плеханова, как это признавал сам Ленин, воспиталось целое поколение русских марксистов, в том числе молодой Ленин. Поэтому значение Плеханова в истории русского марксизма основоположно.

Как это хорошо известно, Ленин не занимался всерьез философией до 1908 года, и сам Плеханов посмеивался ранее над „без-

заботностью Ленина по части философии". Лишь после опубликования книги Ленина „Материализм и эмпириокритицизм" началась та идеологическая и тактическая перестройка русского марксизма, которая привела к его революционной ленинской интерпретации. Но эта революционная перестройка стала возможной лишь после и на основе того, что было сделано Плехановым для популяризации марксизма в России и для внедрения марксистских идей в головы будущей русской коммунистической элиты.

Основные философские проблемы не были главным предметом спора между марксистами и народниками. Зато в области философии истории происходил ожесточенный обмен мнениями между обоими лагерями русского социализма.

В этой области ведущие идеологи народничества П. Лавров и Н. Михайловский выступили со своей теорией о „героях и толпе" (сама по себе эта идея не нова: на Западе она была выражена еще английским мыслителем Томасом Карлейлем, а в конце XIX-го века — французским философом Тардом).

Согласно этой идее (в ее народнической редакции) народ, „толпа" инертен и не в состоянии выразить свои интересы, кроме интересов хлеба насущного. Историю двигает вперед не народ, а отдельные героические личности, одаренные способностью создавать идеи, служащие прогрессу, и, заражая этими идеями массы, вести их за собой. Но при этом герои должны действовать не ради самопрославления, а ради народа и, в конце концов, ради всего человечества.

В противоположность этому, согласно классическому марксизму, субъектом истории являются именно массы, „коллективы", образующиеся по классовому принципу. Так называемые герои и гении суть лишь представители своего класса, служащие классовым интересам. Индивидуализм, исповедуемый народниками, был чужд марксизму. Позднейший культ Ленина и Сталина противоречит классическому марксизму, как теории сугубо коллективистической, и классические марксисты старого закала не могли бы принять этого культа.

В области моральных проблем между народниками и марксистами зияла целая пропасть. Этика народников, несмотря на почтение ими народа, была, говоря современным языком, персоналистической (особенно у Михайловского). Высшей ценностью была для них человеческая личность, ее свобода и автономия. Михайловский в своих статьях протестовал против тенденции

организованного коллектива превратить личность в свое орудие, в „штифтик”. „Пусть общество прогрессирует, — писал он, — но поймите, что личность при этом регрессирует” (см. Том I этих „Очерков”).

В противоположность этому, марксисты вообще отрицали понятие морали, пытаясь заменить ее понятием „классовых интересов”. С их точки зрения морально все то, что соответствует интересам пролетариата; аморально все, что этим интересам противоречит. В этом „снятии” моральной проблемы проявлялась исконная аморальность марксизма. Народники направляли свои критические стрелы как раз против этого уязвимого аспекта марксизма, но недостаточно решительно. Правда, Михайловский назвал классовую борьбу „школой озверения человечества”, но это осталось более или менее эпизодическим выпадом.

Интересно, что народники мало использовали внутреннее противоречие марксизма, скрытое в понятии „эксплуатации”. Слово это звучит моральным осуждением (капиталистов), тогда как последовательные марксисты отрицали общечеловеческую мораль. С точки зрения последовательного марксизма можно было бы говорить лишь о „непропорциональном присвоении прибавочной ценности капиталистами”. Но возражение это было выдвинуто критиками марксизма лишь впоследствии, когда воочию воплотилась исконная аморальность марксизма.

В 90-ые же годы прошлого столетия вообще мало кто чувствовал опасность тоталитаризма, заключенную в марксизме. Борьба за ущемленные права рабочих не могла не привлекать к себе симпатий. А осуждение марксистами индивидуального террора еще более укрепляло иллюзию его моральной правоты.

Говоря в целом, можно сказать следующее:

Полемика между марксистами и народниками осталась бы только интересным эпизодом в истории русской общественной мысли, если бы не было Октябрьского переворота и захвата власти крайними марксистами — большевиками. В свете же последующего воцарения большевизма спор этот приобретает судьбоносное значение. Ибо, с точки зрения исторической перспективы, в этом споре дело шло об идеологическом возглавлении грядущей социальной революции. Идеология народников, как менее динамическая и менее соответствовавшая социально-политическим реальностям, осуждена была на поражение. Но следует помнить, что марксисты победили под знаменами европеизма и социально-

политического прогресса, а не под знаменами циничного тоталитарного большевизма, возглавленного вскоре Лениным. Плеханов, а не (молодой тогда) Ленин был главным героем этого спора. И трансформация марксизма Лениным явилась дальнейшим трагическим звеном в исторической диалектике русского и мирового марксизма.

Очерк четвертый

РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС И СБОРНИК „ВЕХИ”

Период, называемый „русским религиозно-философским Ренессансом”, был периодом обновления русской культуры и русской мысли. По своему духовному напряжению, по страстности исканий, по богатству принесенных им плодов период этот имеет мало параллелей в истории русской культуры. Достаточно указать, что свои наиболее зрелые плоды русская философия принесла именно в этот период, — интуитивизм Лосского и Франка, религиозную философию Бердяева и Булгакова и много других философских ценностей. Этим, конечно, не умаляется огромное значение русских мыслителей прошлого столетия, прежде всего славянофилов и Владимира Соловьева.

Но русский религиозно-философский Ренессанс не был явлением, изолированным от общего потока культуры. Он был глубоко и тесно связан с тем периодом русской литературы, особенно поэзии, который был позднее окрещен „Серебряным веком”. Русский символизм, высшими представителями которого были Блок, Белый и Вячеслав Иванов, родился из той же культурной подпочвы, что и русская религиозная философия того времени. С более широкой точки зрения, музыкальное творчество Скрябина и Стравинского шло в том же русле культурного обновления. Творческий поток русской культуры был словно насыщен в начале века живительным раствором, и духовная атмосфера стимулировала творческие искания. Это была культурная весна, сопутствуемая политической глухой осенью.

Говоря так, мы отнюдь не закрываем глаза на многие темные и даже отрицательные стороны этого периода, — на нездоровый культ одностороннего эстетизма, на духовные метания, на эстетическое любование контрастом добра и зла, на тон вещательства, наконец, на культ эротизма у некоторых поэтов того времени.

Творческое вдохновение нередко бывает связано с соблазнами и ересями.

Однако теневые стороны „Серебряного века”, в общем, изжились, а положительные ценности, открытые и созданные в этот период, до сих пор сохраняют свое значение и свою притягательную силу.

Во всяком случае, период религиозно-философского Ренессанса и сопутствующего ему „Серебряного века” наложил свою глубокую печать на весь облик русской культуры, и огульные отрицатели этого периода невольно осуждают себя на культурный провинциализм.

В Советском Союзе власть имущие систематически стремятся замолчать этот период или упоминают лишь о его теневых сторонах. Но есть данные предполагать, что именно за последние годы пробуждается интерес к нему у ищущей части советской молодежи. Ибо как природа, так и история не терпят долго пустоты.

Наша статья будет посвящена одному из социально значимых религиозно-философских документов этой эпохи — сборнику „Вехи”. Однако мы будем говорить о „Вехах” не как об изолированном явлении, а в тесной связи с общим духом той эпохи, преимущественно в ее религиозно-философском оформлении.

Русский религиозно-философский Ренессанс — как и весь период „Серебряного века” — явился реакцией на засилье материалистического и позитивистского мирозерцания в философии, на атеизм и равнодушие в области религиозной, и на засилье натурализма в области эстетики.

Именно предшествовавший культ натурализма в прозе и засилье гражданской поэзии, когда лирика считалась чуть ли не социальной изменой народу, и породили вначале бунтарски-анархическое „декадентство”, из которого вскоре выбилась глубокая и животворная струя символической поэзии.

Русский символизм, несмотря на насмешки Владимира Соловьева, „своя своих не познавшего”, оказался, по слову Мережковского, глубоко жизненным явлением.

В области философской дело Ренессанса было облегчено творчеством трех гигантов русской культуры — Достоевского, Льва Толстого и Владимира Соловьева. Их огненная проповедь христианства в эпоху торжества просветительского секуляризма дала возможность творцам русского Ренессанса начинать свое дело не с пустого места, хотя им пришлось выдержать большую борьбу,

пока к их голосу стали прислушиваться, увы, слишком немногие и слишком поздно.

Интересно, что к русскому религиозно-философскому Ренессансу мало применимы категории западничества и славянофильства. По своей религиозной устремленности философы начала XX века были, как будто, ближе к славянофилам. Но в отличие от них, они, как правило, высоко оценивали творческое наследие Запада и, мало того, оказались созвучны современным им западным исканиям. Можно сослаться на интерес Мережковского к западному Ренессансу, на обращение Бердяева к средневековой мистике, на возрождение русского кантианства и гегелианства, на культ Ибсена, Эдгара По, Оскара Уайльда, Метерлинка. Наконец, огромное влияние почти на всех русских мыслителей и поэтов того времени оказал Ницше.

Славянофилы были людьми почвы. Большинство же религиозных философов начала века, хотя и верило в высшее призвание России, но почва горела у них под ногами. Они остро чувствовали разложение старого быта, их мироощущение было трагическим и катастрофическим. Характерно заглавие статьи одного из мыслителей того периода, Эрнста, — „Идея катастрофического прогресса”.

В новых религиозных мыслителях не было той истовости и той гармонии, которой отличались Киреевский и Хомяков. Но у них было повышенное предчувствие грядущих катастроф. Их философия была пророческой и свободной от успокоительных иллюзий культурного старообрядчества славянофилов. Многие из них впадали в ереси, но и самые их ереси были поучительны.

Идейными крестными отцами русского религиозно-философского Ренессанса нужно считать Достоевского и Владимира Соловьева. Все выдающиеся мыслители этого периода (Бердяев, Булгаков, Мережковский, Розанов, Вячеслав Иванов, Лосский, Франк), прошли через увлечение Достоевским или Соловьевым, или тем и другим вместе. Что касается Достоевского, то должен был пройти период целого поколения, чтобы он был оценен как религиозный мыслитель. Именно такие деятели русского Ренессанса, как Розанов, Мережковский и Лев Шестов, впоследствии также Вячеслав Иванов, написали труды о Достоевском, составляющие гордость русской критики.

В свою очередь, идея Владимира Соловьева о синтезе христианства и гуманизма (выраженная особенно ярко в „Чтениях

о богочеловечестве”) оказала глубокое влияние на построения Булгакова и Бердяева. Если не считать Чаадаева, Владимир Соловьев был первым русским мыслителем, показавшим, что можно сочетать преданность христианской идее с социальным западничеством.

Однако возвращение элиты русской интеллигенции к религии и утверждение примата культуры над политикой и социальной жизнью совершалось сложными и диалектическими путями.

Большинство творцов русского Ренессанса прошло через предварительное увлечение двумя „антихристами” — Марксом и Ницше. Зачатие русского Ренессанса было „греховным”.

Все же, в целом, русский Ренессанс проходил под знаком реабилитации религиозно-культурных ценностей, под знаком цветения эстетической культуры. Флоровский называет этот период „перевалом сознания”, когда „вдруг открылось, что человек есть существо метафизическое”. Профессор Степун пишет в своих воспоминаниях „Былое и несбывшееся”, что ему не случалось наблюдать на Западе такого духовного горения и такого богатства мысли, хотя ему приходилось вращаться среди интеллектуальной элиты Запада.

Вообще говоря, в русском Ренессансе можно различать две „формации”. Одну, вышедшую из литературы и литературной критики. Это — преимущественно предтечи и деятели русского символизма. Религиозный интерес проснулся у них, будучи преломленным через призму эстетики. Сюда относятся прежде всего Мережковский, Гиппиус, Розанов, Андрей Белый.

К другой формации принадлежат профессиональные философы, прошедшие через увлечение марксизмом и принявшие участие в полемике с „народниками” в 90-х годах прошлого столетия. К этим мыслителям, прозванным затем „кающимися марксистами”, принадлежат: Струве, сыгравший в этом деле пионерскую роль, далее Булгаков, Бердяев, отчасти Франк. Именно большинство этих „кающихся марксистов” и были впоследствии основными авторами „Вех”.

В первые годы Ренессанса доминировали более „эстетствующие”, а в дальнейшем — „философы”.

Как и следовало ожидать, в философских писаниях „эстетов” было больше интуиции, но также — вещательства, безответственных „дерзаний” и (тоже немаловажно) литературной позы.

В деятельности же „кающихся марксистов” было больше философской культуры, выдержанности, трезвости, хотя и здесь вначале было немало нищешанствующих дерзаний.

В плане социально-политическом (который явился здесь лишь придатком) „эстеты” были людьми апокалипсического и, нередко, анархического склада. Именно поэтому многие из них особенно ждали революции как „очистительного огня”, как катастрофы, которая будет одновременно „возмездием” и началом новой эры. Говоря упрощенно-политически, большинство из них было в те годы весьма „левыми”.

Что же касается „кающихся марксистов”, то, хотя апокалипсические настроения и здесь были сильны, большинство из них, оставаясь в оппозиции режиму, все же стало затем на путь, выходящая по-современному, „реформизма”.

Так или иначе, почин проповеди религиозного обновления принадлежит первой, „эстетствующей” группе. Первой камерной ареной тех „споров о Христе”, о которых писал впоследствии Блок, стал салон Мережковских. Я имею в виду, прежде всего, знаменитые „религиозно-философские собрания” у Мережковских, где представители Церкви впервые встретились в дискуссиях с „эстетами”, философами и представителями общественности.

Молодым религиозным философам приходилось тогда вести борьбу на „два фронта”: против секуляризма левой общественности, где слово „религия” ассоциировалось с „кнутом и реакцией”, и против консерватизма „правых”. Обращаясь к „консерваторам”, молодой тогда Мережковский открыто заявлял, что у него собрались как бы неприкаянные, неприглашенные на пир — прохожие с большой дороги — мытари, грешники, блудницы, разбойники с большой дороги, анархисты, нигилисты. Еще в темноте ночи, но уже слышали зов Жениха... Ослеплены сиянием Праздника, а мертвая академическая догматика — эта старая, верная прислуга Хозяина — не пускает...

Другой участник этих собраний чиновник Синода Тернавцев говорил, что наступает время, когда вопрос о Христе станет вопросом жизни и смерти, источником бесконечной надежды или бесконечного ужаса.

Тернавцев же был одним из первых, заговоривших о необходимости оцерковления общества. Одной из самых ярких фигур этих собраний был Розанов, прочитавший на них два доклада,

вызвавших сенсацию, — „Об адогматическом христианстве” и „Об Иисусе Сладчайшем”.

О духовном подъеме, который господствовал на этих собраниях, хорошо писал тот же Мережковский:

Как будто стены зала раздвигались, открывались бесконечные дали, и это маленькое общество становилось преддверием Вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, при которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают... и произойдет великое соединение: дети найдут свою Мать (т. е. Церковь).

Характерно, что на первых собраниях Мережковский обращался с призывом к священникам помочь ему преодолеть соблазны и ереси, среди которых идея единства „двух бездн” и идея „священной плоти” занимали одно из главных мест. Характерно также, что ряд собраний был посвящен теме „Религия и общественность”, то есть той самой теме, которая легла во главу угла будущего сборника „Вехи”.

Интересно, что председательствовал на этих собраниях тогдашний ректор СПб Академии отец Сергей Страгородский, будущий патриарх. Впрочем, в те годы отец Сергей занимал крайне консервативную позицию.

Собрания эти, которых всего было двадцать два, как известно, были запрещены в 1903 году Победоносцевым. Но они сделали большое дело: между „церковниками” и „еретическими и эстетствующими философами”, несмотря на непримиримые разногласия, был найден какой-то общий язык. Собрания эти, конечно, способствовали сближению между Церковью и общественностью, при посредничестве религиозных философов. Впоследствии подобные собрания устраивались в других салонах: у М. К. Морозовой, на „башне” Вячеслава Иванова и так далее.

Проповедникам „нового религиозного сознания” вначале был оказан отпор — как слева, где их обвиняли в „ретроградстве”, так и справа, где их считали „дерзкими еретиками”.

Тем не менее, подобно тому, как символисты сломали в конце концов отпор литературных староверов, так и молодым религиозным философам, ученикам Вл. Соловьева, удалось, наконец, получить отклик со стороны части русской общественности. Журнал „Вопросы жизни”, основанный Бердяевым и Булгаковым, имел успех. Даже в марксистской среде стали появляться свои

„богоискатели” и „богостроители”, которым резкую отповедь должен был дать сам Ленин. Этот отклик, правда, был недостаточен. Голосу религиозных философов внимало меньшинство, в то время как большинство русской интеллигенции все еще поклонялось Чернышевскому, Добролюбову, Писареву, в лучшем случае — Герцену и Михайловскому.

По этому поводу Бердяев позднее отмечал, что трагедия и слабость русского религиозно-философского Ренессанса была в отсутствии широкой социальной базы. Он происходил в культурной элите.

Этот диагноз глубоко верен, с той существенной оговоркой, что влияние религиозной философии имело сильную тенденцию к распространению. Не будь революции, Ренессанс, вероятно, приобрел бы свою общественную базу, ибо он уже начинал ее приобретать.

Важно отметить, что если Мережковский и эстеты „апокалипсики” задавали тон увертюре Ренессанса, то именно кающиеся марксисты сообщили этому движению его установившуюся форму и выкристаллизовали впоследствии веяния эпохи в целые философы. Отметим многообразие проявлений русского Ренессанса: тут был и пафос религиозно осознанной свободы в духовно-волнующих писаниях Бердяева, и облеченные в какую-то иконописную стилистику прозрения Флоренского, и тяжело-добротная поступь мысли С. Булгакова.

В области чистой философии к христианскому миропониманию шли Н. Лосский и С. Франк. Весь этот период представляется теперь каким-то пиршеством мысли, — не без вредных излишеств, но редкий по своей культурной „элитности”.

Но нас интересуют сейчас не отдельные мыслители этой эпохи, а ее общая направленность.

Группа „кающихся марксистов” начала свою деятельность еще в начале века. В то время как происходили религиозно-философские собрания у Мережковских, под редакцией Новгородцева вышел в том же 1903 году сборник „Проблемы идеализма”, в которых недавние марксисты становились на платформу идеалистической философии, реабилитируя ценности духа, считавшиеся в марксизме производными. А в сборнике Булгакова „От марксизма к идеализму” была найдена формула духовной эволюции „кающихся марксистов”. Однако идеализм оказался лишь этапом на пути эволюции „кающихся марксистов”, которые духовно не-

удержимо „правёли” и кончили возвращением к христианскому миропониманию.

Носители „нового религиозного сознания” начали именно с ревизии марксизма. Но интересно, что, в отличие от западных ревизионистов — Каутского и Бернштейна, — русские мыслители подвергли марксизм не столько научной и тактической, сколько моральной и мирозерцательной ревизии. Они находили в Марксе „отрицательную” правду — разоблачение грехов старого капиталистического общества, но отвергали основные марксистские догмы — материализм и атеизм. Их проповедь христианской философии была тем более опасна для марксистов, что они хорошо знали своего врага.

Ранее религиозная философия сочеталась у нас с социально-политическим консерватизмом или даже реакционностью, и, наоборот, социально-передовые учения опирались обыкновенно на философскую реакцию (каковую представляет собой атеизм и материализм). Носители же „нового религиозного сознания”, идя вслед за Соловьевым, стремились дать духовные основы делу свободы личности и социального прогресса. В этом — одна из самых интересных черт русского религиозно-философского Ренессанса.

Характерно также, что если в русском религиозно-философском Ренессансе был духовный максимализм, то в его социально-политической проекции он обернулся своего рода „реформизмом”, а отнюдь не реакционностью (и, конечно, не контрреволюционностью). В этом, впрочем, есть своя логика: молодые религиозные философы понимали, что от общественной перестройки нельзя ждать чудес, что обновление духовной жизни личности и общества может прийти изнутри и свыше.

Нужно добавить также, что перед Первой мировой войной, под влиянием неудачи революции 1905 года, многие „социально-максималистские” иллюзии русской интеллигенции начинали изживаться, и почва для социальной проекции „нового религиозного сознания” начинала возникать. Наилучшим показателем этой зрелости религиозно-философского сознания, освободившегося от крайностей романтических увлечений, может служить сборник „Вехи”, опубликованный в марте 1909 года.

Хотя этот сборник был религиозно-философским по основному замыслу, своеобразной чертой, обеспечившей ему успех, явилось наличие заостренного социально-политического аспекта.

Со своей внешней стороны этот сборник явился как бы самокритикой русской интеллигенции, подведением итогов ее основных предубеждений.

Авторы сборника были едины в своем общем диагнозе, что корень заблуждений русской интеллигенции, понимаемой в смысле „интеллигентского ордена”, заключался в ее отрыве от религии, в наивном убеждении, что религия является отжившей стадией человеческого развития. Авторы сборника, — Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский, Струве, Франк, — стремились в противоположность этому, выдвинуть идею религиозной культуры, преодолеть крайности безбожной культуры и чуждающейся культуры религии.

В предисловии к этому сборнику говорится, что общая платформа его участников — признание примата теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития. Идеология русской интеллигенции, — говорилось далее в предисловии, — покоящаяся на противоположном принципе (на признании безусловного примата общественных форм), представляется участникам внутренне ошибочной.

Н. Бердяев в своей статье „Философская истина и интеллигентская правда” осуждал „кружковщину” русской интеллигенции, ее отрыв от потока мировой культуры, несмотря на все ее формальное западничество. Обличал автор и „господство утилитарно-морального критерия”, грозящего оскудением целостной духовной жизни, сужением горизонта сознания. „У нас считалось почти безнравственным отдаваться философскому творчеству”, — продолжает Бердяев. „Интеллигенция готова, — замечает он далее, — принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы”. Именно этим „прагматическим” образом мышления объясняется, по Бердяеву, увлечение большей части русской интеллигенции философски малоценными идеями материализма и атеизма.

Отказ от истины ради (проектируемого) счастья человечества — так характеризуется эта подмена философской истины „интеллигентской правдой”.

В противовес этому социальному идолопоклонству, к которому примешана и неоправданная духовная гордыня, Бердяев утверждал: „Сейчас мы духовно нуждаемся в признании самоценности истины, в смирении перед истиной и готовности на отречение во имя ее”.

Сергей Булгаков в своей статье „Героизм и подвижничество“, воздавая должное героизму, который умела проявлять интеллигенция в борьбе за свои идеалы, обвинял ее в отсутствии духа подвижничества. В героизме, по Булгакову, имеется налицо субъективная сторона подвига — самопожертвование, но в основе героизма лежит духовная гордыня, стремление к благу человечества своими собственными, притом внешними, средствами. В противовес этому, подвижничество есть система самоотречения, предполагающая прохождение школы нравственного самовоспитания. В основе подвижничества лежит, по автору, смирение перед верховными ценностями.

В критической части статьи Булгаков дал сатирическую пародию на символ веры интеллигенции:

„Вначале было варварство, а затем воссияла цивилизация, то есть просветительство, материализм, атеизм, социализм, — вот несложная философия истории среднего русского интеллигентства”. Забывалось при этом, что „западноевропейская культура имеет религиозные корни”, что „эпоха Просвещения” явилась лишь одним из звеньев в цепи ее сложного развития.

Мня себя обладателями этой новой истины, большинство русской интеллигенции и было склонно идти по пути героического самоутверждения.

Под влиянием подобного умонастроения, замечает далее автор, в русской интеллигенции и сложились такие черты, как „высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости и пренебрежение к инакомыслящим... отвлеченный догматизм”. „Наше различие правых и левых, — продолжает Булгаков, — отличается тем, что оно... больше походит на разделение католиков и протестантов... в эпоху реформации... нежели на теперешние политические партии”.

В то же время Булгаков отмечает ряд положительных черт русской интеллигенции — указанную выше готовность к самопожертвованию, ее моральную чистоту, высоту ее горения, ее народолюбие. Все эти драгоценные качества, по Булгакову, нуждаются лишь в направленности их на подлинные ценности, а не на ложных идолов.

В страдальческом облике русской интеллигенции, заключает автор, „просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей”.

С. Франк в статье „Этика нигилизма”, как бы развивая мысли Булгакова, вскрыл противоречие между религиозно-абсолютистским характером интеллигентской веры и ее нигилистически-беспринципным содержанием. Эту же мысль ранее выразил Владимир Соловьев в форме шутки-пародии на интеллигентский „силлогизм”: Ничего нет, кроме слепой материи, все люди произошли от обезьян, поэтому — давайте любить друг друга. Отсюда, по Франку, вытекает отрицание абсолютной морали и подчинение нравственности безнравственной идее „коллективной пользы”, в которой уже содержится возможность принесения в жертву личной свободы.

В связи с этим Франк характеризовал тип жертвенного русского интеллигента как *„воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия”*. Франк более детально, чем другие авторы, вскрыл „духовную узость” и „идейное убожество” интеллигентских понятий, воздавая в то же время должное глубокой человечности интеллигенции.

В конце своей статьи Франк призывал к замене „нигилистического морализма” религиозным гуманизмом.

П. Струве в статье „Интеллигенция и революция” подверг критике навязчивую идею революционного переворота, мешающую интеллигенции сосредоточиться на конструктивной работе во имя освобождения личности и общества. Дело социального прогресса, по Струве, должно совершаться эволюционным путем и основываться на положительных нравственно-религиозных идеалах, правомерных лишь на платформе идеалистического и религиозного мирозерцания. Подчеркнем, что Струве, как и большинство других авторов сборника, остался либералом, находившимся в оппозиции к господствующему строю, но он стремился сделать эту оппозицию конструктивной и легальной.

Юрист Кистяковский в статье „В защиту права” обличал традиционное в России презрение к формальному праву, как к „низшей” сфере, и цитировал известные стихи Алмазова:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны...

„Путем ряда горьких испытаний, — пророчески писал Кистяковский, — русская интеллигенция должна прийти к признанию, наря-

ду с абсолютными ценностями, также и ценностей относительных — самого обыденного, но прочного и нерушимого правопорядка”.

Статья Гершензона, главного редактора сборника, в своей критически-обличительной части шла по тому же руслу, что и статьи других авторов. Он также отмечал склонность русской интеллигенции к кабинетному резонерству, духовный максимализм, сектантски обостренную нетерпимость ее к чужим мнениям — и так далее.

Но в своих положительных тезисах Гершензон подчеркивал самодовлеющее значение цельной духовной жизни, не делая отсюда религиозных выводов. Его статья была в своей философской части довольно гуманной, отражая его увлечение немецкими романтиками.

Интересно, что авторы сборника, следуя желанию Гершензона, как редактора, не читали предварительно статей своих коллег и не проводили редакционных совещаний. Тем разительнее выступает единомыслие в основных вопросах и внутренняя согласованность большинства его участников.

Сборник „Вехи” имел сенсационный и неожиданный успех, хотя и с привкусом скандала. Как выразился Кизеветтер в своей обширной рецензии (один из сотен отзывов) — „на горизонте журналистики загремели громы и заблестали молнии”.

Достаточно упомянуть, что „Вехи” выдержали пять изданий, что, помимо сотен рецензий и отзывов, через год появились „Анти-„Вехи” — сборник полемических статей под редакцией Милюкова и под заглавием „Интеллигенция в России”. „Вехи” задели не только явно революционные круги. На сборник с негодованием реагировало и либеральное, относительно умеренное крыло интеллигенции. На одном из общественных собраний была вынесена резолюция с выражением порицания авторам сборника за их „непочтительное” отношение к русской интеллигенции и ее „святым” — Белинскому, Чернышевскому и другим „властителям дум”.

Самым убедительным, хотя и отрицательным показателем успеха „Вех” была реакция на них главарей большевистской партии. Почуввав идеологическую опасность, Ленин забил тревогу. Недаром он назвал сборник „знамением времени”.

Находясь тогда за границей, Ленин прочел два доклада в Льеже и в Париже на тему об „Успехе „Вех” и их общественном значении”. В успехе сборника Ленин видел угрозу перехода духовного водительства к умеренно-правым, к тому же к прицерковным

элементам. Сборник был заклеен им кличкой „Энциклопедии либерального ренегатства”.

В „Большой Советской Энциклопедии” мы читаем:

„Вехи” — сборник ренегатских реакционных статей, выпущенный в самый разгар столыпинской реакции... „Вехи” под видом критики русской демократической „интеллигенции”, — читаем мы далее, — выступили против демократического движения масс и открыто обратились к проповеди религии, идеализма и мистики... Веховцы отвергали всю передовую, классическую русскую материалистическую философию, боролись против партийности в литературе, искусстве, философии”.

Но и умеренно-либеральные круги были встревожены. Милюков считал необходимым совершить большое лекционное турне по России, громя „Вехи” перед большими аудиториями.

Даже Мережковские отрицательно реагировали на „Вехи”. В апреле 1909 года, по свежим следам, Мережковский прочел в петербургском философском обществе доклад „Семь смиренных”, в котором он обвинял авторов в религиозной „теплохладности” и социально-политической „половинчатости”.

Все это свидетельствует об актуальности поднятой „Вехами” темы. Кизеветтер, бывший тогда соредактором „Русской мысли”, писал по этому поводу, что „Вехи” ударили в какое-то больное место нашей современности, подняли вопросы действительно назревшие и для многих мучительные”.

Мы не можем позволить себе проследить всю полемику, поднятую вокруг „Вех”. Ограничимся лишь несколькими моментами. Один из критиков (С. Лурье) с недоумением спрашивал, что такое „религиозный гуманизм”, о котором писал Франк, — ведь что может быть общего между религией и гуманизмом. Другой рецензент, признавая частичную правду авторов сборника, объяснял обличенные в нем черты интеллигенции историческими причинами. На это Франк отвечал, что все имеет свои исторические причины, и что объяснение не есть оправдание.

Во всяком случае, полемический пыл через некоторое время угас, а „Вехи” продолжали играть роль духовного возбудителя.

Как заметил Франк в своей книге о Струве, — „Идеи „Вех”, вопреки солидарному хору яростной критики... не остались без влияния, по крайней мере, на избранное меньшинство русской интеллигенции. Они... пробили толщу заносчивой цензуры общест-

венного мнения, не позволявшей говорить иначе, чем с благоговением, об освященных традициях радикализма идей”.

Далее, тот же автор пишет:

„И если „Вехам” не суждено было иметь определяющее влияние на ход русской политической жизни, то в дружном и энергичном отпоре, которым общественное мнение интеллигенции встретило большевистскую революцию, — как и в возникших после революции симптомах религиозного покаяния и возрождения, — идеям „Вех” по праву можно приписать существенное влияние”.

Степун пишет по этому же поводу в своих интереснейших воспоминаниях:

„Еще десять-двадцать лет дружной, упорной работы и Россия бесспорно вышла бы на дорогу окончательного преодоления того разрыва между „необразованностью народа и ненародностью образования”, в котором славянофилы правильно видели основной грех русской жизни”. Но этих десяти-двадцати лет не было дано и ... „этот оздоровительный процесс был сорван большевистской революцией”.

Говоря в плане политической философии, „Вехи” почувствовали то перемещение политических координат, которое стало свершившимся фактом в наше время, когда понятия „правого” и „левого” приходится подвергать ревизии. Крайне-правый фашизм оказался двоюродным братом крайне-левого большевизма, и дистанция между демократическим и тоталитарным социализмом в наше время больше, чем дистанция, отделяющая, скажем, умеренных монархистов от либералов. С. Франк, развивший в 30-е годы эти мысли в своем этюде „По ту сторону правого и левого”, высказал в своей книге о Струве мысль, что „Вехи” явились политическим сдвигом не столько „вправо”, сколько вглубь и ввысь. Во всяком случае, „консервативный либерализм” авторов „Вех” отделяла дистанция огромного размера от крайне-правых в традиционном смысле этого слова.

Но вернемся к главной теме.

Авторы „Вех” преследовали две главные цели: во-первых, указать на пути и возможности обоснования дела свободы не на материалистических и атеистических, а на религиозно-культурных началах. Во-вторых, обличить идолов левой общественности и указать на отрицательные черты русской интеллигенции, мешающие достижению именно тех социальных целей, которые она себе ставила.

Именно эта вторая, обличительная сторона „Вех” и явилась тем бродилом, которое подстрекало возникшую полемику и способствовало сенсации вокруг сборника. Главная же, положительная задача „Вех”, — призыв сменить идолов на идеалы, вернуть интеллигенцию на пути религиозного обновления и духовного обоснования общественного идеала, — эта главная цель была, в общем, мало замечена.

Но полемика рано или поздно утихает, а главный мотив, которым были вызваны к жизни „Вехи”, до сих пор не потерял своего звучания и своего значения. Без преувеличения можно сказать, что если бы голосу „Вех” вняли массы русской интеллигенции, а не избранное меньшинство, то в нашем обществе оказалось бы меньше предпосылок для успеха тех сил, которые создали в нашей стране тоталитарный режим.

Интересно, что советская печать крайне нервно откликается на появление за границей трудов, привлекающих интерес к периоду русского религиозно-философского Ренессанса.

Так, появление „Истории русской философии” о. Василия Зеньковского и профессора Н. Лосского вызвало ряд гневных отповедей на страницах советских журналов. В отзывах подчеркивалось, что Лосский и Зеньковский принадлежат к „реакционно-му” крылу русской философии начала века. В связи с появлением книги Франка о Струве журнал „Вопросы философии” сделал ряд новых прямых выпадов против „Вех”. Это означает, что власть до сих пор видит в наследии „Вех” идеологическую опасность для себя.

Несомненное пресыщение советской молодежи духовно гнилой пищей марксизма-ленинизма и симптомы новых исканий дают некоторое основание надеяться на то, что „кризис безбожия” в Советском Союзе назревает.

Борьба с ревизионизмом и истерика, не так давно поднятая „власть имущими” по поводу робких и, в общем, жалких попыток ревизии марксизма, свидетельствуют о страхе верхушки КПСС перед живой мыслью, даже формально не выходящей из рамок марксизма.

Не мешает вспомнить, что и русский религиозно-философский Ренессанс родился под знаком ревизии марксизма, приведшей вскоре к его преодолению в элите русской интеллигенции.

В наше время, когда насильственно насаждаемый в Советском Союзе атеизм вытравляет из культурно-душевного обихода основ-

ные религиозные понятия, именно догматически-санкционируемый атеизм способен заронить зерна сомнений в своей истинности. Современные духовные искания молодой русской интеллигенции будут скорее идти в направлении оправдания религиозной веры, чем в направлении утверждения религиозного нигилизма.

В наше время по-новому актуально звучат слова Достоевского, обращенные к догматикам-атеистам: „Ну, не верь, но хоть помысли”. Ибо свободная мысль в условиях нашего времени – более не враг религии, а скорее естественный ее союзник.

Слова Бердяева из сборника „Вехи” – „Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства” – также звучат весьма актуально в нынешних советских условиях.

В наследии русского религиозно-философского Ренессанса, дозревавшего уже в эмиграции, имеется много золотых вкладов, которые рано или поздно должны будут сделаться достоянием широких кругов русской общественности и обогатить сознание живых духом русских людей.

Конечно, на новых исторических путях культурное наследие русского Ренессанса будет освоено по-новому, и, конечно, многое в этом наследии устарело. Но в нем есть зерно непреходящих и жизнетворных ценностей, которые могут дать новые обильные всходы.

Есть основания надеяться, что в будущем русский религиозно-философский Ренессанс будет цвести не только на „башне из слоновой кости”, не только в тонком слое интеллектуальной элиты, но найдет отклик у более широких кругов интеллигенции.

Очерк пятый

ИНИЦИАТОРЫ РЕНЕССАНСА

Д. МЕРЕЖКОВСКИЙ

Мережковский играл ведущую роль в зарождении и развитии русской символической поэзии, и он был ведущей фигурой в русском религиозно-философском возрождении начала 20-го века. Его книги были переведены на много языков, и в 1933 году была выставлена его кандидатура на получение Нобелевской премии, которая досталась, однако, Бунину.

Творчество Мережковского очень многосторонне. Он был поэтом, литературным критиком, философом, драматургом и историческим романистом. Во всех этих областях он оставил глубокий след и, несмотря на многие нападки на него, остался в высшей степени репрезентативной фигурой до самой смерти.

Хотя его собственное поэтическое дарование не было слишком крупным, именно он опубликовал первый сборник символических стихов под названием „Символы” (1892). Этот сборник не имел массового успеха, но оказал сильное влияние на молодых и еще неизвестных тогда Брюсова и Бальмонта. Сборник этот содержал такие примечательные стихотворения, как „Сакья Муни” (Будда) и „Дон Кихот”, которые часто декламировались на литературных вечерах того времени. Лучшее стихотворение этого сборника — „Моритури”, где герой приветствует утреннюю зарю, создавая, что он наверно умрет в этот день.

Хотя первый скандальный успех символизма был достигнут три года спустя Брюсовым, не может быть сомнения в том, что именно Мережковский явился отцом символического движения в России.

В 1894 году Мережковский опубликовал яркую статью „О причинах упадка русской литературы”, в которой отстаивал тезис, что относительный упадок русской литературы в 80-е и 90-е годы объясняется религиозной и эстетической апатией большинства писателей того времени. В этой же статье Мережковский провозгласил рождение нового, символического искусства. В то время статья эта была воспринята как своего рода литературный манифест нового течения в русской литературе и в искусстве.

Мы свободны и одиноки... перед этим ужасом бледнеют все прежние ужасы, — писал он уже тогда в экзистенциальном духе.

Символические стихи Мережковского и его литературный манифест сами по себе уже обеспечили бы ему почетное место в истории русской литературы. Но для него это было только началом.

Между 1896 и 1906 годами Мережковский опубликовал в высшей степени успешную трилогию „Христос и Антихрист”, состоящую из трех историко-философских романов: „Юлиан Отступник”, „Леонардо да Винчи”, и „Петр и Алексей”. В первом из этих романов он развивает тезис, согласно которому попытка Юлиана возродить культ языческих богов была заранее обречена на неудачу, так как Юлиан появился на исторической сцене слишком поздно. Во втором романе „Леонардо да Винчи”, своем лучшем произведении, Мережковский проводит идею, что Леонардо, пытавшийся произвести синтез религии, науки и искусства, появился в истории слишком рано. Наконец, в „Петре и Алексее” Петр изображен как своего рода Антихрист, пытавшийся насильственно европеизировать Русь, в то время как его сын, стремившийся восстановить московскую старину, изображен в качестве трагического героя.

Эти запоминающиеся тезисы Мережковского, в силу их спорности, вызвали ряд возражений, но во всяком случае обратили на себя внимание. Автор обнаружил в своих романах колоссальную эрудицию и сумел вызвать к жизни изображаемые им эпохи. Тем не менее, произведения эти — не столько романы, сколько философские трактаты в историко-романической форме, что несколько снижает их художественную ценность. Как бы то ни было, Мережковский сумел возбудить интерес к своим темам, и его романы пользовались чрезвычайным успехом.

В 1901 году он и его жена, поэтесса и литературный критик Зинаида Гиппиус, организовали ряд „религиозно-философских собраний”, на которых происходили встречи между представите-

лями духовенства, с одной стороны, и литературными и общественными деятелями, с другой. Успех этих собраний, на которые допускались лишь избранные и которые возбудили много толков в то время, был очень велик. Несмотря на многие недоразумения, обнаружившиеся во время этих встреч, они сыграли в высшей степени благотворную роль в истории русской культуры. Фактически встречи эти подготовили почву для процесса постепенного возвращения левой или полулевой интеллигенции в Церковь и привели к более терпимому отношению священников к культурным начинаниям и вообще к искусству.

Однако, вследствие того, что на этих собраниях было высказано также немало „еретических” мыслей, Победоносцев обер-прокурор Синода, решил положить им конец (в 1903 году).

Между тем, в 1903 году Мережковский опубликовал свою, ставшую знаменитой, критическую работу „Толстой и Достоевский”, которая стала отправным пунктом для параллелей между обоими гениями для целого ряда последующих поколений.

Труд этот по праву может считаться классическим. Он полон ряда блестящих и запоминающих формулировок и афоризмов, из которых один сделался особенно известным: „Достоевский — тайновидец духа, Толстой — тайновидец плоти”. В книге много глубоких и тонких наблюдений, и она читается не как критическое исследование, а скорее как увлекательный философско-критический роман. Эта книга Мережковского, помимо ряда восторженных отзывов, вызвала и немало возражений, в частности, обвинение в недооценке Толстого. Но, хотя это обвинение, с оговорками, справедливо, нельзя отрицать инициаторское значение этого труда, без которого нельзя обойтись ни в каких критических работах о Толстом и Достоевском.

Также и другие литературно-критические труды Мережковского (например, о Тютчеве, Лермонтове, Чехове, Горьком) пользовались в свое время заслуженной популярностью. Мережковский по праву может считаться наиболее выдающимся литературным критиком своего времени. Думается, Мережковскому принадлежит второе место на Олимпе литературной критики — сразу за Белинским. Его подход к литературе был религиозным, даже мистическим. Но он всегда был чуток к литературным ценностям и особенностям творчества разбираемых им авторов. В Советском Союзе литературно-критические статьи Мережковского, конечно, не переиздаются. Но они пользуются высоким авторитетом на За-

паде. Томас Манн, например, считал его одним из самых тонких и проницательных русских литературных критиков.

Внимания заслуживают также статьи Мережковского о гигантах западной литературы (о Гете, Сервантесе и др.). Статьи эти были опубликованы в сборнике „Вечные спутники” (1899).

Политические взгляды Мережковского были неустойчивы и не были его сильной стороной. Так, в „Петре и Алексее” он проповедовал ультраславянофильские идеи, которые странно контрастировали с его западной культурной ориентацией. Во второй трилогии, состоящей из трех драм: „Павел I”, „Александр I” и „14 декабря”, он радикально изменил свои политические взгляды. Здесь либералы стали героями, самодержавие же было изображено им как орудие Антихриста.

После Октябрьской революции Мережковский стал ярким антикоммунистом, причем до такой степени, что в течение некоторого времени он флиртовал с итальянским фашизмом, что привело, между прочим, к его разрыву с Бердяевым и другими русскими антифашистами.

В написанной до революции статье „Грядущий Хам” Мережковский предсказал разрушительные тенденции Октябрьской революции и приход к власти новых варваров. Но, в контраст Брюсову, который приветствовал появление новых варваров в своем известном стихотворении „Грядущие гунны”, Мережковский проклинал их как носителей новых катастроф, причем он широко пользовался известными предсказаниями революции в романе Достоевского „Бесы”. Мережковский был первым, прозвавшим Достоевского „пророком большевистской революции”.

После написания второй трилогии творчество Мережковского начало клониться к упадку. Это не значит, что он потерял вкус к дальнейшим писаниям, — он продолжал неустанно трудиться над новыми произведениями вплоть до смерти, последовавшей в 1941 году в Париже. Однако в эмиграции он стал лишь интересным компилятором, и его творческие импульсы потеряли прежнюю оригинальность. Такие его (написанные в эмиграции) произведения, как „Атлантида-Европа” или „Иисус Неизвестный”, очень ценны по собранному в них материалу, их чтение духовно полезно, но они не открывали более новых горизонтов, как это было в его прежних произведениях.

Философские взгляды Мережковского были выражены не в специальных философских трудах, но в вышеупомянутых книгах.

Его учение (если так можно назвать его взгляды) может быть сведено к следующим основным положениям.

Сущность современных конфликтов заключается в борьбе между религией смерти (традиционное христианство) и религией жизни и культуры (наследие Ренессанса). Традиционное христианство со своим аскетизмом, утверждая Бога, отрицало жизнь и культуру. Новое же язычество утверждает культурные ценности, но отрицает Бога. Таким образом, религия духа противостоит религии плоти. Необходим новый религиозно-культурный синтез, пророком которого был, в его глазах, Леонардо да Винчи.

Вся философия Мережковского может быть сведена к этим и подобным им антиномиям (он питал пристрастие к заостренным антиномиям).

Хотя Мережковский писал иногда о необходимости нового синтеза (плоти и духа), сам он был более всего заинтересован в проведении и иллюстрации эффективных антиномий, в чем обнаруживал несомненное мастерство — больше стиля, чем мысли.

Критиковать философию Мережковского нетрудно. Но, хотя его претензии на новое слово в философии неосновательны, никто не может отрицать его чуткости к кризису нашего времени, вообще к веяниям эпохи, и поэтому его религиозно-философские взгляды, хоть и разделяемые немногими, всегда приковывали к себе внимание, в положительном или отрицательном смысле.

Вообще говоря, мы находим у Мережковского причудливую комбинацию сектантски-нетерпимого ума с широкой культурной эрудицией и утонченностью его личной культуры. Он обладал подлинным литературным талантом и был в высшей степени восприимчив к эстетическим ценностям. Все это объясняет тот факт, что, имея всегда многочисленных читателей, он почти не имел сторонников и последователей и не раз подвергался резкой критике.

Его пафос был искренним и заражающим в течение первых двух десятилетий его творчества. Впоследствии его произведения стали более искусственными и чересчур книжными. На его позднейших вещах лежит печать какой-то холодной истерики. Но, во всяком случае, его комбинационный дар был поразителен, и его роль в истории близкой нам по времени русской духовной культуры была чрезвычайно значительна. Серебряный век русской поэзии и русский религиозно-философский Ренессанс были бы немыслимы без Мережковского. Вдобавок, именно Мережковский был связующим звеном между этими двумя аспектами русской

культурной весны — конкретно говоря, между символической поэзией и религиозной философией.

Каковы бы ни были недостатки Мережковского, нет сомнений в том, что он был одним из самых творческих и стимулирующих умов современной ему России. Даже его сомнительно выраженные философские идеи содержали в себе зерна глубоких истин. Влияние же, оказанное им в качестве литературного критика, можно сравнить только с влиянием, оказанным Белинским в сороковые годы прошлого столетия.

Если даже признать, как иногда утверждали, что Мережковский многим обязан своей блестящей жене, Зинаиде Гиппиус (в смысле ее умения пропагандировать идеи мужа), то все же именно сам Мережковский был духовно доминирующей фигурой в этом странном союзе между интеллектуальной русалкой и книжным, „перекультуренным” интеллигентом.

Как бы то ни было, достижения Мережковского многосторонни и его роль в истории русской духовной культуры и мысли столь стимулирующе-значительна, что его недостатки, относительно говоря, имеют второстепенное значение. Мережковский всегда останется живым в мире русских, и даже мировых, духовных ценностей.

В. РОЗАНОВ

Указать на „место” Розанова в истории русской мысли чрезвычайно трудно. Это был мыслитель, для проникновения в сущность идей и писаний которого необходим прежде всего сугубо индивидуальный подход. Многие, вероятно, оспаривали бы за ним право войти в историю русской мысли. Для Розанова, действительно, характерна какая-то безответственность слова и мысли, его писания напоминают часто „заметки читателя”, „фельетоны”, примечания, — что угодно, только не серьезный тон вдумчивого мыслителя. И, тем не менее, в писаниях этого „Мармеладова от философии” можно найти золотые блестки ищущей и страстной мысли. Розанов сам называл свои писания „навозной жижицей, в которой плавают золотые рыбки”.

Розанов явился своеобразным продолжателем традиций „почвенников” (Ап. Григорьева, Н. Страхова, К. Леонтьева). Русейший из русских, на писаниях которого лежит печать чуть ли не допетровской эпохи, он вышел из славянофильского лагеря. Недаром его литературным крестным отцом был столь непохожий на него Страхов. И недаром Розанов явился первым ценителем К. Леонтьева. Но в Розанове, конечно, не было ни тени той истоности, которая отличала „почвенников”. Почва под Розановым уже горела. Он явился почвенником периода, когда почва пришла в величайшее сотрясение, и он сейсмографической четкостью регистрировал это дрожание почвы, предвещавшее землетрясение.

Розанов явился одним из пионеров и творцов эпохи русского религиозно-философского Ренессанса. Хотя он сам — вне столбовой дороги развития философии этого периода, но он вошел в этот период как одна из самых характерных его фигур.

Василий Васильевич Розанов родился в Вологде в 1856 году, в семье бедного учителя, и сам в течение многих лет преподавал историю и географию в провинциальных городах. Систематического образования он так и не получил. Но его самородный талант преодолел все препятствия, и, раз начав писать, он вскоре приобрел поклонников и врагов.

В конце 80-х годов он издал философскую книгу, написанную в духе идеализма, — „О понимании”. Книга эта осталась бы со-

всем незамеченною, если бы она не обратила на себя внимание Н. Страхова. Последний оценил талант Розанова и устроил его в Петербурге. Розанов издал книгу, „Легенда о Великом Инквизиторе”, посвященную разбору творчества Достоевского. Эта книга явилась первым глубинным осмыслением Достоевского и принесла Розанову известность. Вскоре он начал сотрудничать в „Новом времени” Суворина, где редактор дал ему полную свободу, ограничив его лишь размером статей. С этого времени Розанов становится профессиональным журналистом и, в качестве такового, имеет большой успех. Уже тогда он писал с откровенностью, доставившей ему много врагов. Интересно, что на одну из статей Розанова откликнулся Владимир Соловьев, обозвавший Розанова „Иудушкой Головлевым”. Между ними завязалась острая полемика. Впоследствии, однако, оба философа подружились.

Розанов застал еще в живых Константина Леонтьева, которого он высоко ценил и который оказал на него, наряду с Достоевским, большое влияние. Перу Розанова принадлежит также лучшая статья о Леонтьеве.

Для стиля Розанова характерны переходы от откликов на злобу дня и бытовой хроники к неожиданным философским обобщениям и даже к религиозной проповеди, — быть может, частичное подражание „Дневнику Писателя” того же Достоевского. Да и на всем последующем творчестве Розанова более чем заметен налет журналистики. Он был гениальным журналистом религиозно-мистического направления. С конца XIX и начала XX века он начинает издавать сборники своих статей — „Сумерки просвещения”, „Религия и культура” и прочие, причем темы его и самый подход к ним оказываются созвучными новым веяниям нарождавшегося „Серебряного Века”. У него завязывается дружба с Мережковским. Интересно при этом отметить, что скорее Розанов влиял на Мережковского, чем наоборот. Идея „священной плоти”, например, была внушена Мережковскому именно Розановым. То, что Розанов высказывал нередко невзначай, становилось затем часто исходным пунктом для построений более профессиональных философов и литераторов.

В 1901-1903 годы Розанов принимает деятельное участие в религиозно-философских собраниях у Мережковских, где его выступления нередко имели успех скандала. Настоящая слава приходит к Розанову после 1904 года, когда появляется его нашумевший сборник „В мире неясного и нерешенного”. Затем следуют

книги: „Около церковных стен” — 1906, „Темный лик” и „Люди лунного света” („Метафизика христианства”) — 1911, „Литературные изгнанники” и „Опавшие листья” — 1913, знаменитое „Уединенное”, побившее рекорды „Исповеди” Руссо и „Записок из подполья” Достоевского в смысле духовной обнаженности — 1916. Последнее произведение Розанова — жуткий „Апокалипсис нашего времени”, написанный перед самой смертью и изданный посмертно. Умер он от голода и истощения в 1919 году, в Сергиевом посаде.

Писания Розанова обращают на себя внимание уже самым своим стилем. Он пишет то длиннейшими периодами, то в форме кристальных афоризмов. Но и самые периоды его читаются легко, ибо он, как никто, умел играть на интонациях, нередко возвышаясь до патетичности. Афоризмы его до сих пор сияют и переливаются, как изумруды. Розанов был мастером афористического стиля. Многочисленные кавычки, выделенные курсивом слова, нарастание тона напряжения крещендо, и затем вдруг переход к „телеграфному стилю” — всеми этими утонченными приемами интонационной стилистики Розанов владел в совершенстве. Смело можно сказать, что он был самым гениальным стилистом в русской философской публицистике его времени.

Приступим к изложению его идей. Это, впрочем, труднее, чем в случае иных мыслителей, так как у Розанова нет ничего похожего на систему, он интуитивен и субъективен донельзя, хотя интуиции его насыщены мыслью. Он сам про себя писал: никогда не догадывался, не искал, не соображал. Эти обыкновеннейшие способности совершенно исключены из существа. Но вдруг поражало что-нибудь. Мысль или предмет. Пораженный, выпучивал глаза и смотрел на эту мысль или этот предмет, иногда годы. В отношении к предметам и мыслям была зачарованность.

Далее, он признается, что любил не столько идеи, сколько „их вкус, их аромат, их стиль”. Он так характеризует стиль своих писаний: Вывороченные шпалы. Песок. Камень. Что это — ремонт мостовой? Нет, это — сочинения Розанова. И по рельсам несется уверенно экспресс.

Первая тема, к которой приковался взором Розанов, когда он нашел свой стиль, это — религия и пол. По натуре и по воспитанию он был человеком глубоко религиозным. В то же время он остро чувствовал „нижнюю бездну” человеческого существа, у него была обостренная интуиция тайн пола. В этом он был подобен Фрей-

ду. Но какая разница между рационалистическим подходом Фрейда и „тайновидением пола” у Розанова! До Вейнингера и независимо от Фрейда Розанов познал, что пол вовсе не есть только родовый придаток личности, но пол проникает собой все существо человека, в нем скрыта загадка, рационально и механически непостижимая.

Предоставим слово самому автору:

„Что такое пол?... Прежде всего — точка, покрытая темнотой и ужасом, красотой и отвращением; точка, которую мы даже не смеем назвать по имени и в специальных книгах употребляем термины латинского, то есть мертвого языка. Удивителен инстинкт, удивительно это чувство, с которым у человека „прилипают язык к гортани”, он „не находит слов”, не смеет говорить, как только подходит к корню и основанию бытия в себе. Мы упомянули об ужасе, окружающем пол; вспомним ошибку Эдипа и ужас, с которым он выколол себе глаза... Что за сочетание жажды остаться непременно тайной, но с мучительнейшей надеждой, жаждой, чаянием, что кто-то некогда сорвет и разорвет эту тайну?”.

Следует отметить, что Розанов понимает пол в самом широком смысле. В центре его проблематики пола стоит вовсе не „либидо”, не слепое стремление к наслаждению, которое, по Розанову, всегда отравлено привкусом горечи, — а мать и младенец. У Розанова был настоящий культ младенца, и недаром он написал столько горячих статей против дискриминации незаконных детей. В муках рождающей матери, в верности жены, в улыбке младенца для него — апофеоз Пола. В одном из своих афоризмов он делает даже такое уподобление: Стоицизм — благоухание смерти. Христианство — муки рождающей матери.

Опять-таки: какая разница между фрейдовским либерализмом, с легализацией „либидо”, и розановской мистерией пола. Пол у Розанова насквозь индивидуализирован и христианизирован. Недаром уже в первых статьях он бил тревогу по поводу разложения и дехристианизации семьи.

Впоследствии тема пола еще более углубляется у Розанова. Он вовсе не стремится „профанировать” религию полом, но освятить загадку пола мистерией религии. И в этом он диаметрально противоположен Фрейду. Отталкиваясь от темы о поле, сублимируя ее, он находит себе новую тему: Ветхий и Новый Завет, Библия и Евангелие, или, по Розанову, — „религия жизни” и „религия

смерти”. Отметим, что Розанов односторонне понимал „подлинное” христианство как религию аскетическую по преимуществу.

Как примирить Ветхий Завет, его идею священного земного царства, его патриархальный быт и призыв „плодитесь и размножайтесь” — с Новым Заветом и его благой вестью об искуплении, его призывом к безбрачию и святости, со словами Христа: „Царство мое не от мира сего? Святость матери и младенца, святость мук рождения, „пусть потомство твое будет как песок морской” — и вдруг: Иисус на Кресте. Зачем? Зачем Тебе, Господи, это нужно?

При этом, в начале, до „Темного лика”, Розанов склоняется скорее к Новому, но затем — к Старому Завету. Его разум отказывается совместить Авраама и Христа. В Ветхом Завете, говорит он, ни слова о загробном бессмертии, все — о жизни по Божьему закону здесь, на земле. В Новом Завете — умирание для этого мира ради стяжания бессмертия в мирах иных. И ему начинает казаться, что историческая Церковь искусственно затушевала этот конфликт, замолчала его. В метаниях между метафизикой Старого и Нового Завета — весь Розанов.

Под конец жизни эти метания станут особенно мучительными. Розанов договаривается до того, что Христос — враг живой жизни, пророк смерти под маской проповеди бессмертия, наконец, что Христос — „демоничен”. Христианство он называет „темным ликом” (в книге того же названия), а верующих христиан — „людьми лунного света”. Он начал доходить до кощунств, до демонического юродства. Но и кощунствуя, он не мог и не хотел отойти от Церкви. Во всяком случае, Розанов никогда не примыкал к безбожникам и позитивистам, всегда боролся с ними. Он умел чувствовать, как никто, красоту христианства. Но его разум не мог вместить тайны христианского учения. По метким словам Флоровского, Розанов был человеком глубокого религиозного темперамента, но при этом — религиозно слепым.

Как бы то ни было, он всегда оставался апологетом православия, но не догматически, а в смысле „бытового исповедничества”. Парадоксальный пример человека, почитающего Христа и православную Церковь, но отвергающего христианское учение! В этом отношении показателен его доклад о „христианском адогматизме”, где он начисто отрицал значение догматов, славословия при этом христианство как „религию сердца”. В самом православии он ценил явный перевес в нем литургии над догматикой.

Западное христианство, которое боролось, усиливалось, навредило на человечество „прогресс“, устраивало жизнь человеческую на земле, — прошло мимо главного Христова. Оно взяло слова Его, но не заметило лица Его. Востоку одному дано было увидеть лицо Христа... Взглянув на Него, Восток уже навсегда потерял способность по-настоящему, по-земному радоваться. Он разбил вдребезги прежние игрушки, земные удовольствия и пошел, плача, но и восторгаясь, по линии этого темного, не видимого никому луча, к великому источнику своего Света.

Розанов особенно ценил в христианстве умиление и „дар слезный“. Вообще слова Розанова о значении страдания в христианстве можно сравнить только со словами Достоевского, если брать светских писателей. В тайне слез христианских содержится тайна христианского действия на мир, ими победило оно историю. Не бичами, не кострами, не тюрьмами. Все это — бессилие тех, кто не умел плакать. Инквизиция — конец христианства. Нет, не здесь — центр. Центр — прекрасное плачущее лицо. „Сим победиши!“

Потом: Необыкновенная сила Церкви висит, между прочим, от того, что прибегают к ней в самые лучшие минуты своей души. Кто-нибудь умер, сам умираю. Тут человек совсем другой. И вот, этот совсем другой и лучший несет сюда свои крики, свои стоны, слезы, мольбы.

Затем: Только горе открывает нам великое и святое. До горя — прекрасное, доброе, даже большое. Но никогда именно великого, именно святого.

И еще далее — его слова о нищете философии перед лицом Церкви: „Философы, да и то не все, говорили о Боге. О бессмертии души учил Платон. Еще некоторые. Церковь не „учила“, не „говорила“, а повелевала верить и в Бога, и питаться от бессмертия души... Она несла это Имя, эту Веру, это Знамя без колебания, со времен древних, и донесла до наших времен. О сомневающимся она говорила: „ты — не мой“. Нельзя представить себе простого дьячка, который сказал бы: „может быть, бессмертия души и нет“... Сумма учений Церкви неизмерима сравнительно с платоновой системой. И так все хлебно, так все просто. Она подойдет к роженице. Она подходит ко гробу. *Это нужно.* Вот нужного-то и не сумел добавить к своим идеям Платон“.

В этих словах — апофеоз „бытового исповедничества“, нашедшего себе в лице Розанова „литературный голос“.

И, наконец, в своей на шумевшей статье об „Иисусе сладчайшем“, Розанов писал: Иисус, действительно, прекраснее всего в мире, и даже самого мира. Когда Он появился, то, как солнце, затмил Собою звезды. Звезды — это науки, искусство, семья. Нельзя спорить, что начертанный в Евангелии Лик Христа „слаще“, привлекательнее и семьи, и царств, и власти. Гоголь — солома перед главой из Евангелиста. Таким образом, во Христе, если и смерть, то сладкая смерть — истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, небесного, так вы потеряли вкус к обыкновенному. Все обыкновенно сравнительно с Иисусом. „Во Христе прогорк мир“.

Эти последние слова „Во Христе прогорк мир“ облетели тогда всю Россию.

Редко какой христианин находил такие слова для восхваления Церкви и Христа, какие находил Розанов. И эти слова, продиктованные гениальной религиозной интуицией, глубже и лучше тех кощунственных иногда слов, которые срывались у Розанова, когда он от интуиции переходил к умствованиям. Розанов говорил кощунства, но он не сказал о христианстве ни одной пошлости. К нему применимы слова из Евангелия о том, что тому простится, кто восстал против Отца и даже против Сына, если он раскается. Не простится лишь хула на Духа Святого. И на Дух Святой, на дух христианства Розанов никогда не посягал. Наоборот, против гасителей духа он боролся всю жизнь: Возможно ли, чтобы позитивист заплакал, — спрашивает он в одном из своих неожиданных афоризмов. Позитивизм — философский мавзолей над умирающим человечеством. Не хочу! Презираю! Боюсь!

Пророчески звучат его слова о революции: „Революция имеет два измерения — длину и ширину, но не имеет третьего — глубины. И вот по этому качеству она никогда не будет иметь спелого вкусного плода, никогда не „завершится“... Революция всегда будет с мукой и будет надеяться только на „завтра“. И всякое „завтра“ ее обманет и перейдет в „послезавтра“... В революции нет радости. И не будет. Радость — слишком царственное чувство“ для „этого лакея“.

Еще одна черта поражает в Розанове: его презрение к морали, — не во имя аморальности, а во имя христианства. Он больше всего ценил сердечную теплоту, горячую веру, кротость, милосердие, вообще — первичные христианские добродетели, не подходящие

под мораль закона, но весьма низко оценивал вторичные, собственно-моральные добродетели: честность, верность данному слову, воздержание, следование голосу долга. Как и Леонтьев, он считал даже, что развитие этих чисто-моральных качеств может привести к моральному самодовольству, к утрате смирения, к моральной гордыне. Верующий, хотя слабый духом Мармеладов для него выше морально безупречного, но атеиста Белинского. Поэтому Розанов можно назвать „христианским имморалистом”. Здесь перед нами – снова пример отрыва мистики от морали, что было нередко в период „Серебряного Века”, но получило особенно острую форму именно у Розанова.

Во всяком случае, умер Розанов в Церкви. Когда, на смертном ложе, его хотел исповедовать знаменитый и блестящий философ, отец Павел Флоренский, то Розанов отказался от исповеди у него. „Нет, где же Вам меня исповедовать. Вы подойдете ко мне с „психологией”, как к „Розанову”, а этого нельзя. Приведите ко мне простого батюшку, приведите „попика”, который и не слыхал о Розанове и который будет исповедовать „грешного раба Василия”. Так лучше”.

За эти подлинно христианские слова на смертном одре Розанову простится многое. Недаром еще раньше он писал: „Конечно, умру я все-таки с Церковью. Конечно, Церковь неизмеримо больше нужна мне, чем литература”.

Розанов сам по себе составил эпоху в эре Ренессанса. Русский религиозно-философский Ренессанс знал мыслителей более глубоких, блестящих и возвышенных, чем Розанов. Но не было мыслителя более хватающего за душу, более пронзительно-проникновенного и „экзистенциального”, чем Розанов.

А. БЕЛЫЙ КАК ФИЛОСОФ

Остается сказать несколько слов об Андрее Белом как о философе. В этой области приходится производить особенно строгий отбор, так как из сотен страниц, написанных Белым на философские темы, большинство представляет собой поток недовыношенных и недорожденных мыслей. В его сборнике „Символизм” то и дело приводятся более чем пространные цитаты из столь почитаемого им Риккерта, влияние которого на Белого было исключительным.

Но в философских статьях Белого попадаются вдохновенные отрывки, блестящие формулировки, показывающие, что Белый обладал несомненной философской интуицией.

Белый с начала века стал выступать в качестве теоретика символизма (затем эта роль перешла к более дисциплинированному Вячеславу Иванову). Если влияние Риккерта было больше формальным, то в формировании философских воззрений Белого решающую роль сыграли Шопенгауэр и Ницше. В Ницше он видел пророка новой эры, религиозного новатора, главного предтечу символизма.

В своей статье „Символизм как мировоззрение” (1904) он писал:

„Кривая развития европейской мысли идет от Канта через Шопенгауэра к Ницше. Шопенгауэр разбудил человечество от сна жизни. Теперь мы слышим музыку символов. Она говорит нам о мирах иных, заливает нас „очаровательными потоками Вечности”. Символическое искусство есть гениальное познание. Его задача — уяснить нам глубины духа. Предтеча символизма — Ницше. Он уже не философ в прежнем смысле слова, а мудрец, и его афоризмы — символы. Но искусство — не наша последняя цель. Оно должно быть преодолено теургией — и в ней конец символизма. Мы стремимся к воплощению Вечности путем преображения воскресшей личности. Это — трудный и опасный путь. Теург должен идти там, где остановился Ницше. Идти по воздуху”.

Белый отличался в те годы своеобразной религиозностью. Подобно большинству романтиков, он невысоко ценил церковное,

традиционное христианство, но подобно некоторым гностикам, верил в грядущее Откровение Святого Духа.

Вскоре Белый, однако, понял, что его гениальным озарениям не хватает дисциплины мысли и гносеологического обоснования.

Он обратился к модным тогда неокантианцам, прежде всего — к главам баденской школы Виндельбанда и Риккерту. В 1905 году, в разгар увлечения Риккертом, он писал:

„Не отказываясь от религии, мы призываем с путей безумий к холодной ясности искусства... к серьезной, как музыка Баха, строгости теории познания...” Нужно добавить, что в тот период Белый, действительно, переживал „вихри безумия”, отнюдь не только литературного, и стремился смирить себя дисциплиной неокантианства.

В 1907 году, в статье „Смысл искусства”, он, следуя Риккерту, но в своем собственном эмоциональном преломлении, проводит мысль о „примате творчества над познанием”. Он выдвигает, в качестве основного для философии, понятие ценности. Ценность, говорит он, есть „данность плюс долженствование”. Это соединение дано в творчестве. Искусство претворяет образы жизни в образы ценностей. Религия реализует их в жизни.

С этих гносеологических позиций он и пытается по-новому обосновать символизм, как мировоззрение. В статье „Эмблематика смысла” (1909) он прямо говорит, что символизм для него есть некоторое религиозное исповедание, имеющее свои догматы. Символ есть единство формы и содержания, данное в индивидуальном переживании... Вероятнее всего, теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением.

В этих словах мистический символизм, в духе которого творили Блок, Белый и Иванов, получил свои философские формулировки. Белый отграничивается здесь от чисто эстетического символизма Брюсова, Бальмонта и вообще от „декадентов”.

В то же время Белый слишком остро предчувствовал надвигающуюся катастрофу. Этим предчувствием полна его поэзия того времени и его романы „Серебряный Голубь” и „Петербург”.

Он пытается выразить это свое катастрофическое мироощущение в теоретическом плане. Так, в статье „Будущее искусства” (1907) он говорит: с искусством, с жизнью дело обстоит гораздо серьезнее, чем мы думаем. Бездна, над которой мы повисли, глубоже, мрачнее... мы должны забыть настоящее, мы должны снова все пересоздать. Для этого мы должны создать самих себя.

В этой же статье он стремится видеть возможный исход в соединении с народом, и мечтает о возвращении литературы к народным истокам и о рождении нового всенародно-религиозного искусства.

В статье „Символизм” (1909) он выражает свое трагическое жизненное чувство: мы — мертвецы, раздвигающие старую жизнь, но мы еще не рождены для новой жизни. Над нами звучит категорический императив о неминуемой смерти или жизненном творчестве... нас мертвит вечерняя заря аналитического периода и животворит заря нового дня...

Трудно красноречивее и глубже выразить чувство раздвоенности между умирающим старым и нарождающимся новым.

Только это новое обмануло Белого. „Заря нового дня” оказалась всероссийским пожаром, в огне которого, кроме имеющего умереть, погибли и незаменимые ценности.

Белый, как и Блок, хотя художественно гораздо слабее, пытался воспеть революцию в своей поэме „Христос Воскресе”.

Во время революции он, продолжая более чем сочувствовать большевикам, читал в то же время лекции в духе сугубого философского идеализма. К тому времени, уже с 1912 года, он был убежденным антропософом, последователем Рудольфа Штейнера. В штейнерианстве, с его методами духовной самодисциплины, он хотел найти то, чего ему так не доставало — духовную цельность. И он, по-видимому, так и не понимал, что его мистический символизм, мистическое народничество и штейнерианство несовместимы с мировоззрением марксизма-ленинизма.

Терпя голод и лишения, он вырвался в 1922 году за границу. Советское правительство — после гибели Блока и расстрела Гумилева — решило беречь „культурные кадры”.

Но за границей Белый не ужился. Он писал из Берлина патетические письма Марине Цветаевой в Прагу, как будто соглашаясь остаться на Западе и стать эмигрантом. Затем внезапно переменял решение и вернулся в 1923 году в Советский Союз. Вначале он продолжал свое творчество, хотя его „Москва” уже значительно уступала „Петербургу”. Но когда пришел конец вольностям изпа, Белый оказался в литературном смысле не у дел. Для власти имущих он стал „классово-чуждым элементом”, хотя его лично не трогали.

Ему удалось написать интереснейшие воспоминания: „На рубеже двух столетий”, „Начало Века”, „Между двух революций” —

до сих пор, наряду с книгой Степуна „Бывшее и несбывшееся”, остающиеся лучшим субъективным документом о культурной атмосфере тех времен. Но для настоящего творчества Белый был уже мертв.

Он скончался летом 1934 года в Коктебеле, как говорят, от последствий солнечного удара.

Как философа в академическом смысле, Белого нельзя принимать всерьез. Но у него бывали гениальные философские прозрения.

Лучшее в его творчестве было создано до революции. По утонченности культуры, по тонкости поэтического слуха, по глубине художественной и философской интуиции он имел мало себе равных. Он был самым утонченным продуктом эпохи „Серебряного Века”.

Его творчество и его жизненный путь долго будут еще являться предметом изучения для историков, литераторов, философов.

Очерк шестой

КЛАССИКИ РЕНЕССАНСА

Введение

Перейдем теперь к „классике Ренессанса”, то есть к мыслителям, в философском творчестве которых наиболее полнокровно бился пульс духовных исканий этого периода и, главное, которые дали зрелые плоды философской мысли, — плоды, представляющие собой объективный интерес и объективную ценность, даже помимо духа эпохи, который они выразили.

Я начинаю с двух философов, обладавших не только полетом вдохновения, но и строгой дисциплиной мысли, — с Н. Лосского и С. Франка. Далее я перейду к Н. Бердяеву, огненная мысль которого не может не заразить сколько-нибудь духовно-чуткого читателя, и который, в силу различных причин, добился наибольшей славы на Западе.

После этого я изложу учения двух „софиологов” — отца Павла Флоренского, писания которого отмечены местами печатью гениальности, но которому не суждено было довоплотить свою систему, и его высокоталантливого последователя, отца Сергия Булгакова, создавшего с редкой полнотой целостную систему софиологии. Коснусь я Л. Шестова, апологета трагического начала в жизни, и закончу этот очерк творчеством сравнительно более „молодого” мыслителя — Б. Вышеславцева, наиболее „эллинского” и „диалектического” (в платоно-гегелевском смысле слова) философа русского Ренессанса.

Н. О. ЛОССКИЙ

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 года в местечке Креславке Витебской губернии. Высшее образование получил в Санкт-Петербургском университете на естественно-научном отделении физико-математического факультета и на историко-филологическом факультете. В 1903 году получил степень магистра философии за диссертацию „Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма”; степень доктора философии — в 1907 году за диссертацию „Обоснование интуитивизма”.

Лосский был профессором философии на Бестужевских Высших женских курсах и в Санкт-Петербургском университете. В 1922 году советское правительство выслало из России 120 ученых, писателей и общественных деятелей как лиц, не принявших марксистской идеологии. В их числе был выслан и Лосский.

До 1942 года он жил в Праге, был профессором в Русском университете. В 1942 году, после превращения Словакии в самостоятельное государство, был приглашен в Братиславу профессором философии. В 1945 году переехал в Париж, в 1946 году — в США к младшему сыну Андрею. В 1947-1950 годах был профессором философии в Св.Владимирской духовной академии в Нью-Йорке, затем вместе с сыном переехал в Лос-Анджелес. Последние годы жил во Франции, где и умер 25 января 1965 года.

Главные труды Лосского, кроме двух упомянутых диссертаций: „Мир как органическое целое”, 1917; „Логика”, 1924; „Свобода воли” 1925; „Ценность и бытие”, 1931; „Типы мировоззрений”, 1931; „Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция”, 1938; „Бог и мировое зло”, 1941; „Условия абсолютно-го добра”, 1949; „Достоевский и его христианское миропонимание”, 1953; „Общедоступное введение в философию”, 1956; „Характер русского народа”, 1957; „History of Russian Philosophy”, 1951.

Все, что Лосский создал (около двух десятков крупных трудов и сотни статей), носит на себе печать добротности и поучительности. Каждый труд его есть своего рода философский памятник, не смываемый никаким потоком времени. Лосский собрал обильную жатву, и жатва эта духовно окормила взыскующих истины.

Он строил свое учение крепко, с расчетом на века. Ему чужд философский импрессионизм многих, даже талантливых современных философов, но ему чужд и догматизм старой школы.

Хотя Н. О. Лосский всегда обладал энциклопедической ученостью, главная ценность его трудов заключается не в этом, а в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только прокладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером. Верность лучшим философским традициям сочетается в нем с неустранимостью мысли. То новое, что Лосский внес в русскую и мировую философию, далеко еще должным образом не усвоено, и условия эмиграции не благоприятствовали тому, чтобы у него образовалась своя школа последователей.

Но заслуги Лосского признаются во всех странах с развитой философской культурой. В современных пособиях по изучению истории мировой философии (например, в немецкой книге Хиршбергера) учению Лосского отводится видное место. Такой крупный русский философ, как С. Л. Франк, немалым обязан Лосскому в гносеологических основах своего учения. В начале двадцатых годов у Лосского стала образовываться в России группа последователей, из которых наиболее талантливым был безвременно скончавшийся Д. Болдырев. В эмиграции последователями Лосского являются пишущий эти строки и словацкий философ Диешка.

*

Заслуги Лосского относятся к гносеологии, логике, метафизике и философии ценностей.

В гносеологии (теории знания) Лосский явился основателем нового в философии гносеологического учения — „интуитивизма”. Основная мысль гносеологии Лосского, несмотря на всю углубленность его анализов, в лучшем смысле этого слова проста и умозрительно показуема. Она заключается в утверждении, что сознание носит, по своей исконной природе, открытый, а не закрытый характер, что оно подобно не психическому вместилищу, в которое предмет должен „попасть”, неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих своим вниманием те или иные отрезки бытия.

Согласно теории Лосского, причинное воздействие предмета играет роль лишь повода восприятия, побуждающего наше „я”

как духовное существо обратить внимание на задевший наше тело предмет.

При предпосылке „закрытого” сознания неразрешимой загадкой остается проблема соответствия предмета — представлению о нем. Доказать такое соответствие можно было бы, лишь „выпрыгнув” из своего сознания и сравнив имеющееся в нем представление о предмете с самим предметом. Это, конечно, противоречило бы элементарной логике. В силу этого большинство гносеологий склоняется к субъективизации данных сознания, что, опять-таки, приводит к концепциям „закрытого” в себе сознания.

Нужно сказать, что философская мысль до сих пор безнадежно вращается вокруг этой проблемы, а крайние ее течения, например, логический позитивизм, вообще отвергают гносеологическую проблематику, утверждая, что они занимаются лишь „описанием” фактов, и пытаются стать „по ту сторону” вопроса об их субъективности или объективности. На самом же деле они становятся „по сю сторону” гносеологии, отрекаясь от великого наследия Канта.

В противоположность этому, Лосский не обходит гносеологической проблематики и рубит „Гордиев узел” указанием на факт интуиции и исследованиями условий ее возможности. Под „интуицией” Лосский понимает „непосредственное обладание предметом в его подлиннике” (не копия, отражение, субъективное преломление и т. д.). Не гносеологическая субординация субъекта — предмету (тезис материализма: „бытие определяет сознание”), и не субординация предмета — субъекту (тезис спиритуализма: „сознание определяет бытие”), а гносеологическая *координация* составляет, по Лосскому, основной закон познания. Этим утверждается равенство субъекта и предмета познания, при четком различении их роли в познавательном акте. В этом духе Лосский проводит строгое различие между актом познания и самим познаваемым.

Интуитивный характер познавательного акта в более чистом виде обнаруживается в случаях, когда предметом становится идеальное бытие (мир идей), чужое „я” или, в предельных случаях, Абсолютное (мистическая интуиция). По Лосскому, существует три основных вида интуиции — чувственная, интеллектуальная и мистическая.

В этом указании на интуитивный, „открытый” характер сознания — философский подвиг Лосского, открывший перед философией горизонты подлинного бытия.

В самом „Обосновании интуитивизма” Лосскому поневоле пришлось обратить сугубое внимание на „черновую” философскую работу — на анализ и разоблачение догматических предпосылок гносеологии эмпиризма и Канта. Эта философски-научная оснащенность первой гносеологической работы Лосского в известной степени помешала усвоению его основной мысли, которую ему удалось с большей выпуклостью и убедительностью развить в последующих трудах, особенно в „Логике” и в книге „Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция”.

Утверждаемый Лосским гносеологический реализм может навести незнакомых с его трудами на мысль, что в его учении содержится привкус материализма. Но учение Лосского, как небо от земли, разнится от грубого гносеологического реализма диалектического материализма. „Теория отражения”, которой придерживается диамат в гносеологии, заражена догматизмом — недоказуемым утверждением соответствия субъективных „отражений” объективным предметам. Эта разновидность „наивного реализма” неприемлема ни для какой критической гносеологии — и, конечно, в том числе для Лосского, который утверждает другое: наличие самого предмета или его аспектов в познавательном акте, сущность которого и заключается в направленности на предметы. В таком понимании сохраняется ценное ядро наивного реализма — инстинктивная уверенность в реальности внешнего мира, — но совершенно отбрасывается теория о причинном воздействии предмета на сознание.

Но сколь ни основоположно важно гносеологическое обоснование учения Лосского, гносеология играла для него лишь роль введения в метафизику и в философию ценностей. И в этом отношении учение Лосского полно редкой гармонии мысли, ибо он владеет в одинаковой степени как искусством анализа, так и даром синтеза (качество, редко встречающееся у современных мыслителей, большинство которых — хорошие аналитики, но не слишком удачные синтетики). Для построения же метафизики требуется прежде всего синтетический дар.

Его учение о мире как органическом целом, его смелая и необычайно последовательная защита свободы воли, его утверждение об укорененности реального мира событий в идеальном бытии — открывают перед философией новые горизонты и плодотворно обогащают философскую мысль.

Лосский нашел редкий синтез между монадологией Лейбница, утверждающей неповторимость и индивидуальность каждой „монады“, и традицией органического мировоззрения идущей от Платона и Плотина. В отличие от Лейбница (у которого монады „не имеют дверей и окон“), „субстанциальные деятели“ Лосского находятся во взаимодействии друг с другом, чем преодолевается опасность метафизического солипсизма. С другой стороны, опасность поглощения индивидуальности в мировом Единстве преодолевается утверждением свободы самоопределения, изнутри присущей каждому „субстанциальному деятелю“.

По учению Лосского, в мире „все имманентно всему“, все органически связано друг с другом. Соответственно, категория *взаимодействия* является для него одной из основоположных категорий. Но это единство мира не достигает степени сплошной слитности, в духе учения Николая Кузанского с его мотто: „Всё во всём“. Поэтому органическое мировоззрение, которого придерживается Лосский, необходимо отличать от учения о Всеединстве, которое в русской философии по-разному развивали Вл. Соловьев или С. Франк. Ибо в системе Всеединства (при всей ценности этого направления) получается недооценка личной свободы и, в связи с этим, недооценка сил зла в мире. В системе Всеединства нет четкой грани между Творцом и творением. Мир мыслится непосредственно причастным Божеству.

В противоположность этому — Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности (потенциальной или реальной) основное бытие и основную ценность.

Особенно важно здесь понятие „субстанциального деятеля“ (в своих высших формах достигающего степени конкретной личности), в котором подчеркивается активность и личностность того, что в философской традиции было принято называть „субстанцией“. Этот термин, однако, явно устарел: материальная субстанция отрицается современной физикой, видящей в материи скорее проявление сил, а понятие „духовной субстанции“ подорвано открытиями современного психоанализа. Давно пора было заменить понятие „субстанции“ понятием исходного центра активности, координирующего все сложные проявления данного единства.

В понятии „субстанциального деятеля“ сохраняется при этом идея субстанциальности — „в себе сущести“, но преодолевается идея пассивного субстрата, привкус которой всегда содержится в идее „субстанции“.

Чрезвычайно ценно для метафизики и разграничение понятий „формального” и „конкретного” единства, проводимое Лосским, который пользуется здесь чаще терминами „отвлеченное” и „конкретное” единосушие. Формальное единосушие субстанциальных деятелей как носителей тождественных форм пространства, времени и других основных категорий, является, по Лосскому, условием возможности мира как целого. Но это формальное единосушие оставляет простор как для сотрудничества и общения, так и для борьбы и разобщения. Конкретное же единосушие достигается именно в результате сотрудничества и общения, могущих доходить до степени симфонического единства.

В силу всех этих соображений, метафизическое учение Лосского никак не может расцениваться как разновидность пантеизма, несмотря на исповедуемый им тезис об органичном единстве мира.

Лосский учит, что между Творцом и тварью — между Господом Богом и сотворенным миром — разверзается онтологическая пропасть, могущая быть заполненной лишь в порядке благодати, а не в порядке непосредственного причастия мира Божеству. По его учению, Бог сотворил мир как совокупность субстанциальных деятелей, способных к творчеству собственной жизни, в рамках дарованной им свыше индивидуальности. Хотя субстанциальные деятели не способны к творчеству из Ничего (это есть прерогатива Господа Бога), они способны к творчеству в смысле того или иного оформления данного им материала, и в этом смысле каждый субстанциальный деятель — также творец, хотя и с малой буквы „т”.

С этим связано учение Лосского *о свободе воли*, лучше всего выраженное им в книге одноименного заглавия.

Лосский считает, что свобода есть первозданное свойство каждой личности и, говоря шире, каждого субстанциального деятеля. Субстанциальные деятели первично не обладают раз навсегда данной „природой”, — эта природа вырабатывается ими в процессе творчества и приспособления. В этом смысле Лосский утверждает, что субстанциальные деятели обладают „сверхкачественной творческой силой”, имея в виду, что они не исчерпываются данными качествами, а могут творить новые.

Развивая эти мысли, Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от предопределенности средой, 2) от собственного

прошлого и 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил их свободными. Воздействие Бога на мир может иметь характер благодатной силы, а не естественного принуждения.

Субстанциальные деятели способны к сотрудничеству между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество), причем, в силу свободного характера таких единств, не обязательно утрачивается индивидуальность входящих индивидов.

Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. Это создает возможности также и злоупотребления свободой и объясняет почти неискоренимый эгоцентризм, присущий личности и, при наличии соблазнов, толкающий ее на пути зла. Возможность и слишком частая действительность этих путей хорошо предусмотрена в системе Лосского — а ведь философ должен удовлетворительным образом объяснять как пути добра, так и пути зла. Нечего и говорить, что сама свобода отнюдь не является злом, — она есть величайший дар Божий, которым, однако, нужно научиться пользоваться.

Иначе говоря, совершенная органичность мира существует более в замысле, чем в исполнении, и, наряду с путями развития и творчества, возможны и действительны пути распада и разложения.

В системе Лосского свободе и личности отводятся центральные места, однако без того обожевствования свободы, которым страдает, например, современный экзистенциализм. Личность и личная свобода занимают в системе Лосского центральное, но не верховное место, что вполне выдержано в духе персонализма, исходящего из личности, но не сотворяющего себе из нее кумира и ценящего в личности служение сверхличным ценностям.

Соответственно, в своей этике Лосский утверждает теонормую мораль, основывающуюся не на человеческих, относительных, а на божественных, абсолютных ценностях. Но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная (хотя и не верховная) ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей.

Иначе говоря, Лосский утверждает как самоценность человеческой личности, так и ее направленность на высшие ценности морали и религии, без которых сама личность теряет в своей ценности, и в нее вносится порча. Это, как мне кажется, един-

ственное непреходящее и здоровое основание всякой этики развито им в книге „Условия абсолютного добра”. Этика Лосского – достойное завершение его учения.

*

Как всякая оригинальная и последовательная система, учение Лосского не для всех приемлемо. Но как бы ни относиться к его системе, нельзя не признать, что в ней с редкой последовательностью и законченностью проявлено мировоззрение автора. Нужно отметить при этом, что Лосский никогда не довольствуется общим решением философских проблем, а любит сверять свои построения с данными естественных и гуманитарных наук. Конкретность мысли, – даже при поневоле абстрактном ее оформлении, – отличительная черта его мышления.

Мне хочется отметить еще ряд черт, характеризующих Лосского как философа и как человека – честность и трезвость мысли, конкретный подход к проблемам, внимание к эмпирическим деталям, наряду с редкой способностью широкого синтеза, благородную сдержанность, которая отнюдь не тождественна с холодностью, обстоятельность, которая не переходит в увлечение частностями, внимание к другим мыслителям (качество, редкое в философе столь крупного масштаба) и ряд других ценных черт. Хочется отметить и язык Лосского, к которому уместно применить выражение Шопенгауэра: „блестящая сухость”. Стиль Лосского лишен украшений, он всегда прост, строен и прямолинеен. Он не извергает, а медленно растит свои идеи, и эта органичность мышления проявляется у него в спокойной истовости стиля.

Иногда приходится слышать жалобы на „трудность” чтения Лосского. Конечно, настоящая философия – не слишком легкое дело. Часто ссылаются на труды Ницше или Паскаля, как на пример философии, поданной в литературно-увлекательной форме. Но Ницше и Паскаль не занимались гносеологией и выработкой системы метафизики (кроме афористических высказываний в этих областях) – они были чутки ко всем человеческим проблемам и были гениальными психологами.

Философам менее всего следует, конечно, презирать подобных „литературных” мыслителей, – и филистерское презрение к Ницше, распространенное в конце XIX века в академических кру-

гах, основывалось на узости самих „презирателей”. Однако никакой подлинный философ не может ограничиться литературными философами, как бы блестящи они ни были. Он не может обойтись без основательного знакомства с Платоном, Аристотелем, Кантом, Гегелем — и Лосским.

По существу, Лосский значительно доступнее Гегеля, Канта и многих других умозрительных философов. Умозрения Лосского всегда освещаются светом интуиции, как мыслительным фоном. Мысль Лосского всегда ясна, и он имеет смелость мыслить последовательно, а ведь „мудрец отличен от глупца тем, что он мыслит до конца”. Но Лосский требует от читателя известного напряжения умозрительной мысли, к чему способны далеко не многие.

Из отмеченных выше черт Лосского как философа мне хотелось бы подчеркнуть следующие:

Философски-деловой подход к проблемам. В философии также приходится различать между намерениями и осуществлениями. Слишком многие философы „касаются” проблем или заявляют о своей мировоззрительной программе, анализируют те или иные аспекты проблем и т. д. Но у немногих, в том числе у Лосского, есть дар ставить и *разрешать* проблемы. Русская мысль склонна к интуитивным методам. И об интуиции у нас писали многие, но никто, до Лосского, не дал подлинного „обоснования интуитивизма”.

Трезвость мысли. Аристотель в свое время называл Анаксагора „трезвым между пьяными”. Историк русской философии XX века мог бы, пусть с оговорками, применить эти слова по отношению к Лосскому. Для многих русских философов начала века характерны романтические метания из одной крайности в другую (исключение, кроме Лосского, составляет С. Франк), некая завороченность потоком идей. В отличие от этого, Лосский никогда не теряет разумного контроля над философским вдохновением. Он всегда способен видеть обратную сторону медали, в силу чего его мировоззрение остается внутренне сбалансированным.

Сам защищая мистику и возможность мистического опыта, Лосский никогда не оказывается в плену у мистических экстазов, когда дело касается философии. Утверждая наличие сверхрационального начала в бытии (область „металогического”), Лосский философствует о сверхрациональном в высшей степени рационально. Он умеет с рациональной необходимостью доказывать на-

личие сверхрационального, отчего его доказательства мистического опыта выигрывают в своей убедительности.

Как бы то ни было, лица, прошедшие через искус изучения Лосского, не могут не смотреть по-новому на традиционные проблемы, даже в том случае, если они не становятся его последователями. В частности, в борьбе против материализма книги Лосского дают нам в руки неоценимое оружие, которым, конечно, нужно научиться пользоваться.

Философия Лосского способна удовлетворить не только запросы ума, но и искания человеческого сердца.

В самом облике Лосского было нечто сократическое. Общение с ним всегда доставляло высокое духовное наслаждение.

Если русской философии суждено будет возродиться после плена у мертвящей схоластики диамата, то именно Лосский явится одной из главных путеводных звезд этой новой чаемой русской философии.

*

Вопрос о месте Лосского в русской философской мысли еще не вполне выяснен, поскольку история русской философии еще не дописана. Говоря приблизительно, Лосский находится где-то посредине между продолжателями традиций Вл. Соловьева (Идея Всеединства, несомненно повлиявшая на „Мир как органическое целое“) и русским лейбнизианством, как оно было представлено у А. Козлова.

Разумеется, Лосского нельзя причислить просто к продолжателям соловьевской традиции или к разновидности русского лейбнизианства. Лосский был мыслителем синтетического склада, и в созданном им синтезе органически совмещается ряд разнородных философских элементов. Сам он называл свою систему „органическим идеал-реализмом“ или „иерархическим персонализмом“.

Помимо того, в намеченной нами исторической схеме, пока не принята во внимание гносеология Лосского, составляющая главную его силу как мыслителя. Его интуитивизм, хотя и имеет свои корни в русском складе мышления, все же настолько смел и своеобразен, что разрывает рамки исторических аналогий в русской мысли. Взятая в своем гносеологическом аспекте, система Лосского связана скорее с западной, чем с русской мыслью.

Сам замысел интуитивизма Лосского — найти творческий синтез между эмпиризмом и априоризмом — является традиционной проблемой гносеологии со времен Канта, и даже раньше, и тесно связан с исканиями западной гносеологической мысли конца XIX и начала XX веков. Выход из заколдованного круга гносеологического субъективизма и прорыв к реализму — один из главных философских подвигов Лосского, обеспечивающий ему почетное место в мировой, а не только в русской мысли.

Преодоление позитивизма в гносеологии было одной из целей гносеологических исканий и Вл. Соловьева, и Лопатина, и епископа Никанора. Но только Лосскому удалось творчески преодолеть позитивизм, поставив свою гносеологическую проблематику гораздо шире. Интуитивизм Лосского является скорее ответом Канту, чем позитивистам. Впоследствии Лосский осознал близость своих гносеологических идей к идеям англо-американских неореалистов (Перри, Холт, Монтэгю) и, отчасти, к неокатолической мысли. Но нужно сразу сказать, что англо-американские реалисты поверхностнее Лосского: они обходят проблематику Канта, в то время как Лосский дает свой ответ на кантовский вопрос: как возможно познание. Для того, чтобы определить место Лосского в гносеологии конца прошлого и начала этого века, необходимо произвести краткий экскурс в эту область.

*

Примерно, с восьмидесятых годов прошлого века в западной, главный образ в немецкой, мысли шел процесс преодоления психологизма в гносеологии. Немецкие неокантианцы учили различать между психическим процессом познания и его логическим значением. Как марбургская (Коген, Наторп), так и баденская (Виндельбанд, Риккерт) школы настаивали на фундаментальном значении этого различия.

Затем, в девяностых годах, появилась „имманентная школа” (Шуппе), утверждавшая неразрывную соотносительность субъекта и объекта познания (в силу чего объект имманентен субъекту) и произведшая, в связи с этим, преобразование самого понятия сознания. Сознание при этом понималось как гносеологический субъект, идентичный во всех познающих индивидах. Имманентная школа пыталась „снять” вопрос о субъективности или объ-

ективности познания указанием на его субъектно-объектную структуру.

Б. Яковенко в своих крайне субъективно написанных „Очерках по истории русской философии” (Берлин, 1922) указывает, что построения Лосского близки по духу и отчасти по форме гносеологическим теориям Липпса и Фолькельта. Отсюда он делает вывод, что теория Лосского создавалась под непосредственным влиянием этих мыслителей, стремившихся также преодолеть субъективизм и имманентизм.

Но вывод этот глубоко несправедлив. Кроме перечисленных нами немецких гносеологов конца XIX века, можно было бы привести еще немало философов, у которых есть идеи, сходные в частности с интуитивизмом Лосского. Но именно Лосскому удался гносеологический синтез, в силу чего его теория явилась новым словом в гносеологии, несмотря на частичные сходства и влияния.

В то же время во Франции Анри Бергсон развил свое учение об интуиции как основном методе познания. Познание рассудочное, по Бергсону, так сказать, вторично и дает лишь схемы реальности, в то время как иррациональная интуиция схватывает сущность вещей. Значение теории интуитивизма Лосского может быть должным образом понято лишь в контексте этих западных гносеологических исканий. Добавим, что на русской почве неокантианство и бергсонизм в то время (начало XX века) не получили до Лосского достаточного влияния. Русские кантианцы (Введенский, Лапшин) были скорее сторонниками прежнего психологистического истолкования Канта.

Новая гносеологическая теория Лосского, дававшая обоснование интуиции (понятой, правда, иначе, чем у Бергсона), возникла поэтому на русской почве как бы спонтанно. Этим объясняется та оживленная полемика, которую она возбудила. Теория Лосского, будь она высказана западным мыслителем, привлекла бы к себе, конечно, внимание, но не явилась бы такой неожиданностью. Это не значит, что интуитивизм Лосского не имел корней в русской мысли. Его теория созвучна многим идеям Киреевского и Вл. Соловьева. Но это скорее — родство душ, отражающее характерные особенности русской мысли, чем влияние в прямом смысле этого слова. Новизна гносеологической теории Лосского заключалась не столько в отдельных мыслях, нередко высказанных до него, сколько в ее синтетическом характере. В интуитивиз-

ме Лосского содержится своеобразное примирение идей имманентной школы Шуппе, теории чистого опыта Авенариуса и интуитивной философии Бергсона.

Никто до Лосского не утверждал и не доказывал с такой прямотой наличия самого транссубъективного бытия в познавательном акте. Напомним, что под интуицией Лосский понимает непосредственное созерцание предметов в подлиннике. Предмет познания, по Лосскому, — не психическая копия его, не субъективное отражение или конструкция, а само бытие, как оно существует независимо от познавательного акта. Этими предметами может быть как материальное, так и нематериальное бытие.

Немецкие гносеологи не шли далее доказательства сверхпсихического над-индивидуального значения логических суждений. Бергсон доказывал непосредственное причастие бытию в акте иррациональной интуиции. Но рассудочное познание он считал субъективной конструкцией. Лишь в теории Лосского содержалось прямое недвусмысленное утверждение наличия транссубъективного бытия в познавательном акте. При этом различия в способах познания он последовательно сводил к различиям в типах бытия, становящегося объектом интуиции. Так, по Лосскому, материальные качества познаются чувственной интуицией, мир идей — интуицией интеллектуальной, а Абсолютное — интуицией мистической.

Имея в виду это учение Лосского о непосредственном восприятии идей, Б. Яковенко замечает, что Лосский возрождает средневековый реализм, утверждавший реальность общих понятий. Это верно с той оговоркой, что в современной философии есть ряд течений, по-новому возродивших учение о сверхиндивидуальном значении идей: например, феноменология Гуссерля. По Гуссерлю, чувственный опыт всегда содержит в себе нечувственные элементы, которые познаются нами посредством „идеирующей абстракции”. Сущность вещей (их „что”) остается, по Гуссерлю, трансцендентной сознанию, в то время как их идея (их „как”) непосредственно схватывается сознанием. Идя по этому пути, последователь Гуссерля Макс Шелер развил своеобразное учение о „созерцании сущностей”, близкое „интеллектуальной интуиции” Лосского. Нам представляется, что учение Лосского об интеллектуальной интуиции не только последовательно с точки зрения его основного гносеологического замысла, но и возрождает в не-живой форме зерно истины, содер-

жащееся в средневековом реализме, — подобно тому, как оно возрождает в не-наивной форме зерно истины, содержащееся в наивном реализме в отношении восприятия внешнего мира. Тот же факт, что гносеологическая теория Лосского давала свои ответы на выдвинутые незадолго до него проблемы, свидетельствует опять-таки в пользу его учения. Это показывает, что гносеологические искания Лосского шли в русле диалектики мировой гносеологической мысли.

Но, повторяем, Лосский имел смелость договорить и домыслить то, что у его предшественников было лишь намечено. Он утверждал, что мы в состоянии познавать „вещи в себе”, запрещенные Кантом. Причем в рамках системы Лосского это не было противоречием, поскольку он учил об открытой, а не закрытой структуре сознания. Сознание понималось Лосским не как некое замкнутое психическое вместилище, в которое предмет должен проникнуть, субъективно преломившись в нем, а скорее как луч света, освещающий своим познавательным вниманием предметы, не подвергая их субъективным изменениям. Это преобразование понятия сознания было намечено Шуппе, но развито в стройную концепцию „гносеологической координации” именно Лосским.

Некоторые критики, — например, Зеньковский — считают, что „гносеологическая координация” играет у Лосского роль некоего „деус экс махина”, при помощи которого он разрубает гордиев узел проблемы познания, вместо того чтобы действительно разрешить эту проблему. Но это утверждение не выдерживает критики: Лосский начинает именно с беспредпосылочного анализа или, лучше сказать, с описания непосредственных данных сознания, открывая в нем „данные мне” и собственно „мои” элементы. (См. его работу „Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма”.) „Данными мне” являются те элементы познания, которые мы обычно относим к внешнему миру. Но в число „данных мне” элементов Лосский включает и мое тело и вообще все возможные объекты сознания, вплоть до не-чувственных элементов. Под „моими” же элементами он понимает акты внимания, различения и вообще познавательную направленность сознания.

Задавая себе кантовский вопрос об условиях возможности познания, он отвечает на него своей теорией гносеологической координации, — непосредственной сочетанности субъекта и предмета в познавательном акте, при направленности субъекта на предмет. Эта теория дает выход из гносеологического тупика, в

который заводили все теории, основанные на предпосылке о причинном воздействии предмета на сознание, ибо тогда сознание неизбежно замыкалось в себе самом. По Лосскому, сущность сознания заключается в чистой направленности на мир объектов, осуществляемой в „интенциональных актах”. Отношение субъекта сознания к предметам носит, по духу этой теории, не-причинный характер. Воздействие предметов внешнего мира на мою нервную систему играет роль лишь повода, сигнала, побуждающего мое „я” обратить внимание на задевший мое тело предмет. Отношение субъекта сознания к предметам носит, следовательно, чисто духовный характер „имения в сознании”. Эта теория, будучи продумана, обязывает к довольно смелым выводам, и Лосский не останавливается перед тем, чтобы их сделать. Он учит о „до-сознательной соотнесенности” субъекта и предмета. Эта до-сознательная координация коренится в самой структуре бытия, в имманентности всего всему в мире.

Лосский сам рассказывает, как „осенила” его эта основная интуиция: когда он шел по улицам Петербурга, в тысячный раз задумавшись над гносеологической загадкой, и кинул взгляд на сливавшиеся в петербургском полутумане здания, ему вдруг в голову пришла мысль: „все имманентно всему”. Эта идея легла как в основу гносеологии, так и метафизики Лосского.

В его книге „Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция” мы читаем: „Независящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель как свое прояснение, существует не только для него, но и для других деятелей всего мира”. Таким образом, гносеологическая координация оказывается частным, гносеологическим аспектом этой метафизической имманентности друг другу всех индивидуальных субстанций.

В. Зеньковский, критикуя Лосского, говорит, что интуитивизм хорошо объясняет достижение истины о предмете, но не способен объяснить происхождение ошибок. Ибо, если все предметы постигаются интуитивно, даже в том расширенном смысле, в каком Лосский употребляет слово „интуиция”, то где же место иллюзиям, ошибочным умозаключениям, заблуждениям и т. п. ? Нужно сказать, что первоначальная редакция интуитивизма, действительно, не давала ответа на этот вопрос. Однако в своих позднейших трудах Лосский дал убедительный ответ:

наше сознание всегда направлено на бытие, и абсолютные ошибки невозможны, как недостижима полнота истины. Но наше сознание может производить субъективный синтез из объективных данных. Иллюзии, например, обычно суть смеси действительного восприятия с воспоминаниями, фантазией и т. п. В ошибках, говорит далее Лосский, обычно содержится какая-то доля истины, преувеличенная и искаженная. Думается, что эти соображения решают в принципе вопрос о происхождении ошибок.

*

Учение Лосского и особенно его интуитивизм оказали влияние на нескольких русских мыслителей, и прежде всего на такого крупного философа, как С. Франк (что признавалось последним). Конечно, С. Франк был слишком самостоятельным мыслителем, чтобы можно было сводить его учение к разновидности лосскианства. Его метафизика и даже его гносеология существенно отличны от учения Лосского, имея, однако, общую с ним платформу.

В своей докторской диссертации „Предмет знания”, признавая и принимая основной замысел интуитивизма Лосского, Франк указывает на то, что эта интуитивистическая гносеология остается без метафизического базиса. Имманентность предмета субъекту, продемонстрированная Лосским, говорит он, должна найти свое высшее обоснование в самой структуре бытия. В своей книге Франк находит это высшее основание интуиции в „металогическом единстве” бытия, возвышающегося над противостоянием субъекта и объекта. Только на основе усмотрения того, что предмет и субъект включены во всеединое бытие, говорит Франк, можно дать не только гносеологическое, но и метафизическое обоснование интуиции.

„Предметное знание”, направленное на мир объектов, говорит далее Франк, не постигает сущности вещей и всегда носит опосредствованный характер. Подлинно интуитивный характер носит лишь „живое знание”, в котором наше сознание не только отражает бытие, но становится причастным бытию. Такое, „живое” знание не носит предметного характера, а характеризуется „слитием с бытием”. Таким образом, Франк суживает понятие интуиции по сравнению с Лосским, ограничивая его областью „живого знания”.

Мнение Франка о недостаточности одного гносеологического обоснования интуитивизма разделялось самим Лосским, который дал метафизическое обоснование интуиции в своей книге „Мир как органическое целое”, появившейся тремя годами позднее „Предмета знания” Франка. Но это метафизическое обоснование интуитивизма у самого Лосского отличается от метафизики Франка. Лосский считает, что сфера сверхлогического (по терминологии Франка — „металогического”), возвышающаяся над логическими законами и над раздвоением на субъект и предмет, относима лишь к Абсолютному, не вмещающемуся в плоскость мира. Франк же, по мнению Лосского, преждевременно переходит в металогическую сферу, поскольку он считает, что бытие в его целом — металогично. В духе же учения Лосского, противостояние субъекта объекту остается в силе в рамках мира и отменяется лишь в Абсолютном.

Интуитивизм Лосского и, отчасти, учение Франка о Всеедином бытии получили интересное развитие у преждевременно скончавшегося Д. Болдырева. В своей книге „Знание и бытие” (опубликованной посмертно) Д. Болдырев говорит, что понятие предмета устарело, являясь пережитком прежнего, субстанциально-вещного понимания мира. Понятие предмета он заменяет понятием „вещи-образа”, считая, что вещи существуют в своих многообразных перспективах („образах”). В отличие от предметов, „вещи-образы” взаимопроницаемы. Факт распространения радиоволн по Вселенной Д. Болдырев истолковывает как физическое обнаружение того принципа „имманентности всего всему”, который положили в основу своих систем Лосский и, в иной формулировке, Франк. К сожалению, Д. Болдырев не успел развить свое интересное учение о „вездеприсутствии вещи-образа”.

Автор этих очерков в своей докторской диссертации „Свобода как условие возможности интуиции” пытался развить учение Лосского в ином направлении: учением о том, что противостояние субъекта предмету неотменимо, так как оно коренится в свободе, искони присущей субъекту. Наше „я” непоглотимо бытием именно в силу нашей свободы. Имманентность предмета субъекту, осуществляющаяся в интуиции, не исключает, а требует наличия познавательной дистанции между субъектом и предметом. Слитие с предметом, которое имеет в виду Франк, означало бы утерю субъектом свободы. Это слитие осуществимо лишь в причастии Абсолютному как источнику всякого бытия. Но всякое мировое

бытие всегда дано в форме объекта. Бытие имманентно нашему сознанию, но трансцендентно нашему „я”. В своей диссертации я проводил также мысль, что если бы высказываемые нами логические суждения были включены в цепь психической причинности, то мы не могли бы отличать правду от заблуждений: истинные и ложные суждения возникали бы в таком случае в нашем уме с одинаковой (причинной) необходимостью. Таким образом, познание истины осуществимо лишь на основе свободы духа.

Во всяком случае, хотя Лосский начал с гносеологии, его основная интуиция (имманентность всего всему) была чревата метафизическими предпосылками и выводами, и в своих последующих трудах он дал стройную систему метафизики.

*

В области метафизики Лосский в своей системе стремился достигнуть синтеза между монизмом и плюрализмом. Убеждение в единстве мира было основной его метафизической интуицией. Отсюда — склонность Лосского к Шеллингу и Гегелю. Шеллинг же оказал существенное влияние на Вл. Соловьева, влияние которого на себя признавал сам Лосский. С другой стороны, Лосский остро чувствовал индивидуальность субстанций, и обращение к Лейбницу было в этом отношении естественным. Но, поскольку Лейбниц был ассимилирован (через посредство Лотце) на русской почве А. Козловым и поскольку Лосский хорошо знал Козлова в последние годы его жизни, — предположение об известном влиянии Козлова можно считать более, чем вероятным. Тем более, что Лосский принимает ту ревизию лейбницаизма, которую произвел Козлов — утверждение взаимодействия субстанций, оставшихся герметически закупоренными у Лейбница.

Важно вдуматься в термин „субстанциальный деятель”, которым Лосский характеризует „монады”. Он избегает слова „субстанция”, как наводящего мысль на ее неизменность и статичность. Современная наука утверждает, что мы имеем дело с процессами, а не с неизменными сущностями, которые лишь меняли бы свои состояния. Некоторые философы-позитивисты (например, Рассел) склонны поэтому вообще отрицать необходимость в понятии субстанции, считая это понятие пережитком догматического образа мышления. Чтобы сохранить, однако, ценное ядро понятия субстанции и подчеркнуть, в то же время, ее активность, Лосский и ввел термин „субстанциальный деятель”.

Субстанциальные деятели, по Лосскому, сверхвременны и сверхпространственны, являясь, однако, источником своих действий, осуществляемых в пространстве и во времени. Субстанциальные деятели — не первичные реальности. Они были сотворены Богом. Но, в пределах мирового бытия, они являются глубинным слоем реальности, из которой черпает свое бытие всякая иная реальность. Субстанциальные деятели, хотя и сотворенные равными, в ходе своего развития достигли высшей или низшей степени самоосуществления. В бытии существует иерархия субстанциальных деятелей — от низших, проявлением которых является материя, до высших, достигших степени человечности или еще более высоких ступеней развития. Поэтому Лосский называет свою систему также „иерархическим персонализмом”.

Мир, несмотря на наличие в нем противоборства и несовершенств, коренящихся в разъединительной силе эгоизма, присущей деятелям, образует все же единое органическое целое. Всякое изменение в одной части мира неизбежно отражается в какой-то степени на всем мировом целом. В своей книге „Мир как органическое целое” Лосский хорошо описывает и иллюстрирует примерами эту взаимосвязанность всех элементов в мире. Однако эта взаимосвязанность не доходит до степени взаимослитности. Лосский отнюдь не пантеист. Он учит, что выше мира стоит сотворившее его начало — Абсолютное. В Абсолютном царит полная и совершенная гармония, оно, говоря религиозным языком, есть Бог и Его Царство. Наш мир отпал от Абсолютного (в силу эгоизма деятелей), и он является „психоматериальным царством вражды” (сама материальность, по Лосскому, есть физическое следствие взаимоотталкивания субстанциальных деятелей). Тем не менее, без хотя бы минимальной степени единства мир распался бы в хаос. Поскольку же даже и наш несовершенный мир является все же Космосом, — в нем осуществлена довольно значительная степень органической целостности. В связи с этим Лосский различает „отвлеченное единосущие” — формальное единство мира, от „конкретного единосущия” — совершенной взаимослитности всех элементов бытия, объединенных любовью. Это конкретное единосущие осуществлено полностью лишь в Царстве Божьем, но минимальная степень его существует и в нашем мире.

Субстанциальные деятели не обладают, по Лосскому, „готовыми” качествами — они сами творят свою природу. Говоря словами философа: „Бог, творя их, наделяет необходимыми для ос-

мысленной жизнедеятельности свойствами, но не придает им никакого эмпирического характера... из рук Божиих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность". Из этих слов Лосского не вполне ясно, обладает ли сотворенный Им деятель особыми индивидуальными свойствами. Во всяком случае, по его учению, в ходе своего развития деятели вырабатывают определенные индивидуальные качества, отличающие их от других. В. Зеньковский в своей „Истории русской философии” замечает по этому поводу, что „перед нами чрезвычайно фантастическая картина самотворения субстанциальных деятелей”.

Однако Лосский в этом вполне последователен, поскольку от отрицает внешнюю и даже внутреннюю детерминированность деятелей; его теория „почти-самотворения” является здесь логическим выводом. Нужно добавить, однако, что, по Лосскому, Бог вложил в душу каждого деятеля его „нормативную индивидуальную идею”, следуя которой он может подниматься по лестнице развития и достигать совершенства. Эта „нормативная идея” не есть природа деятеля, которая его внутренне детерминировала бы, но есть путеводная звезда, которой он волен следовать или не следовать.

Сам путь развития субстанциального деятеля — его восхождения от низших ступеней до высших, описывается Лосским так: „Каждый субстанциальный деятель может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое „я” есть деятель, который, может быть, миллиарды лет назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, например, кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного и — после ряда перевоплощений или, лучше, выражаясь термином Лейбница, после ряда метаморфоз — стал человеческим „я”.

Эта космическая эволюция невозможна без одушевляющего ее высшего начала. Владимир Соловьев, следуя этой линии мысли, развил учение о Мировой Душе как посреднице между Богом и тварью. В своем идеальном аспекте Мировая Душа, по Соловьеву, является святой Софией, Премудростью Божией, — началом, соединяющим мир с Творцом. Лосский также следует этой линии мысли, внося в нее, однако, существенные поправки. Он полагает,

что сам термин „Мировая Душа” может наводить на недоразумения, поскольку душа соотносительна с телом. Но дело тут не только в терминологии. Для того, чтобы объединять мир в единое целое, высшее движущее начало мира должно быть в каком-то смысле над миром, в то же время пребывая в нем. Лосский называет это высшее начало „царством Духа” (с этими оговорками принимая учение Вл. Соловьева о св. Софии).

Высшие субстанциальные деятели, освободившиеся от эгоизма — или, по крайней мере, добившиеся того, что объединяющие силы любви преобладают в них над разъединяющей силой эгоизма — образуют царство Духа. Хотя царство Духа не есть еще Абсолютное, члены этого царства причастны царству Божьему. В отличие от членов царства Духа, большинство субстанциальных деятелей предпочло путь эгоистического самоутверждения и вражды. Из соотношения царства Духа и „павших” субстанциальных деятелей слагается жизнь на земле. По словам философа, из сочетания деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система душевно-материального царства, поражающая своей двойственностью; каждая особь этого царства стремится к единству ради эгоистической личной полноты жизни, а Мировая Субстанция поддерживает единство мира и возрождение этих особей, возврат их к жизни Духа.

От мира с его двумя главными слоями — царства Духа и психоматериального царства вражды, нужно отличать Абсолютное, безусловно возвышающееся над миром и несоизмеримое с ним. Абсолютное есть начало не только сверхпространственное и сверхвременное, но и сверхсистемное, „металогическое”, к которому неприменимы категории нашего мира, в том числе законы логики. Абсолютное может стать предметом мистической интуиции, которая есть познавательный аспект веры. Но интуиция эта невыразима в словах и понятиях и может быть передана другим лишь в символах. Между Творцом и сотворенным миром (читай — субстанциальными деятелями), по Лосскому разверзается онтологическая пропасть. В связи с этим важно привести истолкование Лосским догмата о творении мира Богом из ничего. В противоположность большинству религиозных философов, утверждавших, что Бог сотворил мир из самого себя (из своей „природы” — по Шеллингу и Булгакову), Лосский утверждает, что Богу не нужно было никакого материала ни вне, ни внутри Его для того, чтобы создать мир. В выражении „сотворил мир

из ничего”, это Ничто нельзя понимать как материал, говорит Лосский. Сотворение мира было сотворением абсолютно нового, никогда не бывшего, и в этом заключается мистерия абсолютного творчества. Конечно, под сотворением мира он имеет в виду создание субстанциальных деятелей, в их до-природном состоянии „на пороге бытия” — перед тем, как они вступили на путь космической эволюции.

Таким образом, между учением Лосского и учениями продолжателей соловьевской традиции существует большое различие в самом невралгическом пункте их систем — в вопросе об отношении между Богом и миром. В этом пункте учение Лосского стоит ближе к христианству, чем несколько пантеистические учения Флоренского и Булгакова.

Подводя итоги, можно сказать, что религиозная философия Лосского, в которой его учение находит свое завершение, занимает в русской философии некое среднее место между „софианцами” (Флоренским и Булгаковым), с одной стороны, и учением Бердяева, с другой.

Бердяев явно абсолютизирует свободу, считая ее „несотворенной Богом”. Учение Франка страдает недооценкой свободы и сил зла. Лосский, нам представляется, нашел золотой путь между этими крайностями. По его учению, Бог наделил субстанциальных деятелей „сверхкачественной творческой силой” — способностью творить свою собственную природу. Это близко учению Бердяева, хотя Бердяев более Лосского подчеркивал трагичность такой свободы. С другой стороны, Бердяев утверждает, что в бытии есть „прерывистости” и „разорванности”, что само бытие есть следствие „объективации”. В противоположность этому, Лосский, приняв струю соловьевского учения о Всеединстве, утверждает, что мир есть органическое целое даже несмотря на наличие в нем трагических противоборств. Нам представляется, что позиция Лосского в кардинальных вопросах религиозной метафизики более приемлема, чем учение Бердяева.

Во всей религиозной философии Лосского явственно слышится мотив отмежевания от пантеизма. Именно поэтому Лосский отверг позднейшую редакцию учения Соловьева, особенно в той форме, в которой она получила дальнейшее развитие у Флоренского и Булгакова: как учение о предвечном Божьем замысле о мире, содержащемся в самом Боге. Лосский считает, что подобная концепция ведет к релятивизации Абсолютного (пусть в

утонченной форме). По его же учению, творение мира было абсолютно свободным актом, не вызванным никакой необходимостью, кроме воли Божией.

Мы более подробно остановились на религиозной философии Лосского, ибо в ней содержится конечный смысл его метафизического учения.

*

Ни в одной философской дисциплине влияние Соловьева на Лосского не сказалось столь ярко, как в этике. Книга Лосского „Условия абсолютного Добра” (написанная уже на склоне лет) несколько похожа по структуре на соловьевское „Оправдание Добра”. Первая половина книги Лосского также посвящена критическому разбору релятивистических теорий этики, считающих добро и зло относительными понятиями. Во второй же части Лосский намечает основы своей „тео-номной” (то есть, основанной на религии) этики.

Это, разумеется, менее всего означает, что Лосский просто развивает или видоизменяет идеи Соловьева. Как и везде, в своей „этике” Лосский обнаруживает достаточно оригинальности. Говоря о влиянии Соловьева, мы имели в виду лишь известные — и довольно широкие — рамки общей соловьевской традиции, которую продолжает этическая система Лосского. Как и Соловьев, Лосский — против автономной этики, как, например, она была развита Кантом, хотя он отдает все должное этическому пафосу Канта. Но есть важные пункты, в которых этика Лосского значительно отклоняется от этики Соловьева: прежде всего в трактовке мирового зла. По Соловьеву, зло есть скорее недостаток добра, чем положительная самостоятельная сила. Правда, под конец жизни, в „Трех разговорах”, Соловьев наметил иную, более пессимистическую и трагическую концепцию зла, но он не успел выразить свое новое этическое мировоззрение в философских категориях. В противоположность этому, Лосский отнюдь не недооценивает трагической силы зла. По его учению, зло коренится не столько в слабости человеческой природы, сколько в злой воле — направленной на разрушение и могущей доходить до степени сатанинскости (об этом у Лосского есть превосходный этюд „О природе сатанинской”). Злая воля, по Лосскому, коренится в крайнем самоутверждении, которое может принимать саморазрушитель-

ные формы, если деятель отчаится в перспективах своего самоутверждения. Лосский считает, что пошедшие по пути зла, подпавшие под соблазн гордыни деятели вступают на путь „сатанинской эволюции”, которая, однако, имеет свои имманентные пределы: разрушение предполагает предмет разрушения, и так как крайнее самоутверждение обрекает, в конце концов, деятеля на одиночество и внутренний разлад, обнаруживая свою бесперспективность, то есть надежда, что пошедший по пути зла деятель, в конце концов, раскается и обратится к Богу. В этом смысле Лосский с сочувствием приводит мысль Оригена о том, что и сам дьявол, в конце концов, оставит свою гордую мечту и возвратится к Богу.

В этике Лосского особенно интересны главы, где он говорит об абсолютности нравственной ответственности человека — не только за свои деяния и помыслы, но и за их объективные последствия. Этот моральный ригоризм умеряется, однако, признанием главенства религиозного Добра (благодати) над этикой закона. Этика Лосского — достойное завершение его философской системы.

*

Автору думается, что среди русских философов двадцатого века Лосскому принадлежит первое место. Говоря так, мы отнюдь не закрываем глаза ни на трудности и, отчасти, неуместности сравнений, ни на то, что некоторые историки философии отдают предпочтение Франку (Зеньковский) или о. Павлу Флоренскому (Яковенко). Нет сомнения в том, что Франк — единственный русский философ, которому, кроме Лосского, удалось создать глубокую, метафизически и логически выдержанную систему. Но если Франк превосходит Лосского иногда глубиной мысли, своей погруженностью в предмет его философского внимания, то в смысле продуманности и „слаженности” системы у Лосского в русской мысли нет соперников. О. Павел Флоренский написал гениальную местами книгу „Столп и утверждение Истины” и наметил в высшей степени глубокую и оригинальную систему „антиномического моно-дуализма” (учение об истине как антиномии). Но, пусть в силу внешних обстоятельств, он не развил с достаточной полнотой и ясностью свою систему. О. Сергей Булгаков, также мыслитель необычайной силы и глубины, движется преимущественно в стихии религиозной метафизики. Бердяев, нашедший

столь большой отклик, признание на Западе и возвышающийся иногда до гениальности, не был слишком озабочен проблемами гносеологии. Сила Бердяева — в огненности его мысли и в его этическом пафосе. Но он сознательно не строил метафизической системы. По всем этим соображениям, признание Лосского первым русским мыслителем, думаю, мне, более, чем заслуженно.

Нужно заметить, что историки русской философии были не слишком благосклонны к Лосскому. Б. Яковенко, хотя и отдает в своей чешской „Истории русской философии” (1938) Лосскому больше должного, чем в своих „Очерках”, все же считает его эклектиком. В. Зеньковский признает Лосского „ведущим” мыслителем, „остроумным и находчивым” в своих гипотезах, но отдает пальму первенства Франку и, отчасти, С. Булгакову. Он даже поместил Лосского (правда, с оговорками) в главу „русские лейбнизианцы”.

Конечно, из столкновения мнений рождается истина. Но мне кажется, что к Лосскому более, чем к кому-либо другому из русских мыслителей, применим эпитет „классический”.

*

Кончина Н. О. Лосского как бы символизирует конец целой эпохи русской культуры — периода русского религиозно-философского Ренессанса, давшего России и миру целую плеяду высокоталантливых мыслителей, из которых Лосскому принадлежит, думаю, первое место. С его смертью с русской культурной сцены ушел последний из могикан этой эпохи.

Лосский является, безусловно, самым крупным умозрительным представителем русской философии и одним из самых значительных философов XX века вообще. До революции невозможно было представить себе интеллигентного русского человека, который не знал бы, по крайней мере, имени Лосского. На трудах Лосского воспитывалось не одно поколение мыслящих русских людей. Имя Лосского известно также в заграничных философских кругах, хотя он и не достиг той степени славы, которой заслуживает.

Лосский — продолжатель лучших традиций чистой философии, занятой основными проблемами познания и бытия. В противоположность большинству русских философов XX века, которых религиозные и социальные интересы то и дело уводили от

чисто философских исследований, Лосский был чуть ли не единственным русским мыслителем, которому удалось создать не только внутренне цельную, но и внешне законченную систему философии. В этом отношении наряду с Лосским можно по калибру поставить только С. Франка. Хотя все труды Лосского характеризуются строгостью мысли и метода и доступны лишь лицам, обладающим хотя бы минимальной философской культурой, он не был только кабинетным мыслителем. Лосский был выразителем определенного мировоззрения, отличающегося органической цельностью и одушевленного как стремлением к истине, так и религиозно-моральной направленностью. Острота анализа дополнялась у него полнотой синтеза. Он создал не только систему философии, но и целостное мировоззрение. Его книги полны пафоса учительства — и недаром на кафедре он имел мало себе равных.

Лосский выступил со своими первыми философскими трудами в начале XX века. Труды Лосского сразу обратили на себя внимание глубокой эрудицией, строгостью анализа, полнотой синтеза, смелостью мысли, формально-логическим совершенством выполнения. Его новая гносеологическая теория (интуитивизм) была новым словом не только в русской, но и в мировой философии, и вызвала в свое время оживленную полемику.

От гносеологии и логики Лосский перешел к метафизике, далее — к проблеме свободы воли, к аксиологии (теории ценностей), к этике, философии религии и написал ряд трудов и статей по специальным философским проблемам. В этом отношении творческий путь Лосского характеризуется той же органической цельностью, которая отличает его мировоззрение.

Заслуги Лосского в основных и частных философских проблемах велики и будут еще осмысливаться долгое время.

В области гносеологии непреходящей заслугой Лосского является создание и обоснование интуитивистической теории знания, согласно которой предмет вступает в кругозор сознания не как отражение, копия и т. д., а в подлиннике.

Это учение о „гносеологической координации” — одно из счастливейших открытий Лосского, своей простотой и умозрительной показуемостью философски чрезвычайно убедительных (см. „Обоснование интуитивизма”, 1906, „Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция”, 1939).

Именно Лосскому удалось освободить философскую мысль из-под гипноза „Критики чистого разума” Канта, в течение более

чем столетия невольно склонявшую философскую мысль к субъективизму (а о том, что т. н. „объективизм” материализма куплен ценой философского самообмана и что энгельсовская „теория отражения” есть плод философского недомыслия и догматизма, читатель может убедиться из книги Лосского „Общедоступное введение в философию”).

В области метафизики Лосский творчески обосновал и преобразовал лейбницевское понятие „монады”, или, по терминологии Лосского, „субстанциального деятеля”. В основном Лосский идет по пути Лейбница, утверждая „субстанциальные деятели” как духовные сущности, или „персоны” (отсюда и „персонализм”). Но если монады Лейбница суть герметически закупоренные существа, то субстанциальные деятели Лосского мыслятся им пребывающими в органическом взаимодействии друг с другом. Мир есть, по учению Лосского, „органическое целое”, причем эта органичность минимальна (но реальна) в материальном мире и повышается по мере восхождения к высшим формам бытия.

Важно подчеркнуть, что Лосский признает действительность реального бытия — как материальных, так и психических процессов, не сводя дух к „высшей функции материи”, или материю к „низшей форме духа”. Но он утверждает, что реальное бытие существует на основе идеального — сверхпространственного и сверхвременного. Он хорошо показывает, что проблема отношения материи и психики неразрешима без признания идеального бытия. Это подчеркивание Лосским реальности идеального бытия особенно полезно в наше время, когда многие философские направления (в том числе материализм) грубо смешивают психические процессы с идеальным бытием.

Чрезвычайно важно также различие, проводимое Лосским между „отвлеченно-идеальным бытием” — основными категориями идей, и „конкретно-идеальным бытием” — субстанциальными деятелями, которые суть не абстрактные сущности, но конкретные существа.

Само понятие идеального бытия вводится Лосским отнюдь не догматически, а самым неотразимым путем — анализом событий и процессов в пространстве и времени и нахождением условий их существования (см. „Мир как органическое целое”, 1917).

Каждый „субстанциальный деятель”, особенно такого высокого типа, как человеческая личность, обладает свободой, на человеческой ступени — свободой воли. Лосский убедительно показы-

вает, что последовательный детерминизм, с его кошмаром железной необходимости, при которой человек низводится до степени марионетки, не подтверждается научными данными и вступает в противоречие с непосредственными данными самосознания. В противоположность этому Лосский защищает последовательный индетерминизм, утверждая принципиальную свободу воли от окружающей среды, от наследственности, от прошлого и даже от Господа Бога. Человеческая личность, по Лосскому, несводима к несомненно влияющим на нее факторам, ибо она обладает „сверхкачественной свободой выбора”, способностью творить и вносить в мир содержания бытия. Лосский различает при этом формальную свободу, искони присущую личности, от „положительно-материальной свободы”, достижение которой требует творческого усилия и самоопределения. Человек свободен даже от своего Творца в том смысле, что Бог захотел сотворить человека свободным, тем самым допуская, чтобы человек мог отойти от Бога и пойти по пути зла, — ради того, чтобы человек не стал „автоматом добродетели”, а мог свободно служить Богу (см. „Свобода воли”, 1925).

В своей этике Лосский утверждает абсолютность нравственной ответственности — как за мотивы поступка, так и за его объективные последствия. Однако этот моральный ригоризм смягчается признанием того, что религиозное Добро стоит выше нравственного, что выше голоса долга стоит любовь к Богу и ближним, прощающая, при наличии смирения, наши нравственные несовершенства. Особенно ценны главы, где автор предостерегает против „фанатизма нравственности”, убивающего любовь к живой личности. Подчеркивая, что этика должна сочетать любовь к живой личности с требованием служения сверхличным ценностям, Лосский называет свою этику „персоналистической” и „абсолютной”. Психологические иллюстрации, которыми богата эта книга, сообщают построениям Лосского драматическую напряженность. Наряду с „Двумя основами морали и религии” Бергсона и „Этикой” Гартмана, „Основы этики” („Условия абсолютного Добра”, 1949) Лосского являются лучшей системой этики, написанной за последнее пятидесятилетие.

Среди критических работ Лосского особо стоит его брошюра „Диалектический материализм в СССР” (1934).

В брошюре Лосского убедительно показывается, что диалектическое искусство балансирует между механическим материализмом

и идеализмом. Самое совмещение материализма и диалектики представляет собой внутреннее противоречие, ибо материализм и подлинная диалектика — вещи несовместимые. Брошюра Лосского написана в высшей степени объективно, без журнального полемического задора, и, именно благодаря этому, его аргументы выигрывают в своей убедительности. Лосский хорошо показывает, что, при наличии свободы мысли, диалектический материализм развился бы в новую систему идеализма. В своем же казенном виде эта теория не выдерживает пробного камня философской критики.

Появление в 1951 году (по-английски написанной) „Истории русской философии” Лосского вызвало ряд откликов в советской печати, особенно на страницах „Вопросы философии”.

Советские критики обвиняли книгу Лосского (а также одноименный труд проф. В. Зеньковского) в искажении исторической перспективы и необъективности — главным образом за критику диамата и за подчеркивание Лосским большой философской ценности русских религиозных философов и философов-идеалистов. Однако на самом деле Лосский именно ставит в правильную перспективу ход развития русской философской мысли, и его „История русской философии” — как и все его труды — отличается объективностью. Иностранные критики придерживаются мнения, что только после трудов Лосского и Зеньковского развитие русской философии получило объективное историческое освещение.

Будучи сам систематиком, Лосский отводит в своей книге более внимания философам, мышление которых отличалось систематичностью, и менее — философским импрессионистам. В этом отношении в книге Зеньковского отводится более внимания исторической преемственности идей. Но для всех, кто хочет основательно ознакомиться с учениями наиболее выдающихся русских мыслителей, — В. Соловьева, Франка, Бердяева, Булгакова, самого Лосского, — можно рекомендовать именно книгу Лосского.

С. Л. ФРАНК

Строго говоря, Франк не был в такой степени типичной фигурой Ренессанса, какими были Бердяев и о. С. Булгаков. Если мотивы религиозного обновления оказались и у него доминирующими, то не менее сильна была во Франке стихия чистой философии. Подобно Н. Лосскому, Франк начал строить свое учение с гносеологического оправдания. Несмотря на то, что он отдавал более чем солидную дань философской публицистике, в своих капитальных трудах он полон пафоса системности. Во Франке была классическая строгость мысли и метода, склонность проводить тончайшие умозрительные различия; богословские, экзистенциальные и культуроведческие мотивы, владеющие творчеством Булгакова, Бердяева или В. Иванова, не были чужды Франку, но они были закованы у него в тяжелую философскую броню. Франк не так волнует нас, как Бердяев, не так возносит к богословским высотам, как Булгаков, он скорее погружает нас в ясные глубины своей мысли; Франк умел живо чувствовать современность и болеть ее проблемами, но это не мешало ему созерцать бытие „под знаком вечности”, по-новому освещать традиционные и вечные проблемы. В этом отношении можно провести параллель между ролью Тютчева в нашей поэзии и ролью Франка в нашей философии — для обоих характерна погруженность в вечное и зоркость к временному и современному.

Семен Людвигович Франк родился в 1877 году в интеллигентной еврейской семье (сын врача, внук раввина). Еще будучи гимназистом, он увлекся марксизмом и стал членом марксистского кружка. Окончив гимназию, он поступил на юридический факультет Московского университета. В 1899 году он был, на короткое время, арестован и лишен прав проживать в университетских городах. В том же году Франк уехал за границу, где продолжал свои занятия в Гейдельберге и Мюнхене. В 1900 году он написал свой первый труд „Теория ценности Маркса”, где подверг экономическое учение Маркса обстоятельной критике. Философская эволюция Франка шла, как и у большинства представителей Ренессанса, от марксизма к идеализму. В 1902 году в получившем широкую

известность сборнике „Проблемы идеализма” Франк напечатал свой первый философский этюд „Фр. Ницше и этика любви к дальнему”, где дан вдумчивый и интересный анализ этики Ницше и где Франк стремится найти положительное зерно в философском творчестве Ницше. Столь же вдумчиво и блестяще написаны дальнейшие этюды Франка (о прагматизме, о Гете и пр). Всё же на основании этих статей еще трудно было предсказать, что автор их явится одним из самых выдающихся русских философов и что именно Франку суждено будет дать едва ли не самый совершенный философский синтез, который когда-либо удавался русской мысли.

В 1906 году Франк, при участии Струве, издавал журнал „Свобода и культура”, где он стоял на позициях либерализма, защищая свободу и культуру как от правительственной бюрократии, так и от неумеренных увлечений левого крыла нашей интеллигенции, готовой принести в жертву свободу и культуру ради одержимости идеей социальной справедливости. В этом журнале принимали участие также Бердяев и Булгаков.

В 1907 году Франк принял деятельное участие в знаменитом сборнике „Вехи”. Он написал для этого сборника одну из лучших статей „Этика нигилизма”, где обвинял русскую интеллигенцию в „арелигиозном морализме”, оборачивающимся на практике „культурным нигилизмом”. Вследствие подобного умонастроения, писал Франк, из русского интеллигента вырабатывается тип „воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия”.

Как бы то ни было, в последующие годы Франку удалось преодолеть соблазн ухода в философскую публицистику, хотя бы самого высшего стиля. Вскоре Франк начинает писать свою магистерскую диссертацию, вышедшую в 1915 году под названием „Предмет знания”. В этой книге, одном из лучших произведений русской гносеологической мысли, впервые развернулось во всю мощь необычайное философское дарование Франка.

В 1918 году выходит в свет новая книга Франка, которую он представил на соискание степени доктора философии: „Душа человека”. По обстоятельствам смутного времени, защита этой диссертации не могла состояться. Сама книга, ставшая теперь библиографической редкостью, содержит целую систему „философской психологии”.

С 1917 по 1921 год Франк занимал кафедру философии в Саратове, а затем — в Москве. В 1922 году, совместно с другими русскими учеными, Франк высылается советской властью за границу и поселяется в Берлине. В течение двадцатых годов Франк издает ряд новых книг, из которых особенно отметим „Духовные основы общества”, „Основы марксизма”, „Введение в философию” и „Крушение кумиров”. С 1930 по 1937 год он читает лекции в берлинском университете. Когда преследование евреев приняло в Германии серьезные размеры, Франк вынужден был уехать во Францию, а затем в 1945 году в Англию. В 1939 году выходит в свет лучшая из его книг, подводящая итоги всему его философскому развитию, — „Непостижимое” — и в 1950 году „Свет во тьме” (система этики). Скончался Франк в декабре 1950 года, в Лондоне.

Гносеологический фундамент философии Франка был заложен им в книге „Предмет знания”.

Основная мысль книги проста и в то же время необычайно плодотворна. Это — мысль о полноте, неисчерпаемости и абсолютном единстве бытия. Франк следует здесь, по его собственному признанию, соловьевскому учению о „всеединстве”, обосновывая, однако, свою концепцию всеединства с большей солидностью, последовательностью и логическим совершенством, чем Вл. Соловьев. Самое интересное, что он приходит к усмотрению „трансрациональности” бытия на основании чрезвычайно рационального построения, а именно — путем логического анализа суждений.

Так, всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотношенности с каким-то не-А. Но сама соотношенность А и не-А предполагает, что оба они (А и не-А) являются членами некоего объемлющего единства, которое должно мыслиться сверхопределенным, „трансдефинитным”. Это искомое единство не вмещается в рамки логической системы именно потому, что оно есть то, что является условием возможности системности. Как таковое, оно с необходимостью „мета-логично”, точнее — оно есть „металогическое единство” или „Всеединство”. Строго говоря, Всеединство не может вмещаться в двухмерные рамки рационального, будучи как бы „бытием третьего измерения”. Оно не может быть предметом мышления, ибо оно „сверхпредметно”.

Всякое индивидуальное бытие укоренено во Всеединстве. „Творческое безусловное бытие есть темное материнское лоно, в

котором впервые зарождается и из которого берется всё то, что мы зовем предметным миром”.

Главная заслуга Франка заключается в тех гносеологических выводах, которые он делает из своей философии Всеединства. Хорошо показывая, вслед за Лосским, неудовлетворительность идеализма, растворяющего бытие в сознании, Франк принимает интуитивизм Лосского как единственную теорию познания, радикально преодолевающую гносеологический идеализм учения об интуитивном строении знания. Только эта теория, добавляет Франк, дает радикальный выход из тупика замкнутости сознания в самом себе, в который философская мысль была заведена Кантом, Юмом и их последователями.

*

Влияние Лосского на Франка совершенно несомненно и засвидетельствовано собственным признанием философа. Тем более непонятно, почему такой выдающийся историк русской философии, как о. В. Зеньковский, пытается в своей книге умалить значение этого влияния, почти умалчивая о нем. Это тем более непонятно, что Франк глубоко своеобразно истолковал интуитивизм, сделав из него выводы, значительно отличавшиеся от выводов Н. Лосского. Признать факт этого влияния отнюдь не значит причислять Франка к эпигонам. Достаточно вспомнить, что Шеллинг непонятен без Фихте, и Гегель — без Шеллинга, что отнюдь не снижает самобытности мысли каждого из членов великой троицы немецкого идеализма.

Говоря конкретно, из тезиса Лосского об органической соотнесенности субъекта и объекта в акте знания (т. е. из тезиса о „гносеологической координации”) Франк делает вывод, что оба члена знания, субъект и предмет, должны мыслиться и существуют на фоне некоего объемлющего их единства. А это значит, что сознание не противостоит бытию, но включено в бытие. Сознанию противостоит лишь „предметный” мир — область „объективируемого”, в то время как подлинное бытие (или „сущее”, то терминологии Вл. Соловьева) не знает раздвоения на субъект и предмет.

Поэтому Франк отличает „предметное” знание действительности и „абстрактное” знание логических связей между элементами действительности, — от „живого знания”, достигаемого

через сверхрациональное, онтологическое слияние с предметом, сопереживание бытия. Иначе говоря, предметом эмпирического знания является действительность, „пластическая и гибкая, никогда не равная самой себе”. Предметом идеального знания является вневременный мир идей, пронизывающий как внешний, так и внутренний мир. Идеальное знание приводит в единство и в систему данные опыта, однако это единство рационально и статично и, как таковое, есть лишь „бледный намек” на металогическое Всеединство, открывающееся в „живом знании”.

Было бы ошибкой толковать систему Франка в том смысле, что отвлеченное знание предметного мира — субъективно и что лишь в постижении Всеединства мы имеем дело с интуитивным познанием. По Франку, предметное знание не менее объективно, чем „металогическое”, только оно (предметное, отвлеченное знание) направлено на поверхность вещей, на застывшее, мертвое бытие, а не на его сокровенную глубину. Но эта застывшая поверхность бытия существует объективно, а не как продукт познавательной конструкции, — и в этом Франк остался верен основному замыслу интуитивизма.

„Предмет знания” Франка, наряду с „Обоснованием интуитивизма” Лосского, — лучшее произведение русской гносеологической литературы. Мало того, эта работа представляет также ценнейший вклад в мировую философскую мысль.

Когда в 1921 году Н. Гартман выпустил свою лучшую книгу „Основы метафизики познания”, в которой он обосновал новую дисциплину „Метафизику знания”, то он повторил в ней главные аргументы С. Франка. Вопрос о влиянии Франка на Гартмана остается открытым, но, принимая во внимание, что Гартман учился незадолго до войны в Петербургском университете, влияние это можно считать весьма вероятным.

Ведущая западная гносеологическая мысль развивалась в начале XX века в направлении онтологизма (напр., зарождавшаяся тогда феноменология Гуссерля). Следует заметить, что в этом отношении русская гносеологическая мысль на голову впереди западной, — и главным образом именно благодаря Лосскому и Франку. В свое время Масарик и некоторые другие зарубежные руссологи упрекали русскую мысль в отсутствии критического, гносеологического духа. Творчество Лосского и Франка опровергает это ложное утверждение. Русская гносеологическая мысль XX века осуществила то, что пытался осуществ-

вить в свое время Вл. Соловьев — дать „теоретические основы цельного знания”, вывести философскую мысль из тупика имманентности, в который она зашла, следуя по пути Канта и Юма.

*

Если в „Предмете знания” Франк подошел вплотную к метафизике Всеединства, то в „Непостижимом” — произведении, написанном им 25 лет спустя, на склоне его дней, — он дает глубоко задуманную и с редким мастерством выполненную систему Всеединства. Можно сказать, что в „Непостижимом” Франк собирает обильную жатву с плодов „черновой работы”, сделанной им в „Предмете знания”. В частности, литературное мастерство Франка, проявившееся и в „Предмете знания”, и особенно в его философских этюдах, развернулось здесь во всей зрелости и выразительной силе.

В качестве „мotto” к книге Франк взял цитату из любимого своего мыслителя, Николая Кузанского, влияние которого наиболее определило собой его творчество: „Непостижимое постигается посредством его непостижения”. И во всей книге Франк живо дает нам почувствовать, что „познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого”. „Неведомое и запредельное, — говорит Франк, — дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта”.

Едва ли не самое значительное в книге — это новое во всей философской литературе и чрезвычайно ценное различие, проводимое им между „Непостижимым для нас” (Кантовской „вещью в себе”) и „Непостижимым в его самобытии”. Путем углубленного и тончайшего анализа Франк показывает, что на дне всех пластов бытия — внешнего мира, мира самосознания и вневременного мира идей — лежит неизбывный иррациональный остаток окружающей нас и в нас сущей тайны бытия. Считать эту исконную таинственность бытия следствием нашей ограниченной способности восприятия — значит упростить проблему, значит низвести тайну на степень неразрешимой шарады, значит точно очертить область постижимого, за которым человеческому разуму нечего искать (путь Канта). Парадоксальным образом, тогда, под предлогом „непостижимости” абсолютного бытия, рассудок с тем большим рвением выхолостит все глубинное из предметного мира, вложит

его в прокрустово ложе своих категорий. Но Франк показывает нам, что Непостижимое пронизывает собой всю реальность, что Непостижимое везде свидетельствует о себе и просвечивает через все предметы с определенной очевидностью, в качестве „явной тайны”.

Даже слово „Всеединство”, примененное к „Непостижимо-му”, есть лишь бледный перевод с непереводаемого оригинала.

По существу, Всеединое Непостижимое Франка есть абсолютное Божество апофатического (отрицательного) богословия, — то „Ничто”, в котором Фауст надеялся найти „Все”. Во всей философской литературе (кроме разве Плотина и Николая Кузанского) мы не найдем такого глубинного анализа „категорий Непостижимого” (если можно так выразиться), как в книге Франка.

Непостижимое Всеединство есть не только то, что было, есть и будет. Оно есть скорее „источник бытия”, чем само „готовое” или „имеющее быть” бытие. Выражаясь в условных терминах Франка, оно не только „трансдефинитно” но и „трансфинитно”, хотя само оно лежит совсем в другом измерении, чем антиномия конечности и бесконечности. Так, было бы упрощением мыслить себе отношение Всеединства к мировым определенностям как отношение целого к частям, хотя в категории целого угадывается что-то о Всеединстве.

Абсолютное Непостижимое есть больше, чем бытие. Оно есть „потенциальность” и „свобода”. Оно есть то, что порождает бытие: Франк употребляет слово „мочь” (в качестве существительного) для выражения сущей потенции бытия.

Эта потенциальность, или „сущая мочь бытия” совпадает по существу с тем, что мы называем свободой, которую Франк характеризует как „последнюю, сокровенную глубину человеческой личности”. Именно через свободу совершается переход „мочи” в „действительность”. Именно в свободе дана живая связь между первоисточником бытия и „готовым” бытием. „Через момент свободы как раз и совершается трансрациональное слияние или сплетение трансцендентного и имманентного начал”.

Итак, свобода, по Франку, „трансрациональна” (хотя и не иррациональна), ибо она есть наиболее явное проявление Непостижимого в мире самосознания. В связи с этим он намечает интересное преодоление детерминизма. Детерминизм означает „определенность одной определенности другой определенностью” (напр., определенность личности средой). Но, если глубина личности есть

самость, как „внутреннее обнаружение Непостижимого”, то мы получаем „определенность определенности неопределенностью”, то есть так называемую свободу воли. Подобно Бергсону, Франк утверждает свободу ценой признания ее иррациональности (в концепции Франка — трансрациональности).

В конце книги Франк ставит радикальный вопрос о взаимоотношении между внешним, „предметным” миром и миром самосознания. Каждый человек живет в двух мирах — „публичном”, „объективном”, и в своем внутреннем. Отсюда невольно рождается сомнение в объективном значении психической жизни, столь „призрачной” по сравнению с солидной реальностью внешнего мира.

Франк преодолевает это сомнение путем указания на то, что душа человеческая есть „микрокосм”, в котором за „поверхностным миром сознания”, „соотнесенным” с предметным миром, разверзается темная глубина „подсознательной” реальности, — темная глубина человеческой „самости”, не тождественной с субъектом сознания, ибо познавательная функция — „самый безличный аспект личного бытия”. Здесь Франк по-новому излагает идеи, положенные им в основу „Души человека”.

Мир самосознания с его глубинным субъектом — „самостью” — дан нам в форме „я есмь”. Иначе говоря, самость есть самое явное обнаружение „самобытия” как категориальной формы „Непостижимого”. Можем ли мы на этом основании, спрашивает Франк, отождествить абсолютное бытие с нашей собственной самостью? Есть ли наша самость то самое Абсолютное, которое обнаружило себя на дне и в основе предметного бытия? Ответ Франка на этот вопрос раскрывает нам высший синтез его системы. Если руководиться принципом тождества, говорит он, то между Абсолютным, как основой предметного бытия, и нашей самостью нельзя усмотреть сущностного единства. Рационализм не в силах преодолеть дуализма „я” и „не я”.

Однако, продолжает он, в сфере абсолютного бытия мы должны возвыситься над принципом тождества и искать лишь „металогическое подобие”. „Непостижимое”, пишет он, никогда не самоидентично, в каждый момент и во всех своих конкретных проявлениях оно является чем-то абсолютно новым, единственным и неповторимым. Поэтому нельзя свести единство самосознания ко Всеединству, лежащему в основе внешнего мира, но нельзя и, наоборот, сводить Всеединство к самости. Иначе говоря,

единство самосознания и предметного мира „абсолютно и трансрационально”, и оно возможно лишь в форме „монодуализма”. „Я есмь и не есмь абсолютное”. Мистическое усмотрение того, что „я во всём”, должно быть дополнено мистическим усмотрением того, что „всё во мне”.

Показывая рациональную неразрешимость традиционных философских проблем и антиномий и оправдывая этим самым частичную законность скептицизма, Франк показывает далее, что традиционные антиномии свободы и необходимости, трансцендентности и имманентности и т. д. могут быть разрешены лишь в свете „антиномического монодуализма”, т. е. разрешения антиномий в усмотрении их металогического единства.

Сфера Непостижимого (понятие „сфера” имеет здесь, конечно, только метафорическое значение) есть, таким образом, сфера „совпадения противоположностей”, в связи с чем Франк и вводит термин „монодуализм” и „двуединство”.

В свете этой высшей интуиции всеединства всякое взаимоисключающее „или-или” превращается во всеобъемлющее и всеприемлющее „и это — и то”.

Иначе говоря, в свете „металогического единства” все противоречия жизни и бытия разрешаются в высшем всеприемлющем синтезе. Вслед за Николаем Кузанским, Франк называет такое металогическое знание „умудренным неведением” (неведением — ибо по отношению к рациональному сознанию высшая мудрость подобна „неведению”; „умудренным” — потому что оно проистекает не от недостатка, а от полноты знания).

Подобно Флоренскому и Бердяеву, Франк — „антиномист”: он считает, что путь к истине ведет через антиномии. Антиномизм, намеченный еще Кантом, пустил глубокие корни в новой русской философии. Этому „антиномизму” противостоит учение о Логосе, как „целостном разуме”, развитое братьями Сергеем и Евгением Трубецкими, Н. Лосским, В. Эрном и другими.

*

В свете этого же „антиномического монодуализма” Франк подходит к философии религии (самый подзаголовок его книги носит заглавие „Онтологическое введение в философию религии”).

В своей последней глубине, говорит он, „Непостижимое” есть „Божество”, „Святый”. Как и для Мейстера Экхарта, для Франка „Божество” глубже, чем личный Бог, который „немыслим без отношения к тому, что есть Его творение”. Личный Бог положительного Откровения рождается из неисследимой глубины „Божества”, которое должно мыслиться как „самобытие”, без отношения к чему-то другому, так как и это другое должно находить свое основание в самом Божестве. Но если мы сосредоточимся только на этом „отрицательном” знании Божества, то мы потеряем из вида живую связь между Ним и миром, между Богом и человеком. Антиномия человеческого и божественного должна быть пережита, по Франку, в полной силе, перед тем, как будет найден высший синтез. Если Богу нет никакого дела до страданий Им сотворенного (точнее, по Франку, из Него родившегося) мира, то такой Бог будет подобен „метафизическому чудовищу”. Если, с другой стороны, человеческое „я” утверждает себя вне отношения к Абсолютному, оно становится одержимым ненасытной жадной самоутверждения. Так индивидуальность становится для себя „фиктивным, абсолютным, псевдобожеством”, из него возникает борьба всех против всех — „адская мука земного существования”.

Однако Франк отказывается принять традиционную „теодицею” (учение об оправдании Бога за мировое зло) ссылкой на человеческую свободу, ибо свобода есть источник как добра, так и зла. Он договаривается даже до утверждения, что „проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально”. Мало того, „объяснить зло” значило бы, по Франку, „оправдать зло”, что противоречит сущности зла как того, что абсолютно „не должно быть”. По Франку, зло можно лишь описать, а не объяснить; этот отказ от разрешения проблемы теодицеи — может быть, главной философской проблемы вообще, — в высшей степени характерен для той метафизической позиции, которую утверждает Франк. Неспособность объяснить источник зла является Немезидой всех монистических систем, всякого пантеизма. И, хотя система Франка слишком глубока и утонченна, чтобы ее можно было окрестить традиционным термином „пантеизм”, она разделяет некоторые недостатки, присущие пантеизму хотя бы самой утонченной формой.

Логически рассуждая, Франк мог бы попытаться разрешить проблему теодицеи в духе того, как он разрешает основные анти-

номии: признать, что Божество находится „по ту сторону добра и зла” и что в свете метафизического Единства самая противоположность эта „снимается” в усмотрении „высшей гармонии”. Но тогда мы вправе признать тень Достоевского, с его аргументом о „неискупленной слезинке умученного ребенка” и о том, что человек вправе отказаться принять эту внешнюю гармонию.

Очевидно, Франк был слишком этически чутким мыслителем, чтобы домыслиться до Божества, которое находится „по ту сторону добра и зла”.

Поэтому в проблеме теодицеи всегда предельно ясная и последовательная мысль Франка как-то обрывается, словно мыслитель не хотел встретиться с этой проблемой лицом к лицу. В ряде высказываний Франк склоняется к идее Якова Бёме о „темной природе в Боге”, возлагая таким образом ответственность за зло, если не на Бога, то на то, что содержится в Боге. „Место безусловного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом”. И еще тут же: „Зло зарождается из несказанной бедны, которая лежит как бы на пороге между Богом и не-Богом”.

В жизненном опыте, пишет он далее, эта пропасть дана мне как мое собственное „я”, как бездонная глубина, которая и соединяет меня с Богом и отделяет меня от Него.

Как мы видим и как это уже отмечено о. В. Зеньковским и Н. Лосским, не только разрешение, но и постановка проблемы теодицеи явно не удалась Франку. Ибо, как тонко замечает Н. Лосский, проблема теодицеи неразрешима рационально, по Франку, совсем в ином смысле, чем тот, в каком он утверждает рациональную неразрешимость (и трансрациональную разрешимость) основных философских антиномий. Так, проблема зла оказывается у Франка не „трансрациональной”, а „иррациональной”, несмотря на то, что в иррационализме Франк справедливо видит „обратную сторону рационализма” и даже „преждевременное банкротство философской мысли”.

Имея в виду несовершенство земной действительности и явное присутствие зла в мире, Франк признает, что Всеединство здесь „надтреснуто”, но, — прибавляет он, — эта надтреснутость существует „только в земном плане”. Так же, как отпадение от Божества действительно „только в человеческом аспекте”. В божественном аспекте Всеединство остается навеки нерушимым,

ибо все его нарушения непосредственно заполняются положительным бытием, истекающим из самого первоисточника.

Таким образом, отказываясь хотя бы „трансрационально” наметить путь разрешения проблемы зла, Франк остается верен до конца своему замыслу метафизики Всеединства.

Более углубленный анализ Франковой концепции Всеединства показал бы, что в ней проведено чересчур тесное сближение мира с Богом. О. В. Зеньковский справедливо указывает на то, что у Франка отсутствует фактически идея творения. Сам Франк говорит, что его учение о происхождении мира из глубин Всеединства есть „нечто среднее между эманацией и творением”. Такой анализ показал бы также, что, хотя Франк является защитником свободы и очень удачно применяет свою сверхкатегорию сверхрационального для решения этой проблемы, свобода эта совпадает у него, в конце концов, с божественной („трансрациональной”) необходимостью. Если Франк прав в том, что зло владеет человеческой душой через одержимости, что нас влечет ко злу „бездна хаоса”, то он недостаточно объясняет, почему мы все-таки сполна ответственны за творимое нами зло. Конечно, Франк мог бы повторить тут, что „объяснить зло значит оправдать его”, но он упускает из виду, что не всякое объяснение есть оправдание. „Понять — простить” есть ложный тезис, приемлемый лишь с детерминистской точки зрения, которая неприемлема для Франка.

Если все конечные объяснения упираются в бездонную тайну (и Франк как никто умел раскрыть исконную таинственность бытия), то в данном случае Франк преждевременно ссылается на тайну, не пытаясь даже укоренить ее в „трансрациональном” двуединстве. Зло оказывается у него скорее „иррациональным”, чем „трансрациональным”.

В частности, не случайно, что наиболее глубокая форма зла — восстание твари против Творца, — как-то не вмещается в здание метафизики Всеединства.

Как бы то ни было, даже в проблеме зла, наименее удачно поставленной, по нашему мнению, Франком, можно найти редкие по силе и глубине, проникновенные страницы.

*

Если в „Непостижимом” Франк выступает как просвещенный и умудренный гностик, то в „Свете во тьме” он вплотную поста-

вил себя лицом к лицу с этической проблемой во всей ее императивности. Метафизические позиции Франка остались здесь, формально говоря, прежними. Но в „Свете во тьме” налицо явная перестановка метафизических ударений. Не высказанная в его творчестве антиномия между гнозисом и этикой решается здесь в пользу этики.

В основу замысла „Света во тьме” положены слова Евангелиста: „И свет во тьме светит, и тьма не объяла его”. В этих словах Франк справедливо видит основную загадку, основное нравственное противоречие всей нашей жизни: между явным нравственно-религиозным превосходством света над тьмой, с одной, и упорством и видимой мощью сил тьмы, с другой стороны. Франк указывает на внутреннюю антиномичность слов Евангелиста, давая вышеприведенному тексту такую формулировку: „Свет во тьме светит, и тьма противостоит свету, не будучи в силах поглотить его, но и не рассеиваясь перед ним”. Евангелист исходит, — говорит далее Франк, — из дуалистического, а потому трагического представления о противоборстве между силами света и силами тьмы. И далее он в изумительно четких выражениях вскрывает трагическую метафизику, скрывающуюся за словами Евангелиста: В этих словах „описывается ненормальное, противоестественное состояние мирового бытия. Метафизически всемогущий и победоносный, по своему существу, свет..., который есть обнаружение самого Господа Бога и поэтому „просвещает” всякого человека..., эмпирически оказывается в мире в состоянии безвыходного противоборства с тьмой... Это есть величайший парадокс, нечто, что в сущности, нельзя понять и „объяснить”, но что необходимо констатировать именно в этой его непонятности и противоестественности”... Бытие в самой основе антиномично, логически объяснить эту тайну нельзя, это значило бы оправдать упорство тьмы, здесь допустимо и возможно только такое толкование зла, которое было бы не его оправданием, а, наоборот, его обличением.

Если и в „Непостижимом” Франк говорит об иррациональной „надтреснутости” Всеединства в земном плане, то в „Свете во тьме” он говорит уже о „противоестественном состоянии мирового бытия”, „метафизически невозможном”. „Всемогущий, божественный свет оказывается в эмпирическом бытии мира все же не всемогущим, поскольку ему противится злая человеческая воля. Метафизически невозможное — ограниченность силы в мире божественного начала света — оказывается эмпирически-реальным”.

Трудно было бы лучше сформулировать всю загадочность власти тьмы и всю имманентную трагичность мирового бытия, чем в выше приведенном отрывке. Перед этой, метафизически описанной, трагедией бледнеют все утрированно-трагические упражнения современных экзистенциалистов.

Единственно-возможный здесь выход и единственно-оправданная теодицея заключается в указании на сияющий образ Христа, сошедшего в мир, чтобы принять на себя грехи мира и спасти мир от зла. „Мир во зле лежит... Но мужайтесь, ибо Я победил мир”. Только свободное нисхождение Божества в отпавший мир — кенозис — может объяснить факт, что „Святыня”, при всем своем метафизическом могуществе, выступает в составе мира только как одна из сил. Здесь совершается, продолжает Франк, какой-то кенозис, какое-то внешнее снижение и самоопустошение высших сил, явление и действие божественного начала в земном, в „рабьем” виде.

Важно подчеркнуть, что попытка такого, метафизического, осмысления кенозиса была дана Франком именно в последнем его труде, где в фокусе его внимания стала загадка повреждения Всеединства в земном плане. Если раньше Франк пытался осмыслить зло с точки зрения „металогического единства”, то теперь он становится на точку зрения „мира”, точнее, — „света, обьятого тьмой”. Мысль философа, возносившаяся прежде в металогическое Всеединство, нисходит на этот раз к трагедии земного существования. В своем основном замысле, система Всеединства не потерпела при этом крушения, но перспектива отношения между Всеединством и „миром” претерпела при этом существенные модификации в процессе дальнейшего углубления философа в темную мистерию зла. Между абсолютным совершенством Царства Божьего и трагедией земного существования разверзлась пропасть, прежде, по-видимому, представлявшаяся философу легко заполнимой из ресурсов Всеединства. Недаром в „Свете во тьме” он бросает замечание, что свет не мог просветить душу Иуды, то есть, что иррациональная, темная свобода может с внешним успехом противиться божественному свету.

Во всей этике Франка так, как она изложена в „Свете во тьме”, меньше гнозиса и больше исполненности духом подлинно христианской мистики. Франк строит здесь свою этику, исходя из Откровения, лишь дополняя ее своим гнозисом.

Он по-прежнему учит, что наш мир укоренен в Абсолютном. Но наш мир уже оказывается не сопричастным вечности, и сам подлежит преодолению. Если в мире всемогущество Божие остается до времени незримым, сочетаясь с еще непреодоленной эмпирической силой тьмы, то сама форма бытия, которую мы называем миром, внутренне шатка и некогда должна быть преодолена.

Поэтому „в мировом бытии не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума”. Борьба между добром и злом вековечна. Мало того, так как „весь мир во зле лежит”, и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то „борьба против него имеет смысл совершенно независимо от веры в победу над ним”. Иными словами, Франк готов дать религиозную санкцию „автономной этике”.

Зло сопринадлежит к сущности мирового бытия, и полное и окончательное преодоление зла возможно лишь путем радикального преодоления самого „мира” — вот вывод, к которому приходит Франк в своей диалектике зла. Всякое мировое бытие неизбежно несовершенно — в этом мысль Франка невольно приближается к теодицее Лейбница. Франк остается верен своему утверждению, что „объяснить зло — значит оправдать зло”, и что описание зла должно быть одновременно его обличением, а не оправданием. Но сказать, что зло неизбежно присутствует в составе „мира”, — значит именно „оправдать” зло в мире (если держаться прежних предпосылок Франка).

Однако это противоречие в мысли Франка — только мнимое, ибо оно не учитывает той „монодуалистической” позиции, на которой стоит мыслитель.

Франк преодолевает эту антиномию различием между „совершенствованием” мира и его „спасением”. Спасение мира возможно лишь через „обожение” мира и человека — через преодоление самой формы мирового бытия. Спасение мира возможно лишь актом божественной благодати, и самое большее, что может тут сделать человек, — быть возможно лучшим „проводником” благодатных божественных сил. В этом — высшая цель земного бытия, и в обещании конечного преодоления зла (и, тем самым, мира) заключается метафизический смысл „благой вести”.

Но это отнюдь не снимает задачи совершенствования мира — создания в нем таких условий, при которых зло было бы сведено к минимуму. Хотя и эта задача осуществима, в конечном счете, действием благодатных сил, но здесь предоставляется широкое

поле для самостоятельности человеческой воли. Цель спасения — озарение тьмы светом, цель совершенствования — возможно большее ограждение света от окружающей его тьмы.

В наше время эти две задачи нередко смешиваются. Возможное совершенствование мира подменяется стремлением к метафизически невозможному силам человеческими „спасением”. Так возникает „ересь утопизма”, составляющая проклятие нашей эпохи. Природа самого заблуждения, говорит Франк, заключается в замысле „спасти мир” мерами закона, т. е. установлением некоего идеального, принудительно осуществляемого порядка. Но спасти мир принудительно невозможно, так как лишь просветленная свобода может явиться „проводником” сил благодати. Поэтому все утописты переносят на закон, в лучшем случае, на моральное принуждение, ту функцию спасения, которую по существу дела способна осуществить только свободная сила Божией благодати. И, так как задача сущностного спасения наталкивается на сопротивление человеческой природы, то в тщетной попытке осуществления этой задачи приходится прибегать к жестоким и деспотическим мерам. Попытка построить новый, идеальный мир наталкивается на препятствие в лице реально существующего мира, откуда вытекает стремление уничтожить старый мир. В результате, задача положительного построения нового мира на практике подменяется задачей разрушения, что приводит к господству в мире „адских сил”. В наше время национал-социализм и большевизм особенно явили собой примеры этой стихии разрушения. В этом и заключается злая диалектика „ереси утопизма”.

Но, если „спасение мира” неосуществимо силами человеческими и приводит лишь к новому преумножению сил зла, то задача его совершенствования — вполне по силам человеческим. Высшая этическая идея такого „совершенствования”, — это идеальный образ мира, вложенный в него Творцом. Здесь этика Франка становится „онтологической” и даже „софийной”, хотя он и не употребляет этого термина.

Положительная, священная основа мирового бытия, говорит он, присутствует и действует в нем конкретно в форме некоей гармонии, согласованности отдельных частей, коротко говоря, в форме порядка или строя — того, что античная мысль разумела под непереводаемым словом „космос”: тот комплекс нормирующих начал, который человеческая мысль воспринимает как „естественное право” или как закон мировой жизни, установленный

самим Богом. Отсюда вытекает, — продолжает Франк, — обязанность блюсти эти начала, пока не кончится самое время.

Задача совершенствования есть, таким образом, задача „блюдения” богоустановленных начал и совпадает поэтому с задачей „сохранения мира”. На этой мысли, вполне выдержанной в духе франковского „онтологизма”, особенно настаивает мыслитель. По его мысли, то, что кажется нам „прогрессом”, на самом деле есть не что иное, как „восстановление” неких утерянных давно положительных начал. „Всякое совершенствование мира есть... борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь грехом”... Всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение, некий возврат к нормальному, исконному, естественному порядку жизни — к „образу мира”, понимаемому как совокупность вечных устоев бытия. В лице устоев выражен сам замысел творения — богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие от разрушительных сил.

Далее, Франк особенно обращает внимание на то, что в задаче сохранения мира нужна огромная напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии. Мы стоим перед таинственной силой греха в мире. Враг, с которым нам приходится бороться, не есть случайный, внешний враг. Это есть внутренний враг, тающийся в глубине нашего сердца. Именно поэтому задача простого сохранения жизни приобретает первостепенное значение. Окончательная победа здесь невозможна — дай Бог оградить мир от разрушительных сил.

Нельзя было бы ярче и убедительнее выразить принципы и дух „онтологической”, „софийной” этики, каковой является этика Франка.

Намеченная выше антиномия между „резиноящей” и необходимостью нравственного действия в мире находит, таким образом, свое разрешение: Франк исполнен резиноящей по отношению к невыполнимой задаче „сущностного спасения” мира, но он призывает в то же время к нравственной активности в деле „сохранения положительных начал” в мире и сохранению богозадуманного „образа мира”, пока не прейдет сам „образ мира”.

Подобно Бергсону, хотя глубоко по-своему, Франк проводит мысль „о двух источниках морали и религии”. Он стоит в своей этике на почве относительного дуализма. Заметим при этом, что, если в „Предмете знания” и, особенно, в „Непостижимом” в тер-

мине „монодуализм” ударение падало скорее на „моно”, то в этике ударение падает на „дуализм”. Ибо этика мистической резиньяции, которая вытекала бы логически из системы Всеединства, свела бы на нет этический пафос. В этом отношении, повторяем, „Свет во тьме” обнаруживает некую эволюцию взглядов Франка — победу этоса над гнозисом.

Этика совершенствования и этика спасения лежат как бы в двух разных измерениях. Цель закона — упорядочение, „совершенствование” жизни. Цель спасения — обожение человека, приобщение его Царству Божию, как реальности, пробивающемуся и сквозь тьму мира сего в образе „Света во тьме”. „Благая весть” — радостное утверждение богосыновства человека... В этом потрясающем и ошеломляющем открытии, что царство Божие, доселе только предмет упойтельной, но робкой мечты, уже реально и неотъемлемо находится в нашем обладании как детей и наследников Отца небесного, заключается подлинное содержание благой вести. „Если ты в мире — бесприютный, нищий, гонимый скиталец, то только потому, что ты покинул свою родину и забыл о ней. Оглянись, вспомни о ней — и все, чего ты тщетно ищешь, окажется сразу в твоём обладании... сам Царь этой родины твоей души есть твой родной Отец, и Он полон любви к тебе”.

Франк справедливо замечает при этом, что, вопреки всем пространственным взглядам, благая весть возвещает не ничтожество и слабость человека, а, напротив, его вечное аристократическое достоинство. Поэтому, продолжает он, все притязания позднейшего гуманизма имеют своим первоисточником благовест о богосыновстве человека, и в последнем лежит их единственное объективное основание.

Потому Франк приемлет гуманистическую этику только в таком ее, теогуманистическом толковании. Гуманистическая этика права, поскольку она утверждает достоинство и самоценность личности. Она становится опасным заблуждением, поскольку она забывает о „небесной родине” человека и начинает утверждать ценность человека в его отрыве от царства Божия.

В русской религиозной философии, идущей от Вл. Соловьева, такая „теогуманистическая” этика чрезвычайно распространена, и этика Франка является в этом плане одной из ценных разновидностей ее.

Особенно ценны в этой связи мысли Франка о смысле современного кризиса. Он правильно замечает, что обычное противо-

поставление веры и неверия недостаточно идет в глубину, что нравственный водораздел лежит между „скорбным” и „циническим” неверием, т. е. между желанием верить, не находящим себе предмета, и между отсутствием самой воли к вере. В скорбном неверии содержится чувство „Святыни”, хотя только субъективно, в циническом — самое это ощущение вытравлено из сердца. Циническое неверие легко переходит в „заявление своеволия” и развязывает демонические силы, в то время как скорбное неверие (вера без упования) таит в себе потенции подлинной веры.

В этом усмотрении „Святыни”, как ценностного содержания веры, Франк как бы утверждает самостоятельность нравственного опыта, его относительную независимость от умозрения. Без наличия „Святыни” самая вера легко превращается в фанатическую одержимость. С другой стороны, „с опытом Святыни непосредственно связан опыт некоего великого царства святости, как реальности... более полный и глубокий религиозный опыт содержится в себе сознание абсолютной мощи этой Святыни, несмотря на ее эмпирическую ограниченную силу”.

*

Мы не можем в этом очерке отметить все философские заслуги Франка. В каждой своей книге он умел, проводя в сущности одну и ту же идею, по-новому развивать ее и по-новому освещать традиционные философские вопросы. Но нельзя пройти мимо его социальной философии, которой посвящена лучшая после „Предмета знания” и „Непостижимого” книга Франка — „Духовные основы общества”.

Интересно, что сам Франк отрекался в последние годы своей жизни от этой книги и не дал согласия на ее переиздание, по причинам, о которых будет скоро сказано ниже. Но, как бы то ни было, книга эта содержит в высшей степени интересное и оригинальное учение о строении общества.

В духе органического мировоззрения, он считает общество не суммой индивидов, а органическим целым высшего порядка. Внешняя сфера социальности („общественность”), всегда более или менее механическая, основывается на солидарной первичной слитности индивидуальных „я” во всеобъемлющем „мы”. Самое сознание „я” возникает при встрече и общении с „ты” (начиная от встречи пары глаз и кончая любовью). Этот дуализм „я” и

„ты” преодолевается в сознании „мы”, как целостного социального единства. Сознание „мы” живет в каждом любовном общении, в сознании принадлежности к семье, к нации, наконец, ко всему человечеству. Сознание „мы”, по Франку, глубже сознания „я”, которое возникло генетически позже. Сознание „мы”, равно как встреча „я” и „ты” в высшем единстве, — первичного религиозного происхождения. Иначе говоря, в социальном „мы” Франк видит непосредственное отражение Всеединства в социальной жизни. Деспотизм и анархия есть, по Франку, две крайние формы извращения социальной жизни, извращения, проистекающие из атеизма и идолатрии той или иной формы. В этом смысле религия и церковь — основа всякой социальной жизни, и торжество атеизма приводит неизбежно к гибели данного общества.

В „Непостижимом” Франк значительно углубляет свою социальную философию, давая, так сказать, мистическую метафизику социальной жизни, как сферы, в которой раскрывается особый исторически-социальный аспект Всеединства.

Социальная философия Франка органически связана с его целостной системой, и с этой точки зрения трудно понять, почему Франк отрывается от высказанного в „Духовных основах общества”, как от „пережитой стадии мысли”.

Вероятнее всего, Франк боялся, что из его примата соборного „мы” над индивидуальным „я”, при мало критическом подходе, можно сделать выводы в духе коллективизма. Во всяком случае, в этом отталкивании Франка от одной из лучших его книг нам видятся мотивы не столько философского, сколько психополитического порядка.

Вспомним, что Бердяев с еще большей резкостью отрекался от таких своих книг, как „Новое Средневековье”, вероятно, в силу того же инстинктивного страха оказаться в чем-то схожим с фашизмом, хотя излишне говорить, насколько Бердяев и фашизм — вещи несовместные.

Мы не можем в этом очерке касаться всех книг и статей Франка. Скажем лишь, что даже небольшие статьи Франка всегда глубоки и поучительны. Такие, например, брошюрного типа книги, как „Введение в философию”, „Наука и религия”, „Основы марксизма”, „Крушение кумиров” и др. — незаменимые пособия для всех, желающих серьезно изучать философию.

Подводя итоги, можно сказать, что в лице Франка русская философия принесла один из самых зрелых и драгоценных своих плодов. Наряду с Лосским и Бердяевым, занимая свое особое место, Франк должен быть признан крайне глубоким и оригинальным русским мыслителем. Онтология познания, развитая им в „Предмете знания”, остается непреходящим вкладом не только в русскую, но и в мировую философскую мысль. Его „метафизика Всеединства” — философски самая значительная система Всеединства в русской философии. Тот высший синтез, который дан им в „Непостижимом”, вряд ли под силу любому из современных философов. Именно в этой книге могучее философское дарование Франка, облеченное в литературно мастерскую и изысканную форму, показало себя во всей своей глубине и во всем своем из глубины просвечивающем блеске. После Плотина и Николая Кузанского вряд ли кто-нибудь из философов так предельно углубляется в проблему Непостижимого. Тот факт, что в постановке богословских тем, особенно проблемы зла, мысль Франка уперлась в тупик, ничуть не умаляет его огромных философских заслуг. У каждого философа имеется та „слепая” точка, на которой он терпит крушение. Подобные крушения всегда в высшей степени поучительны, ибо они проистекают не от дефектов или недодуманности, а от философской последовательности, от умственной смелости идти до конца по избранному пути.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Наиболее известный из современных русских философов, Николай Александрович Бердяев, родился в 1874 году, в Киевской губернии. Он происходил из военной семьи. Но, еще будучи мальчиком, Бердяев не пожелал продолжать традиционную в семье военную карьеру и, окончив гимназию, поступил на юридический факультет Киевского университета. В юности он увлекся марксизмом и в 1898 году, за участие в подпольном кружке, был сослан в Вологду. Впрочем, он увлекался также чистой философией и принимал даже тогда марксизм лишь в области социально-политической, в сфере же чистой философии он следовал за Кантом. В 1901 году, еще во время пребывания Бердяева в ссылке, появляется его первая крупная работа: „Субъективизм и индивидуализм в общественной философии”. Книга эта была направлена против народников и нанесла народничеству большой удар. Бердяев принял, таким образом, участие в знаменитом споре народников с марксистами.

Во время ссылки в Бердяеве, под влиянием углубленного чтения Достоевского и Соловьева, происходит религиозный перелом, и он возвращается к христианству, отталкиваясь в то же время от официальной церковности, — характерная для него черта. Как и его друг Булгаков, Бердяев проходит типичную для эпохи Ренессанса эволюцию „от марксизма к идеализму” и далее — к православию. В 1903 году, возвратившись из ссылки в Петербург, он основывает журнал „Вопросы жизни”. В течение последующих лет Бердяев принимает деятельное участие в знаменитых религиозно-философских собраниях, пишет ряд полемических статей и выдвигается в первые ряды деятелей Ренессанса. Философская публицистика настолько захватила его, что он так и не успел закончить университета, что не мешало ему, однако, быть одним из самых высокообразованных людей своего времени.

В 1907 году выходят в свет два его сборника: „Суб спечие этернитатис” и „Новое религиозное сознание и общественность”. Книги эти, в которых Бердяев стремился объединить относительную правду социализма с абсолютной истиной христианства, име-

ли большой успех. Теперь больше не Мережковский, а Бердяев становится самой репрезентативной фигурой философского Ренессанса. В 1909 г. Бердяев принимает участие в знаменитом сборнике „Вехи”, где были поставлены точки над переоценками традиционных ценностей русской интеллигенции. Бердяев написал для этого сборника статью „Философская истина и интеллигентская правда”. С 1908 г. он издает журнал „Путь”. Но сколь успешной ни была философско-публицистическая деятельность Бердяева, он в ней слишком тратил себя по мелочам. В нем просыпается жажда подлинно философского творчества. В 1911 году он пишет „Философию свободы”. Но книга эта его не удовлетворяет, и в 1916 году он создает свой первый шедевр: „Смысл творчества”. В этой вдохновенной книге Бердяеву удается высказать с полнотой свое религиозно-философское „кредо”. В ней впервые появилась новая для философа струя — влияние немецких средневековых мистиков, Якова Бёме и Мейстера Экхарта, которые останутся вечными спутниками его книги до самой смерти.

Во время революции Бердяев занял резко антибольшевистскую линию, его несколько раз арестовывали, но его выручала юношеская дружба с Луначарским, ставшим тогда наркомом просвещения. В 1918 году Бердяев основал Вольную Философскую Академию — „Вольфила”, где читал лекции, несмотря на голод и лишения, до 1922 года, когда советское правительство выслало его, вместе с рядом выдающихся ученых и философов, за границу. Бердяев поселился сперва в Берлине, где, при поддержке экуменической организации ИМКА, создал религиозно-философскую Академию. С 1925 года он переселяется в Париж, где Академия расцвела и где ему удалось продолжить издание журнала „Путь”. Журнал этот просуществовал до начала второй мировой войны и представляет собой одно из лучших культурных достижений эмиграции.

Творческая деятельность Бердяева за границей была необычайно плодотворной. Его книги выходили одна за другой и пользовались огромным успехом. В 1923-24 гг. выходят в свет четыре его книги — написанная во время революции „Философия неравенства”, затем „Смысл истории”, замечательное „Мирозерцание Достоевского” и „Новое Средневековье”. Эта последняя книга, посвященная острой теме мирового кризиса, написана чрезвычайно доступно. Будучи переведена на иностранные языки, она произвела сенсацию, ее читали наряду с „Закатом Европы”

Шпенглера. С этих пор Бердяев начал пользоваться в западном мире огромной популярностью.

Вообще, он принимал деятельное участие в духовной жизни Запада. Он читал лекции, выступал на дискуссионных собраниях, сблизился с рядом выдающихся западных философов и богословов. Особенно сильно было его влияние во Франции, где он, вместе с Мунье, основал журнал „Эспри” („Esprit”) и стал чем-то вроде патриарха школы французских персоналистов.

В 1927 году появляется новая его книга „Философия свободного духа” (2 тома), а в 1931 году „О назначении человека. Опыт парадоксальной этики”. Эта возвышающаяся до гениальности книга является лучшей из всех, написанных Бердяевым, хотя почти все его книги написаны блестяще. За ней следуют: „Я и мир объектов” (1934), „Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности” (1937), „О рабстве и свободе человека” (1940), „Русская идея” (1946) и „Опыт эсхатологической метафизики” (1947). Автобиографическое „Самопознание” вышло уже после смерти, последовавшей в марте 1948 года. Нужно отметить, что Бердяев умер за писанием очередной книги — „Mortuus est scribens”.

Помимо вышеупомянутых книг, Бердяев написал много статей и брошюр, из которых особо упомянем: „Русская религиозная психология и коммунистический атеизм”, „Христианство и классовая борьба”, „О достоинстве христианства и недостоинстве христиан” и, особенно, „Судьба человека в современном мире”.

В тридцатые годы Бердяев занимает ярко антифашистскую позицию. Гнев против фашизма начинает даже затемнять его прежнее антикоммунистическое уmonoстроение, хотя он продолжает осуждать коммунизм. Следует, однако, отметить, что во время немецкой оккупации Парижа немцы не нанесли ему никакого вреда и квартира его даже стала местом паломничества офицерской интеллигенции, жаждущей посмотреть на „ден гениален Бердяефф”.

После войны Бердяев занял уже явно просоветскую линию, хотя продолжал осуждать коммунизм. Эта странная эволюция мыслителя, умевшего в свое время как никто разоблачать всю ложь и бесчеловечность советской диктатуры, может быть лишь отчасти объяснена патриотизмом. По существу, здесь были более глубокие причины. Впрочем, в самые последние годы жизни, под впечатлением ждановской чистки, Бердяев разочаровывается в

своих надеждах на эволюцию власти. В предисловии к „Самопознанию” он ярко выразил это разочарование. Говоря об ином философе, я не стал бы касаться его политических взглядов, но у Бердяева философия настолько связана с жизнью, что не упоминать об этом — значило бы затушевывать его целостный облик.

*

Приступим теперь к характеристике его философского творчества. Мы упоминали уже о его эволюции „от марксизма к идеализму” и далее — к православию. Следует, однако, отметить, что Бердяев, хотя и пришел к православию, но смотрел на него отчасти через романтические очки. Начало XX века вообще ознаменовалось возвратом к религиозности, но при весьма вольном отношении к историческому христианству, к исторической Церкви. Это была эпоха возрождения мистики, но при отрыве ее от морали и от твердой почвы исторического опыта. Это была эпоха так называемого „нового религиозного сознания”, главным представителем коего был у нас Мережковский, мистицизм которого носил слишком вольный и слишком эстетствующий характер. Сам Бердяев вышел из другой среды: он был одним из „кающихся марксистов”, наряду со Струве, с Булгаковым. Мережковские пытались завербовать себе Бердяева и на время в этом преуспели, но сближение это оказалось кратковременным. Бердяев вскоре почувствовал „ядовитые испарения, отсутствие волевого выбора, двоящиеся между Христом и Антихристом мысли” у Мережковского. Их „новое религиозное сознание” он находил слишком эстетствующим, без принятия на себя серьезной моральной ответственности. Моралист был всегда силен в Бердяеве. Мировоззрение Мережковского сам Бердяев называл „нищезаниженным христианством”, но справедливость требует отметить, что и сам философ не был свободен от этого упрека. Он сам признается, что „в те годы в меня проникали не только влияния Духа, но и влияния Дьявола”.

Так или иначе, между Мережковским и Бердяевым скоро происходит разрыв, и философ даже признается, что, по мотиву отталкивания от эстетствующей религиозности Мережковских, он временно сблизился с консервативными кругами духовенства, с тем чтобы вскоре резко разойтись с ними.

В эпоху Ренессанса Бердяев — одна из самых репрезентативных фигур его. Но позднейшее творчество Бердяева выходит уже за пределы Ренессанса и представляет собой самодовлеющую ценность. Переходной ступенью от Ренессанса к выходу Бердяева на мировую арену служит книга „Смысл творчества”. Вся книга проникнута апофеозом человеческой свободы и стремлением к божественному освящению человеческого творчества, — тема, которая стала с тех пор для Бердяева основоположной. Здесь можно видеть несомненное влияние соловьевских „Чтений о богочеловечестве”, да и вообще все творчество Бердяева стоит под знаком Достоевского и Соловьева. Но Бердяев подхватывает соловьевскую проблематику в высшей степени оригинально. В предисловии он говорит: „В основу этой книги положено царственное чувство Человека как Вечного Антропоса”. Это звучит почти-по-ницшеански. Но, в то же время, Бердяев убежден, что „мир во зле лежит”, что „из мира нужно уйти” и что религиозная мистика — единственный путь преодоления трагизма жизни. Выход из этой антиномии величия и ничтожества человека — в обожении человека и очеловечении Бога, в Богочеловечестве. Человеческое творчество должно стать как бы продолжением миротворения, ибо, творя, человек уподобляется Богу-Творцу. Традиционное богословие, думает Бердяев, чересчур унижало человека и тем самым не восприняло до конца тайны вочеловечения Бога. Оно чересчур сосредоточивалось на учении о человеке как рабе Божиим и мало заметило другую сторону христианского учения: раскрытия богоподобия человека. Спасение человека от греха есть только преобразительная цель, — пишет он. — Конечная цель заключается не в спасении, а в творчестве. „Не творчество должны мы оправдывать, а, наоборот, творчеством должны мы оправдывать жизнь”. И далее: „Мы вступаем в эпоху нового, небывалого религиозного сознания... Творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда... Культ святости должен быть дополнен культом гениальности”. Он признает, что „для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха”, но все его внимание устремлено на апологию творчества, как „активного проявления человеческой свободы”.

Если для человека, воспитанного в духе позитивизма, все это звучит слишком религиозно, то, с точки зрения Церкви, в этих идеях Бердяева немало ереси. Поэтому неудивительно, что против него было настроено духовенство и за резкую критику действий Синода (в отношении к староверам и иноверным) Бердяев был в 1915 году отдан под суд юрисдикции Синода, который приговорил его к вечной ссылке в Сибирь. Конечный приговор откладывался по техническим причинам, и только революция избавила философа от ссылки.

Возвращаясь к „Смыслу творчества”, нужно сказать, что в нем — многое от веяний Ренессанса. Здесь мы в более совершенной форме узнаем идеи Мережковского о „Третьем Завете”, о „религии духа”, долженствующей сменить „устаревшую” религию Бога-Отца. Недаром его друг Булгаков почуял в этой книге „демонический, человеко-божеский дух”.

В книге Бердяева, несмотря на одушевлявший ее вдохновенный порыв, было много недоговоренностей, и общая метафизическая позиция его оставалась не вполне ясной.

*

В „Философии свободного духа” Бердяев дает более ясную формулировку своей исходной позиции. Склонность к антиномиям, вообще характерная для Бердяева, получает форму прямого дуализма. Дух и природа являются теперь для него двумя принципами, причем дух характеризуется как активность, творчество, а „природа” — как пассивность, предметность, материальность. Природное бытие — только материал, символ воплощения духа. В книге „О назначении человека” Бердяев идет еще дальше и развивает центральное для него учение об „объективации”. Дух — необъективируем, он — субъект. Объективация духа превращает его в объект, в „природу”. Царство духа может познаваться лишь интуитивно, мистическим опытом. Познание же мира природы, мира „объектов”, всегда носит внешний характер. Ибо мир объектов лишен глубины, присущей лишь Духу. Дух есть „ноумен”, „вещь в себе”, природа же есть „феномен”, явление. Но, в отличие от Канта, он считает, что дело тут не в способах познания, а в бытии. В самом бытии, которое первично „было” духовной реальностью, произошла „порча”, падение. Дух стал отчужденным от самого себя. Объективация — это лишь гносеологическая катего-

рия для обозначения этой падшести бытия. Дух, личность — экзистенциальный субъект. Природа есть следствие объективации... Зло производит мир, связанный необходимостью... Если мир находится в падшем состоянии, то это — вина не способов познавания, вина лежит в глубинах мирового бытия. Это лучше всего уподобить процессу разложения, отчуждения, которое претерпевает ноуменальный мир. Было бы ошибкой думать, что объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит прежде всего в бытии самом. Она порождается субъектом, не только как познающим, но как бытийствующим... В результате нам кажется реальным только то, что на самом деле вторично, объективировано, и мы сомневаемся в реальности первичного, необъективированного и нерационализированного.

Как видно отсюда, Бердяева нельзя упрекать в полном отсутствии гносеологической базы, как это делают многие критики. Правда, он сам говорит, что философию нужно начинать не с гносеологического оправдания, а с гносеологического обвинения, но и это „обвинение” есть род гносеологии.

Бердяев наметил, хотя и не развил, свою в высшей степени оригинальную гносеологию объективации. Но, правда, не в этом — центр тяжести его учения.

*

У всякого большого философа есть своя главная философская интуиция, в свете которой он развивает свое учение. Такой главной идеей, одушевлявшей все творчество Бердяева, была идея свободы. Главный пафос Бердяева — в метафизике и этике свободы, и самое оригинальное в нем то, что он построил своеобразную „этику и метафизику свободы”. Самую тему свободы он понимает „экзистенциально” и трагично. Бердяев — философ трагической свободы.

Он верит, что человек сотворен для свободы. Но эта его изначальная свобода вступает в трагическое противоречие, во-первых, с фактом природной детерминации, а во-вторых, с обществом, с коллективом, имеющим тенденцию подчинить личное, неповторимое — общему стандарту. И, наконец, свобода вступает в противоречие с Богом.

Бердяев различает три свободы: 1) иррациональную свободу произвола, 2) рациональную свободу и 3) сверхрациональную,

„сублимированную свободу”, где свобода свободно воссоединяется с Богом и становится свободой „в Боге”. Но главной проблемой Бердяева является изначальная, иррациональная свобода (либертас майор), которая, по его учению, коренится в Ничто, в мзоне. Свобода не сотворена Богом, — говорит он, — она предвечно укоренена в Ничто. Это учение о несотворенной свободе — самое оригинальное у Бердяева. Даже Я. Бёме, у которого можно найти похожие мысли, не заходил так далеко. За дуализмом экзистенциального субъекта и мира объективации Бердяев усматривает более глубокий дуализм Бога-Творца и несотворенной свободы. Он сам признается, что пришел к этой идее под влиянием этических соображений: если принять традиционное учение о сотворенности свободы, как и всего, Богом, то придется сделать Бога ответственным за зло, а это противоречит идее всеблагости Божией, которая для всякого верующего является „этической аксиомой”. Подобно Джону Стюарту Миллю, но с гораздо большей глубиной, Бердяев находит противоречие между идеями всемогущества Божия и всеблагости Божией — и решает эту антиномию в пользу всеблагости, отрицая всемогущество Божие. Бог-Творец всемогущ над бытием, но не всемогущ над небытием, над несотворенной свободой, — утверждает он. Бог может просветить темную бездну свободы только при условии свободного согласия свободы на вхождение ее в Царство Божие. Само творение мира он рассматривает как акт свободы: Мзоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно согласилось на бытие. Сам человек, по учению, „есть дитя Божие, но и дитя свободы — небытия, мзона”. Этим он объясняет, следуя за Августином, рационально непреодолимое влечение человека ко злу — эти порывы разрушения идут от бездонной иррациональной свободы, составляющей, наряду с образом Божиим в нас, подоплеку всего нашего существа.

Однако свобода в акте метафизического безумия „выпала” из Бога и стала утверждать себя вне и против Бога. А поэтому в сотворенном мире, и особенно в душе человека, происходит борьба между Богом и свободой. Миф о грехопадении свидетельствует, по Бердяеву, о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее из свободы, которой Он не сотворил. Тогда Бог вторично действует в отношении мира и человека. Но Бог нисходит в мир и появляется в мире уже не в аспекте Творца, а в аспекте Исккупителя и Спасителя, в виде Христа, который принимает на Себя грехи мира.

Бог-Сын нисходит в бездну, в Унгрунд, чтобы изнутри просветить эту бездну божественным светом. Бог-Сын являет Себя не во власти, а в жертве. И тогда божественное самораспятие должно победить мзоническую свободу просветлением ее изнутри, без насилия над ней, без лишения сотворенного мира присущей ему свободы. — Такова трагическая теодицея Бердяева, не обещающая никаких гарантий победы Бога над иррациональной свободой, но одушевленная верой в конечную победу света божественной любви и жертвы над безумием несотворенной свободы. Это не столько „теодицея”, сколько „христодицея”. Образ Христа как бы заслоняет у Бердяева образ Бога-Творца, хотя он принимает догму о единосущии Пресвятой Троицы. Теодицея эта обязывает к отрицанию всемогущества Божия и к перенесению трагедии в недра самого Божества. Бердяев видит это, но утверждает, что трагизм внутри-божественной жизни есть показатель не ее несовершенства, а ее совершенства, — что всемогущий самодостаточный Бог этически ниже страдающего Бога. Он признает также, что „в последней инстанции” происхождение зла навсегда останется неизъяснимой трагедией, но не видит иного этически приемлемого вывода, кроме его трагической теодицеи.

В основах религиозной метафизики свободы у Бердяева, конечно, заключено трагическое противоречие, и само отрицание всемогущества Божия — не только антиправославное, но и антихристианское; это учение было свойственно некоторым направлениям гностицизма.

Бердяев то и дело смешивает „несотворенную мзоническую свободу” с Божественным Ничто, о котором учит отрицательное, апофатическое богословие. Неизбежным результатом получается демонизация Божества, в недра которого вносится тогда темное начало непросветленной свободы.

Если же Бог всемогущ над бытием, но бессильен над небытием и, с другой стороны, по Бердяеву, небытие проникает собой бытие, то это означает мзонизацию — обессиливание Божества. Это — по существу, возврат к гносеологической ереси, да и вообще в философии Бердяева многое от гностицизма.

Некоторые богословы обвиняют Бердяева в пантеизме, ибо Бог у него чересчур сближен с миром и с человеком. Вряд ли это верно. Ведь Бердяев всегда настаивал на том, что бытие этого мира — не подлинное, а „объективированное”, выброшенное из глубин духа, падшее бытие. Вернее было бы охарактеризовать его

философию как „пан-мэонизм“, как учение о вседеприсутствии несотворенной свободы, вседеприсутствии небытия в бытии. Подобное учение само по себе содержащее в себе зерно истины, истолковано у Бердяева так, что он гипостазировал небытие, — философское заблуждение, против которого предостерегал еще Платон в своем „Георгии“.

Помимо того, развивая учение об объективации и о падшести всякого бытия в мире, Бердяев этим самым обесмысливает свое собственное учение о творчестве как привнесении божественной энергии в мир. Ибо, если продукты творчества неизбежно „объективированы“ и иными они быть не могут, а объективация есть умаление бытия, то зачем тогда Творцу приумножать падшест в мире? Тогда и творческое горение лишается своего смысла, оно должно тогда пребывать лишь в субъекте. Но это ведет к солипсизму, принять который Бердяев опять-таки не может в силу своей религиозной установки.

Но невозможно отрицать высоких этических мотивов, лежащих в основе его соображений, равно как невозможно отрицать метафизического славословия Христу в его попытках снять с Бога ответственность за зло. Поэтому огульное заклеивание учения Бердяева как „ереси“ было бы слепотой к тем высоким проблемам, которыми мучился философ. Бердяев нарушал букву христианских догматов, но он оставался всегда верен духу христианства. В его учении есть дерзновение и ересь, но нет кощунства.

В свете своей религиозной метафизики свободы Бердяев подходит к проблемам этики и нужно сказать, что именно в области этики заключен главный пафос его учения.

*

В книге „О назначении человека“ Бердяев различает три формы этики: этику закона, этику искупления и этику творчества.

Этика закона есть низшая, хотя и необходимая, ступень морального сознания. Она обращена не столько к личности, сколько к человеческому роду, к страстной природе Ветхого Адама. Этика закона — по преимуществу, „отрицательная этика“. Она состоит из кодекса запретов, „табу“, „вето“. Эти запреты, порожденные религиозным страхом, необходимы: без них человеку грозила бы опасность вернуться в животное состояние. (Кантовская этика долга есть высшая ступень этики закона.) Но в „отрицательном“

безличном характере этики закона — ее ограничение. Это есть этика „социальной обыденности“, она проходит мимо личности и создает фарисейскую психологию христианского „законничества“. Она приводит или к лицемерию и ханжеству, или создает „фанатизм добра“, слепой к живой личности. Так возникает „кошмар злого добра“ (название одной из статей Бердяева). Особенно обращает внимание Бердяев на „сацистический характер“ психологии законничества и использует, в связи с этим, открытия психоанализа Фрейда, его указания на „сацистическую“ основу морального закона.

Высшая ступень этики, — этика искупления, — свободна от этого сацизма и от законничества. Она есть благодатная этика всепрощения, любви и сострадания. Она есть этика „благодатной божественной энергии“, этика Бога-Сына. Здесь переставляются все моральные критерии этики закона: первые в законническом благочестии будут последними перед судом Божиим, и последние (смирненные духом) станут первыми. Этика искупления обращена не к законникам, а к грешникам. Здесь не отвлеченный закон, а лик Христов является путеводителем совести. Нисхождение Христа и искупление есть продолжение творения мира, есть восьмой день творения.

Евангельская мораль, — мораль благодатной силы, неподвластной закону, — уже не есть мораль, ибо „христианство поставило человека выше идеи добра“. Но этика искупления имеет и свои опасности: она легко вырождается в „трансцендентный эгоизм“, в исключительную заботу о спасении собственной души, которая легко может создать религиозную манию преследования и религиозный мазохизм. Эта исключительная забота о спасении может засушить корень любви к ближнему, и в этом Бердяев признает частичную правду Фейербаха.

Поэтому этика искупления нуждается в восполнении ее „этикой творчества“. Творец забывает о себе и заинтересован в самом акте, в самих предметах своего творчества. Поэтому творящий всегда бескорыстен, — он любит свое творение, как Бог любит мир. Творящий больше не скован религиозным страхом; творя, он раскрывает в себе божественную энергию, человеческая творческая сила освящается в нем божественным вдохновением. Вот как характеризует сам Бердяев свою „этику творчества“: „Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творче-

ством... Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели... Творчество означает переход души в иной план бытия... Страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества... Творческое горение, Эрос божественного побеждает похоть и злые страсти... Сублимация, или преобразование страстей, означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии... Творчество есть благодатная энергия... есть первожизнь... оно обращено не к старому и не к новому, а к вечному.”

Иными словами, в творчестве человек становится свободным соучастником миротворения. Во время творческого акта с человека снимается печать первородного греха, он становится „меньшим братом Божиим”.

Таким образом, этика творчества стоит уже „по ту сторону добра и зла”. Впрочем, и этика искупления также возвышается над этой противоположностью, ибо „христианство поставило человека выше идеи добра”.

Вообще, главный пафос бердяевской этики — в преодолении морализма. В этом, конечно, парадокс, но Бердяев сам называет свою этику „парадоксальной”. Разумеется, это отнюдь не означает имморализма, ибо, по Бердяеву, плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо проводить это различие, раз оно возникло; плохо проходить через опыт зла, но хорошо познавать добро и зло, как результат этого опыта. И он так формулирует свое „преодоление морализма в этике”: „Мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения”. В этих формулах Бердяев преодолевает свои первоначальные чересчур смелые утверждения о том, что иногда хорошо идти по пути зла, так как это приведет к высшему добру.

Высшие мотивы этого преодоления морализма в этике — отнюдь не нищенский культ сверхчеловечества, а жажда обожения мира и человека. Бердяев здесь обновляет идею о „всеобщем спасении”, „апокатастис пантон” Оригена. Он протестует против морального фанатизма во имя высшей морали. По его словам, мораль высшего добра вовсе не означает безразличия к добру и злу, не означает терпимости ко злу; она требует большего, а не меньшего, она стремится к просветлению и освобождению злых. И далее он кристаллизует свою мысль в замечательном афоризме:

„Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: „Каин, где брат твой Авель?“ Оно кончится вопросом: „Авель, где брат твой Каин?“.

Спасение невозможно, поясняет Бердяев, если хоть одна душа мучается в аду. Никто не может быть спасен в изолированности от других. „Спасение может быть лишь соборным“. Эта мысль, столь близкая Оригену и русскому религиозно-нравственному сознанию (вспомним апокриф о Богородице, сошедшей в ад), снова оживает в этике Бердяева. Но если рай возможен только в братстве и общении с другими, то ад есть изоляция от других. В главе об аде, самой блестящей в его книге, Бердяев настаивает на мысли, что трагедия ада заключается не в том, что Бог не может простить грешнику его грехов, но в том, что сам грешник не может простить их себе, что ад не есть внешняя сфера, где мучаются грешники, а есть именно абсолютное одиночество, где голос совести, заглушенный при жизни, жжет грешника страшным неугасимым огнем самоосуждения. Эти страницы об аде и о рае („Эсхатологическая этика“) принадлежат к лучшему, что написано в мировой философской литературе на эту тему.

Бердяев сам называет свою этику „персоналистической“ в том смысле, что человеческая личность есть основная ценность и что даже критерии добра и зла — не абсолютны, а символизируют состояние личности: в ее отрыве от Бога (зло) и в ее единстве с Богом (добро). В статье „Личность и сверхличные ценности“ он доказывает, что личность утверждает себя не в самоутверждении, а в служении сверхличным ценностям, настаивая в то же время, что это служение должно быть свободным.

Личность, по Бердяеву, имеет безусловный приоритет перед обществом, но трагедия личности — в том, что общество тиранит личность. По его учению, не личность есть часть общества, а, наоборот, скорее общество есть часть личности. Однако в нашем падшем мире эта первичная иерархия ценностей нарушена, и личность становится игрой безличных сил, приносится в жертву общему.

Казалось бы, такой персонализм враждебен социализму. Но Бердяев думал иначе. Отождествив социализм со стремлением к социальной справедливости, он заявил себя социалистом, хотя и не Марксова, а особого типа. Он называл свой социализм „персоналистическим“, где социальная справедливость поставлена на

службу идее достоинства личности и сама личность исполняет долг творческой свободы.

*

В свете своей этики свободы и своих персоналистических идеалов Бердяев подходит и к философии истории, в частности, к философии современного кризиса. Историчесофские идеи Бердяева были высказаны им, главным образом, в „Смысле истории”, в „Новом Средневековье”, но рассыпаны и во всех его книгах и брошюрах, особенно же — в „Судьбе человека в современном мире”.

По учению Бердяева, первоисток современного кризиса — в отпадении человечества от христианства и от гуманизма. Но под христианством он имеет в виду сам дух христианства, а не официальную Церковь, которая, по его убеждению, вступила в компромисс с „миром”, внутренне обуржуазилась и утерjala дух вселенскости. Христианство дало человечеству благую весть о Царстве Божием, гуманизм впервые осознал свободу человека и ценность свободы. Но современное человечество отвернулось и от Царствия Божьего, ради мечты о царстве человеческом, и от свободы, предпочтя ей мечту о сытом довольстве. Вместо органической культуры, человечество стало создавать механическую цивилизацию, самая устремленность которой антирелигиозна и антиперсоналистична. Вместо образа и подобия Божия, человек становится образом и подобием бездушной машины. Торжество буржуазного духа, пишет он, привело к ложной и механической цивилизации, глубоко противоположной всякой истинной культуре (написано до Шпенглера). И далее: цивилизация развила огромные технические силы, которые по замыслу должны были уготовить царство человека над природой, но эти технические силы властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу; в колоссальной технической цивилизации точно выпущены все демоны, мстящие человеку. Интересно, что еще в 20-х годах Бердяев как бы предсказывал появление чего-то подобного атомной бомбе.

Коммунизм родился, по его убеждению, как протест против буржуазной культуры, в то же время зараженный материалистическим и безбожным духом этой ложной культуры.

Вот его слова, клеймящие буржуазную культуру: „Дух цивилизации — мещанский дух... Цивилизация Европы и Америки... создала индустриально капиталистическую систему... Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, духа святынь; капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией”. В недрах цивилизации начали обнаруживаться процессы варваризации, огрубения. Не церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни. Исключительное погружение Европы в социальные вопросы есть падение человечества. Экономизм цивилизации XIX и XX веков, извративший иерархический строй общества, породил экономический материализм, верно отразивший действительность XVIII века. Поклонение Маммоне вместо Бога одинаково свойственно и капитализму, и коммунизму. Не свободен духом человек нашего времени, он находится во власти неведомого ему господина, сверхчеловеческой и нечеловеческой силы, которая овладевает обществом, не желающим знать Истины.

Таким образом, по Бердяеву, коммунизм есть Немезида капитализма и порожден материалистическим духом капитализма.

Заметим от себя, что эти критические замечания Бердяева по адресу капитализма относятся по существу более к капитализму времен до первой мировой войны: в наше время, когда капитализм „врос” в социализм, когда мы имеем в передовых странах не чистый капитализм, а „социал-капитализм”, эти замечания теряют во многом свою остроту.

Особенно интересны замечания Бердяева о революции и о России. Революции современного, тоталитарного типа, говорит он, предшествуют процесс разложения, упадок веры, утеря объединяющего центра жизни. В результате, люди теряют свободу и становятся одержимы дьяволом.

Во всех своих позднейших книгах Бердяев проводит, по-разному варьируя, ту мысль, что мания свободы, в ее отрыве от Бога, диалектически приводит к худшим формам рабства и что сам гуманизм, будучи оторван от своего религиозного первоисточника, приводит к своей противоположности — к антигуманизму. Безрелигиозный гуманизм приводит к дегуманизации и бесчеловечности человека, утверждает он. В условиях относительного благоденствия человеческий дух засыпает, самодовольная личность деперсонализуется, теряет волю к свободе, и в результате эта буржуазная культура оказывается не в состоянии выдержать

настика организованных сил зла, прикрывающегося маской идей равенства и социальной справедливости. Буржуазная культура оказывается всего лишь переходной формой от чистого гуманизма к новому варварству и к „новому Средневековью”, гораздо худшему, чем прежнее Средневековье, ибо тогда христианская идея, несмотря на все злоупотребления религиозным фанатизмом, предохраняла личность от разложения. Тип монаха и рыцаря, сильного своей духовной собранностью и дисциплиной, уступает место типу торгаша и шофера, этого „технизированного дикаря”, с тем, чтобы уступить место типу комиссара, чекиста, во имя народной воли тиранящего народ.

В революции выходят на авансцену истории иррациональные, демонические силы, пребывавшие в условиях буржуазной культуры в „подполье”. Так буржуазная культура сама подготавливает почву для своего падения.

*

На Западе буржуазный дух гораздо сильнее, чем в России, — продолжает Бердяев, — так как на Западе традиции гуманизма прочнее. Но сам гуманизм есть миф, не выдерживающий критики, ибо человек есть изначально существо религиозное, и, в конце концов, он устремляется или вверх — к царству Божьему, или вниз — к царству Антихриста. Большевизм силен своей критикой лжи буржуазной культуры, но не в силах создать своей положительной культуры, ибо он сам заражен материализмом, порожденным буржуазией. Поэтому большевизм силен своим разрушением, а не творчеством. Большевики воображают, писал он, что они — творцы нового будущего. В действительности они — орудие безличных стихий. На самом деле они обращены к прошлому, а не к будущему, ибо они — рабы прошлого и прикованы к нему злобой, ненавистью и местью.

Развивая в новом направлении мысли славянофилов о России, Бердяев говорит, что она „никогда не могла принять целиком гуманистической культуры нового времени, его рационалистического сознания, его формальной логики и формального права... его секулярной срединности. Россия никогда не выходила окончательно из Средневековья, из сакральной эпохи”. В этих словах — много правды, но не меньше и преувеличений: в них как бы игнорируется петербургский период нашей истории, когда на основе

своеобразного синтеза русскости и европейскости русский дух принес лучшие свои плоды во всех областях культурного творчества.

Но мы сейчас заняты мыслями Бердяева о России и высказываем собственные замечания лишь в форме кратких примечаний.

„Русский народ, — продолжает Бердяев, — не может создать серединного гуманистического царства, он хочет правового государства в европейском смысле этого слова... Он хочет или царства Божьего, братства во Христе, или товарищества в Антихристе, царства князя мира сего. В русском народе всегда была исключительная, неведомая народам Запада, отрешенность”... Народы Запада своими добродетелями прикованы к земной жизни и земным благам, русский же народ своими добродетелями отрешен от земли и обращен к небу. (Эти мысли звучат совсем по-чаадаевски.)

Опять-таки, и в этих словах много правды: русский дух более радикален и более последователен, чем дух западный, и какая-то вина за большевизм падает на эти черты русского характера. Но Бердяев странным образом упускает из вида, что, если в 1917 году часть народа шла за большевиками, то теперь народ на собственном кровавом опыте узнал, что такое большевизм, и в наше время даже чекисты и шпионы начинают каяться. Поэтому диагнозы Бердяева, актуальные еще лет тридцать назад, теперь явно устарели. Большевики перестали быть „идеалистами зла”, они теперь — деловики и аппаратчики, „реалисты зла”.

В последние годы Бердяев, ослепленный ненавистью к фашизму, стал вообще слишком многое прощать большевикам. Мыслитель, сказавший в свое время самые разоблачающие слова о большевизме, заклеивший власть большевиков как „сатанократию”, стал видеть в последние годы своей жизни в них предшественников новой, высшей эпохи. Своими последними, просоветскими писаниями Бердяев принес много вреда антибольшевистскому делу. Поэтому политическая „бердяевщина” должна быть безусловно отвергнута. В этом политическом плане в защиту Бердяева можно сказать лишь то, что под самый конец жизни он изжил эту странную аберрацию своего сознания. Но эти печальные заблуждения Бердяева ничуть не умаляют огромной ценности его философии и, в частности, его огненных мыслей о религиозном смысле современного кризиса. Ибо в главном Бердяев прав: выход из современного кризиса может быть только один — в возвра-

щении на новом, высшем уровне к вечной правде христианства. Если демократия не христианизуется, она может погибнуть под ударами нового варварства. Мобилизации сил зла должна быть противопоставлена мобилизация сил добра.

На этом я заканчиваю изложение идей Бердяева и перехожу к общим оценкам его творчества.

*

Нужно прежде всего отметить, что Бердяев до сих пор является очень спорной фигурой. У него больше поклонников на Западе, чем в русской среде, где, за немногими исключениями, к нему относятся сдержанно, а подчас враждебно. В частности, в церковных кругах самое имя Бердяева нередко вызывает негодование, к которому, нужно сказать, Бердяев давал поводы своими резкими нападками на клерикализм.

На Западе Бердяева считают ярким представителем русского и православного духа. Такая оценка, по меньшей мере, односторонняя: это все равно, что судить о русской душе только по Достоевскому, игнорируя Толстого, Пушкина и Чехова. Бердяев — слишком неортодоксален и, по его собственным словам, „был всю жизнь бунтарем и верующимвольнодумцем”. Но если чистота его православия сомнительна, то несомненно, что в эмоциональном, интуитивном характере его философствования — много русского... Он сам говорил: „Мое мышление интуитивно и афористично. В нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать”. Но, в то же время, все его писания озарены светом целостной интуиции. Мировоззрение Бердяева — парадоксально, его стиль — отрывочен, но эту парадоксальность и отрывочность он умел выражать в высшей степени целостно.

Во всяком случае, нельзя отрицать яркой оригинальности Бердяева, пророческого характера его философии и его блестящего литературного дарования. В лучших своих вещах он возвышается до гениальности, и его огненный пафос заражает сколько-нибудь чуткого к мысли читателя. Он был в высшей степени плодovit: количество его книг исчисляется десятками, а статей — чуть ли не сотнями. Недаром он говорил: „Писать для меня — физиологическая потребность”. В частности, он является автором едва ли не лучшей книги о Достоевском — „Мирозерцание Достоевского”. Спрос на его сочинения достаточно велик для философа.

Говоря объективно, на чисто философских весах некоторые современные русские философы весят больше Бердяева: так Лосский и Франк имеют больше чисто философских заслуг, чем Бердяев, о. Павел Флоренский превосходит его высотой религиозно-философских прозрений, а о. Сергей Булгаков выше его в богословском отношении.

Но в Бердяеве есть, по крайней мере, одна черта, которая выделяет его из других: он был философом профетического, пророческого духа, он был в высшей степени чуток к болезням века сего и, по своему темпераменту, он был философом-бойцом. В его облике было нечто рыцарское, он был „рыцарем свободного духа”. Его благородная защита свободы духа в наше время, когда ее отрицают или понимают чисто формально, не может не волновать и не вдохновлять читателя.

Бердяев был самой яркой личностью в русской философии XX века, — в этом он схож с Вл. Соловьевым, который также, как личность, выше своих творений.

Даже принимая чужие идеи, Бердяев развивал и выражал их настолько глубоко по-своему, что они сразу принимали особый, „бердяевский” оттенок. В его творчестве скрещиваются самые разнообразные и разнокачественные влияния: Достоевского, Леонтьева, Вл. Соловьева, Канта, Маркса, Ницше, средневековых мистиков и др. Но все эти влияния настолько переварены в собственном котле, настолько органически сочетаются, что говорить о каком-либо эклектизме было бы глубокой несправедливостью. Заметим также, что Бердяев был очень чуток к веяниям искусства, и его суждения тут всегда отличались тонким проникновением.

Некоторые критики характеризуют творчество Бердяева, как „философскую публицистику”. Против этой характеристики нельзя ничего возразить, если понимать ее буквально: как философию, выраженную в публицистической форме. Но если в эти слова вложить тот смысл, что сама философия Бердяева по своему содержанию публицистична, т. е. что это есть не настоящая, а „публицистическая” философия, то такая характеристика будет явно несправедливой. Бердяев не виноват в том, что у него был блестящий литературно-публицистический дар и что он умел делать труднейшие философские проблемы интересными.

Темперамент бойца часто заслонял у него чистоту философских созерцаний, но полемика его была всегда принципиальной

и „диалектической”, в лучшем платоно-гегелевском смысле этого слова.

В Бердяеве был силен моральный пафос, — и это несмотря на то, что всякий узкий морализм вызывал в нем негодование. У него была потребность всегда кого-то обличать, а для этого в наше время находилось достаточно поводов.

Однако он умел не только обличать, но и призывать к высшей духовности, его морализм умерялся широтой кругозора и возводился в высшую ступень пророческим горением.

В личной жизни он бывал нетерпим, но зато готов был и заступаться за обиженных и гонимых. В общении он умел быть обаятельным, его духовное благородство было подлинным, несмотря на нередкие вспышки гнева и на несомненную духовную гордыню.

Его одушевляла одна идея — свобода. Среди философов свободы Бердяев занимает одно из первых мест — наряду с Шеллингом и Ф. Баадером. В своем пафосе свободы он заходил нередко слишком далеко, скажем прямо, нередко впадал в ересь. Его метко называли „фанатиком свободы”, а проф. Спинка, автор ценной книги о Бердяеве, характеризовал его как „пленника свободы”.

В нашем кратком очерке мы не можем дать сколько-нибудь детальный критический анализ идей Бердяева. Поэтому, в ответ на огульные обвинения в „ереси” со стороны многочисленных противников Бердяева, мы позволим себе высказать соображение, приводимое проф. Лосским в его книге о русской философии:

„В наше время, когда большинство интеллигенции столь далеко от жизни церкви и духа христианства, Бердяев имеет огромную заслугу уже тем, что в своих писаниях, проникнутых религиозно-философским пафосом, он пробуждает интерес к религии и к высшим философским проблемам, заражает читателя своей духовной взволнованностью. Немало читателей, прежде равнодушных или враждебных религии, под влиянием Бердяева переживали внутренний кризис и возвращались к церкви”.

Правда, за порогом религии, прибавим от себя, Бердяев перестает быть надежным руководителем. В богословских вопросах он — плохой учитель, да он и сам называет себя свободным религиозным философом. Но, во всяком случае, от вопросов, ставимых Бердяевым, нельзя просто отмахнуться, — их необходимо пережить и преодолеть. Здание учения, построенное Бердяевым,

— непрочны, но в нем есть золотые кирпичи. По всем этим соображениям можно сказать, что в целом творчество Бердяева оправдано.

На темном же небосклоне современной культуры звезда Бердяева, этого рыцаря свободного духа, долго будет сиять манящим, хотя и не всегда чистым, блеском.

ОТЕЦ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

Отец Павел Флоренский родился в 1882 году в Тифлисе. По происхождению он был полуармянин, но уже его родители были вполне обрусевшими. Очень рано, еще в гимназии, он обнаружил блестящие математические способности и окончил математическое отделение Московского университета. Однако в университете же он настолько увлекся философией и богословием, что не принял предложения занять кафедру по математике, а поступил в Московскую Духовную Академию. В 1911 году он принял священство. В годы учебы, вместе с философом Эрном, Флоренский основал „Союз христианской борьбы”, ставивший себе целью радикальное, по существу революционное, обновление общественного строя, однако не в духе социализма, а в духе соловьевской теократии, при „свободном подчинении” государства — Церкви. Одной из ближайших целей этого сообщества была религиозно-революционная проповедь среди рабочих, беспокоившая власти (1904 год). Но вскоре, — не без влияния событий 1905 года, — Флоренский понял утопичность этого начинания, и основанный им „Союз” распался.

Помимо математики и философии, Флоренский успел ознакомиться в университете с рядом отраслей знания (физиология, лингвистика и др.), везде обнаруживая феноменальные способности. Он принадлежал к тем богато одаренным русским натурам, которые страдают от избытка дарований и интересов. Упомянем, что он издал впоследствии учебник по „диэлектрикам”, который долгое время считался образцовым. Многие называли Флоренского — „русским Леонардо да Винчи”.

Все же преобладающей страстью во Флоренском была страсть философско-богословская. Сдав магистерский экзамен, он стал читать лекции по философии в Московской Духовной Академии.

В 1914 году он защитил диссертацию, вышедшую под названием „Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах”. Книга эта сразу привлекла к себе внимание и имела большой успех не только среди богословов, но и среди

более широких кругов. К сожалению, война и революция помешали Флоренскому достигнуть всероссийской славы, которая, несомненно, ждала бы его, родился он в более благоприятное время.

„Книга „Столп и утверждение Истины“ привлекла внимание также своей необычной внешностью: ее стилизованный шрифт, с большим вкусом выполненные виньетки, множество „примечаний“, стоящих целых исследований, неожиданные лирические, почти патетические отступления, сменяющиеся строгим философским анализом или переходящие в пламенную проповедь, — все это поражало и заинтересовывало читателя. Книга носит на себе печать несомненной гениальности автора.

К сожалению, Флоренскому не суждено было продолжать свою философско-богословскую деятельность после революции. Он остался в России и, не снимая священнической рясы, продолжил свои занятия по физике и математике. В этих областях он стал столь незаменимым, что советская власть издала его учебник и поручила ему читать лекции по математике и теоретической физике. На научных трудах Флоренского воспиталось целое поколение ученых в СССР.

Но в начале 30-х годов в судьбе Флоренского наступил перелом. Он неизменно ходил в рясе и отказывался отречься от священнического сана. Между тем, для молодых советских ученых фигура „ученого попа“ являлась соблазном. Флоренскому было предложено: или отказаться от священства, — в таком случае перед ним открывалась самая блестящая карьера, — или попасть в число репрессированных. Он избрал последнее.

Флоренский был сослан в Сибирь, где перенес голод и лишения. В сороковых годах он был амнистирован, но творческая деятельность его, по-видимому, кончилась. Умер он в конце 40-х годов.

Обратимся к его учению, которое он не успел завершить, но которое с достаточной яркостью было выражено им в „Столпе“.

Во введении к книге Флоренский пишет: „Довольно философствовали над религией и о религии; надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду“. Именно так и построена его книга. Религия для него больше чем „предмет“, хотя бы самый главный. Он весь — в стихии религиозности, притом православно-церковной. Многочисленные ссылки на писания отцов Церкви, на житийную литературу, даже на иконографию, еще усиливают это впечатление церковности. И все же — мысль Флоренского настоль-

ко остра и пронзительна, что она как-то не укладывается в рамки традиционной церковности, несмотря на все старания автора говорить не от своего имени, а прямо от имени Церкви. Печать православия в его книге несомненна. Но столь же несомненно, что его огненная мысль развивается на почве православия идеи, которые многим покажутся „соблазнительными”. Странная вещь: обыкновенно философы стремятся доказать оригинальность своих построений, даже если они — компиляторы. Флоренский же, высказывая новые и смелые мысли, преподносит их так, как будто они являются давним достоянием богословия.

Флоренский прежде всего — глубокий мистик, хотя и превосходно владеющий даром острой аналитической мысли. В первом „письме”, — „О сомнении”, — он стремится показать, что честная философская мысль, если она лишена путеводной звезды христианского Откровения, с неизбежностью приводит к „скептическому аду” и саморазрушению разума. Тезису противостоит антитезис, рассудок раскалывается в противоречиях, так что единственным выходом остается „отчаяние”. Только „подвиг веры”, говорит Флоренский, может вывести философскую мысль из тупика абсолютного сомнения, и тогда „сквозь зияющие трещины рассудка сияет лазурь Вечности” и „над разрушенным ложным храмом рассудка вспыхивают зарницы истинного и полного ведения”.

Истина непостижима для рассудка, продолжает Флоренский, хотя разум подводит нас к порогу Истины. Только вера постигает Истину. Будучи спроецирована на плоскость рассудка, продолжает он, Истина являет себя нам как антиномия. „Истина и есть антиномия”. Иными словами, Флоренский как бы пытается дать гносеологическое оправдание тертуллиановскому „верю, ибо это — абсурд”. Истина — абсурд с точки зрения „чистого” разума. Истина — антиномия для умудренного верой рассудка, тогда как только чистая вера постигает Истину в ее чистой, непротиворечивой сущности. Так, через антиномии, не завершающиеся никаким разумным синтезом, к „подвигу веры” ведет путь Флоренский. Он постоянно настаивает на „двуединости” Истины, на ее присущей антиномичности, и беспощадно обличает все обманные притязания разума на обладание Истиной „вне подвига веры”.

По учению Флоренского, Бог абсолютно надмирен. Из природы Бога нельзя сделать заключение о существовании мира. Все творения должны мыслиться свободными, то есть не происходя-

щими от Бога с необходимостью. Бог мог бы и не творить мира, из Абсолютного нельзя вывести относительное. В этих утверждениях Флоренский осуждает такие попытки у Шеллинга и у Владимира Соловьева. Но, продолжает философ, поскольку мир все же сотворен, Бог вложил в него нечто от своей божественной сущности, — эманации Его природы, которые он называет „Софией”, примыкая к учению Соловьева, правда, в весьма видоизмененной форме. София есть для него живая связь между Богом и миром. Она есть „целокупный корень твари”, она есть „первозданное естество твари”, еще не испорченной грехом. София в известном смысле „предшествует” миру, как прежде мира сотворенный „замысел Божий о мире”. Она есть „Ангел-хранитель” твари, „идеальная Личность мира”. Мало того, София есть „четвертый ипостасный элемент”, „входящий в полноту Троичных недр”, „по благословению Божию”. Но независимо от Бога, — делает существенную поправку Флоренский, София не имеет бытия и рассыпается в дробность твари”. Вот его мысли из главы „София”:

Если София есть все творение, то душа и совесть творения — человечество, есть София по преимуществу. Если София есть человечество как целое, то душа и совесть человечества — Церковь, есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть церкви — Церковь Святых, есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть этой церкви есть Богоматерь, Заступница твари, молящая о них перед Словом Божиим. Все, что было сказано о многоликости Софии, относится также к Богоматери. Поэтому и существует столько почитаемых и чудотворных икон Девы Марии: „Нечаянная радость”, „Радость всех скорбящих”, „Умиление” и т. д.

Глава о Софии — одна из самых вдохновенных в книге Флоренского.

В духе Вл. Соловьева, Флоренский сближает понятие о Софии с Церковью (Невеста Христова) и с Божией Матерью как с „носителем Софии”. Только в Софии, по особому благоволению Бога, мир един. Будучи лишен софийности, он рассыпается на разлагающиеся атомы, дробиться в адских противоречиях непрерывно и, если бы не попечение Божие, то распался бы в Хаос, в Ничто. Учение Флоренского о святой Софии, хотя и следует традициями Соловьева, но глубоко оригинально и более „православно”, чем у Вл. Соловьева, в построениях которого чувствуется сильный пантеистический элемент. Учение Флоренского о Софии послужи-

ло, как известно, прообразом учения отца Сергия Булгакова, который разработал это учение с гораздо большей основательностью, чем Флоренский. Однако переосмысление учения Соловьева о Софии в духе его „оправославливания” было развито первым именно Флоренским.

Итак, отрываясь от Софии, человеческая личность теряет и связь с Богом, становится одержимой собственными низшими влечениями, которые легко переходят в демоническую одержимость. Тогда единство личности нарушается, человек разлагается заживо и ему грозит, в пределе, духовная смерть. Если физическая смерть есть разлучение души с телом, то духовная смерть, по Флоренскому, есть „разлучение души от духа”, предваряющее метафизическую гибель. Сам Флоренский свидетельствует, что он испытал один раз с необычайной живостью это состояние в сновидении.

„У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и не мог. Я знал, что еще одно мгновение — и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: „Из глубины возвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой!..”. В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны”. Шок был внезапный и неожиданный. И вдруг он снова увидел себя в обычной среде, в своей комнате. Как будто из мистического небытия он был перенесен в обычный быт. И он почувствовал, что был перед лицом Господа, и проснулся весь в холодном поту.

Флоренский особенно настаивает на том, что всякая любовь к твари возможна лишь через приближение к Софии, как Матери творения. Только христианство, говорит он, породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости к твари. Когда грязь смыта с души продолжительным подвигом, говорит он далее, тогда перед обновленным духовным сознанием является тварь Божия, как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие.

Книга Флоренского проникнута этой „влюбленной жалостью к твари” и чтение ее полезно в том смысле, что Флоренский как никто умел обличать и смирять гордыню рассудка; он дает живое ощущение запредельности Божественного Бытия и умеет „видеть мир в Боге”. Помимо того, чтение книги Флоренского доставляет большое эстетическое удовлетворение.

В смысле совмещения глубины и смелости мысли, с перво-зданным религиозным опытом, она смело может быть поставлена рядом с „Исповедью” блаженного Августина.

Флоренский оказал большое влияние на русскую религиозную мысль. Булгаков завершил свою эволюцию „от марксизма к идеализму” не без влияния Флоренского, который был его другом и учителем. По примеру Флоренского, Булгаков вернулся к Церкви и принял священнический сан.

Н. О. Лосский также признается, что чтение „Столпа и утверждения Истины” способствовало его переходу от „абстрактной религиозности к конкретной церковности”.

Личность и учение отца Павла Флоренского еще недостаточно изучены. Но даже теперь можно утверждать, что Флоренский был одной из самых значительных фигур в русской религиозной философии XX века.

ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

Наряду с Бердяевым, с которым у него было много общего в духовной жизни, о. Сергей Булгаков — один из самых выдающихся репрезентативных мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса. И, как в случае Бердяева, творчество Булгакова выходит далеко за пределы этого периода, поскольку Булгаков — один из самых крупных русских мыслителей первой половины двадцатого века и один из самых замечательных русских богословов.

Краткие биографические данные о Булгакове таковы: он родился в 1871 году в городе Ливны, Орловской губернии, в семье священника. Еще мальчиком отдан был в Духовную Семинарию в Москве. Преподавание в этой Семинарии носило сугубо казенный характер, и неудивительно, что Булгаков, еще в возрасте 13-ти лет, потерял веру в Бога, стал материалистом, атеистом и вскоре сблизился с левыми кругами. Окончив гимназию, он поступил в Московский университет, который окончил в 1896 году, избрав себе специальностью политическую экономию. Рано женившись, уехал затем в Германию, где опубликовал первые работы, сразу обратившие на себя внимание немецких ученых, преимущественно социалистов. Но, став марксистом и примкнув к социал-демократической партии, Булгаков проявил характерную для него самостоятельность мысли. В своем первом труде „Капитализм и земледелие” он стремился показать, что закон концентрации капитала в руках монополистов, установленный Марксом в области индустриального труда, неприменим к земледелию, где капитал скорее деконцентрируется.

Получив затем кафедру по политической экономии в Киевском Политехническом Институте, Булгаков обосновался на время в Киеве. За эти годы (1901-1906), под влиянием углубленного чтения Владимира Соловьева и Библии, в нем происходит духовный перелом. Из Савла он становится Павлом. Булгаков выходит из рядов социал-демократической партии и становится вскоре членом конституционно-монархической партии. Главные его интересы приобретают религиозно-философский характер.

В 1903 году он выпустил замечательную книгу „От марксизма к идеализму“, название которой говорит за себя. Книга эта (сборник статей) стала поворотным пунктом в истории русской мысли. Вместе со своим другом Бердяевым Булгаков издавал затем религиозно-философский журнал „Вопросы жизни“ и принял участие в знаменитом сборнике „Вехи“, где поместил статью „Героизм и подвижничество“. В то же время Булгаков не прекращал общественной деятельности и был избран в 1906 году депутатом во вторую Государственную Думу.

К 1910 году относится его знакомство с отцом Павлом Флоренским, оказавшим на него, по его собственным словам, „гипнотическое влияние“.

Под влиянием Флоренского, Булгаков переходит к софиологическим темам, которым он остался верен всю жизнь. В 1913 году он опубликовал книгу „Философия хозяйства“, в которой выдвигал тезис, что и экономика должна иметь духовные основы. В этой же книге содержится первый очерк его софиологической системы.

Однако этот очерк был еще незрелым, и в последующие годы Булгаков, в тесном общении с отцом Павлом Флоренским, все более углубляется в стихию религиозной жизни. В 1916 году он издает свой первый шедевр — большую книгу „Свет Невечерний“, в которой систематически изложил свое религиозное миропонимание и дал более зрелую (но не окончательную) редакцию своим софиологическим размышлениям.

Нечего и говорить, что Булгаков занял резко отрицательную позицию по отношению к новому, советскому строю. В 1923 году он был выслан за границу, обосновался сначала в Праге, а затем в Париже, где расцвело его богословское творчество. Вообще, после „Света Невечернего“ Булгаков целиком уходит в богословские темы, оставшись, однако, философом и богословом.

За парижские годы им были опубликованы две трилогии: малая трилогия, состоящая из книг „Купина неопалимая“, „Друг Жениха“ и „Лестница Иаковлева“, и большая трилогия „О Богочеловечестве“ — „Агнец Божий“, „Утешитель“ и „Невеста Агнца“. Кроме того, им был опубликован ряд значительных очерков, из которых особенно надо отметить догматический очерк „Икона и иконопочитание“.

Скончался отец Сергей Булгаков в 1944 году в Париже.

Философское творчество Булгакова чрезвычайно многогранно. Оно обнимает собой богословие, чистую философию и философскую публицистику. При этом от философской публицистики он шел к чистой философии и далее к богословию.

Философский путь его вел, по собственному крылатому выражению Булгакова, „от марксизма к идеализму”. Но, даже будучи марксистом, Булгаков отдавал себе отчет в чисто философской скудости материализма и в гносеологии придерживался Канта. Он „Маркса проверял Кантом”, а не наоборот. „Кант, — писал Булгаков, — всегда был для меня несомненное Маркса”.

Духовный перелом в сторону религии произошел в нем в начале XX века. Тогда-то он и издал свой, ставший знаменитым сборник под названием „От марксизма к идеализму”. Влияние Владимира Соловьева было в эти годы для Булгакова основополагающим. В статье „Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева” он недвусмысленно говорит о том, чем особенно пленил его Соловьев. Это — „широкий синтез науки, философии и богословия”, „целостное христианское миропонимание”. Соловьев показал ему, что христианство может и должно обнимать собой всю культуру, а не оставаться только интимным уголком души.

От Соловьева же взял он и свою основную идею „Всеединства”. Этот путь привел его и к софиологии, подсказанной ему опять-таки Соловьевым. Но при этом Булгаков усвоил философию Соловьева не ученически, а в высшей степени творчески, и оригинальность его мысли ярко проявилась сразу же в первый период его творчества.

Хотя социальный вопрос оставался главным в первый период творчества Булгакова, он тогда же осознал, что социальный идеал должен опираться на „религиозно-метафизические предпосылки”. И верховной религиозно-метафизической предпосылкой стал для него принцип Всеединства, находящий свое завершение в учении о святой Софии, как о „принципе мировоззрения и совокупности творческих энергий в Единстве”. Уже тогда Булгаков утверждал, что гениальное учение Соловьева о святой Софии осталось у него недоговоренным.

Понятно поэтому, что Флоренский, с его вдохновенной интерпретацией соловьевской софиологии, оказал на него сильное влияние. Встреча с Флоренским была для Булгакова решающей: именно под влиянием Флоренского он принял в 1918 году

священство. Основоположная для Булгакова книга „Свет не вечерний” стоит под знаком Флоренского. Однако и в ней Булгаков истолковывает Флоренского глубоко по-своему. Можно даже сказать, что учение о святой Софии и в этой, первой его редакции выражено полнее и систематичнее, чем у вдохновителя — Флоренского. При этом Булгаков, как всякий подлинный философ, исходит из гносеологии. Он называет принцип свободного искания истины „священнейшим достоянием философии”. И одна из его заслуг заключается в том, что он показал, как искание истины находит свой истинный путь в направлении идеи Всеединства.

В качестве мотто ко всей философии Булгакова могли бы служить слова Фомы Аквинского (в остальном совершенно чуждого Булгакову): „Благодать не нарушает закона, но его восполняет”. Параллельно этому, религиозное откровение для него восполняет философию, основанную на чистом знании. Он настаивает на том, что философия должна пройти „школу рационализма”, но сам рационализм ценен для него лишь как „критицизм”. „О нездешних корнях нашего бытия, — пишет он, — нам может повредить только Откровение... которое затем уже может получить и философскую обработку”. Тезис о том, что мир сотворен Богом, является для него „аксиомой веры”. В связи с этим он упрекает Соловьева в чрезмерно-рационалистическом подходе к тайне творения мира Богом из Ничего. В противоположность Соловьеву, Булгаков утверждает, что „переход Абсолютного к относительному бытию непонятен”. В отличие от Соловьева, Булгакову чужд „соблазн божественности мира”. Отец Василий Зеньковский прав в том, что различие Абсолюта и Космоса во всей силе сохранялось у Булгакова до конца. Даже самую идею Всеединства он относит только к Космосу, хотя эта идея и указывает на „путь от Космоса к Божеству”. „Тварь есть всеединство... онтологическая суть мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы”. Однако именно эта софийность есть связь мира с Богом, и мир может становиться причастным Божеству именно через святую Софию. „Хотя и вызванное к бытию из ничего, творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет, так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София) ... имеет в себе собственную метафизическую упругость. Эта самостоятельность осуществляется в Душе Мира, как... всеединстве тварного бытия”.

Понятие „Души мира” и „Софии” у Булгакова взаимно близки, но не равнозначны. Душа мира есть как бы становящаяся София, взятая в своем еще не просветленном, но просветляющемся аспекте. Сама София, в отличие от этого, есть Душа мира, осуществившая свое задание. Но по отношению к Софии неприменимы категории временного процесса — она выходит за пределы круга времени и является сущим элементом, как бы „четвертой ипостасью”. „Как бы”, ибо Булгаков, употребивший раз это выражение, затем, под влиянием возражений и обвинений в „ереси”, смягчил его, заявив, что София „ипостасна”, но не есть „ипостась”.

По словам философа-богослова:

„Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало, связующее и организующее мировую множественность, натура натуранс по отношению к натура натурата — универсальная инстинктивно бес-сознательная или сверхсознательная анима мунди, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов... феноменально она многолика, пребывая субстанционально единой”.

Далее, Булгаков говорит, что в Душе мира находятся „семенные логосы” бытия. „Душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазирована, свойственна собственная свобода”.

Но в своих последних трудах Булгаков уже мало говорит о Душе мира (не отказываясь, однако, от этого понятия). Его внимание приковывается к самой Софии, как „ипостаси” или „ипостасному элементу”, воплощающемуся в Душе мира. Душа мира есть как бы предвведение Софии в мире природы.

По учению Булгакова, София есть „живая связь между Богом и миром”. При этом он отдает себе отчет в том, что София воплощается в мире с его взаимопротиворечивой множественностью лишь отчасти и что сам этот процесс воплощения Софии мучителен и драматичен. По Булгакову, „Мир потенциально софиен, актуально же он хаотичен... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения первоначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия — процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции... На первобытный хаос, первоволю, первомерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, заброшено одеяние софиинности, но он несет его только как покров”.

„Тайна мира, — говорит далее Булгаков, — в женственности... зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее ипостасей простирающееся на восприимлющее Существо, вечную женственность, которая через это становится началом мира”. Далее Булгаков называет Софию „четвертой ипостасью” (в „Свете Невечернем”) и „материнским лоном бытия”.

Еще далее, он так формулирует свой тезис о Софии, как посреднице между Богом и миром:

„Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь. Занимая место между Богом и миром, София... хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет непосредственно от Бога, т. е. абсолютным образом... Не будучи сама вечностью, она всем обладает вечным образом... Она свободна от времени... но самой ей не принадлежит Вечность... мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София... Мир есть Ничто, засемененное идеями, становящееся Софией”.

Но этого мало. В своих позднейших трудах Булгаков проводит важное различие между „тварной” и „божественной” Софией. Ибо, „акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров, неба и земли”. Это и создает различие Софии божественной и Софии космической. Таким образом, перед нами уж не одно, а два понятия Софии, пребывающей, впрочем, в последней метафизической глубине, существенно единой. Это различие между „небесной” и „земной” Софией — самое оригинальное в софиологии Булгакова, и в то же время самое спорное в ней. Отец Василий Зеньковский прав, утверждая, что Булгаков часто как бы смешивает эти два понятия и высказывания его о двух Софиях (точнее, о двух аспектах единой Софии) нередко противоречивы. Он то ставит Софию вне мира и вне Бога, то впускает в это понятие и космичность, и божественность. Так, по его словам, „нельзя мыслить Софию только как идеальный Космос”... Бог „внеполагает Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви”. В то же время София, по его формуловке, „допускается” в божественное бытие.

В этом пункте было бы поучительно добавить, что вокруг учения Булгакова о Софии как „четвертой ипостаси” загорелась полемика. Многие верующие и мыслящие сыны Церкви видели в этом ересь, противоречащую догмату о Пресвятой Троице. Эта полемика приняла особенно острый характер, когда в 1936 году,

сам Московский патриархат выразил беспокойство по поводу учения Булгакова и просил своих немногочисленных приверженцев из рядов эмиграции представить ему отчет об этом учении. В составлении этого отчета решающую роль сыграл Владимир Лосский, старший сын знаменитого философа Н. О. Лосского. Отчет был представлен в самом невыгодном для Булгакова свете и патриархат объявил учение Булгакова о святой Софии вредной и опасной ересью. Это, между прочим, вызвало гневную отповедь Бердяева, обвинившего не только Московский патриархат, но и консервативные православные круги в эмиграции, также осуждавшие учение Булгакова, в возвращении к худшим временам Средневековья. При этом сам Бердяев, по его собственному заявлению, не принимал учения Булгакова в его целом, и гнев был направлен против „душителers духовной свободы”.

Булгаков доказывал, что его учение не есть ересь, а представляет собой его особое „церковное мнение”, ибо он никогда не оспаривал догмата о Святой Троице. Тем не менее обвинения эти заставили Булгакова дать впоследствии более осторожные и сдержанные формулировки своего учения. Так, в небольшом этюде „Ипостась и ипостасность” Булгаков утверждал, что Святая София — не ипостась, но обладает ипостасностью, „что есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей”.

Однако, защитив себя от обвинений в противоречии догмату Троичности, Булгаков развил еще углубленное свое учение. А именно — он вносит существенные поправки в свое учение о „двух Софиях, небесной и земной”. В своем позднем труде „Невеста Агнца” он прямо говорит, что София божественная и София тварная — по существу тождественны, ибо „в творении мира София божественная становится Софией тварной”. Далее, он говорит, что „Божественная София есть не что иное как природа Божья... понимаемая как Всеединство”. И, еще далее, София оказывается „божественным миром, Божеством в Боге, природой в Боге”.

Естественно при этом возникает вопрос: если София тварная (которая есть инобытие Софии божественной) одушевляет мир, то откуда берется зло в мире? И тут нужно повторить: система Булгакова свободна от обвинений в пантеизме, элементы которого присутствовали в системе Соловьева. Ибо Булгаков достаточно подчеркивает свободу твари, не „метафизическую упругость”.

„Зло в тварном мире, — пишет Булгаков, — есть плод тварного самоопределения... зло сотворено тварью”. Далее: „Душа мира больна демонским одержанием”. В мире мы находим „противоестественное внедрение бесов в жизнь мира”. „Бог и мир суть неравные реальности”, читаем мы дальше, ибо мир „полутемен”.

Хотя Булгаков считает догмат о творении мира Богом из Ничего „аксиомой веры”, он вносит и в это учение несколько смущающие дополнения. Ибо, поскольку в мире присутствует и его одушевляет тварная София, и последняя есть лишь „инобытие Софии божественной”, — мир в каком-то смысле оказывается „и сотворенным, и несотворенным”. Мир сотворен в своей тварности и не сотворен (причастен Богу) в своей софийности.

Конечный источник зла, в связи с этим, Булгаков видит в Ничто. Ничто „врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила”. Во имя Свободы, Бог „не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому Ничто”.

Эта „сила Ничто”, составляющая сущность зла, имеет свои пределы — в противоположность силе Добра, не имеющей пределов. Ибо зло способно разрушать лишь „низшие центры бытия” и бессильно победить Добро. Тем не менее, поскольку мир наш „во зле лежит” (не абсолютно, конечно, ибо мир „полон Софией”), то этим низшим центрам бытия грозит гибель. „Положительное естество природного человека в его творческих силах — здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии”. И эта болезнь зла может быть уничтожена вместе с аспектом мира, погруженным во зле. В связи с этим Булгаков произносит грозное пророчество: „История не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется”... история кончится „всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром”.

Как замечает по этому поводу Н. О. Лосский, „трудно примирить в новой метафизике Булгакова софийность Космоса с началом бунта”. Это верно, но, во всяком случае, эти противоречия и сообщают учению Булгакова его широту и глубину.

Учение отца Сергия Булгакова о Святой Софии — самый зрелый и законченный плод русской софиологии, хотя у него были гениальные предшественники.

Это все, разумеется, отнюдь не исключает факта внутренней противоречивости и даже сомнительности ряда его положений. Не-

мало здравых замечаний по адресу булгаковского учения было сделано отцом Василием Зеньковским. Но самая глубокая и обстоятельная критика учения Булгакова о Святой Софии была высказана Н. О. Лосским в его английской „Истории русской философии”.

Отметив ряд ценнейших мыслей и заключений Булгакова, Лосский утверждает, что в то время как учение Булгакова о тварной Софии существенно и глубоко обогащает богословскую мысль, его учение о Софии божественной граничит с ересью и неприемлемо с точки зрения чистого теизма (свободного от пантеизма), который только один вполне соответствует духу христианского учения (нужно отметить, что в споре о софиологии Булгакова Лосский-отец выступал в защиту булгаковского учения, отнюдь не отказавшись при этом от своего отрицательного отношения к учению Булгакова о „Софии небесной”).

В лице отца Сергия Булгакова русская религиозная мысль принесла один из драгоценнейших своих плодов. Богословская форма (впрочем, не только форма), которую он придавал своему учению за почти весь заграничный период своей жизни, препятствовала более широкой читаемости его произведений. В этом отношении его друг Бердяев имел гораздо более отклика среди широких масс интеллигенции.

Но огромное философское дарование Булгакова не подлежит никакому сомнению. К тому же, в свои более молодые годы Булгаков отдал более чем солидную дань философской публицистике, в которой он оставил неизгладимый след. Даже небольшие его этюды полны поучительности и выполнены с блеском (например, его этюд об Иване Карамазове).

Булгаков умел, как мало кто иной, откликаться на злободневность (в высшем значении „духа времени”). Но в главном мысль его была погружена в Вечное, и в этом — его непреходящая заслуга перед русской и мировой мыслью.

ЛЕВ ШЕСТОВ

Лев Шестов (Лев Исаакович Шварцман, 1866-1938) был одним из пионеров русского религиозно-философского Ренессанса. Его первые книги, в которых он с исключительной силой и глубиной ставил „проклятые вопросы” бытия и мышления, появились в конце XIX и начале XX веков („Шекспир и его критик Брандес”, „Добро в учении Толстого и Ницше”, „Достоевский и Ницше. Философия трагедии”). В книге о Шекспире он вооружается против просвещенно-мещанского истолкования Шекспира датским критиком, пытающимся вывести из трагедии мораль, что для Шестова являлось признаком „этического безвкусия”. Уже в этой книге Шестов намечает своего рода апологию трагического начала в жизни — черта, характерная для его последующих книг. Недаром Шестовым так заинтересовались впоследствии западные экзистенциалисты.

Книга „Достоевский и Ницше” явилась, наряду с известным трудом Мережковского „Толстой и Достоевский”, одной из первых книг, в которых было подчеркнуто значение Достоевского как гениального мыслителя (почин в этом отношении принадлежит Розанову). „Записки из подполья” оригинально истолковываются Шестовым как своего рода ответ „Критике чистого разума” Канта. В этой книге Шестов подчеркнул также значение „подпольных” героев Достоевского (Раскольников, Ивана Карамазова) как ключа к целостной философии жизни писателя. Отрицательный, богоборческий аспект мировоззрения Достоевского был выведен Шестовым на первый план — в противовес „благостным” истолкованиям творчества писателя. Указание на родство Достоевского и Ницше, ставшее впоследствии общим местом критики, также принадлежит к числу открытий Шестова.

В самом Шестове было, несомненно, много родственного Ницше, знакомство с произведениями которого он воспринял — по его собственным отзывам — как „потрясение” и „внутренний переворот”. Моралистическое мирозерцание, которого Шестов придерживался в юные годы (не без влияния Толстого), стало

для него неприемлемым после добровольной инъекции ницшеанского огненного скепсиса. Шестов понял, что мораль, не укорененная в Боге, лишается своего источника, что метафизические вопросы — о Боге, бессмертии — суть „единое на потребу” ищущей мысли. Характерны в этом отношении заключительные слова его книги „Добро в учении Толстого и Ницше”, где он прямо говорит: „Одно добро бессильно справиться с человеческими трагедиями. Нужно искать Бога” (впоследствии Бердяев шутя говорил Шестову про Мережковского и его богоискательство: „Это он от тебя Бога украл”).

Все дальнейшие писания Шестова одушевлены этим метафизическим богоискательством, подлинность которого не может не заразить сколько-нибудь чуткого к мысли читателя.

Нужно, однако, заметить, что философия Шестова, намеченная им на анализе творчества Толстого и Достоевского, в корне отлична по своему духу от философии русских „кающихся марксистов” (хотя сам Шестов, по-видимому, в молодости также прошел через увлечение марксизмом, с тем чтобы вернуться затем на новых путях к религии).

Шестов в своих книгах почти нигде не ставит социальных вопросов, столь характерных для раннего периода творчества Бердяева, Франка, Булгакова. Преобладающим интересом у него с самого начала выступает интерес метафизико-этический. Кроме того, если в философском творчестве проповедников „нового этического сознания” заметен уклон в пантеизм (получивший особенно яркое выражение в софиологии о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова), то у Шестова новое религиозное пробуждение носит специфически-еврейский отпечаток. Он не устает подчеркивать пропасть, отделяющую Творца от твари, — трансцендентность и всемогущество Иеговы. Эта религиозная ориентация Шестова выступила явно лишь в последующих трудах. В первых же книгах Шестова преобладает скепсис. Шестов по праву может считаться одним из самых глубоких и радикальных скептиков в истории мировой философии. Его скепсис направлен против рационализма — против веры в незыблемые начала разума и в притупительную мощь истины.

Шестов — иррационалист. Он явно предпочитает тертуллиановское „кредо квиа абсурдум” ансельмовскому „кредо ут интеллигам”. Религиозный иррационализм в облачении радикального

скепсиса — такова формальная характеристика его философской установки. Шестов — скептик и иррационалист во имя Божие.

Нужно отметить также выдающееся литературное дарование Шестова. Несмотря на глубинный характер затрагиваемых им тем, он пишет просто и изящно, даже когда касается труднейших тем метафизики. Его стиль строг и сознательно лишен литературных украшений. Но именно на фоне этой внешней сдержанности и строгой ясности еще выпуклее проступает его страстная, исполненная пафоса богоискательства мысль.

Шестов — крайний иррационалист и волюнтарист. Он всю жизнь вел борьбу против „самоочевидностей разума“, стремясь прорваться сквозь „логическую цепь умозаключений“. Ибо разум, парадоксальным образом, оказывается у него величайшим врагом истины. Сами истины разума, по Шестову, поработают, а не освобождают мысль. Это звучит почти абсурдом, но для Шестова (как и для родственного ему Кьеркегора) абсурд — скорее показатель истины, чем признак недомыслия и заблуждения. Подобные утверждения (а их рассыпаны сотни на протяжении его книги) являются смелым вызовом главным традициям классической мировой мысли, и могли бы быть приняты за бред безумца, если бы они не были прокомментированы чрезвычайно рациональными методами и изложены с подкупающей ясностью, с обилием всегда кстати подобранных цитат из философских классиков. Крайний иррационалист, Шестов ведет борьбу против разума подчеркнутыми рациональными способами. Он очень хорошо сознает всю парадоксальность и внешнюю безнадежность своей борьбы с разумом. Недаром он говорит о „страшной власти чистого разума“ и о том, что „очень редко удастся душе проснуться от самоочевидностей разума“.

Эту свою борьбу Шестов ведет во имя религиозной веры и сверхчеловеческой свободы, которые для него, опять-таки парадоксально, совпадают. Протестуя против „тирании подчинения разумной истине“, он говорит: „Ум ведет к необходимости, вера ведет к свободе“. „В границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию — но нельзя найти Бога“. Рационализм веры, писал он ранее, фактически вылился в отвержение веры и в замену ее богословием. „Рационализм не может заглушить чувство, — писал он в „Апофеозе беспочвенности“, — что последняя истина — по ту сторону разума“. Можно найти множество подобных и даже еще более парадоксальных цитат в писаниях Шестова.

Основная аргументация Шестова (лучше всего выраженная, может быть, в „Скованном Пармениде”) очень проста: Разум познает Необходимость „ананке” — и стремится все случайное подвести к Необходимости. Закон противоречия (А не есть не-А) и закон достаточного основания (в форме причинности или целесообразности) — основные методы разумного познания. Стремясь познать таким образом наш мир, — все равно, с материалистических или идеалистических позиций, — разум этим самым оправдывает разумной необходимостью все совершающееся. Но мир наш во зле лежит. В нем несправедливости и зло господствуют над справедливостью и добром. Между смертью отравленного несправедливыми судьями Сократа и смертью бешеной собаки разум не желает видеть принципиального логического различия. В обоих случаях, это — разумная необходимость. Мало того, суждение „Сократ был отравлен” сохраняет свою логическую значимость на все века — ибо истины разума безвременны.

Эта этическая подоплека философского творчества Шестова („мир во зле лежит”) недоказуема, конечно, силами одного разума. Недаром Спиноза учил „не радоваться, не печалиться, не гадать, а понимать”. Но сам Шестов считает эти слова Спинозы вероисповеданием „истинной философии”. Он прибавляет, что сам он хочет не „истинной, а лучшей философии”, то есть такой философии, которая подводит бы нас к подвигу и мистерии веры. Именно поэтому лучшими философскими союзниками он считает Платона и, особенно, Плотина, — философов, которые призывали к трансценденции и наш лежащий во зле мир считали вторичной, чуть ли не производной реальностью. „Бежим к нашей милой отчизне” — не устает он цитировать слова столь любимого им Плотина. „Оглядываться на каждом шагу и спрашивать разрешения у истины, — пишет Шестов, — нужно лишь постольку, поскольку человек принадлежит к эмпирическому миру, в котором и в самом деле господствуют законы, нормы, правила... но человек ищет свободы и рвется к божественному”.

Сама жизнь, пишет он далее, „есть творческое дерзновение и потому вечная, несводимая к готовому и понятному, мистерия”. И далее: „Человек, свободный от тех ограничений, которые выпали на нашу долю (в силу грехопадения), не подозревал бы того, что есть истина и ложь, есть добро и зло”... он „пребывал бы в истине и добре”.

Этот призыв Шестова к неограниченной свободе, совпадающей для него с истинной верой, имеет, конечно, мистические корни. При чтении Шестова иногда начинает казаться, что наш философ в самом деле считает весь наш, лежащий во зле, мир страшным кошмаром, наваждением, и стремится уверить нас, что стоит только сбросить это наваждение, как перед нами отверзнутся врата того рая, из которого мы были изгнаны. Шестов доходит даже до того, что склонен отрицать неизменность прошлого, — мысль, которую в средние века высказывал Петр Дамиани.

Эту мысль о власти веры над прошлым, — мысль не только о преодолении, но и уничтожении дурного прошлого, — Шестов повторяет, в различных вариациях, с такой настойчивостью, что ее можно считать одним из подтекстуальных стимулов его философских устремлений.

Ибо Шестов преисполнен идеей о том, что „невозможное для человека возможно для Бога”. Мало того — сам человек станет богоподобным и обретет власть над бытием, власть абсолютного творчества, если он преисполнится подлинной верой, для которой стираются границы между возможным и невозможным. Тогда и наше знание, по Шестову, будет не только копировать явления или сводить их ко „всеобщему и необходимому”, но будет творить события по своему произволу.

В своей последней книге „Афины и Иерусалим” Шестов с новой силой противопоставляет эллинскую мудрость подчинения законам разума — иерусалимской жажде живого Бога. „Все вероятия за то, — пишет он, — что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова вернется к забытому Богу”. „Страшный Суд, — пишет он в другом месте, — совсем не есть выдумка корыстных и невежественных монахов; Страшный Суд есть величайшая реальность”.

Вера, не боящаяся невозможного, а жаждущая его, находится, по характеристике философа, „по ту сторону разума и познания”.

„По ту сторону разума и познания, — кончает он свою книгу „Скованный Парменид”, — там, где кончается принуждение, скованный Парменид, причастившись Тайне вечно сущего и вечно повелевающего, обретет вновь изначальную свободу и заговорит не как нудимый истиной, а как власть имеющий. Это первоизданное, ничем не ограниченное соизволение, не вмещающееся ни в какое „знание”, есть тот единственный источник, из которого

можно зачерпнуть метафизическую истину: да исполнится обетование — не будет для вас ничего невозможного”.

Мистическая сущность философии Шестова выражена в этом отрывке с редкой силою.

Нужно добавить, однако, что такие строки (где уточняется суть его философских дерзаний) встречаются у Шестова редко. В большинстве случаев Шестов как бы кружится „кругом и около” своей темы, нападая со всех позиций на ненавистную ему „разумную необходимость” и раскрывая лишь полунамеками свое подлинное „кредо”. В этом кружении вокруг незримого центра своего „веросознания” заключается главная притягательная сила писаний Шестова. Поразительно при этом, что философ, который всю жизнь (подобно Кириллову в „Бесах”) „об одном думал”, умел в то же время каждый раз по-новому подходить к своей главной, если не единственной, теме и умел свою „однодумность” сделать притягательно-интересной.

Шестова можно (и должно) подвергать критике. Его идея, что „разумная необходимость” является исконным врагом веры и, этим самым, врагом последней метафизической истины, — сомнительна. Такие суждения, как $2 \times 2 = 4$, никоим образом не ограничивают нашу свободу, а создают предпосылки ее осмысленности. Свобода от логических законов была бы свободой безумия. Впрочем, Шестов сам любил цитировать евангельские слова: „Мудрость мира сего есть безумие перед Богом”. Но это „высшее безумие” дерзания последних тайн, мудрость касания мирам иным, нужно, во всяком случае, отличать от каприза непризнания законов мышления. Касаясь Абсолютного, человеческий разум неизбежно наталкивается на антиномии, ибо Абсолютное выше самых логических законов и не вмещается в их плоскость. В своем стремлении к запредельному, Шестов глубоко прав, призывая отбросить царство „всеобщего и необходимого”. Но он часто обесценивает правду своего „последнего слова” и своего „высшего безумия” борьбой против разума там, где это не только безнадежное, но и бессмысленное предприятие. Беда не в том, что истина „принуждает”, а в том, что она слишком часто оказывается бессильной перед силами неразумия. Мещанское разумие не есть еще голос разума, и в своей борьбе с „метафизическим мещанством”, „склоняющимся” перед истиной, Шестов слишком часто смешивает эти два понятия. „Познайте истину, и истина сделает вас свободными”.

Шестов прав в том, что вера выше разума, но вера, непрошедшая искус разума, была бы слепой. Задача не в том, чтобы упразднить разум, заменив его верой, а в том, чтобы разум сам склонялся перед Абсолютом, дав простор вере.

Во всяком случае, Шестов ставит в своих духовно волнующих писаниях насущные вопросы, излагает их в высшей степени талантливо, и его призыв к реабилитации веры и верознания, будучи очищен от чрезмерного иррационализма, содержит в себе глубокую истину.

Из своих „странствований по душам“, о которых он рассказывал на страницах таких книг, как „На весах Иова“, „Власть ключей“ и „Киркегард и экзистенциальная философия“, Шестов выходит всегда духовно обогащенным. А редкий дар делать философские проблемы заманчиво-интересными обеспечивает Шестову читателей и в будущем.

Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ

Борис Петрович Вышеславцев был одной из самых ярких звезд в той плеяде русских религиозных философов, которые явились творцами или последователями религиозно-философского Ренессанса начала XX века. В этой плеяде были мыслители, превосходившие Вышеславцева по глубине своей мысли. Мы имеем в виду Лосского, Франка, Бердяева, отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова. Но ведь тот факт, что Пушкин и Лермонтов были гениальнее, скажем, Баратынского, отнюдь не умаляет достоинств поэзии последнего. Уступая некоторым представителям русской мысли XX века в степени первозданности философских даров, Вышеславцев обладал, тем не менее, глубоко своеобразным талантом, и его мысль сверкала индивидуальным, ему одному присущим блеском.

Читая Вышеславцева, испытываешь ту чистую радость диалектического развития мысли, которая составляет одно из главных достоинств и очарований его стиля мышления. Вышеславцев был врожденным диалектиком, разумеется, в платоновско-гегелевском, а не в марксистском смысле этого слова. Помимо того нужно добавить, что Вышеславцев не достиг той степени славы, которой он заслуживал, в силу ряда внешних причин. Его первая серьезная философская работа „Этика Фихте” появилась лишь в 1914 году. Изданные же им в эмиграции главные труды, особенно „Этика преображенного Эроса”, не были, к сожалению, переведены на иностранные языки. Кроме того, будучи блестящим лектором и по натуре несколько эпикурейцем, он предпочитал более блистать в лекционных залах и в беседах, чем упорно трудиться над новыми произведениями.

Если количество книг Лосского и Бердяева исчисляется десятками, то Вышеславцев опубликовал всего шесть основных трудов, из них три в самые последние годы своей жизни.

Тем не менее, все написанное им полно значительности. Глубина и стройность мысли сочеталась в нем с даром увлекательно в литературном отношении изложения. Он сумел вложить свое

эстетство в книги, чтение которых не только утоляет философскую жажду истины, но и доставляет высокое художественное наслаждение.

Общий облик Вышеславцева хорошо обрисован в книге Федора Степуна „Прошлое и непреходящее”:

„Одним из наиболее блестящих ораторов среди московских философов был Борис Петрович Вышеславцев, в то время приват-доцент Московского университета.

Юрист и философ по образованию, тонкий эпикуреец в мирском и духовном смысле, и ультраевропеец, какие бывали только в России, Борис Петрович развивал свои идеи с такой творческой радостью их собственной жизни, с таким любовным вхождением в детали, которые свойственны скорее европейскому, чем русскому духу. Всегда элегантно одетый, он растил свои идеи, словно диалектические цветы, перед глазами аудитории, срывая с них лепесток за лепестком, тезис за антитезисом, от времени до времени прерывая ход мысли одушевленными призывами: „пожалуйста, оцените это, поймите это...” Широкая московская общественность не оценивала Вышеславцева по заслугам. Правда, она стремилась к истине и была готова выслушать проповедь и обвинение, но она мало разбиралась в платоновском диалектическом искусстве, в духе которого воспитал себя Вышеславцев. В большой московской общественности были знатоки в самых разнообразных областях культуры, начиная от Апокалипсиса и кончая балетом, но лишь очень немногие были любителями серьезной академической философии, что объяснялось сравнительно невысоким уровнем русской философии того времени...”

Б. П. Вышеславцев родился в 1877 году в Москве. Там же учился и в 1902 году окончил с отличием юридический факультет Московского университета. Однако карьера юриста оказалась слишком узкой для универсального круга его интересов. Его и в праве более всего увлекала философия права. Поэтому вскоре Вышеславцев отправился в Германию, в Марбург, где он слушал лекции по философии знаменитых в то время неокантианцев — Когена и Наторпа. Неокантианцем он не стал, но влияние немецкой философии чувствуется в его трудах.

По возвращении в Россию Вышеславцев принял деятельное участие в культурной жизни Москвы, и в литературных салонах и философских кружках его хорошо знали. В то же время он подготавливал свою докторскую диссертацию „Этика Фихте”,

которая появилась в 1914 году и создала Вышеславцеву солидную репутацию в философских кругах.

Эмигрировав из России в 1922 году (Берлин, затем Париж), Вышеславцев стал вскоре одним из деятелей экуменического движения и ближайшим сотрудником Бердяева по журналу „Путь”. Он принимал участие в Русском Студенческом Христианском Движении. В этот период (20-е и 30-е годы) он создал свои лучшие труды и нередко разъезжал с лекционными турне по странам, где были крупные колонии русской эмиграции. После войны он уехал в Швейцарию. За время пребывания в Женеве, где он и скончался, Вышеславцев написал еще два крупных труда. Умер он в 1954 году от старческого туберкулеза.

Уже в первом своем серьезном труде, „Этика Фихте”, Вышеславцев обнаружил качества, характерные для его творческого стиля: редкое умение излагать идеи интересующих его мыслителей и, главное, давать к ним творческие комментарии. Вышеславцев в совершенстве владеет искусством подхватывать вдохновившую его мысль, ассимилируя и развивая ее глубоко по-своему.

Проникнувшись в студенческие годы в Марбурге духом немецкого идеализма, Вышеславцев блестяще продемонстрировал свое углубленное понимание немецкой идеалистической философии на анализе системы Фихте. В своей книге Вышеславцев дает оригинальную интерпретацию системы этого основоположника немецкого метафизического идеализма. Он подчеркивает моменты „трансцендентального иррационализма” в системе этого, казалось бы, в высшей степени рационального мыслителя. Вышеславцев убедительно показывает, что понятие „трансцендентального”, введенное Кантом, получив свое дальнейшее развитие у Фихте, приобрело значение Абсолюта, к которому становятся неприменимыми рациональные категории.

На примере подобного толкования Фихте, Вышеславцев строит свою „трансцендентальную метафизику”. Он пишет: „Тема метафизики — вся таинственная беспредельность, развертывающаяся в интуиции”. Ценность же интуиции, поясняет он, обозначает, что „Абсолютное не дано в понятиях”.

Далее, Вышеславцев мастерски разбирает антиномии системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Разрешение этих антиномий он видит в понятии „актуальной бесконечности”, введенном Кантором. Но это разрешение антиномий

достигается, по Вышеславцеву, ценой преодоления рационализма, присущего Фихте и Гегелю.

На этом метафизическом базисе он строит этику, хотя и исходящую от Фихте, но выходящую далеко за пределы идеалистической философии. Вышеславцев повторяет фихтевскую формулу категорического императива — „Поступай всегда так, чтобы ты мог повторить свой поступок в любой момент вечности”. Этим подчеркивается этическая значимость нашего поведения, в силу которой в нашем поведении мы обнаруживаем подлинную суть нашей личности перед лицом Вечности. Но бесконечность этического стремления, остающаяся у Фихте незавершенной, находит у Вышеславцева свое завершение в понятии „бесконечной актуальной ценности”, присущей каждому нашему волеию и поступку. Каждый человек есть как бы „монада Абсолютного”, он — абсолютно подобен. Поэтому человек может даже в пределах своей кратковременной земной жизни выполнять свое индивидуальное предназначение. Во введении понятия „индивидуального долженствования”, намеченного у Фихте, но не развитого им, заключается одна из заслуг этики Вышеславцева, которую он развил на анализе философского творчества Фихте.

Гораздо более ярко и развернуто выразил Вышеславцев свое этическое мировоззрение в следующем большом (основном) своем труде, вышедшем в 1934 году, — в „Этике преобразованного Эроса”.

В этой книге, создавшей ему большое имя и написанной с литературным блеском, Вышеславцев развивает свои главные этические идеи. Основная тема, вдохновившая его философскую музу, далеко не нова; она основана на противопоставлении этики закона этике благодати (неволью вспоминается при этом „Слово о законе и благодати” митрополита Иллариона).

Но главная ценность книги заключается в том, что он развивает эту традиционную тему в высшей степени оригинально, используя при этом как открытия современного психоанализа, так и „последнее слово” современной этической философии — идеи немецких мыслителей Макса Шелера и Николая Гартмана.

Вышеславцев начинает свою книгу „роковым” вопросом этики: почему моральный закон, основанный на запретах и „табу” (не убий, не укради и т. п.), несмотря на освященность его такими авторитетами, как Моисей и Кант, оказывается столь часто бессильным перед лицом эмоций, страстей и злой воли?

Отнюдь не отрицая прагматически-моральной полезности категорических императивов и запретов, без которых человек предавался бы необузданно злым страстям и похотям, Вышеславцев справедливо указывает на то, что эти запреты пробуждают дух иррационального сопротивления подсознания велениям этического разума. „Пришел закон, и умножился грех” — не устает он цитировать замечательное наблюдение апостола Павла.

В противоположность этике закона Вышеславцев выдвигает этику благодати, основанную на любви к Богу и ближним. Благодать, озаряющая осененного ею, не создает напряженности. Она освобождает от нее человека. В этике благодати иррациональные силы подсознания не противодействуют этическим запретам, и сами запреты исчезают — они заменяются благодатной динамикой духа. Злые подсознательные силы здесь не подавляются, а „сублимируются” в едином этическом порыве „вдохновения Добра”.

В высшей степени оригинально Вышеславцев истолковывает, в этой связи, открытия современного психоанализа. Отдавая дань страшным открытиям Фрейда и его школы, Вышеславцев становится, однако, на позицию противника Фрейда — Юнга, психолога, освободившего первоначальный фрейдизм от „профанационного комплекса”, — стремления светить все „прекрасное и высокое” к полуфиктивным надстройкам над базисом иррациональных влечений, — в котором он не устает обвинять фрейдизм. С точки зрения Юнга и Вышеславцева, высшие ценности человеческого духа, а также одухотворенная индивидуальная любовь являются не „надстройками”, а реальным преображением первично иррациональных влечений. В сублимации иррациональные влечения одухотворяются и просветляются, безмерно повышаясь по ценности, несмотря на свой безличный корень.

В преодолении материализма, присущего фрейдизму, — одна из больших философских заслуг Юнга; и Вышеславцев следует в этом отношении за швейцарским психологом. Но он отнюдь не является только учеником Юнга, а философом, подвергающим умозрительному осмыслению взгляды Юнга.

Особое внимание уделяет Вышеславцев „закону иррационального противоборства”, открытому нансийской школой психологии (Куз, Бодуэн), — тому стихийному „не хочу”, которое пробуждает в нас отрицательный моральный запрет. В силу этого противоборства подсознания прямая атака разума против сил подсознания не приводит к цели: если иррациональные влечения и

удается при этом „подавить”, то ценой обострения внутренней напряженности. Мало того, будучи загнаны в подполье, иррациональные силы рано или поздно отомстят за свое подавление — прорвут плотину цензуры сознания и выразят себя или в остром неврозе, или в аморальном поступке. Темные силы подсознания можно победить, но лишь идя обходным путем. Здесь Вышеславцев ссылается на положение нансийской школы, согласно которому всякое внушение есть самовнушение. Подсознание можно „преобразить” путем концентрации духа на возвышенных образах, то есть путем благодатной фантазии. Одного волевого усилия здесь недостаточно. Необходимо привести себя, так сказать, в медиумическое состояние, с тем чтобы наш дух стал проводником всего „прекрасного и высокого”. Вышеславцев устанавливает при этом положение: в конфликте между моральным запретом и воображением побеждает, в конце концов, воображение. Но без облагораживающего и просветляющего воздействия духа подсознание легко может стать „злым”, — садистическим или мазохистическим. Для понимания глубинной природы закона иррационального противоборства, продолжает Вышеславцев, необходимо взглянуть в его корень глубже, чем это делали даже самые просвещенные психологи. Здесь необходима помощь глубинной философии.

Вышеславцев различает далее два основных вида этого противоборства: сопротивление плоти и сопротивление духа. Что касается сопротивления плоти, проблема здесь не является слишком сложной. Об этом сопротивлении хорошо знали подвижники („плоть немощна, а дух превозмогает”). Сопротивление плоти может быть истолковано как слабость человеческой природы, уступающей чувственным соблазнам. Сложнее обстоит дело с сопротивлением духа. Это духовное сопротивление коренится в свободе воли, которая в последней глубине иррациональна. Свобода (именно потому, что она есть „возможность всего”) легко вырождается в произвол, слепое самоутверждение. Но свобода есть прежде всего духовное качество. И поэтому Вышеславцев с полным правом приписывает иррациональному сопротивлению свободы духовное значение. В этом смысле он говорит о соблазнах духа, проявляющихся в гордыне человеческого „я”; например, преступление Раскольникова, убившего старуху „из принципа”, преступления Ставрогина, разложившего свое „я”, проистекали вовсе не из слабости плоти, а из духовной гордыни.

По отношению к подобным высокоразвитым, но духовно извращенным людям Вышеславцев и говорит о необходимости „второй сублимации” — „сублимации свободы”.

Для правильной постановки вопроса о сублимации свободы он обращается к последнему в то время слову в области моральной философии — к этике Шелера и Гартмана. Эти философы разработали этические системы, согласно которым существует объективно значимая, но субъективно то и дело нарушаемая „иерархия ценностей”.

Согласно взглядам Шелера и Гартмана, строение мира ценностей таково, что низшие ценности в большей степени обладают принудительной силой по отношению к человеческой воле, в то время как высшие ценности духа требуют морального усилия для их осуществления. Иначе говоря, сила ценностей обратно пропорциональна их высоте.

Для реализации высших ценностей духа необходимы два основных условия: усмотрение высоты ценностей и наличие реальной воли к их осуществлению. Ибо, говоря словами Вышеславцева, идеальная иерархия ценностей не может ничего реально детерминировать. Со своей стороны, реальная воля не может ничего идеально детерминировать (т. е. делать по своему произволу добро — злом, а зло — добром). Только совмещение усмотрения идеальной иерархии ценностей и реальной благой воли может гарантировать осуществление положительных ценностей в бытии.

Для несублимированной воли, развивает далее свою мысль Вышеславцев, закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей сохраняет свою значимость! Но для сублимированной, то есть проникшейся духом служения, воли этот закон отменяется: высшие ценности становятся для сублимированной воли онтологически сильнейшими. Притяжение же более сильных по своей природе низших ценностей теряет свою былую силу, приобретает подчиненное и, в случаях святости, нулевое значение.

Подводя итоги своим построениям, Вышеславцев говорит, что процесс сублимации соответствует тому, что христианская мистика говорит о преображении человека, о его обожении. В этом смысле Вышеславцев говорит далее о „новой этике” и о „преодолении морализма в этике”. „Истинная благодатная этика, — добавляет он, — есть та, которая способна преображать и сублимировать”.

Главным органом этого „преображения Эроса” Вышеславцев считает, как мы уже указывали, воображение — конечно, благое, а не злое. В пределе творческое воображение подготавливает почву для благодати.

Но этого мало. Сублимация как возвышение души предполагает, по Вышеславцеву, существование Возвышенного. В противном случае сублимация была бы лишь субъективным утончением души, а не имела бы онтологического смысла. Иначе говоря, объективное бытие мира ценностей является условием возможности подлинной сублимации. Но так как иерархия ценностей находит свое завершение в Боге и Его Царстве, то Вышеславцев обосновывает свою этику религиозно.

Идя по этому пути, он устанавливает „аксиому зависимости” человеческой личности от Господа Бога. Человеческое „я”, возвышаясь в порядке сублимации над миром, „предстоит Абсолютному”.

В этом и заключается сущность „трансценденции” — выхода к Запредельному, когда человеческое „я”, выходя из пределов „мира”, чувствует себя абсолютно одиноким, если оно сквозь тьму, отдаляющую тварь от Творца, не увидит свет, исходящий от Божества. „И свет во тьме светит, и тьма не объяла его”.

Полемизируя с Гейдеггером, глубоко разработавшим учение о трансценденции, Вышеславцев утверждает, что трансценденция ставит человека лицом к лицу не с Ничто (это лишь диалектически предварительная стадия), а с самим Абсолютом.

Аксиома зависимости и есть усмотрение человеком своей тварности перед лицом Господа Бога. Но эта зависимость парадоксальным образом ведет к свободе. Ибо зависимость от Творца, замечает Вышеславцев, подчеркивает свободу человека от сил Космоса и от самого себя. „Если бы не было никакой зависимости от „другого”, — пишет Вышеславцев, — это означало бы нашу закованность в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря — невозможность свободного транса, свободного выхода в свободный простор Абсолютного... что есть свободная зависимость”.

Таков в общих чертах основной замысел замечательной книги Вышеславцева „Этика преображенного Эроса”. Нужно заметить, что книга эта, значительная и много говорящая по замыслу, написана с литературным блеском. Автор дает ряд ярких, лаконичных и запоминающих формулировок своих главных идей.

В небольшой книжке, написанной до „Этики преображенного Эроса” и носящей название „Сердце в христианской и индийской мистике”, Вышеславцев ставит вопрос об „эмоциональном средоточии” духа, под которым он понимает „сердце”. Подхватывая мысль Паскаля о том, что „сердце знает свои доводы, к которым слеп рассудок”, Вышеславцев убедительно показывает, что разум сам по себе слеп к миру ценностей, что ценности раскрываются в эмоциях. Эмоции суть органы познания ценностей, суть „бессознательные суждения о ценности”.

Сердце нельзя понимать ни в грубо материалистическом смысле, ни в узко духовном значении, ибо эмоции с их средоточием — сердцем — ни односторонне физиологичны, ни односторонне духовны. Эмоции психофизичны, но то, что связывает тело с душой, и есть дух, понятый в его конкретности. Если в низших эмоциях — в злобе, например, — раскрываются отрицательные ценности, то высшие ценности (святости) раскрываются в „духовных эмоциях”.

Далее Вышеславцев проводит интересное сравнение между христианской и индийской мистикой: индийская мистика духовна, но безлична, она стремится отрешиться от эмоций. Только при таком отрешении мудрец познает, что Атман (душа) и Брами (Божество) в своей предельной глубине тождественны. Тогда мудрец достигает высшего покоя, в пределе — Нирваны, в которой погашается все индивидуальное.

В противоположность этому, христианская мистика призывает не к погашению индивидуальности, не к растворению в безличном Божестве, а ко вхождению данной индивидуальности в Царство Божие. Христианство учит о бесконечной ценности каждой личности, призывает к очищению и возвышению личности, а не к ее уничтожению.

Эта небольшая работа Вышеславцева в высшей степени ценна по своему богатому содержанию. Часть мыслей, изложенных в этой книге, была впоследствии использована автором в его „Этике преображенного Эроса”.

После второй мировой войны в печати появились еще два труда Вышеславцева: „Философская нищета марксизма”^{*} и „Кризис индустриальной культуры”^{**}.

^{*} Изд-во „Посев”, Франкфурт-на-Майне. 1952 г. — первое издание. Третье — в 1971 г.

^{**} Изд-во им. Чехова. Нью-Йорк, 1953 г.

„Философская нищета марксизма представляет собой критический разбор и опровержение двух китов коммунистической философии — диалектического и исторического материализма.

Можно сказать, что после беспощадной критики Вышеславцева теоретических положений марксизма от диамата и от истмата не остается камня на камне — если разуместь под этими учениями ту догматическую советскую официальную редакцию, под которой эти учения получили столь широкую известность.

В качестве „мotto” своего труда Вышеславцев взял цитату, представляющую собой перефразировку Пушкина: „Диалектика и материализм — две вещи несовместные”.

На протяжении всей своей книги Вышеславцев последовательно и искусно проводит эту мысль. Истинная диалектика, говорит он, ведет свое начало от Платона и Гегеля, и она тесно связана с идеалистической философией, ее породившей. Диалектика есть раскрытие истины через противоречия. Как таковая она предполагает интеллектуальное усилие мыслящего духа, и только по отношению к духу можно всерьез говорить о „диалектике”. Говорить о „диалектике природы” можно лишь по аналогии с диалектикой мыслящего духа.

Констатируя, что с диаматом у философии может быть „общий язык” — диалектика, Вышеславцев далее подвергает критике абсолютизацию противоречий в диалектическом и историческом материализме. Марксистские диалектики, говорит он, любят ссылаться на Гераклита с его афоризмом, что „война есть отец всех вещей”, оправдывая этим ту абсолютизацию противоречий, в которой был отчасти повинен и сам Гегель и которая была доведена до абсурда Лениным.

Но тот же Гераклит, замечает Вышеславцев, добавлял, что „гармония есть мать всех вещей”. То есть, если бы противоречия оставались неразрешенными, то они „пожирали” бы друг друга и в мире воцарился бы хаос. Тезис и антитезис по своей природе стремятся к жизнепитательному синтезу.

Таким образом, продолжает Вышеславцев, абсолютизируя противоречия, диамат ведет к торжеству Абсурда, несмотря на весь свой рекламный рационализм. Ясно, что абсолютизация противоречий в диамате объясняется отнюдь не философскими, а политическими мотивами — как философское оправдание большевистской „беспощадности и непримиримости”, как оправдание классовой борьбы.

В искажении советскими философами подлинной диалектики, равно как в несовместимости диалектики с материализмом, заключаются главные первородные грехи диамата. Казенная же обязательность диамата как единственного „правильного” мировоззрения привела на практике к диктатуре мировоззрения, притом мировоззрения ложного.

Все эти и иные аргументы против диамата и истмата поданы Вышеславцевым с философской убедительностью, со страстью полемика и блеском литературного изложения. В своей книге автор наглядно демонстрирует „философскую нищету марксизма”. Эта книга Вышеславцева представляет собой лучшее, пожалуй, критическое опровержение теоретических основ марксизма-ленинизма.

Последняя написанная Вышеславцевым книга „Кризис индустриальной культуры” посвящена социальной философии. Следуя за такими критиками культуры, как Шпенглер, Тойнби, Ортега-и-Гассет, но глубоко по-своему, Вышеславцев подвергает анализу дух нашей эпохи, которую он характеризует как „индустриальную культуру”.

Основная мысль Вышеславцева может быть выражена в следующей формуле: современная массово-индустриальная культура привела к механизации внешней стороны человеческой жизни. Это сделало жизненные блага и удобства доступными широким массам. Однако при этом индустриальная культура, именно в силу своей механизации, мало способствует духовным запросам человеческой личности.

Более того, в своих крайних формах индустриальная цивилизация оказывается врагом личности. Ибо в индустриальной цивилизации господствует культ стандартов, культ массовой продукции, равнение на среднего человека.

Эта тенденция механизированной „стрижки под гребенку” получила свое крайнее выражение в тоталитаризме, о котором в его коммунистической версии Ленин прямо говорил, что коммунизм — это советская власть плюс электрификация. В тоталитарных странах техника обслуживает волю к власти. В капиталистических же государствах она обслуживает материальную корысть плюс стремление к „престижу”. Таким образом, капитализм и тоталитаризм имеют нечто общее — стандартизацию и механизацию жизни, где достижения духа используются в материальных интересах. Это утверждение Вышеславцева вызвало бурю протестов со сто-

роны эмигрантских либералов и социалистов, которые толковали его как знак равенства между капитализмом и тоталитаризмом. Но Вышеславцев отлично видел преимущества капитализма: он всегда подчеркивал, что в капитализме нет принудительной обязательности „стрижки под гребенку“, что здесь давление механизации более мягко, чем в тоталитарных странах. Мало того, в главе „Ценность демократии“ Вышеславцев подчеркивал, что именно демократия (демократическая процедура) является незаменимой ценностью капитализма. Он утверждал, однако, что нельзя смешивать демократию и капитализм, что именно утверждение и реальные гарантии свободы, характерные для демократии, составляют базу капитализма и что сам капитализм способен к перерождению в менее материальные свои формы.

Кризис индустриальной культуры, по мнению Вышеславцева, заключается в том, что индустриальная культура (от которой человечество не может и не имеет права отказаться) должна быть одухотворена служением ценностям высшего порядка — ценностям религиозно-моральным. Только тогда индустриальная культура сможет изжить современный кризис и добиться того, чтобы экономика и техника служили человеку, а не поработали его.

Книга „Кризис индустриальной культуры“ — достойное завершение творческого пути Вышеславцева, этого философа Божией милостью, в сравнительно небольшом, но в высшей степени ценном творческом наследии которого заложены семена мысли, обещающие будущие новые всходы.

В характере его философии есть нечто платоновское. Но он был христианизированный платоник, с русской всеотзывчивостью. По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса было бы неполным.

Очерк седьмой

СОВЕТСКИЙ МАРКСИЗМ

ОСНОВЫ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Советский марксизм есть та специфическая и единственно-обязательная в СССР философия, которая, по советской терминологии, называется „марксизм-ленинизм” и которая состоит из двух основных доктрин — диалектического и исторического материализма („диамат” и „истмат”). При этом „диамат” является основным общеполитическим мировоззрением; „истмат” же есть приложение общих принципов диамата к истории, общественной жизни и, отчасти, к этике.

Исторически, истмат сложился раньше диамата, ибо Карл Маркс, основоположник марксизма, занимался более историко-социальными и экономическими вопросами и выработкой революционной доктрины, чем чистой философией. Диамат был разработан более Фридрихом Энгельсом, чем Марксом. Тем не менее, общая философская установка, — материализм плюс гегелевский диалектический метод, — была перенята Энгельсом от Маркса, так что сам замысел диамата принадлежит все же Марксу.

Было бы, однако, ложным интеллектуализмом рассматривать марксизм, даже как философию, только в чисто интеллектуальном плане.

Ибо марксизм, по словам его же основателя, является не только новой в свое время попыткой объяснения мира, но также и теорией действительного изменения мира. И сами марксисты постоянно подчеркивают, что марксизм есть прежде всего революционная теория, — „могучее идеологическое оружие в руках пролетариата”.

Это обстоятельство ставит марксизм, даже как философию, в особое положение. Философия марксизма носит, по замыслу ее создателей, агрессивный характер. Она есть, по слову Бердяева, „философия воинствующего материализма и атеизма”.

Конечно, предмет нашего анализа здесь — не революционная стратегия коммунизма, а его философское мировоззрение. Все же без учета революционной установки марксизма, как фона его философских основ, нельзя понять и философии марксизма.

Вероятно, вполне оправданно утверждать, что, в условиях подлинной свободы мысли, марксизм, как философия, вряд ли имел бы сейчас много сторонников, — не будь того прискорбного и трагического факта, что в Советском Союзе, Китае и странах Восточной Европы он является единственно признаваемой и насильственно навязываемой философской доктриной.

Но, перед кратким систематическим изложением и критикой именно советской формы марксизма, придется сказать более чем несколько слов о философском генезисе этого учения.

*

Хотя Маркс всячески старался быть стопроцентным материалистом, его материализм — не совсем чистокровный, и, повторю, Энгельс в этом отношении более репрезентативен.

Важно другое: в самом начале своего философского развития Маркс подпал под влияние главного властителя дум интеллектуалов всех культурных стран того времени (30-е годы прошлого столетия) Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Особенно сильно было влияние Гегеля в России. Между прочим, как раз к этому времени относится стихотворение полешутка Жемчужникова:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я, —
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская.

Философия Гегеля представляет собой грандиозную попытку понять все мироздание и особенно историю человечества как процесс самораскрытия Абсолютного, которое Гегель часто называл также Идеей или Мировым Духом. Философский идеализм существовал со времен Платона. В новой западной философии он нашел себе выражение (если не говорить о предшественниках) в монументальной системе Канта и его высокоодаренных продолжателях — Фихте и Шеллинге. Но только у Гегеля этот идеализм был продуман до последовательного конца, приведен во всеобъемлющую систему и, главное, приложен к историческому процессу.

Новизна Гегеля заключается в том, что он впервые стремился понять сам Дух не как неизменную субстанцию, а как процесс. Диалектика есть не что иное, как законы этого процесса согласно знаменитой триаде: тезис, антитезис, синтез. Диалектика есть, конечно, метод, но для Гегеля она была не только метод, а укоренение в самом бытии.

В начале Абсолютное существует только „в себе” — как единый, вечный и неподвижный мир платоновских идей (перво-тезис). Как таковой, он изучается, по Гегелю, логикой.

Второе, диалектическое, звено есть антитезис, представляющий собой отрицание тезиса, точнее — его противоположность. Если Дух изначально есть сплошное единство, то антитезисом этого единства является множественность и раздробленность, которую Гегель называет „вне-себя-бытием”. Этот первичный антитезис есть *природа* — где каждая вещь находится вне иной вещи, каждое событие следует за предшествующим и где причина порождает следствие, также находящееся уже вне причины.

Третьей ступенью должен быть синтез, в котором тезис и антитезис даны в их единстве. Этот первичный синтез есть *история*, в процессе которой Абсолютное (т. е., проще говоря, Божество) реализует себя в самосознании человека. Здесь бытие существует не только в себе, или как своя иноприродность, но как бытие „в себе” и „для себя”.

Так понятая, история человечества изучается рядом наук — самой историей, психологией, этикой, эстетикой, историей религий, но прежде всего царицей наук — философией. Наилучшим примером диалектики в области понятий может служить следующий ход мысли, с которого Гегель начинает свою „Науку логики”:

Философия должна начинать с самого общего понятия, переходя затем к понятиям более конкретным. Наиболее общее понятие есть понятие бытия. В нем, по замыслу, должно содержаться все, что есть. Но при попытке конкретно помыслить себе это понятие, мы видим, что оно настолько обще и широко, что мы не можем здесь представить себе что-нибудь определенное. Понятие бытия оказывается на поверку пустым и бессодержательным. По замечанию Шеллинга, этого непосредственного предшественника Гегеля, так понятое бытие есть „Ночь Абсолютного, в которой все кошки (явления) серы”... Иначе говоря, бытие превратилось

у нас под руками в свою противоположность и свое отрицание — в небытие (в антитезис). Но философская мысль не может на этом остановиться, она идет далее — к синтезу.

Синтез понятий бытия и небытия есть *становление*. Ибо понятие становления предполагает, что нечто *есть* (то, что становится), с другой стороны в нем чего-то еще *нет* (иначе оно было бы самодостаточным и завершенным — ему незачем было бы „становиться”). Эту идею становления Гегель справедливо считал одним из своих открытий. Но этого мало. Становление имеет два аспекта — тезисный и антитезисный. Тезисный его аспект есть возникновение. Антитезисный — исчезновение. Синтезом тут будет понятие „явления”, которое Гегель описывает как „пребывание того, что исчезает и возникает”. И так далее.

Подобно философскому пауку, Гегель ткет из своего разума диалектическую паутину умозрительных понятий, которые, в отличие от формальной логики, внутренне-противоречивы, хотя и tendируют к гармоническому синтезу.

В отличие от Аристотеля и школьной логики, Гегель стремился не избегать противоречий, а находить и культивировать их. Правда, он отличает *противоречие*, в котором одно понятие противостоит другому, от *бысмыслицы*, которая есть механический набор понятий. Именно противоречия и сообщают реальности ее динамичность. Говоря словами самого мыслителя — „противоречие ведет нас вперед”.

Ошибочно, однако, думать, что история человечества — стройный, гармонический процесс. Ибо антитезис есть отрицание, то есть временное разрушение тезиса, пусть потом восстанавливаемого в новом, синтетическом единстве. Хотя Гегель, в конечном счете, скорее оптимист, чем пессимист (недаром он понимает историю как „прогресс в сознании свободы”), все же периоды антитезиса — трагические периоды истории. Мало того, по Гегелю, мир и благоденствие — мещанские идеалы, и в условиях покоя человеческий дух засыпает. Он называет поэтому такие спокойные периоды „пустыми страницами истории”. Всеобщая гармония наступит лишь в самом финале мирового процесса. При этом все ценное в прошлом, даже если оно временно разрушается, рано или поздно восстановится в новом, лучшем виде. Память Мирового Духа, говорит он, ничего не забывает и содержит в себе „все”.

Одновременно он подчеркивает, что философия *не творит* историю, а *осознает* ее, и что философская мудрость *завершает*

диалектику. Философия — поздний плод духа. Говоря словами Гегеля: „Сова Минервы только в сумерки начинает свой полет”.

Философия Гегеля одушевлена мессианским духом, хотя она изложена автором в строгой форме законченной логической системы. Терминологическая характеристика его учения как „мистического панлогизма” является поэтому самой точной. Но у нас нет времени входить даже в самые интересные детали. Важно иметь в виду, что эта философия Духа, покоровшая умы столь многих интеллектуалов Европы и Америки (существовало и американское гегельянство), оказала неизгладимое влияние на молодого Маркса. Самые ценные в философском отношении труды Маркса написаны еще до „Капитала”.

Но, разумеется, марксизм — еще нечто большее и нечто иное, чем только форма гегельянства. Это видно из дополнительного, помимо Гегеля, генезиса марксизма.

*

Вскоре после смерти великого мэтра (1831) гегелевские последователи разделились на два лагеря — так называемых правых и левых гегельянцев.

Правые гегельянцы придерживались доктрины своего учителя даже в его политических взглядах: Гегель был конституционным монархистом консервативного толка и видел в современном ему прусском бюрократическом государстве верх политической мудрости. Тут нужно заметить, что гениальность философской мысли уживалась в нем с политическим мещанством. Гигант мысли, Гегель не мог преодолеть в себе немецкого порядколюбивого бюргера.

Левые же гегельянцы делали из его философии революционные выводы. Ведь учил же великий мэтр о „мощи отрицания” и о прогрессивности антитезиса, отрицающего и даже разрушающего существующий порядок вещей.

Кстати, сам Гегель в период своей молодости был настроен либерально и, когда увидел Наполеона верхом на лошади, то записал у себя: „Вчера я видел Мирового Духа на коне”. В зрелые же годы он стал консерватором (хотя и не реакционером).

В плане философском, правые гегельянцы подчеркивали тезис и синтез за счет антитезиса; левые же гегельянцы ставили на

первый план антитезис — в качестве философского оправдания революции.

Наш Бакунин, — в молодости левый гегельянец, — написал в этом духе свои знаменитые слова: „Радость разрушения есть творческая радость”. В свою очередь, Герцен назвал гегелевскую диалектику „алгеброй революции”.

Но главным представителем левого гегельянства был Людвиг Фейербах, автор глубоко атеистической книги „Сущность христианства”, которая оказала, если можно так выразиться, отрицательное влияние на Достоевского, увидевшего в философии Фейербаха опасный соблазн.

Главное значение Фейербаха заключается в его атеистической философии религии. По Фейербаху, в религии сконцентрированы наивысшие эмоции человечества, но предмета этих высших эмоций не существует. Отрицая, в духе материализма и сенсуализма, все сверхчувственное, он последовательно пришел к атеизму. Все же в Фейербахе осталась известная метафизическая закваска, — он учил о том, что наивысшим существом является не мнимый Бог, а само Человечество (религия человекобожества).

В инфантильный период своего развития человечество не знает своей высокой сущности, хотя ее смутно чувствует. Религия, по Фейербаху, есть иллюзия, продиктованная, с одной стороны, сознанием своей смертности и вообще тленности, с другой же стороны, бессознательным чувствованием человеком своего высокого предназначения — победы над остальной природой и осуществления братства между людьми.

Вот две выразительные цитаты из Фейербаха: „Человек рассматривается в христианстве как полуангел-полужверь; я хочу видеть его настоящим человеком”. И: „Я хочу превратить человека из теолога в антрополога, из теофила в филантропа, из кандидата потустороннего мира в исследователя этого мира”.

Бог является, по Фейербаху, проекцией страха смерти и доброй воли людей в бесконечность. Афоризм Кириллова в „Бесах” Достоевского „Бог есть боль страха смерти” навеян именно Фейербахом.

Достигнув зрелой стадии своего развития (по Фейербаху, эта зрелая стадия началась в XIX веке), человечество отринет Бога, и та духовная, благодатная энергия, которая уходила до сих пор бесполезно в Ничто, обратится теперь на людей, как царей земли; тогда настанет новый Золотой Век.

Карл Маркс испытал на себе сильное влияние Фейербаха, сам под его влиянием стал материалистом и использовал мысли Фейербаха для своего атеизма. Однако Маркс вульгаризировал идеи Фейербаха, образцом чего может служить знаменитый Марксов лозунг „Религия — опиум для народа”. Ленин же, как увидим позже, заострил мысли Фейербаха и Маркса до степени антигуманистического воинствующего атеизма.

Мы не зря остановились так сравнительно долго на Гегеле и еще на Фейербахе, так как эти мыслители — два главных ключа к философии марксизма. Томаш Масарик, бывший крупным ученым еще до того, как он стал первым президентом Чехословакии, в своей книге „Социальный вопрос” давно уже указал, что правильное понимание Фейербаха, глубоко воспринятого Марксом, дает для понимания духа марксизма больше, чем изучение трех томов „Капитала”.

Главный идеологический капитал марксизма заключается не в „Капитале”. К слову сказать, капитал этот к настоящему времени безнадежно обанкротился и нового морального капитала на старом „Капитале” не наживешь.

*

Перейдем теперь, наконец, к самому Марксу, который, как увидим, развил в своем материализме основные мысли Фейербаха. Подобно последнему, Маркс видит первореальность в материи (диалектически понятой); духовную же жизнь он понимает как нечто вторичное. Идеальное, пишет он, есть не что иное, как реальное, только пересаженное в голову человека. В этом смысле Маркс с гордостью утверждает, что философия Гегеля, образно говоря, стояла на голове; он же, Маркс, поставил ее на ноги. „Мой диалектический метод. — писал Маркс в послесловии к „Капиталу”, — в основе своей не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью”. Для Гегеля процесс мышления, который он, под именем идеи, превращает в самостоятельный субъект, является как бы Демиургом действительности, которая представляет собой лишь внешнее выражение этой идеи.

Далее, Маркс, вслед за Фейербахом, утверждает, что человек есть всецело природное существо; однако, в отличие от живот-

ного, человек есть не только продукт природы, но и сам творчески воздействует на природу.

Главная сила Маркса заключается, однако, как мы упоминали, не в диамате, а в истмате. По Марксу, человек воздействует на природу и видоизменяет ее посредством работы, труда. Поэтому способы труда, производства имеют основоположное значение для структуры общества. Отсюда вытекает знаменитый в свое время основной тезис марксизма — учение о *базисе* и *надстройке*. Базис, по своей природе, носит экономический характер, охватывая способы и орудия производства (плюс классовая структура общества, определяющая собственность на эти способы и орудия).

Всякая „идеология” (в расширенном смысле этого слова — включая, наряду с социально-политическими идеями и системами, религию и философию, науки и искусства) есть лишь „надстройка” над экономико-классовым базисом.

История человечества есть история драматических смен одного строя другим — от первобытного коммунизма, через рабовладельчество, феодализм и капитализм, к социализму и, наконец, к коммунизму, уже не первобытному, а цивилизованному.

Предыстория всего этого диалектического и величественного процесса началась тогда, когда один из видов обезьян, вполне в духе Дарвина, случайно стал первобытным, но человеком.

Как неподражаемо-сатирически сказал по этому поводу Абрам Терц — Андрей Синявский: „Обезьяна поднялась на задние ноги и начала свое диалектическое и победное шествие к коммунизму”.

Не хотелось бы излагать здесь то, чем полны все марксистские учебники и вообще книги, посвященные марксизму: о том, как в истории последовательно античное хозяйство было заменено феодальным, феодальное — капиталистическим, а капиталистический строй сравнительно недавно был заменен социалистическим в странах полумира. Вот только насчет осуществления полного социализма, первой фазы коммунизма, дело обстоит не совсем еще ясно.

Скажем только несколько слов о так называемой „капиталистической эксплуатации человека человеком” и ее устранении — как идеале нового строя. По Марксу, когда капиталистическая эксплуатация достигает невыносимой стадии, происходит социальная революция, ликвидирующая капиталистов и их прислужников

и освобождающая рабочий класс. Но, придя к власти, рабочий класс сохраняет и даже развивает капиталистическую технику, становясь хозяином.

Формальная демократия, характерная для капитализма, становится подлинной демократией, поскольку трудящиеся массы, производители, становятся коллективным собственником средств производства.

По тому же учению Маркса, религия играла в свое время прогрессивную роль. Но поскольку христианство начало и продолжало активно поддерживать феодальный, а затем, в меньшей, но ощутимой степени, капиталистический строй (и прежде всего — поскольку Бога нет), религия становится реакционным фактором, особенно в переходную от капитализма к социализму фазу и далее. В частности, религия примиряет человека с судьбой (по-марксистски, читай: с эксплуатацией человека человеком). Долгом же всех прогрессивно мыслящих является борьба за наступление царства социализма и коммунизма, когда со всякой эксплуатацией будет покончено.

Однако, по Марксу, прямые гонения на религию — вредны, ибо действие вызывает противодействие. Религия и идеалистическая философия должны будут отмереть сами собой. Тогда закончится период „самоотчуждений человека”, порожденный делением общества на эксплуатирующих и эксплуатируемых.

Коммунизм означает устранение самоотчуждения человека и возвращение его к его истинной сущности, — утверждает Маркс.

Таким образом, классический марксизм построен не только на разоблачениях лицемерия капитализма, но и на мессианской мечте о Золотом Веке, перенесенном из прошлого в будущее, — на вере в грядущую мировую гармонию.

Но путь к этой грядущей гармонии ведет через социальные революции и насилия. Насилие, говорит Энгельс, есть „повивальная бабка истории”.

Здесь налицо атеистическая, мессианская псевдорелигия, в которой Маркс развил идеи Фейербаха и в которой заключается главная одушевляющая идея марксизма.

Таково учение самого Маркса. Об учении его ближайшего единомышленника Энгельса говорить отдельно не будем. Ибо главное философское значение Энгельса заключается в систематизации мыслей Маркса и, особенно, в разработке системы *диалек-*

тического материализма, только намеченного Марксом. Эта система диалектического материализма послужила прообразом „диамата” в его советской редакции, о котором у нас будет речь далее.

Не будем также говорить о путях развития марксизма от смерти Энгельса и до появления на философской сцене Ленина. Отметим лишь, что в последней четверти прошлого века немецкие марксисты Бернштейн и Каутский, каждый по-своему, произвели *ревизию* прикладного марксизма в направлении замены революционного пути путем эволюционным, вплоть до рекомендаций отстаивания интересов рабочего класса легальным, в том числе парламентским, путем.

Отметим, к тому же, что русскому марксисту Плеханову удалось литературно стройнее изложить общую теорию марксизма, чем Энгельсу, и применить ведущие идеи марксизма к полемике с инакомыслящими, главным образом, с русскими народниками (Михайловским и Лавровым). Ничего существенно нового к марксизму Плеханов, собственно, не прибавил, но стройность изложения и выдержанная в академических тонах полемика против недругов и „извратителей” марксизма подкупали его многочисленных читателей. По словам самого Ленина, на трудах Плеханова воспиталось целое поколение русских марксистов, в том числе и сам Ленин в молодости (в то время как сам Плеханов постепенно „скатился в болото” ревизионизма).

*

Перейдем к Ленину, который дал марксизму особое, роковое направление, и не только в своей революционной стратегии, но и в философском отношении.

Оставаясь на словах (и во многом в действительности) верным Марксу, Ленин по существу оторвался от классического марксизма и открыл в его истории новую страницу. Об эпохальном значении Ленина в мировой истории, а не только в истории России, говорить не приходится. Но нас сейчас интересует вопрос о том, что *нового* внес он в марксизм. Если отвлечься от восторженных панегириков на эту тему, содержащихся во всех советских источниках, то это новое заключается, главным образом, в следующем.

1) Желая оставаться верным Марксу и Энгельсу, Ленин, однако, значительно упростил философию марксизма. В Марксе, и менее в Энгельсе, еще живо было наследие немецкого идеализма, хотя они и отвергали это наследие. Например, мысли Маркса о том, что коммунизм восстановит „истинную сущность человека”, звучит в духе идеализма, а не материализма. Ленин же вытравил из марксизма те остатки идеализма, которые в нем еще содержались, и ценой этого обеднения марксизма сделал его стопроцентно материалистическим.

2) В области диалектики Ленин завершил тот упор на анти-тезис, в ущерб синтезу, который содержался уже у Маркса. Так, Ленин прямо говорит, что антитезис, противоречие есть главное в диалектике, синтез же носит временный, преходящий характер. Не философские, а политические соображения привели Ленина к этой абсолютизации антитезиса, если мы вспомним, что антитезис, отрицание есть философский прообраз разрушения или, конкретно говоря, тоталитарной революции.

3) В области философии истории явно новым в ленинизме является учение о *примате политики над экономикой*, по крайней мере в переходные социальные периоды (вспомним, что, согласно классическому марксизму, политика есть лишь активизированное выражение экономики). Именно утверждение примата политики над экономикой было тем козырем, которым Ленин бил противников, когда ему указывали на то, что Россия экономически, индустриально, еще не созрела для социализма.

4) С этим тесно связан знаменитый ленинский тезис о „партийности философии”, дающий ленинистам фактически право на необъективность.

Маркс, Энгельс и даже Плеханов говорили о социальных классах как о борющихся между собой социальных реальностях, политические же партии были для них лишь активными выразителями классовых интересов. Но под рукой Ленина партия из средства превратилась в самоцель. Вспомним, сколько трудов, пота и злобы вложил он в создание коммунистической партии, как он не побоялся пойти на брюссельско-лондонский раскол, разделивший русскую социал-демократию на большевиков и меньшевиков, и как агрессивно боролся он не только против внешних противников, но и против всяческих уклонов в партии.

И философия, по Ленину, должна быть партийной, иначе она вырождается в культ чистой мысли, или, говоря его языком, впадает в „ложный объективизм”. На естественный вопрос о том, как это совместимо с объективностью, не ложной, а настоящей, Ленин дает много ответов. Но суть этих ответов сводится к тому, что сам исторический процесс имеет, так сказать, врожденную тенденцию к коммунизму, или, выводя мысль Ленина на чистую воду, что сама история партийна.

Эти четыре элемента, —стопроцентный материализм, примат антитезиса над синтезом в диалектике, примат политики над экономикой и принцип „партийности философии”, — исчерпывают собой новизну ленинизма по сравнению с классическим марксизмом.

Отсюда становится понятным, почему Ленин, которого Плеханов упрекал ранее в „равнодушии насчет философии”, с такой рьяностью принялся за чтение Гегеля, Маха и Авенариуса, когда обнаружилось, что значительная часть интеллектуальной элиты большевистской партии, в том числе Богданов, Валентинов и Луначарский, сделали попытку поставить марксизм на философскую базу неопозитивизма, заменив ею догматический, как они утверждали, материализм.

Засев за источники, Ленин написал в 1908 году свой „Материализм и эмпириокритицизм”, в котором он дал гневную отповедь „философским ревизионистам”.

Здесь невозможно удержаться от краткого отклонения в сторону: в „Философских тетрадах” Ленина, на полях той гегелевской страницы, где Гегель писал об Абсолютной Идее как о метафизическом псевдониме Господа Бога, Ленин сделал такого рода пометку: „Бога стало жалко! сволочь идеалистическая!”

Обобщая, можно сказать, что Ленин построил классический марксизм в боевой порядок, внося поправки там, где это диктовалось соображениями воинствующего панполитизма.

*

Теперь оставим философский генезис марксизма и приступим к критике диамата, на фоне предельно краткого, суммарного изложения его систематических основ.

В самом термине „диалектический материализм” содержится совмещение двух главных утверждений:

1) Основой всякого бытия является материя, которая, в духе диамата, часто отождествляется с бытием вообще. Дух, сознание есть нечто производное от материи. В этом смысле „бытие (читай: материя) определяет сознание.”

2) Материя понимается, однако, в диамате, не как пассивная субстанция, а как сущность, способная к самодвижению и саморазвитию, то есть как бытие, наделенное творческими потенциями. Так понятая материя не просто меняет свои состояния, а развивается по законам диалектики. Мы уже знаем, что диалектикой у Гегеля назывался метод нахождения истины через раскрытие противоречий (тезис и антитезис) и через преодоление этих противоречий в синтезе.

По интерпретации Гегеля Энгельсом, принятой советскими философами, существуют три основных закона материалистической диалектики:

1. Переход количества в качество (количественное накопление постепенных изменений вызывает качественный скачок, радикальную перемену сути явления).

2. Единство и борьба противоположностей (в едином явлении возникают противоположности, борьба которых ведет к победе нового, антитезиса).

3. Отрицание отрицания (антитезис, отрицающий тезис, в дальнейшем развитии сам отрицается новой противоположностью, уже более высокого качества, выступающей как синтез).

Соответственно, под диалектическим развитием в диамате понимается развитие как результат борьбы противоположностей — в природе и в истории. Не простой рост, не постепенная эволюция, но скачкообразные переходы „количества в новое качество”: спонтанная революция является главной чертой, характеризующей развитие материи. Энергическая характеристика этого саморазвития материи дана Лениным:

„Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе (отрицание отрицания); развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное” — таково „диалектическое понимание развития”.

Обратим внимание на это, пусть метафорическое, перенесение понятий социально-политических (революция) в недра материи.

В этом сочетании традиционного материализма с идеей диалектического развития заключается главное своеобразие и главный пафос диалектического материализма.

В связи со всем этим диамат, как известно, отрешивается как от философского идеализма, представляющего собой, по словам Ленина, „дорогу к поповщине”, так и от традиционного, механического материализма, называемого презрительно „вульгарным”.

Не в пример „вульгарному” материализму, диамат не сводит высшие формы развития материи только к усложнению низших, а считает эти высшие формы своеобразными новыми реальностями (при этом делается ссылка на закон перехода количества в новое качество). Закономерности высших форм развития несводимы к закономерностям форм низших. Так, законы биологии несводимы к законам физико-химическим; а законы социального развития несводимы к законам биологическим.

Наконец, „саморазвивающаяся”, организованная материя производит свой „высший цвет” — „мыслящий дух” (Энгельс), который приобретает способность как-то влиять на породивший его базис.

*

Только что изложенная в самых общих чертах схема диамата страдает рядом внутренних противоречий и недомыслий. И эти противоречия не те, о которых Гегель говорил, что они „ведут вперед” — к новому синтезу. Нет, противоречия диамата никуда не ведут, они просто, пользуясь выражением того же Гегеля, „взаимно пожирают друг друга”.

Прежде всего, принципиально непонятно, как высшие формы бытия могут возникать из низших, если не вложить в низшие формы, — иначе говоря, в материю в собственном смысле, — по крайней мере потенции высших форм, какие-то целенаправленные тенденции развития. Диамат же признает первично только категорию причинности, целесообразность появляется только на высших стадиях развития.

Но вложить в материю эмбрионы духовности значило бы одушевить материю, на что диамат пойти не может, не поступившись чистотой своих философских риз.

Если же признать, что высшие формы возникают из низших путем „иррационального скачка“, то это значило бы ничего не объяснить. Такое „творчество из ничего“ противоречило бы, к тому же, той идее причинности, за которую диамат должен держаться. Иначе это посягнуло бы на веру диамата в рационально-научную объяснимость всех явлений.

Ради вящего торжества железного закона причинности, марксизм жертвует свободой воли, причем не только на практике, но и в философской теории. Как известно, Маркс и все марксисты отрицают свободу воли в теоретическом плане (хотя много говорят о свободе в плане практическом). Ибо признание метафизической свободы воли было бы, в их глазах, прямым посягательством на всесильность закона причинности. В этом духе Ленин прерзительно отвергал „вздорную побасенку о свободе воли“.

Но в то же время марксизм ленинской редакции — против пассивизма, к которому обязывает признание несвободы воли. Они утверждают, что материя, — как носительница закона причинности, — динамична, а не действует только по инерции.

Однако это добавление не меняет существа дела. Даже при его допущении остается непонятным, как может человек использовать закон причинности в своих целях.

Наиболее характерно для этого марксистского противоречия высказывание Плеханова, который писал:

„Производительное воздействие человека на природу порождает новый род зависимости человека, новый вид его рабства, — экономическую необходимость“. Но когда человек сознает это, тогда создается возможность нового и окончательного торжества над необходимостью, торжества разума над самим законом причинности. Когда человек подчинит своей воле производственные отношения, „тогда оканчивается царство необходимости и воцаряется свобода“.

Эта красноречивая тирада была бы философски оправдана, если признать исконную свободу человека, его потенциальное стояние над законами необходимости. Но сделать этот шаг марксизм страшится, ибо это было бы уступкой идеализму, самоубийственной для диалектического материализма.

На словах марксизм решает проблему свободы воли очень просто: ссылкой на афоризм Гегеля „Свобода есть познанная необходимость”.

Но у Гегеля эта мысль была философски оправдана: ведь „необходимость”, которую Гегель имел в виду, есть необходимость духовная, — закон, который разум дает сам себе и который на высших ступенях сознания становится моральной необходимостью, царством должного, а не сущего. В контраст этому, марксисты имеют в виду только низший род необходимости — все тот же закон материальной причинности.

В афоризме „Свобода есть познанная необходимость” содержится все же доля истины, однако только доля — типичная для марксистов полуправда. Ибо познание необходимости, в том числе материально-причинной, есть одно из основных условий достижения свободы.

Однако не меньшая доля истины заключается в том, что, кроме познания необходимости, в свободе содержится также предвосхищение возможностей, которые таит в себе действительность.

Категория возможности есть необходимое условие свободы — не менее первичное, чем познание необходимости. И категория возможности составляет неотъемлемый признак свободы. В этом смысле можно сказать, что сама действительность есть осуществленная возможность — одна из многих (возможностей).

Но признать реальность категории возможности значит разорвать железный круг материализма и вырваться на простор идеализма, на что пойти марксизм, конечно, не может.

Из этих внутренних противоречий и недомыслий диамат пытается выпутаться посредством ряда искусственных приемов. Отметим тут два:

1) Диамат различает философское и естественно-научное понятие материи.

Что касается последнего, то оно меняется, — как это открыто признается, — с ходом развития естественных наук. А что касается философского понятия материи, то диамат незаконно расширяет понятие материи, так что оно совпадает с понятием бытия вообще! Таково, например, определение материи Лениным: „Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях”. Для непосвященных в подводные камни философии определение это

может показаться даже убедительным. Но, спрашивается, есть ли, по диамату, какая-либо иная реальность, которая не дана нам в ощущениях? Иначе не имело бы смысла „определять” материю, ибо всякое определение определяется через общий род и специфический признак. В другом месте Ленин честно (на этот раз) признается, что материя неопределима через род и вид, именно потому она есть всеобъемлющая реальность.

Что это, как не философский догматизм (бездоказательное утверждение) и не фидеизм (принятие тех или иных утверждений на веру)? Но диамат с ужасом отрешивается (на словах) от всякого догматизма и фидеизма, видя в обоих „прямой путь к поповщине”.

Итак, диамат догматически основывается на вере в материю.

2) Диамат протестует против „сведения высших форм к низшим”.

Но он все-таки производит это сведение, утверждая, что „дух, сознание производны от материи” и что „бытие определяет сознание”.

Здесь перед диаматом открылись бы два пути: или — назад, к „вульгарному” материализму; или — вперед, к признанию автономии духовного начала, то есть к идеализму. Ни на один из этих путей диамат встать, конечно, не может — и пребывает поэтому в неразрешимом противоречии. Ибо: „Диалектика и материализм — две вещи несовместные” (Вышеславцев).

*

Мы показали, что диамат внутренне противоречив. Некоторые „диаматчики”, быть может, скажут на это: „Ну, так что ж? Диамат учит о жизненности противоречий, а законы формальной логики для нас не писаны”.

На это нужно возразить, что в советских же учебниках формальная логика признается теперь школьным „введением” в логику диалектическую. Главное же заключается в том, что противоречие (по Гегелю и по Марксу) вовсе не дает права на абсурд; иначе были бы непонятны и напрасны софистические ухищрения тех же диаматчиков, стремящихся как-то увязать концы с концами в своих даже и противоречивых суждениях.

Здесь необходимо привести несколько соображений относительно „материалистической диалектики”, в ее отличии от клас-

сической диалектики Гегеля. Как достаточно хорошо известно, у Гегеля противоречие было лишь важным моментом в достижении гармонического синтеза. Если Гегель и преувеличил „мощь отрицания”, в чем его обвиняли некоторые критики, то все же для него последним словом был высший синтез.

Иное наблюдаем мы в материалистической диалектике. Здесь второму моменту триады, антитезису, приписывается главное, синтезу же — побочное значение. Этим грешили уже Маркс и Энгельс, но Ленин довел это до конца. Согласно ленинской интерпретации диамата, второй закон диалектики, — единство и борьба противоположностей, — является главным, третий же закон, — отрицание отрицания (синтез), — характеризуется как нечто вторичное, неустойчивое.

Эта абсолютизация противоречия продиктована отнюдь не философскими, а политическими мотивами, ибо антитезис был для Ленина философским прообразом революции.

Не случайно поэтому, что Сталин, — автор знаменитой в свое время четвертой главы „Краткого курса истории ВКП(б)”, — пошел дальше Ленина и втихомолку похоронил закон отрицания отрицания, то есть, по существу, ликвидировал синтез. Именно втихомолку, так как официально „закон” не был отменен. О нем просто перестали писать и говорить!

Конечно, тут прежде всего играли роль политические причины. В период относительной свободы дискуссий (разумеется, в рамках марксизма) нередко задавался вопрос: ну, хорошо, царский строй был, скажем, тезисом, Октябрьская революция и построение социализма — антитезисом, а как потом — по закону отрицания отрицания, должно прийти что-то новое, что будет отрицать наше отрицание?

Эти вопросы клеймились как злостные и провокационные. Чтобы все-таки как-то ответить на них, и была придумана теория об „антагонистических” и „неантагонистических” противоречиях. На буржуазном Западе социальные противоречия носят-де антагонистический характер, а у нас, при социализме, они неантагонистичны.

Но, повторим, в молчаливой ликвидации Сталиным третьего закона диалектики была и своя логика. Марксисты просто не знают, что им делать с синтезом, который, по своей природе, носит гармонизирующий характер. Им же нужна только „борьба противоположностей”.

Правда, после смерти Сталина закон отрицания отрицания был восстановлен в своих правах, но восстановлен как-то вяло, эклектически.

На основании всего вышеизложенного мы вправе поэтому сказать, что для марксистов первично важен именно второй закон диалектики, — единство и б о р ь б а противоположностей (Ленин писал курсивом: *борьба*, — как философский прототип „большевистской непримиримости“).

Но этот культ противоречия, борьбы вплоть до уничтожения, который Ленин довел до абсурда, идет все же, как мы упоминали, от Маркса.

Маркс, в подтверждение этого своего взгляда, любил приводить слова древнегреческого мыслителя Гераклита Темного: „Война есть отец всех вещей“. Однако и он сам, и марксисты почему-то не приводят продолжения этого афоризма, в котором говорится: „И гармония есть мать всех вещей“.

Это „почему-то“ мы употребили из скромности: слишком ясны причины этого умолчания. Марксу невыгодно было бы признать, что, согласно столь чтимому им Гераклиту, принцип гармонии не менее важен, чем принцип борьбы.

Для иллюстрации своей мысли, Гераклит приводит метафорический символ „лука и лиры“. Натянутый лук со стрелой символизирует принцип борьбы, а готовая издавать гармонию лира есть символ мира. Оба принципа, по Гераклиту, взаимно дополняют друг друга, образуя, по его же слову, „невидимую гармонию, которая прекраснее, чем видимая“.

Принцип гармонии, мира, однако, не только равноправен принципу противоречия, борьбы, но в каком-то смысле первичнее последнего.

Ибо абсолютное противоречие означало бы войну всех против всех, то есть хаос, который приводит ко взаимоуничтожению.

В противоположность этому, абсолютная гармония, безмятежный мир, хотя и являются недостижимым практически идеалом, не содержат в себе внутреннего противоречия, Ибо война существует ради мира, а не мир ради войны.

(Эти соображения прекрасно изложены в книге Вышеславцева „Философская нищета марксизма“ — лучшим до сих пор критическом разборе философии марксизма).

Некоторые остроумцы говорят, что сплошная гармония была бы скучной. Но они смешивают при этом полнозвучную гармонию с плоским унисоном.

В переводе на язык философских понятий, они смешивают живое единство с томительным однообразием. Синтез, в истинном смысле этого понятия, есть всегда единство множественности, преодолевающее раздробленность множественности. Таков синтез у Гегеля, в котором противоречия тезиса и антитезиса „разрешаются и снимаются”.

Материалистическая диалектика отвергает это преодоление и снятие противоречий (кроме как разве на короткий момент, чтобы создать трамплин для новых противоречий и новой борьбы). Поэтому материалистическая диалектика осуждена на вечное повторение противоречий, на „дурную бесконечность внутренних диссонансов”, как выражался тот же Гегель.

Материалистическая диалектика есть величайшее извращение истинной диалектики, лучшими мастерами которой были и Платон, и Гегель, и Бергсон, и такие русские мыслители, как Лосский, Франк и тот же Вышеславцев.

Поэтому, критикуя диамат, нужно атаковать не ни в чем не повинную диалектику (как это делают некоторые неумеренные критики), а извращение принципов диалектики марксистами.

Философское грехопадение тут было совершено все-таки Марксом, а не Гегелем!

*

Итак, настоящая диалектика и настоящая метафизика стремятся к преодолению противоположностей в высшем синтезе. И, вопреки безграмотному марксистскому противопоставлению диалектики метафизике, сама диалектика переходит тогда в метафизику.

Исключения в этом отношении не представляет и диамат. Чем, как не метафизикой, является утверждение, что „материя есть основа всякого бытия”, и само „философское” определение материи как „того, что производит ощущения”. Метафизика есть учение о сущности вещей, а, по диамату, такой сущностью является материя. Это — уже метафизика, только дурная метафизика!

Разве не „метафизической” является, например, материалистическая попытка объяснить возникновение жизни из неоргани-

ческой материи путем диалектического „скачка”, „перехода количества в качество”. Теория самозарождения жизни не подтверждается наукой. Да и чисто философские рассуждения приводят к мысли, что в органической жизни решающим фактором является особая *структура* материи, оформление материальных элементов в особой конструкции.

Но оформление предполагает наличие оформляющего начала — „формы”. Это знал еще Аристотель, и теперь наличие такого формирующего и организующего начала признается большинством современных философов. Чтобы хоть словесно выпутаться из этого затруднения, диаматчики должны наделять материю такими чудесными свойствами, как способность к саморазвитию, способность порождать мыслящий дух и так далее. Это — еще чудеснее, чем доктрина о творении мира Богом из ничего.

Но Бог есть Всеблагий и Всемудрый Промыслитель, и производить сверхъестественные чудеса для него естественно. Вера же диаматчиков в Материю — неестественна!

Здесь снова мстит за себя исконное противоречие диамата: противоестественное совмещение материализма и идеализма.

По диамату, изначально существует лишь слепая материя, изменения состояний которой подчиняются лишь закону причинности (также слепой). Каковы же шансы того, что комбинация материальных частиц, движущихся „вслепую”, может породить органическую жизнь и затем создать человеческое сознание? Возьмем для конкретности пример: каковы шансы на то, что, бросая кости, я буду выкидывать только шестерку миллионное число раз? Каковы шансы на то, что слепая комбинация движений материальных частиц создаст рояль, который к тому же будет автоматически играть сонату Бетховена? Ясно, что шансы этого чуда бесконечно малы, практически равняясь нулю.

Между тем, утверждая „случайное” зарождение жизни и ее развитие до высших форм, диамат утверждает, по существу, именно такое чудо, притом повторяющееся бесконечное число раз во Вселенной.

Станным при этом остается, почему слепая природа может создать такое сложное явление, как человеческий организм, обладающий сознанием, а не может создать, скажем, поезда, который, несмотря на всю свою сложность, все же относительно проще, чем человеческий организм. Выходит, что природа не может

сама создать машину, но может создать нечто бесконечно более сложное — человека с его мыслящим духом!

При этом, если вероятность появления организма в изначально мертвом мире бесконечно мала, то появление психики и сознания, с точки зрения „чистого” материализма, является совсем уже непонятным чудом.

Неспособность материализма сколько-либо непротиворечиво объяснить возникновение и развитие высших форм бытия, исходя из слепой материи, таким образом, совершенно бесспорна.

И, как ни протестуют диаматчики против обвинений по их адресу в фидеизме, — они, по существу, фидеисты, так как верят в Материю.

Материя является для них как бы беспомощным псевдонимом Бога-Творца, признать бытие Которого им мешает философское упрямство и, главное, слепая ненависть к религии.

*

Остается сказать кое-что о марксистской морали.

Революционным марксистам удалось заразить и даже вдохновить в свое время миллионы людей именно своим призывом к установлению царства социальной справедливости и гармонии (пресловутый „скачок из царства необходимости в царство свободы”). Зараженные этими (как будто, высокими) идеалами, многие коммунисты шли на жестокости, но и на страдания, на смерть, ради приближения этой социальной гармонии, в которой будет, наконец, покончено с „эксплуатацией человека человеком”.

Однако и на деле, и в теории дела с коммунистической моралью вовсе не блестящи. Скорее наоборот. Маркс и Энгельс, а особенно Ленин и Сталин в своих не рассчитанных на пропаганду заявлениях, цинически насмеялись над идеями вечной справедливости и над проповедниками социального мира. Идеи добра и зла, справедливости или не справедливости были для них только идеалистической „отрыжкой поповщины” (выражение Ленина), которые способны лишь прикрывать благочестивыми сентенциями факт „эксплуатации трудящихся”.

В противовес этой „идеалистической этике”, коммунисты выдвигают этику „революционной целесообразности”, согласно которой хорошо все то, что способствует пролетарской револю-

ции и построению социализма, и плохо все то, что препятствует этому. Отсюда, принципиально говоря, не так уж далеко до известного афоризма дикаря: „хорошо — это когда я уважу у другого корову, плохо — когда у меня уведут корову”.

Но подлинная этика должна быть общечеловеческой, общеобязательной, она должна быть, как это показал Кант, „категорическим императивом”, а марксизм смеется над идеей общечеловеческой этики.

Разумеется, выступить пропагандно и официально с этикой вседозволенности средств марксизм не может себе позволить. Те массы, которые еще заражены коммунизмом, воспринимают коммунистическую этику только с пропагандной, маскарадной ее стороны; им нет дела до того, что кроется за этим парадным псевдоморальным фасадом.

К тому же, коммунизм, по слишком понятным причинам, любит рядиться во фразеологию „гуманности” и „прогресса”. Принципиальному, и притом теоретически „обоснованному”, *аморализму* коммунистов противоречит их *псевдогуманная фразеология*. Ведь даже концлагеря рабского труда называются на официальном языке „исправительно-трудовыми лагерями”.

В своей этике, пытающейся обойтись без моральных категорий, марксизм вступает в противоречие сам с собой: ведь само понятие „эксплуатация”, положенное в основу „Капитала”, есть понятие этического порядка, в котором содержится моральное осуждение этой эксплуатации.

Подобно Мефистофелю, Маркс и его последователи постоянно морализуют, „обличают” несовершенства капитализма, становясь в лицемерную позу защитников морали (которую они теоретически отрицают).

И, подобно Мефистофелю, они движимы при этом не любовью к человечеству, а циническим презрением к ценностям свободы и человеческой личности.

Вышеславцев в своей книге „Философская нищета марксизма” назвал эту установку „морализирующим имморализмом”.

По существу, неписанный лозунг коммунистической этики — это „цель оправдывает средства”. Но ведь даже возвышенная цель дискредитируется применением аморальных средств. Бердяев правильно замечает, что для моральной характеристики личности применяемые средства не менее важны, чем преследуемая при этом цель.

Достоевский в „Великом Инквизиторе” дал классический пример абстрактной любви к человечеству, которая уживается с презрением к конкретной человеческой личности. В марксизме, в жертву социальной утопии, приносятся миллионы голов, а „скачок из царства необходимости в царство свободы” при этом не приближается, а удаляется.

Фанатики социальной утопии превращаются в садистов-человеконенавистников, во лжецов, правду подменяющих „пропагандой”. Самое скверное в коммунизме — не столько экономические нехватки, сколько ложь на каждом шагу. Подданные коммунистического царства принуждены жить в отравленной атмосфере тотальной лжи.

Вся эта противоестественность — естественное следствие фанатизма социальной утопии, ради мнимого осуществления которой коммунисты не гнушаются никакими средствами.

Одним словом, коммунизм принципиально аморален. Он до поры до времени прикрывается маской гуманности, ибо, как заметил Владимир Соловьев, зло вынуждено прикрываться маской добра.

Но маска эта, раз обманувшая миллионы, от чрезмерного употребления стирается, и в другой раз коммунистам трудно обмануть народ — по крайней мере, русский народ.

Ибо мораль и коммунизм — две вещи несовместные, как несовместны у Пушкина гений и злодейство.

ИСТОРИЯ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Эволюцию советской философии можно разделить, приблизительно говоря, на пять главных периодов. Первый — соответствовавший годам „военного коммунизма” (1918-1921); второй — совпадающий с периодом НЭПА (1922-1929); третий — сугубо „сталинский” (1930-1947); четвертый — „сталинско-послесталинский” (1947-1956); пятый — представляющий собой своеобразную смесь „оттепели” с новой реставрационной тенденцией (с 1956 года). Эта схема, заимствованная нами, в основном, от Бохенского и Веттера, конечно, упрощена, — можно наметить несколько большее количество периодов, но для краткого очерка и „взгляда с птичьего полета”, думается, достаточно пока пяти.

Советская философия, формально говоря, началась сразу после Октябрьской революции. Но очень скоро разгорелась гражданская война и наступил период так называемого „военного коммунизма”. Большевикам было в это время не до философии. Поэтому „диктатура пролетариата” не распространялась тогда на философский фронт. Именно потому в первый период терпелось идеологическое разномыслие в области философии. Так, продолжали издаваться книги и брошюры Бердяева, Лосского, Франка и других религиозных философов. Бердяев даже одно время читал религиозно-философские лекции рабочим, и с успехом.

Но в 1922 году этим вольностям настал конец. Религиозные и вообще идеалистические философы лишились кафедр и вскоре были высланы за границу. В том же году был основан философский журнал „Под знаменем марксизма”, под сенью которого советские марксисты приступили к „творческому развитию марксизма”. Тут не обошлось без курьезов: некий Минин, убежденный большевик, выкинул лозунг „Философию за борт”, считая, что время „всяких философий”, как он выражался, прошло. Но этим крайне возмущился сам Ленин, и Минин был убран (впрочем, бескровно).

Советские марксисты взялись за систематическую работу. В 1925 году была впервые опубликована „Диалектика природы” Энгельса, содержащая в черновике систематическое изложение диалектического материализма. Это событие явилось стимулом

для внутри-партийной философской полемики, получившей известность как спор между механистами и диалектиками.

При этом механисты, во главе которых стоял Бухарин, подчеркивали материализм диамата, за счет диалектики, которую они считали лишь подсобным методом. Диалектики же, во главе с профессором Дебориным, считали именно материалистическую диалектику главной сутью марксизма.

Механисты, главным образом Аксельрод и Каммари (Бухарин мало принимал участия в полемике), защищали автономию естественных наук против философской диктатуры. В плане философском они считали, что все качественные изменения могут быть рано или поздно сведены к количественным и, так сказать, материализованы. В идее развития они более подчеркивали эволюцию, чем качественные скачки и чем революцию (которая, по их мнению, есть лишь частный, крайний случай эволюции).

В противовес этим и иным утверждениям механистов Деборин, Дынник и другие диалектики считали, что механисты, в сущности, хоронят диалектику по первому разряду, в то время как в ней заключается главная философская сила и ценность диамата. В частности, они подчеркивали, что в схеме механицизма теряется революционный пафос, ибо диалектика, с ее моментом анти-тезиса, является философским прообразом революции.

Нужно заметить, что Деборин был единственным, может быть, советским философом, который не только исполнял „социальные заказы” в философии, но и пытался мыслить последовательно.

В своем подчеркивании коренного значения диалектики он стал наделять материю творческим потенциалом. Иначе, рассуждал он, остается непонятным, как материя, из силы, действующей слепо-причинно, развилась до степени органической жизни и, наконец, до степени сознания.

Его ближайший ученик Дынник, имея в виду новейшие открытия физики, заявил, что материя не только пространственна, но и сверхпространственна. А сам Деборин приписал материи способность мыслить (!) — правда, на высших ступенях своего развития. До этого не домысливался еще ни один марксистский философ.

Пolemика эта приобрела очень ожесточенный характер и явно нарушила единомыслие „философского фронта”. По всей видимости, главным образом вследствие этого, возвысившийся к тому времени Сталин решил положить ей конец.

Сначала, на специальном заседании философов 27 декабря 1929 года, Сталин обрушился на механистов, как на ликвидаторов революционного духа в философии, этим самым обеспечив победу деборинцам. Но не надолго!

В личной беседе с советскими философами он выступил затем против Деборина; диалектическое учение было им забраковано в качестве „меньшевистствующего идеализма”. Сразу же после этого против Деборина была поднята философская травля. Застрельщиками здесь выступали, главным образом, новые тогда имена в советской философии — Митин и Юдин (Митин после этого особенно пошел в гору и стал самым маститым из советских философов).

Конкретно против Деборина и его школы было выдвинуто обвинение в „игнорировании ленинского наследия”, в несоблюдении „принципа партийности в философии”. Механисты и деборинцы, говорилось в критических статьях, вели полемику слишком в академических тонах, забыв, что философия есть арена беспощадной классовой борьбы на интеллектуальном фронте. На специальном заседании ЦК партии от 25 января 1931 года „деборинский уклон” был официально осужден и Деборин снят со всех ответственных постов (как исключение, в личном плане он не пострадал).

Не будем здесь подробнее задерживаться на этой полемике, хотя она — самое до сих пор интересное явление в области советской философии.

С 1931 года начался сугубо „сталинский” период советской философии, который кончился, примерно, в 1947 году. В противовес внутренней полемике и вообще оживлению марксистской мысли предыдущего периода, этот период отличается творческим застоєм. После печальной судьбы бухаринцев и деборинцев, советские философы „забоялись” творчески развивать марксизм. Единство философского фронта было установлено, но ценой утери какого-либо творческого импульса. Агрессивный тон советской философии не убавился, а, наоборот, прибавился, но полемика эта стала теперь направленной против внешних противников марксизма: против иностранных философов — идеалистов и позитивистов, — по адресу которых раздавалась отборная брань. Что же касается решения философских проблем, то трудиться над этим было нечего и, к тому же, опасно — все давно (или, вернее, недавно) было решено и подписано.

Поэтому советские работники философского фронта повторяли до одурения старые формулы Маркса, Энгельса, Ленина и, как говорилось, других „классиков марксизма“, но других-то уже и не было. Философские статьи и книги этого периода пестрят цитатами, по поводу чего родилось даже выражение „цитатный марксизм“, или „цитатничество“. В то же время, будто в издевку, философские глашатаи начальства от времени до времени покривали на запуганных философов за это самое „цитатничество“ в ущерб „творческому развитию марксизма“. Но цитировать все же было безопаснее, чем пытаться мыслить сколько-нибудь свободно.

Я сказал, что других-то и не было (кроме Маркса, Энгельса и Ленина), но скоро появился и другой — притом не кто иной, как сам „мудрый вождь“ Сталин. В 1938 году появился его, ставший знаменитым, небольшой по объему, труд „О диалектическом и историческом материализме“, вкрапленный в „Краткий курс истории ВКПб“ в качестве одного из разделов четвертой главы.

Нового в этом труде ничего нет, кроме умалчиваний о некоторых важных аспектах диалектики, о чем — ниже. Зато в смысле доступного изложения и тона навязчивого вдалбливания в головы азов философии марксизма эта глава является в своем роде достижением (с советской точки зрения). Если в смысле философском это — упрости́тельство, то в аспекте массово-педагогическом работа Сталина представляет собой выдающееся явление в философии марксизма (она вышла потом, массовым тиражом, в виде брошюры).

Обобщая, можно сказать, что Маркс создал философию марксизма, Энгельс ее систематизировал, Ленин упростил и обострил, а Сталин вульгаризировал. Разумеется, советские критики захлебывались от восторга, и один из них назвал брошюру Сталина „вершиной марксистского философского мышления“.

Что же касается общего состояния советской философии этого периода, то для нее, повторяю, характерно цитатничество. Тут можно сослаться на неоднократную советскую самокритику. Согласно одной из таких самокритических статей, за весь период с 1931 до 1940 года в советской философии (конечно, кроме брошюры Сталина) не появилось ни одного сколько-нибудь выдающегося по мысли труда. А небезызвестный сталинский сатрап и парттеоретик Жданов заявил публично в 1947 году, что философская продукция СССР совершенно незначительна как по качеству,

так и по количеству. Коммунистическая философия этого периода, добавил он, лишена прогрессивного духа, ограничивает свои дискуссии историческими проблемами, давно уже разрешенными, и боится затрагивать новые проблемы.

В довершение, Жданов обозвал советских философов „трусами“. Нельзя не подписаться под этими заявлениями Жданова.

Этот период советской философии закончился к 1947 году, и характеристику ее жалостного состояния мы уже дали. Даже вторая мировая война не вызвала в философии того оживления, какое она вызвала в литературе. В военные годы страницы главного органа советской мысли „Под знаменем марксизма“ пестрели разоблачениями идеологических пороков фашизма, национал-социализма и восхвалениями советской идеологии.

Почему же именно 1947 год стал для советской философии в известном смысле переломным? По-видимому, возникли два главных мотива: призвать советских философов к более продуктивному творчеству, но и снова одернуть их за отсутствие марксистской выдержанности. Поводом к этому послужило опубликование двухтомного труда молодого тогда советского профессора Г. Ф. Александрова „История западноевропейской философии“. По всей вероятности, под влиянием раздававшихся и до выступления Жданова упреков в „непродуктивности“, решено было составить солидное произведение, и выбор пал на подававшего надежды Александрова.

Труд Александрова, в самом деле, выделялся из массовой продукции философских дешёвок своей эрудированностью и обстоятельностью — и Александров был в 1946 году награжден Сталинской премией. Он задался целью показать, что марксизм и марксизм-ленинизм представляют собой высший синтез и вообще вершину всей мировой мысли. При этом Александров подробно прослеживал, какие именно элементы до-марксовской западной философии вошли в этот синтез. Это-то его и погубило. По наущению свыше, советские критики, ранее хвалившие Александрова, теперь стали находить важные недостатки в его труде.

А сам Жданов истолковал основную мысль книги Александрова как стремление показать, что марксизм не представляет собой ничего нового. Это было, конечно, инсинуацией, но совершенно в советском стиле.

И, разумеется, после этого советские философы, как по заказу, начали еще раз подчеркивать эпохальную новизну марксизма,

а сам Александров должен был публично покаяться. Впрочем, лично он не сильно пострадал, для того времени.

Приступим теперь к следующему периоду, длившемуся примерно с 1947 по 1956 год.

В 1947 году был основан новый философский журнал „Вопросы философии”, взамен прекратившего в 1944 году выходить прежнего журнала „Под знаменем марксизма”. „Вопросы философии”, по своему профилю, отличаются от журнала „Под знаменем марксизма” своим большим размером, охватом и более академическим (хотя, конечно, неизбежно партийным) тоном. Серьезному обсуждению стали подвергаться частные, более или менее нейтральные философские проблемы — например, категориальный анализ (анализ таких категорий, как единство, множественность, причинность, субстанциальность и т. п.). Далее, новый советский журнал стал давать больше информации о современных западных философских учениях. Довольно богато стал представлен и отдел рецензий, — более чем на 50% о западных, особенно американских, философских книгах. По словам польского критика Бохенского, с 1947 года в Советском Союзе можно наблюдать „известную интенсификацию философской активности”.

Немалое внимание было обращено на частно-философские проблемы, выдвигаемые современной физикой. Например, теория относительности Эйнштейна, которую с 1922 года принято было только критиковать и отвергать, с 1947 года получила известные права гражданства. Ее, конечно, критиковали, но уже не в прежнем негативном духе, а признавая заслуги Эйнштейна как ученого.

Не меньшее внимание стало уделяться и квантовой теории Гейзенберга, Шредингера и Дирака. Как известно, ведущие физики Запада приходят, — главным образом, на основании квантовой теории, — к идеалистическим, а не материалистическим выводам, поскольку было доказано, что материя — один из видов нематериальной энергии. Разумеется, против этого развития, губительного для материализма, советские философы повели фронтальную борьбу.

Некоторые советские статьи на эту тему все же заслуживают внимания. Например, рассуждая о „природе физического знания”, кое-кто стал доказывать, что для понимания внутриатомных микрофизических процессов нужно прежде всего отказаться от макрофизических моделей. Вокруг этой, смелой, по советским

понятиям, мысли возгорелась даже полемика, хотя все тут были очень осторожны в своих выводах.

Обобщенно говоря, этот период советской философии знаменовал собой некую оттепель, которая для литературы пришла значительно позже, лишь после смерти Сталина.

Разумеется, философская оттепель до смерти Сталина была еще более относительной, чем несколько позднее наступившая литературная оттепель. Ибо, что касается основных философских проблем, то поневоле нужно было разжевывать и пережевывать сказанное классиками марксизма, включая Ленина и Сталина.

Мало того, когда Сталин возомнил себя не только вождем мирового пролетариата и философом, но также высшим авторитетом в области биологии и лингвистики, советским философам пришлось писать статьи в этом направлении.

Имею в виду, прежде всего, санкционированное Сталиным возведение в догму мичуринско-лысенковской школы в биологии, согласно которой гены переносят по наследству жизненный опыт индивида. Как известно, согласно классической теории Менделя, до сих признаваемой в биологии, гены передают лишь родовой, а не индивидуальный опыт. Лысенковская теория была важна для большевиков тем, что поддерживала тезис о преобразовании природы согласно воле человека.

В 1950 году Сталин разразился известной статьей по языкознанию, в которой раскритиковал господствующую до того в советской лингвистике теорию академика Марра, так называемую яфетическую теорию, согласно которой язык в своих корнях отражает способ ручного труда и является своего рода надстройкой над трудовым базисом. В противовес этому, Сталин заявил, что язык не носит трудового или классового характера, что он является ни надстройкой, ни базисом, а чем-то средним.

Это, между прочим, было шагом в направлении здравого смысла, и советские философы отдали дань и этому открытию вождя. Есть, дескать, вещи, которые не подходят ни под базис, ни под надстройку. Но это все — частности.

В общей схеме развития советской философии важно другое: спустя несколько лет после смерти Сталина и непосредственно после знаменитой речи Хрущева с разоблачениями Сталина (1956 год) для советской философии настал новый период, длящийся и поныне.

Этот, последний пока, период советской философии характеризуется в основном теми же чертами, что и предшествующий, только что описанный нами. Тем не менее, есть основание выделить этот последний период, во-первых, в силу того, что относительная либерализация философии (опять-таки, по советским масштабам), начавшаяся с 1947 года, продолжалась теперь уже в большей степени. Стало немодным и даже нежелательным восхвалять при этом так называемые „философские заслуги” Сталина, и никто более не утверждает, что в его лице марксизм достиг своей вершины.

Но есть и другие, более конкретные основания: было покончено с вульгарным упрощенчеством сталинского труда „О диалектическом и историческом материализме”. В этом труде, педагогическо-пропагандные достоинства которого мы уже отметили, Сталин искажил материалистическую диалектику, выкинув из нее синтез и оставив место лишь тезису и антитезису.

В новых советских пособиях по диамату и истмату третий закон диалектики („отрицание отрицания”, то есть синтез) был восстановлен в своих правах (хотя, скажем от себя, как-то вяло).

Скажем в заключение несколько слов о положении логики в советской философии.

В духе последовательного диамата, должна существовать лишь диалектическая логика (логика противоречия, для которой законы формальной логики не писаны). Соответственно, с конца 20-х годов логика, как отдельная дисциплина, была изгнана из школьных курсов. Ведь диалектика и есть настоящая логика!

Но с 1948 года — с начала четвертого периода советской философии — формальная логика была снова восстановлена в своих правах и введена в программы средних школ. Сталин, столь радикально-крайний в своей политической практике, под старость стал более умеренным на философском фронте и, очевидно, понял пользу логики. После 1948 года стали появляться специальные статьи в защиту формальной логики, против которых выступили наиболее рьяные диалектики. В течение 1950-1951 годов и затем в 1955 году по вопросам логики даже велись дискуссии, так что единство „философского фронта” было снова нарушено, — правда, по сравнительно нейтральному вопросу. В конце концов, был найден компромисс: формальная логика стала признаваться в качестве введения в диалектику — как своего рода przygotowательный класс диалектической логики.

На этом мы закончим общий обзор истории советской философии. Ее сравнительная либерализация с 1947 года и, несколько в большей степени, с 1956 года не означает, конечно, *свободы мысли*, даже в рамках марксизма-ленинизма. Речь тут может идти лишь о большей или меньшей степени *несвободы*.

Приложение

ПО ТУ СТОРОНУ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА И ЗАПАДНИЧЕСТВА

Спор славянофилов и западников принято считать теперь отошедшим бесповоротно в область исторического прошлого. Проблема эта, так говорят многие, более не актуальна. Она решена бесповоротно самой историей, и притом, как будто, в пользу западников. Любопытно, что такого мнения придерживаются как большевики, которые Белинского и Герцена считают своими предшественниками, так и либеральная интеллигенция, для которой Белинский и Герцен являются апостолами свободы, поправленной коммунистической диктатурой.

С культурно-исторической точки зрения несомненно, что марксизм есть одно из западных учений, и первые русские марксисты (особенно Плеханов) были разновидностью русских „западников”. Большевицкая революция началась под знаменем Интернационала и сопровождалась гонениями на всякий русский патриотизм.

Правда, современный большевизм сталинской и послесталинской формации имеет ярко выраженную антизападническую окраску. Многими, особенно иностранцами, высказывается мысль о „восточной” — ибо деспотической — природе большевизма. Вынужденная ставка Сталина на силы русского патриотизма стала теперь казаться неотъемлемой частью большевистского кредо, и именно этим лицевым фасадом патриотизма соблазняются многие из „малых сил”.

Некоторые иностранные „руссоведаы” считают поэтому скорее славянофильство, а не западничество, предшественниками большевиков. Это относится особенно к тем западным историкам, которые поверили в легенду о „вековом русском империализме” как главном источнике всех мировых зол. Предшественниками большевизма они считают скорее Николая Первого, чем гонимого им Герцена.

Это, конечно, чудовищное искажение истины, и всякий выдавший виды русский знает, что самый реакционный царь предпочтительнее „улыбающегося” Хрущева. Но — будем до конца справед-

ливы. Квасной русский патриотизм, составлявший всегда лишь внешнюю шелуху славянофильства, ближе по духу большевикам, чем гуманные западники стиля Грановского. Не будет поэтому преувеличением сказать, что большевизм явился трагическим синтезом худших сторон западничества (марксизм) и — в меньшей степени — славянофильства (мечты о царстве русском от Ганга до Дуная).

По существу, спор славянофилов и западников гораздо шире того этапа его, который, под общепринятым теперь заголовком, вошел в историю русской общественно-политической мысли. В споре между старообрядцами и Никоном, между Карамзиным и Сперанским мы имеем исторические прецеденты, ту эмоциональную подпочву, из которой затем развился до степени сознательности этот исторический спор.

Мало того, спор славянофилов и западников, по справедливому замечанию Розанова, имеет не узко национальное только, а всемирно-историческое значение. В своей сущности это спор между духовной культурой и механической цивилизацией, между религиозным миропониманием и „секуляризмом“.

Против внешней оболочки славянофильского учения сказала свое опровергающее слово сама история. В святой Руси, оплоте православия, произошла безбожная революция и установилась на обозримый период истории жесточайшая в мире атеистическая деспотия. Запад же (за временным вычетом Германии и Италии) устоял против демонов тоталитаризма, и Церковь на Западе, далеко не занимая соответствующего ее достоинству положения, все же занимает почетное место и даже укрепила свои позиции. Россия стала, по худшим предчувствиям Соловьева, „Россией Ксеркса“, а не Христа.

Этот оборот исторических судеб нанес славянофильству смертельную рану. Если до революции можно было быть славянофилом, хотя бы с приставкой „нео“, то теперь защищать славянофильские позиции, в их исторически сложившемся оформлении, было бы слепым анахронизмом.

И, тем не менее, если взглянуть на славянофильство „субспешие этернитатис“, если откинуть от него иллюзии национального самолюбия, — в нем позволительно будет видеть большее, чем только культурное старообрядчество.

Призыв к созданию религиозной культуры, к „ощерковлению общества“, был тем новым словом, которое суждено было ска-

затем ранним славянофилам. Религия, после Средних Веков, оставалась долгое время в оппозиции к культуре или ставила себя вне культуры. В худших же своих вариантах, Церковь посягала на власть над земным царством или унижала себя до роли служанки государства. Поэтому идея освятить религией культурное творчество и самую культуру возвысить до религиозности, эта идея религиозного гуманизма указывает на единственно истинный путь к разрешению проблемы „религия и культура”.

Поскольку же в середине прошлого века на Западе стал воцаряться культ секуляризма, культ светской цивилизации — в противоположность культуре религиозной — славянофильство справедливо подняло свой голос против этого секуляризма, хотя оно ошибочно видело в нем главную сущность европейской цивилизации. В наше время лучшие представители западной культуры осуждают тот радикальный секуляризм, из которого вырос атеизм, материализм и тоталитарный социализм — как раз те самые „идолы”, против которых, во имя религиозных идеалов, ополчались славянофилы. В свою очередь крайние западники, поклоняясь этим ложным секулярным богам, работали скорее на разрушение, чем на воссоздание тех ценностей, на которых жила сама европейская культура. Об этой „антиевропейскости” западников хорошо говорил в свое время Достоевский на страницах „Дневника писателя”.

Мы вполне отдаем себе отчет в том, что в середине XIX века самое глубинное существо спора затемнилось политическими и национальными страстями и что, с исторической точки зрения, наша концепция спора славянофилов и западников неточна. Тем не менее, по существу, суб specie этернитатис, она верна. Все, в сущности, споры затемняются обычно разжиганием страстей, и только с перспективой будущего можно увидеть истинные очертания прошлого.

Как славянофилы, так и западники ошибались в том, что дело шло здесь о споре между „Россией” и „Европой”. На самом деле, современная цивилизация, родиной которой была преимущественно Европа, приобрела всемирное значение и распространение, — и в тщетном сопротивлении этой истине заключалась безнадежность славянофильской позиции, в ее исторически сложившихся формулировках.

В свою очередь, ошибка западников была вовсе не в том, что они утверждали единство человеческой цивилизации. Их ошибка

была в том, что они подрывали условия возможности этого единства, что в своей оппозиции исторической Церкви они соскользнули в оппозицию самому христианству и христианской цивилизации, расчищая этим почву для одержимости ложными идолами секуляризма, которые выступали на авансцену истории уже в XX веке.

В настоящее время в элите европейской мысли все явственнее слышатся голоса, предостерегающие против поклонения идолам секуляризма и призывающие к религиозному осмыслению жизни и культуры. То движение, которое начало у нас получать распространение в начале века под именем „Русского религиозно-философского Ренессанса“, проявилось после первой мировой войны и на Западе, в менее ярких, но, может быть, более строгих формах. Вспомним обновление протестантского богословия у Карла Барта и его последователей, или распространение современного неотомизма. Правда, сами славянофилы менее всего были „обновленцами“. Наоборот, они звали к восстановлению чистоты веры, они были консерваторами как в политическом, так и в культурном смысле. Они были людьми патриархального уклада, профетизм менее всего был свойствен их религиозной психологии. Но они явились предтечами движения религиозного обновления. Без их апологии религиозной культуры вряд ли мог появиться в России Религиозно-философский Ренессанс. Недаром реабилитация славянофилов была совершена представителями ренессанса (работы Бердяева о Хомякове, Гершензона о Киреевском).

Нет сомнения, что в славянофильском движении большую роль играл национальный момент. Утверждение православия было в то время неотделимо от утверждения русскости, — и недаром проф. Зеньковский говорит, что славянофильство должно было бы именоваться „православным руссизмом“.

В свое время русский мессианизм был, если не вызван, то подстегиваем той смесью презрения, ненависти и страха, с которыми слишком многие на Западе относились к России. Славянофилы, сами ценившие великое культурное наследие Европы, были, тем не менее, в обиде на Запад за недооценку ими русского национального гения. В них говорило чувство оскорбленного достоинства великого народа, чьи дары, в силу исторических условий, не проявились в полной мере в их эпоху. В своей защите великих достоинств русского народа и в своем указании на его лучшие характерные черты (дух братства, душевность) они были,

конечно, правы. Славянофильство было исторически неизбежным явлением, оно было естественной и оправданной реакцией на загнивавшуюся научно-культурную превосходность Запада, на слепоту многих русских к великому культурному потенциалу, хранившемуся в русском народе.

Но в наше время, более чем сто лет спустя, исчезли предпосылки для взгляда „сверху вниз” на Россию со стороны Запада. Русский национальный гений проявил себя со внушительной силой почти во всех областях научного и культурного творчества. Величие русской культуры в настоящее время не нуждается в доказательствах, — оно явило себя миру с неотразимой убедительностью.

Однако разрушились и многие мечтания славянофилов: религия не только потеряла господствующее положение, но стала гонимой, и основные религиозные понятия выкорчевываются с корнем из душевно-культурного обихода.

Все это дает повод для радикальной переоценки ценностей русского мессианизма. Торжество православия, если оно когда-нибудь наступит, будет иметь мало общего с мечтой о православном царстве. Слишком тесному сближению (официального) православия с пафосом Империи вряд ли будет суждено когда-либо обновиться. С другой стороны, национальный протест, составлявший одну из движущих сил славянофильства, уже вряд ли получит новый толчок, — именно в силу того, что русским не нужно больше доказывать своей культурной полноценности. Мессианизм всегда питался противоречием между бедственным и униженным состоянием нации и его притязаниями (законными или незаконными) на свою великую историческую роль. Русский народ в середине XX века не может жаловаться на непризнание его великих даров, заслуг и достоинств. Над русским народом тяготеет теперь нечто совсем иное — диктатура коммунистической партии и созданной ею шигалевщины. Это — внутренняя, а не внешняя диктатура, и оскорбляется здесь не национальное, а человеческое достоинство.

Поэтому в наше время мессианизм, в котором всегда имеется привкус национальной гордыни, имеет шансы быть замененным миссионизмом, одушевляющей силой которого является не гордыня, а достоинство. Ибо русский человек, исключительно

человечный, не может быть вполне русским человеком, если он не может полноценно проявлять свою человечность*.

Русскому человеку не надо более вести борьбы за утверждение своего национального достоинства как такового. Тем более настоятельна для него нужда в обретении такой формы правления, которая гарантировала бы ему свободу и человечность.

По-прежнему русским есть чему поучиться на Западе, но и Западу есть чему поучиться у России. Разнокачественность России и Западу не приходится теперь уже толковать в односторонних и одномерных категориях „прогресса” и „реакции”. Противопоставление России и Западу не должно теперь быть антагонистическим. Это противопоставление может и должно быть взаимодополняющим. Это и значит, что мы станем теперь „по ту сторону славянофильства и западничества”.

Славянофильство, освобожденное от ложной идеализации прошлого и от рессентимента по отношению к Западу, и западничество, освобожденное от уже изжитых или изживаемых Западом идеолов материальной цивилизации и от атеизма, могли бы дать в наше время гармонический синтез.

Естественно при этом возникает вопрос: что же останется в таком случае от славянофильства? И ответ может быть только один: славянофильство, в его исторически сложившейся форме, невосвратимо и неприемлемо, как невосвратимо прошлое. В горниле исторических испытаний славянофильство не выдержало испытания времени. Оно сгорело. Но не сгорел тот драгоценный алмаз истины, который заключался в его сердцевине, — утверждение религиозной, православной культуры. Только утверждение это становится теперь более задачей будущего, нежели святыней прошлого.

В свою очередь, западничество, в его исторически сложившейся форме, также принадлежит прошлому. Но и оно сохранило свой алмаз — утверждение гуманизма, лучшие исторически культурные образцы которого были явлены все-таки на Западе.

Соединение религиозного пафоса славянофилов и гуманизма западничества может дать новый синтез, в поисках путей которого заключается главная культурная задача России, — если ей суждено будет освободиться от ярма безбожной диктатуры.

* Недаром Кейзерлинг говорил, что русский народ сохранил „непосредственное отношение к душе ближнего”.

Свободная духовная встреча России и Запада, — опять-таки, если ей суждено будет осуществиться, — на этот раз может произойти без искажающих примесей сознания мнимого превосходства со стороны Запада и без рессентимента и ложного мессианизма со стороны России. Правда славянофильства и правда западничества могли бы теперь быть признаны без тех извращений религиозно-нравственного сознания, которыми изобиловала история обоих течений в XIX веке.

Водораздел между секуляризмом и религиозностью, между культурой и цивилизацией проходит теперь не по границам континентов, а внутри страны, в душе каждого человека. Применительно к нашей теме можно сказать, что мы стали „по ту сторону славянофильства и западничества”. Тут все перевернулось: славянофилам прошлого века, воскресни они, пришлось бы бежать в Европу от „богоносцев”, а вчерашние западники—марксисты стали бы ненавистниками Запада.

Вопрос, обращенный Соловьевым к России: „Каким Ты хочешь быть Востоком, Востоком Ксеркса или Христа”, — теперь особенно актуален, хотя современные Ксерксы и считают, что вопрос этот решен историей бесповоротно в их пользу.

Владимир Соловьев в своих „Чтениях о богочеловечестве” замечал, что соблазн Запада — „безбожный человек”, соблазн же Востока — „бесчеловечное божество”. Но безбожие все более преодолевается на Западе, и большинство ведущих современных умов Запада, — Тойнби, Юнг, Ясперс, не говоря уже о влиятельных богословах Тидлихе, Маритене, Нибуре, — продолжают дело реабилитации не только христианства, но и христианской культуры. Бесчеловечное же божество Востока, — в данном случае воинствующий марксизм—ленинизм, — пожравшее столько своих собственных детей, все более теряет свою былую притягательную силу, и даже в советской литературе, особенно „молодой”, все явственнее раздаются голоса, зовущие к реабилитации христианских ценностей веры, надежды и любви, хотя и во внехристианском одеянии.

В период, когда коммунизм достигает высшей точки своей внешней мощи, изнутри подрываются источники его внутренней крепости.

К нашей эпохе обращен „духом времени” призыв: сотрудничество и солидарность — или гибель. Поймет ли наше время, что

только в союзе с Вечностью оно может исполнить свою миссию, или „исчезнет мир, и Бог его забудет”, — покажет неотвратимое будущее.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Первый том моих „Очерков по истории русской философской и общественной мысли” вышел в 1968 году, а рукопись второго тома была представлена издательству „Посев” в начале семидесятых годов. Разные причины обусловили многолетнюю задержку публикации; одна из главных — резкое ограничение финансовых возможностей издательства. В силу этого, автор благодарен издательству „Посев” за то, что второй том его „Очерков” все же увидел свет.

Как я уже указывал в предисловии к первому тому, в пятидесяти годах вышли два капитальных труда по истории русской философии: Н. О. Лосского (по-английски) и прот. В. Зеньковского (по-русски); мой скромный труд не идет ни в какое сравнение с этими монументальными произведениями. Но обе эти книги написаны скорее для специалистов или, во всяком случае, для лиц с повышенными философскими интересами. В отличие от этого, мои „Очерки” рассчитаны на более широкую читательскую аудиторию и предназначаются особенно для студентов и для интеллигенции в СССР. И я имею некоторые отзывы, показывающие, что мой труд нашел известный отклик на родине.

Моя главная задача заключалась в том, чтобы дать читателю общую ориентацию в области истории русской мысли. Получить такую ориентацию из советских источников невозможно без искажений. Хотя за последние годы появилось несколько работ по замалчиваемому прежде славянофильству, а в „Философской энциклопедии” помещено несколько дельных статей и о более современных русских философах, это мало меняет общую картину.

„Велика истина и превозмогает” — сказал Платон. И я надеюсь, что искаженная партийными предрассудками истинная картина русской мысли когда-нибудь все же будет представлена. Но, пока этого нет, выражаю надежду, что и мои скромные „Очерки” могут помочь выяснению истины о русской философии, в традициях которой воспитан автор.

В заключение, выражаю особую благодарность сотрудникам издательства в области редакторского и корректорского труда, взявшим на себя неблагодарные задачи по подготовке текста к печати.

Сергей Левицкий

БИБЛИОГРАФИЯ

Основные материалы, использованные при составлении этой книги, — в общем те же, что были использованы для первого тома (поскольку эти труды охватывают и 20-й век) :

Прот. В. Зеньковский. История русской философии. 2 тома, Париж, 1948 и 1950.

N. Lossky. History of Russian Philosophy. NY, 1951.

B. Jakovenko. Dejiny ruske filosofie. Praha, 1939.

Прот. Г. Флоренский. Пути русского богословия. Париж, 1938.

Д. Чижевский. Гегель в России. Париж, 1939.

Кроме того, в качестве вспомогательных материалов, были частично использованы следующие труды:

N. Zernov. The Russian Religious Renaissance of the 20th century. NY, 1963.

Russian Philosophy, vol. 3 (anthology, edited by James Edie and others).

Однако, в отличие от русской мысли 18-го и 19-го веков, о которой существует богатая дополнительная литература, до сих пор нет специального синтетического труда по русской мысли 20-го века. Как и для первого тома, комментарии Зеньковского и Лосского служили мне основной ориентацией. Но, в общем, мне приходилось полагаться на собственные оценки и комментарии.

Что касается материалов об отдельных мыслителях 20-го века, то лишь относительно Бердяева и Шестова можно говорить о соответствующей „литературе”. О других корифеях русской мысли — о Лосском и Франке — еще слишком бедна литература, и она никак не отвечает действительно огромному значению их учений.

Очерк первый

Главные произведения кн. Сергея Трубецкого

История древней философии. Москва, 1906.

Собрание сочинений Сергея Трубецкого. Москва, 1907-1912 годы:

1. Публицистические статьи. 2. Философские статьи. 3. Метафизика в древней Греции. 4. Учение о Логосе. 5. Курс истории древней философии.

Книга о нем: Трубецкая, Ольга Николаевна. Князь Сергей Трубецкой. Воспоминания сестры. Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1953.

Главные произведения кн. Евгения Трубецкого

Миросозерцание Вл. Соловьева, 2 тома. Москва, 1912.

Метафизические предпосылки познания. Москва, изд. Путь, 1917.

Лекции по энциклопедии права. Москва, 1909.

Смысл жизни. Москва, изд. Сытина, 1918.

Религиозно-общественный идеал западного христианства. Киев, 1897.

Великая революция и кризис патриотизма. Москва, 1916.

Умозрение в красках. Москва, 1916.

Звериное царство и грядущее возрождение России. 1919.

Воспоминания. София, 1921.

Очерк второй

Алексей Козлов

Свое слово. 5 томов, 1888-98, Киев.

Религия Л. Н. Толстого. Москва, 1895.

Лев Лопатин

Курс психологии. Москва, 1903.
Лекции по истории новой философии. Москва, 1914.
Философские характеристики и речи. Москва, 1911.
Положительные задачи философии. 2 тома. Москва, 1886 (1911), 1891.

Сергей Аскольдов-Алексеев

Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб, 1900.
Алексей Александрович Козлов. Москва, 1912.
Мысль и действительность. СПб, 1914.

Очерк третий

П. Струве. Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России. СПб, 1894.
Г. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. 1895 (см. Сочинения).
В. Ленин. Что такое „друзья народа“ и как они воюют против социал-демократов. 1894 (см. Полное собрание сочинений).
П. Лавров. Полное собрание сочинений. 1918-1920.
Н. Михайловский. Сочинения, 3 тома, 1906.

Очерк четвертый

Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Москва, 1909.
В защиту русской интеллигенции. Сборник статей. Москва, 1909.
По Вехам. Сборник статей. Москва, 1909.
А. Белый. На рубеже двух столетий. Москва, 1931.
А. Белый. Начало века. Москва, 1932.
Н. Бердяев. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.
F. Stegun. Vergangenes und Unvergängliches. München, 1947.

Литература о „Веках” и о русском религиозно-философском Ренессансе довольно велика. Я привожу лишь труды, которыми я действительно воспользовался.

Очерк пятый

Главные произведения Д. С. Мережковского

Символы. Песни и поэмы. 1892.

О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб, 1894.

Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб, 1899.

Толстой и Достоевский. СПб, 1901-1903.

Смерть богов. Юлиан Отступник. СПб, 1902.

Воскресшие боги Леонардо да Винчи. СПб, 1902.

Антихрист. Петр и Алексей. СПб, 1905.

Грядущий хам. Чехов и Горький. СПб, 1906.

Смерть Павла I. Пьеса в пяти действиях. Берлин, 1908.

Лермонтов, поэт сверхчеловечества. СПб, 1909.

Невоенный дневник. Петроград, 1917.

Павел Первый. Петроград, 1920.

Царство Антихриста. Мюнхен, 1921.

Тайна трех. Египет и Вавилон. Прага, 1925.

Наполеон. Белград, 1929.

Тайна Запада. Атлантида-Европа. Белград, 1931.

Иисус Неизвестный. Белград, 1937.

Лица святых от Иисуса к нам. Августин. Франциск. Жанна д'Арк. Берлин, 1938.

Александр I и декабристы. Нью-Йорк, 1955.

В большинстве книги Мережковского переведены на главные иностранные языки еще до революции, переводились и после. Однако литература о Мережковском невелика:

Лундберг, Е. Мережковский и его новое христианство. СПб, 1914.

Гиппиус, Зинаида. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951.

О Мережковском говорится во всех иностранных историях русской литературы 20-го века, но статьи о нем как о философе разбросаны по журналам.

Главные произведения В. В. Розанова

- О понимании. Москва, 1886.
Сумерки просвещения. СПб, 1892.
Легенда о Великом инквизиторе. Опыт критического комментария. СПб, 1894.
Литературные очерки. Сборник статей. СПб, 1899.
Природа и история. Сборник статей. СПб, 1900.
Религия и культура. Сборник статей. СПб, 1901.
В мире неясного и нерешенного. СПб, 1904.
Ослабнувший фетиш. Психологические основы русской революции. СПб, 1906.
Около церковных стен. СПб, 1906.
Итальянские впечатления. СПб, 1909.
Темный Лик. Метафизика христианства. СПб, 1911.
Люди лунного света. Метафизика христианства. 1911.
Литературные изгнанники. СПб, 1913.
Опавшие листья. СПб, 1913.
Уединенное. Петроград, 1916.
Апокалипсис нашего времени. Сергиев Посад, 1918.
Письма к Э. Голлербаху. Берлин, 1922.
Избранное. Нью-Йорк, 1956.

Литература о Розанове

- Голлербах, Э. В. В. Розанов. Личность и творчество. Петроград, 1918.
Шкловский, В. Розанов (из книги „Сюжет как явление стиля”). П. 1922.
Спасовский, М. В. Розанов в последние годы своей жизни. Нью-Йорк, 1968.
Добролюбов, В. Лужь гг. Н. Энгельгардта и В. Розанова о Добролюбове, Чернышевском и духовенстве. СПб, 1902.
Poggioli, R. Rozanov. NY, 1962.
Leskoves, P. Basilio Rozanov e sua conceptione religiosa. Roma, 1958.

Главные философски-значимые произведения Андрея Белого

Символизм. Книга статей. Москва, 1910.

О смысле познания. Петроград, 1922.

Очерк шестой

Главные произведения Н. О. Лосского

Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб, 1903.

Обоснование интуитивизма. СПб, 1906; Берлин, 1924.

Новые идеи в философии. СПб, 1912.

Мир как органическое целое. Москва, 1917.

Основные вопросы гносеологии. Петроград, 1919.

Гносеологическое введение в логику. Харбин, 1921.

Логика. Берлин, 1924.

Свобода воли. Прага, 1925.

Ценность и бытие. Париж, 1931.

Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931.

Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934.

Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938.

Бог и мировое зло. Прага, 1941.

Условия абсолютного Добра. Основы этики. Париж, 1949.

History of Russian Philosophy. NY, 1951.

Достоевский и его христианское миропонимание.

Нью-Йорк, 1953.

Общедоступное введение в философию. Франкфурт, 1956.

Характер русского народа. Франкфурт, 1957.

Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968.

Основные книги Лосского переведены, главным образом, на английский язык. Некоторые его книги переведены также на немецкий и французский языки. Английский перевод „Обоснования интуитивизма” появился еще до революции. Остальные переводы осуществлены уже в послереволюционное время.

Главные произведения С. Л. Франка

Предмет знания. СПб, 1915.
Введение в философию. Берлин, 1923.
Основы марксизма. Берлин, 1926.
Духовные основы общества. Париж, 1930.
Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.
Свет во тьме. Опыт христианской этики. Париж, 1949.
Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956.
Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957.
Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Париж, 1964 (первое изд. СПб, 1918).
С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964.
Из истории русской философской мысли конца 19-го и начала 20-го века. Вашингтон, 1956.
Сборник статей памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954.

Некоторые книги Франка переведены на английский, немецкий и французский языки. Однако его главные шедевры „Предмет знания” и „Непостижимое” напечатаны только на русском языке.

Главные произведения Н. А. Бердяева

Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. Михайловском. СПб, 1901.
Новое религиозное сознание и общественность. СПб, 1907.
Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. СПб, 1910.
А. С. Хомяков. Москва, 1912.
Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М, 1916.
Мирозерцание Достоевского. Париж, 1923.
Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923.
Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923.
Новое Средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. Берлин, 1924.

К. Леонтьев. Очерки из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926.
Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж, 1927.
О самоубийстве. Психологический этюд. Париж, 1931.
О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.
Христианство и классовая борьба. Париж, 1931.
Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. Париж, 1931.
Судьба человека в современном мире. Париж, 1934.
Я и мир объектов. Философия одиночества и общения. Париж, 1934.
О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1940.
Русская идея. Основные проблемы русской мысли. Париж, 1946.
Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947.
Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.
Царство духа и царство кесаря. Париж, 1951.
Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. Париж, 1952.
Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.

Почти все произведения Н. А. Бердяева переведены на иностранные языки, — не только на английский, французский и немецкий, но и на голландский, японский и др. Вообще, из всех русских философов Бердяев добился наибольшей славы в мире, — за исключением, конечно, своей родины, что он не раз с горечью отмечал. В советской энциклопедии Бердяев характеризуется как „реакционер” и „мракобес” (в последующих изданиях энциклопедии слово „мракобес” исчезло, но „реакционер” оставлено).

Не считаю нужным приводить список книг Бердяева на иностранных языках, поскольку я пользовался, естественно, русскими оригиналами.

Наиболее значительные книги о Н. А. Бердяеве

- Spinka, Matthew. Nicolai Berdyaev. A captive of freedom. Philadelphia, 1950.
- Seaver, George. Nicolai Berdyaev. An introduction to his thought, NY, 1950.
- Stern, Hans. Die Gesellschaftsphilosophie Nikolai Berdyaeffs. Bonn, 1956.
- Nucho, Fuad. Berdyaev's philosophy. The existential paradox of freedom and necessity. London, 1962.
- Rossler, R. Das Weltbild Nikolai Berdyaeffs. Göttingen, 1956.
- Vallen, N. An Apostle of Freedom. NY, 1960.
- Lowrie, Donald. Rebellious Prophet. NY, 1960.
- Stepun, Fedor. Mystische Weltanschau. Fünf Gestalten. München, 1964.
- Wernham, James. Two Russian Thinkers. Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.
- Полтарацкий, Н. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1968.

Главное произведение отца Павла Флоренского

Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Берлин, 1929 (первое изд. СПб, 1914).

Главные произведения о. Сергия Булгакова

- Капитализм и земледелие. СПб, 1900.
- От марксизма к идеализму. Сборник статей, СПб, 1903.
- Душевная драма Герцена. Киев, 1905.
- Религия человекобожества у Фейербаха. Москва, 1906.
- Карл Маркс как религиозный тип. СПб, 1907.
- Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Москва, 1911.
- Философия хозяйства. Москва, 1912.
- Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. Москва, 1917.
- На пиру богов. Про и контра. Современные диалоги. София, 1921.
- Купина неопалимая. Париж, 1927.
- Друг Жениха. О православном почитании Предтечи. Париж, 1927.

Лествица Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929.
Икона и иконопочитание. Догматический очерк. Париж, 1931.
Агнец Божий. Париж, 1933.
Христианство: экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей. Париж, 1933.
О Софии, Премудрости Божией. Указ Московской патриархии и докладные записки о. Сергия Булгакова митр. Евлогию. Париж, 1935.
Утешитель. Таллин. 1936.
Невеста Агнца. Париж, 1945.
Автобиографические заметки. Париж 1946.
Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж, 1948.
Православие. Очерки учения о православной церкви. Париж, 1965.

Литература об о. Сергии Булгакове

Л. Зандер. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948.
Н. Лосский. Учение о. Сергия Булгакова о Всеединстве и божественной Софии. США, 1959.

Некоторые произведения о. Сергия Булгакова переведены на английский, немецкий и французский языки. Большинство же его книг еще ждет своего переводчика.

Главные произведения Льва Шестова

Шекспир и его критик Брандес. СПб, 1898.
Добро в учении Л. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь), Берлин, 1923 (1-е изд. СПб, 1902).
Достоевский и Ницше (философия трагедии). Берлин, 1922. (1-е изд. СПб, 1903).
Апофеоз беспочвенности, 1905.
Начала и концы (сборник статей). СПб, 1908.
Собрание сочинений в 5-ти томах. СПб, 1911.
Скованный Парменид (Об источниках метафизических истин). Париж, 1923.

Власть ключей. Берлин, 1923.

На весах Иова (Странствования по душам). Париж, 1929.

Афины и Иерусалим. 1938 (немецкий перевод).

Киркегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне). Париж, 1939.

Умозрение и Откровение. Религиозная философия Вл. Соловьева. Париж, 1964.

Sola fide — Только верою (Греческая и средневековая философия). Париж, 1966.

Книги Шестова переведены, главным образом, на французский язык, хотя имеется немало переводов на английский и немецкий. Некоторые его книги переведены и на иврит.

Вообще, слава Шестова на Западе уступает несколько лишь славе Бердяева.

Наиболее значительные книги о Л. Шестове:

De Casseres, Benjamin. Raiders of the Absolute. NY, 1937.

Janoska, Georg. Kant und Schestov: ein Beitrag zum Glaubensproblem. Graz, 1952.

Wernham, James. Two Russian thinkers: an essay in Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.

Roberts, Spencer. Essays in Russian Literature: the conservative view — Leontiev, Rozanov, Shestov. Athens, Ohio, 1968.

Martin, Bernard. Great twentieth century Jewish philosophers: Shestov, Rosenzweig, Buber. NY, 1970.

Главные произведения Б. Вышеславцева

Этика Фихте. СПб, 1914.

Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929.

Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923.

Этика преображенного Эроса. Париж, 1934.

Философская нищета марксизма. Франкфурт, 1952.

Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1953.

Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.

Очерк седьмой

Основные советские источники

Ленин, В. Материализм и эмпириокритицизм. (1-е изд. Москва, 1909).

Сталин, И. О диалектическом и историческом материализме. Москва, 1938.

Основы марксистской философии. Учебник. Авторский коллектив, ред. Ф. Константинов. Москва, 1962.

Основы марксизма. Учебное пособие, ред. О. Куусинен. Москва, 1962.

Александров Г. Ф. История западноевропейской философии. Москва, 1946.

Критическая литература

Лосский, Н. Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934.
Вышеславцев, Б. Философская нищета марксизма. Франкфурт, 1952.

Франк, С. Основы марксизма. Берлин, 1926.

Wetter, G. Der dialektische Materialismus: seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien, 1960.

Wohenski, I. Soviet Russian dialectical materialism (diamat).

Dodrecht, Holland, 1963.

Marcuse, H. Soviet Marxism. A critical study. NY, 1958.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, блаж. 10, 126, 145
 Авенариус 81, 185
 Аквинский Фома 149
 Аксельрод В. 25, 199
 Александров Г. Ф. 202, 203
 Алмазов 44
 Анаксагор 77
 Аристотель 77, 194
 Аскольдов-Алексеев С. А. 17, 22-24
 Баадер 138
 Бакунин 179
 Бальмонт 50, 65
 Баратынский 162
 Барт Карл 210
 Бах 65
 Белинский 45, 52, 207
 Белый Андрей 34, 37, 64-67
 Беме Яков 108, 120, 126
 Бергсон 20, 80, 81, 96, 105, 114, 193
 Бердяев Н. 5, 22, 34, 36, 37, 39, 40, 42, 49, 53, 68, 90, 92, 93, 97-99, 106, 117-139, 146, 147, 152, 154, 156, 162, 174, 198, 210
 Бернштейн Э. 41, 183
 Бетховен 10, 194
 Блок 34, 38, 65, 66
 Богданов 185
 Бодуэн 166
 Болдырев Д. 70, 85
 Бохенский 198, 203
 Брандес 155
 Брюсов 50, 53, 65
 Булгаков С. 13, 21, 22, 34, 36, 37, 39, 42-44, 68, 89, 90, 92, 93, 97-99, 119, 122, 124, 137, 144-154, 156
 Бунин Ив. 50
 Бухарин 199
 Валентинов 185
 Введенский А. 20, 80
 Вейнинггер 59
 Веттер 198
 Виндельбанд 79
 Вышеславцев Б. 68, 162-173, 190, 192, 193
 Гартман Н. 96, 102, 165, 168
 Гегель 25, 77, 86, 101, 165, 171, 175-178, 180, 185-187, 189, 190, 191, 193
 Гейдеггер 169
 Гейзенберг 203
 Гераклит 171, 192
 Герцен 40, 179, 207
 Гершензон 42, 45, 210
 Гете 53, 99
 Гиппиус Зинаида 37, 51, 55
 Горький Максим 52
 Грановский 208
 Григорьев Ап. 56
 Гуссерль 23, 81, 102
 Дамнани Петр 159
 Деборин 199, 200
 Диешка 70
 Дирак 203
 Добролюбов 40
 Достоевский 7, 10, 35, 36, 49, 52, 53, 57, 58, 61, 108, 119, 120, 123, 136, 137, 155, 156, 179, 209
 Дыниник 199
 Жданов 201, 202
 Жемчужников 175
 Зеньковский о. В. 6, 17, 18, 21, 48, 82, 83, 88, 92, 93, 97, 101, 108, 109, 149, 151, 154, 210, 215
 Ибсен 36
 Иванов Вяч. 34, 36, 39, 64, 65, 98
 Изгоев 42

Илларион, митр. 165
Каммари 199
Кант 16, 64, 72, 77, 79, 80, 82, 91,
94, 103, 106, 119, 124, 137, 148,
155, 164, 165, 175, 196
Кантор 164
Карамзин 208
Карлейль 31
Каутский Карл 41, 183
Кейзерлинг 212
Кизеветтер 45, 46
Киреевский 36, 80, 210
Кистяковский 42, 44
Коген 79, 163
Козлов А. А. 5, 15-17, 20, 22, 78,
86
Кузанский Николай 73, 103, 104,
106, 118
Куз 166
Кьеркегор (Киркегард – прежнее
написание) 157, 161
Лавров П. 31, 183
Лаппин 80
Лейбниц 15, 17, 20, 73, 86, 88, 95,
112
Ленин 27, 29, 30, 31, 33, 40, 45,
172, 180, 183-192, 195, 198, 201,
204
Леонардо да Винчи 54
Леонтьев К. 56, 57, 63, 137
Лермонтов 52, 162
Липпс 80
Лопатин Л. М. 5, 17-22, 79
Лосский Андрей 69
Лосский В. Н. 152, 154
Лосский Н. О. 5, 6, 17, 20, 22-24,
34, 36, 40, 48, 68-98, 101, 102, 106,
108, 118, 137, 138, 145, 152-154,
162, 193, 198, 215
Лотце 15, 17, 86
Луначарский 185
Лурье С. 46
Манн Томас 53

Маритен 213
Маркс 25, 29, 30, 37, 41, 98, 130,
137, 148, 174, 175, 178, 180-184,
188, 190-193, 195, 196, 201
Марр 204
Масарик 102, 180
Мах 185
Мейстер Экхарт 107, 120
Мережковский 35-40, 46, 50-55,
57, 120, 122, 156
Метерлинк 36
Милль Джон Стюарт 126
Миллюков 45, 46
Митин 200
Михайловский Н. 31, 32, 40, 183
Мошешотт 26
Монтэгу 79
Морозова М. К. 39
Мунье 121
Наполеон 178
Наторп 79, 163
Нибур 213
Николай I 207
Никон, патриарх 208
Ницше 37, 64, 76, 99, 137, 155,
156
Новгородцев 40
Ориген 92, 130, 131
Ортега-и-Гассет 172
Павел, апостол 166
Парменид 159
Паскаль 76, 170
Перри 79
Писарев 40
Платон 9, 61, 73, 128, 158, 171,
175, 193, 215
Плеханов 25-31, 33, 183, 184,
188, 207
Плотин 73, 104, 118, 158
По Эдгар 36
Победоносцев 39, 52
Пушкин 162, 171, 197
Рассел 86

- Риккерт 23, 64, 65
 Розанов В. 36-38, 56-63, 155, 208
 Рубинштейн Антон 10
 Рублев Андрей 15
 Руссо 58
 Сервантес 53
 Синявский Андрей
 (Терц Абрам) 181
 Скрябин 34
 Сократ 158
 Соловьев Вл. 7, 8, 10, 11, 17, 19,
 21, 22, 34-37, 39, 41, 44, 57, 73,
 78-80, 86, 88, 89, 91, 97, 101, 103,
 115, 119, 122, 137, 143, 148, 149,
 152, 197, 213
 Сперанский 208
 Спинка 138
 Спиноза 158
 Сталин 31, 191, 192, 195, 199,
 200, 201, 204, 205, 207
 Степун Ф. А. 37, 47, 67, 163
 Стравинский 34
 Страгородский о. Сергей 39
 Страхов Н. 56, 57
 Струве П. Б. 25, 42, 44, 46-48, 99,
 122
 Гард 31
 Тейхмюллер 15
 Тернавцев 38
 Тидлих 213
 Ткачев 25
 Тойнби 172, 213
 Толстой Лев 35, 52, 136, 155, 156
 Трубецкой Евг. 7, 10-14, 17, 19,
 106
 Трубецкой Сергей 7-9, 12-14, 106
 Тютчев 52, 98
 Уайльд Оскар 36
 Фейербах 15, 129, 179, 180, 182
 Фихте 101, 162-165, 175
 Флоренский о. Павел 40, 63, 68,
 90, 92, 106, 137, 140-145, 147-149,
 156, 162
 Флоровский 37, 60
 Фогт 26
 Фолькельт 80
 Франк С. Л. 5, 22, 28, 34, 36, 37,
 40, 42, 44, 46-48, 68, 70, 73, 77,
 83-85, 90, 92-94, 97-118, 137, 156,
 162, 193, 198
 Фрауэнштедт 15
 Фрейд 58, 59, 129, 166
 Фурье 15
 Холт 79
 Хомяков А. 8, 36, 210
 Хрушев 204, 207
 Цветаева 66
 Чаадаев 37
 Чернышевский 25, 40, 45
 Чехов 52, 136
 Шекспир 155
 Шелер Макс 81, 165, 168
 Шеллинг 86, 89, 101, 138, 143,
 175, 176
 Шестов Лев 36, 68, 155-161
 Шиллер 5
 Шопенгауэр 15, 64, 76
 Шпенглер 121, 132, 172
 Шредингер 203
 Штейнер 66
 Шуппе 79, 81, 82
 Эдип 59
 Эйнштейн 203
 Экхарт Мейстер
 (см. Мейстер Экхарт)
 Энгельс 28, 29, 174, 182-187, 191,
 195, 201
 Эрн В. 36, 106, 140
 Юдин 200
 Юнг 166, 213
 Яковенко Б. 80, 81, 92, 93
 Ясперс 213

