

А.Мальчевский

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЫ

Преданье темное о том, что
было ясным.

П.А.Вяземский

Что представляла собой русская философия... ну, скажем, столетие назад, в 1886 году? Если задать этот вопрос не чуждому интереса к философии представителю "второй культуры", он вряд ли нарисует нам слишком пышную картину. Конечно, Владимир Соловьев, — но 80-е годы были для него периодом "отхода" от собственно философских проблем /писал "Историю и будущее теократии", вел полемику по национальному и прочим вопросам/. Великие славянофилы уже сошли со сцены; им на смену пришло славянофильство "зоологическое" /в 1885 появился первый том "Дарвинизма" Н. Данилевского и "Восток, Запад и славянство" Леонтьева — но и это далековато от философии/. Кто ещё? Несмелов? Рано /в 1887 — магистерская диссертация вчерашнего студента о Григории Нисском/. С.Н.Трубецкой? Тоже рано. Ну, конечно, что-то происходило вообще за стенами Духовных Академий — говорить об этом следует с уважением, но знать подробнее не обязательно. Был ещё какой-то достаточно тусклый фон: — "русские гегельянцы", "русские лейбницианцы" и прочее... Да и чего Вы хотите? До настоящей русской философии ждать ещё добрых два десятка лет.

"Настоящая" русская философия — это, конечно, "русская религиозная философия начала века": С.Булгаков, Флоренский, Шестов, Бердяев, да и еще полдюжины имен вспоминается без труда. Если для русской культуры вообще начало 20-го века — это "серебряный век", то для русской философии прямо "золотой"... Так история русской философии стягивается в короткий отрезок времени, перед которым — затянувшийся разбег, за которым — если не обрыв, то перелет на чужие берега, "русская философия", но не "философия в России". В такой картине есть свой драматизм, но он невзаправдашний, он — искажение подлинного драматизма истории русской философии.

Мыслители, которых можно с полным правом назвать "отцами-основателями" русской философии, именно в 80-90-е годы прошлого века создавшие основной фонд философской культуры в России — Страхов и Лопатин, Козлов и Астафьев, Дебольский и Павел Бакунин — остаются при этом по существу неизвестными в подлинном значении их творчества, а нередко и вовсе исчезают из книг по истории русской философии.^{1/} Последняя четверть 19-го века, имевшая для русской

^{1/} Например, в фундаментальном сочинении В.В.Зеньковского, где так много имен /в том числе и весьма случайных для русской философии/, даже не упомянуты П.Е.Астафьев /1846-1893/ и В.А.Снегирев /1842-1889/. Философское наследие первого охватывает теоретическую метафизику, этику, эстетику, социальную философию и психологию. Снегирев — учитель В.И.Несмелова, давший по сути дела законченное /см. продолжение на след. стр./

философии несравненно более важное положительное значение, чем период "между двух революций", период предельно двусмысленный по своей сути — по существу теряется из поля зрения; а вместе с ней уплывает из-под нашей мысли тот фундамент, на котором только и возможно заново отстраивать нашу философскую культуру.

При написании этого небольшого очерка мной двигало несомненное для меня убеждение, что наша "вторая культура" не знает и пока не хочет знать то в истории русской философии, что наиболее важно для нас по обстоятельствам времени — не *sub specie aeternitatis*, но *sub specie temporis* : времени, которое по своему философскому уровню — поистине "жалкое время", "*eine dürftige Zeit*." Подобный прагматический взгляд на историю русской философии имеет, конечно, очевидный недостаток: внутреннее значение этой истории не исчерпывается её значением "для нас". Но я не собираюсь измерять значение русской философии нашей скудной мерой, применять эту историю к нашему философскому убожеству. Напротив, оправдание моего "прагматического взгляда" заключается в том, чтобы в самой русской философии найти меру и критерий для всего, что сейчас спорадически возникает у нас в области философии. Только постоянно измеряя себя той строгой и высокой мерой, которая заключена в русской философии, наша современная культура может развиваться как философски фундированная культура; только приняв эту меру как свою, она может ее расширить и углубить; даже /если это действительно необходимо/ преодолеть. Но это — вопрос далекого будущего; сейчас речь идет о настоящем, о его первом шаге на пути к философии, и о первом испытании на этом пути: испытании нашей способности и нашей воли к пониманию прошлого русской философии.

Итак, бесспорно то, что в кругу представителей "второй культуры" русская философия по существу отождествляется с тем ее направлением, которое носит название "русской религиозной философии". Все остальное считается /хотя при этом и отсутствует сколько-нибудь ясное понятие об этом "остальном"/ неоригинальным и малоинтересным. Возможно, что представлять дело таким образом — значит совершать шаг вперед по сравнению с концепцией, согласно которой русская философия — это Чернышевский, Писарев и т.п. Но по сути в основе такого выделения тех или иных философов по признаку их "религиозности" /точнее, теологичности/ лежит резон столь же фальшивый, как

выражения учению об откровении Бога в самосознании свободно-разумной личности /курьезно, что другой автор, Г.Флоровский, упоминает Снегирева /в "Пути русского богословия"/ как автора... отзыва на студенческий реферат Несмелова!/
1

и при выделении по "социологическому" признаку. Этот резон точно также уходит корнями не в объективное содержание русской философии, а в нашу философскую беспочвенность, в наш отрыв от истории русской философии. Хуже того, он свидетельствует о том, что мы даже не сознаем этого отрыва как такового: ведя речь о русской философии, мы имеем в виду религию и церковь.

Конечно, связь религиозных и философских исканий несомненна; но не следует полагать, что в основе предпочтения, отдаваемого нами именно "религиозной философии", лежит сколь-нибудь продуманное сознание этой связи. Ведь столь же несомненна связь с религией исканий художественных. Но разве из этого вытекает, что, скажем, в русской поэзии имеет значение только поэзия собственно "религиозная", тем более, только "христианская"? Зная поэтические вкусы "второй культуры", нельзя ожидать, что она ответит на этот вопрос утвердительно. Дело объясняется достаточно просто. В оценке той же поэзии мы еще сохраняем чувство того абсолютного качества, без которого поэзия — не поэзия, даже если она трижды "религиозная". Но что точно такое же качество есть и в философии — этого мы уже давно не понимаем и не учимся понимать. И потому богословская проблематика представляется нам "необходимым и достаточным условием" настоящей философии; связь философии и религии упрощается до отношения столь же /если не более/ примитивного, как связь философии и "политики" в сочинениях "официальных философов"...

"Возвращение к философии" будет невозможно для нас до тех пор, пока мы остаемся невосприимчивы к тому абсолютно своеобразному качеству мышления, которое одно делает его именно философским мышлением — то есть мышлением в его изначальной основности и свободе. Теперешнее же повальное увлечение "религиозной философией" связано в значительной степени с тем, что нас оставляет равнодушными философия как таковая: нам непременно нужна спецификация философии через что-то другое, самобытная определенность которого нам

понятна сама по себе, помимо философии. Пристрастие "второй культуры" к "религиозной философии" вполне аналогично тяготению "официальных философов" /по крайней мере тех из них, в ком заметно какое-то подобие мысли/ к философии естествознания и частных наук вообще. Основная причина такого тяготения заключается не в том, что в области научно-методологических исследований они более независимы от псевдофилософской догматики, а в том, что частные науки имеют для них то самостоятельное значение и самобытные черты, которые они не могут разглядеть в чисто-философской, не ориентированной на ту или иную область эмпирического, проблематике.

Постижение философии как философии, восприятие характера философского исследования как характера *sui generis* составляет первый шаг всякой философской культуры. Это вовсе не исключает возможности того, что в процессе развития нашего философского сознания нам откроется внутреннее родство смысла философии с сущностью религии. Но познание такого родства не имеет ничего общего с тем, что философия с порога отождествляется с богословием. Могут возразить: такое глубинное самопознание религиозного смысла философии уже произошло, и при том именно в русской философии, которая преодолела "иллюзию автономного философствования" и нашла, что естественной средой философии является "свободная стихия богословских исследований" на прочном основании "церковной традиции".^{1/} Насколько основательна такая версия истории русской философии — можно решить лишь путем ее сопоставления с другими версиями, в свете реального содержания этой истории.^{2/} Но принимать столь ответственный вывод из рук каких угодно авторов, без самостоятельного /внимательного и непредвзятого/ взгляда на русскую философию в целом — значит повторять те приемы "освоения" культурного наследства, которые "вторая культура" на словах решительно отвергает. Заметим, кстати, что и В.Зеньковский имел к тому времени, когда он перешел на позиции "религиозной философии", весьма солидный опыт "автономного" философствования.^{3/} То, что у него был такой опыт, может, конечно, только укрепить доверие к его выводам; но велика ли цена доверия, не основанного на собственном опыте? Даже если "автономность", а говоря проще /и точнее/ самостоятельность философского акта по отношению к акту религиозному иллюзорна — эта иллюзорность должна быть изжита /то есть, преодолена собственной мыслью/ каждым, кто всерьез занимается философией.

Повторим еще раз: философская культура начинается с того момента, когда мы сумели уловить самобытное *quid* философии — а достичь этого можно, лишь взяв за правило воспроизводить в своем духе /и усилием своего духа/ элементарный акт философского постижения вещей. Всякое образование начинается с элементарного, с "грамоты". А наше положение по отношению к философии тем сложнее, что наш ум не просто приобщается к ней с опозданием, но уже будучи отравлен негодным эрзацем философии, искаженный безграмотным

1/ В.В.Зеньковский. "История русской философии", т.2, стр.463.

2/ Такое сопоставление я уже пытался сделать в работе "Два пути русской философии /"РФ", №5, 1980/; здесь я стараюсь не повторять высказанных там соображений, а дополнить их новыми.

3/ Ср. его капитальное сочинение "Проблема психической причинности", Киев, 1914 г.

трафаретом псевдо-мышления. Нам опротивел этот эрзац, наскучил этот трафарет. Но не ясно ли, что это отвращение определяет наше духовное состояние: только отрицательно? Необходимо положительное самоопределение нашей мысли, чтобы мы могли узнавать настоящее в философии, отличать это настоящее от любого эрзаца и любого трафарета. Но такое самоопределение возможно только через труд /нелегкий всегда, а для нас в особенности/ самостоятельного овладения азами философии. Но много ли найдется среди поклонников "русской религиозной философии" тех, кто испытал себя таким трудом прежде, чем начал снимать религиозно-философские сливки? Удивительно ли тогда, что в философской эссеистике "второй культуры" мы находим и густую "софилогическую" фразеологию, и похвальный протест против "официальной догматики", и трогательную доверчивость к догматике иного рода — находим все, что угодно, кроме самой философии, того уникального сопряжения мышления и бытия, понятий и вещей, внутренняя ценность и убедительность которого есть нечто совсем другое, чем наши конфессиональные /или надконфессиональные/ убеждения в области религии,

"Вторая культура" сохраняет безотчетную веру в основную "культурную догму" столь презируемого ею официоза: в возможность "большого скачка" в культурном развитии; в данном случае — скачка из полной философской безграмотности в царство сложней богословской проблематики. Поддавшись этой иллюзии, мы оказываемся в положении человека, который рассуждает о геометрии Римана — и попадает на том, что не знает постулатов Евклида. Будучи поставлены перед "школьными" /и вечными!/ проблемами философии — об адекватности знания, о критерии истины, об отношении сущности и явления и т.д. — мы обнаруживаем полную беспомощность, вспоминаем только осточертевшие трафареты "диамата" /которые латентно по-прежнему господствуют в нашем мышлении/ — и потому вынуждены просто уходить от этих проблем, делая вид, что для нас, "преемников русской религиозной философии", все это — "пройденный этап" /который мы вовсе не проходили!/ Характерным образом на таких, казалось бы, перенасыщенных метафизикой книгах, как "Свет Невечерний", или "Столп и утверждение Истины" /не говоря уже о сочинениях Бердяева или Шестова/ в нас вырабатывается тот же нигилизм в отношении фундаментальных проблем философии, что возникал когда-то под влиянием псевдонаучного "позитивизма". Путь к умозрению лежит между Сциллой философии "научной" и Харибдой философии "религиозной" — эти монстры рождены, однако, не наукой и не религией, а именно безразличием к самой философии.

Впрочем, в философии и шагу нельзя ступить, не затрагивая, так или иначе, вопросов, относящихся к "азам", к фундаменту философской культуры — они возникают, естественно, и в рамках "религиозной проблематики", порождая неприятное ощущение собственной неосновательности у всех, кто учился философии "по Бердяеву". Как же "снимается" это ощущение? Способом, известным еще со времен Фонвизина. Даже не споткнувшись в русской философии о книги таких замечательных учителей и воспитателей философского мышления, как Н.Н.Страхов и Л.М.Допатин, мы торопливо знакомимся с "последним словом" /обычно весьма бородастым/ западной философии, к тому же, как правило, даже не на языке оригинала. Отсутствие твердых навыков самостоятельного мышления порождает неуверенность и случайность выбора, который всецело доверяет той *publicity*, которую получил какой-либо философ на рынке западной культуры. Характерно, что как только от слова "философия" отпадает прилагательное "русская", то в нас тотчас пропадает всякий ригоризм в отношении "религиозности" того или иного автора. Откровенные атеисты, типа Н.Гартмана, или мыслители, абсолютно равнодушные к богословской проблематике, вроде Э.Гуссерля, пользуются у нас неограниченным кредитом в области "чистой философии". Нам еще предстоит коснуться той критики "западного рационализма" /И.Киреевский, Вл.Соловьев/, с которой, собственно, и начинается в России "религиозная философия". Но уже сейчас можно отметить то, на первый взгляд удивительное обстоятельство, что нынешние "преемники" этой философии менее всего способны подходить критически к современной западной философии. Это заметно особенно тогда, когда они эту философию отвергают — "порвав с Хайдеггером", всерьез думают, что порвали с философией вообще... Впрочем, чаще всего никакого душераздирающего "разрыва" не происходит, а возникают нелепые мировоззренческие гибриды, в которых нет и следа цельной и ясной ~~мыш~~ мысли. I/

Нет более верного признака непонимания особой природы философского знания, чем опасение "отстать" от его "современного уровня". Не только прочтение, скажем, "Метафизических размышлений" Декарта необходимо для каждого, кто собрался осваивать "феноменологический метод" /и достаточно, чтобы понять, что речь идет не о создании нового метода, а о неверном истолковании метода старого/, но больше того — в толковой книжке по гносеологии, написанной и в прошлом веке, не меньше пользы, чем в толковой же книге современного автора,

I/ Мне пришлось слышать из уст одного "философского мальчика" /много выступавшего в салонах "второй культуры" до своего отъезда/ заявление, что он — "ученик Шестова и Гуссерля" — восхитительная свадьба "Иерусалима" и "Афин"!

и куда больше, чем в бестолковой компиляции, с равным восторгом излагающей и "логико-лингвистическую" абракадабру Витгенштейна, и псевдо-платоническую "теорию созерцания" Гуссерля, и полную филологических тривиальностей "герменевтику" Гадамера. Дело в том, что в философии теряет всякий смысл разделение состава философского знания на "элементарное", дающее только общее представление о "началах" /или начатках/ философии, и специально-техническое, которое одно позволяет овладеть ее существенным содержанием в точных понятиях. Это, заметим, отнюдь не упрощает, а делает, напротив, предельно трудным изучение /и преподавание/ философии. Можно изучать в школе "основания математики", изучать для "общей культуры", чтобы воспитать в себе некоторые умственные привычки, полезные в областях, далеких от точных наук. Такое изучение никого не делает математиком. Но нельзя изучить "оснований" философии, не став философом, не усвоив раз и навсегда философского взгляда на вещи. Философию надо изучать всю жизнь — или не изучать вообще, ибо по своей сути она есть наука о началах и основаниях: ее начала всегда проблематичны, не в смысле их условности и приблизительности /в этом смысле — они наиболее достоверны во всем человеческом знании/, а в смысле того постоянного внимания, которое направляет не них настоящий философ. Философия потому и скучна для всех тех, в ком естественная любознательность преобладает над любомудрием, что в ней мы должны постоянно размышлять "над одним и тем же", над "вечными истинами" /и потому именно — "вечными вопросами"/. Потому философия и есть, собственно, *philosophia perennis* — одна в Упанишадах и в сочинениях античных мыслителей, у схоластов и философов Нового времени. И если философы разномыслят — то ведь именно потому, что в этом споре каждого с каждым /и прежде всего, с самим собой/ они апеллируют к единомыслящей основе человеческого духа.

Правда, что в современной философии мы находим иную картину. Все ее "ведущие" школы без различия озабочены не столько усмотрением и уяснением этой основы, сколько созданием нового "языка" философии: некоего философского эсперанто. Эта повышенная озабоченность "проблемой языка" многое /если не все/ объясняет в происхождении философского модернизма. Подлинный язык философии — это всегда квинт-эссенция народа, органически впитавшая в себя элементы его пра-языка. Но там, где "использование родного языка" в философии объявляется "печальной необходимостью"^{1/}, — начинается произвольное словотворчество. И вряд ли будет преувеличением

^{1/} Слова основателя феноменологии, приводимые в апологетическом сочинении G. Brandt'a "Welt, Ich und Zeit."

сказать, что именно к такому лишенному жизни словотворчеству сводятся почти все понятийные достижения философского модернизма, будь то пресловутое *libido*, всяческие функционирования и интендирования, примордиальности и идеации — все, что в лучшем случае повторяет вещи, давно известные, как нечто только сегодня открытое, а еще чаще описывает вполне фиктивные свершения и обстоятельства. И если в этом действительно заключается основное достижение новейшей философии — то она останется в истории философии как эпоха мертворожденных слов.

Один из главных мировоззренческих уроков нашей эпохи — та расплата, которую несет культура за пренебрежение к "азам" и основам, к своим вечным словам и вечным истинам, которые еще вчера "само собой разумелись", а сегодня уже не понимаются вовсе, заглушенные эффектной заумью новоявленных "эсперантистов" от философии. Возврат к этим основам, а тем самым и возврат к своему языку, к своей РЕЧИ — задача культуры в целом; для философии же эта задача — вопрос жизни и смерти.

Что касается нашего "возвращения к философии", то оно должно произойти ради самой философии: только в этом случае оно будет настоящим, честным по отношению к прошлому и плодотворным для будущего. Это возвращение должно начаться с уяснения самобытной природы философии и своеобразия присущих ей актов, с развития в себе способности самостоятельного философского мышления. Добро-совестное отношение к философской культуре требует, чтобы мы начали с простого, с азбуки — и потому, что мы лишены элементарной философской грамотности, и потому, что "простое" составляет ядро философии, из которого черпаются ее вечные темы, в котором заключены ее вечные истины. Все опасения, посторонние философии /вроде того, что на этом пути мы впадаем в "секуляризм"/, должны быть оставлены до тех пор, пока мы сами не сможем судить о грозящих нам опасностях.

II.

Вступая на путь самостоятельной и ответственной работы мысли, мы, конечно, не совершаем прыжок в ничто, а напротив, начинаем подлинный поиск почвы, хотя и новой, для нас непривычной. В пределах русской философии этой почвой является та ее традиция, которая почти неизвестна современному интеллигенту. Ниже я попытаюсь наметить лишь самые общие контуры этой традиции, заполнить

хотя бы отчасти чисто фактический пробел в нашем представлении об истории русской философии.

Привычная схема выделяет три основные этапа в развитии русской философии: 1/ ранние славянофилы, 2/ Вл.С.Соловьев, 3/ русская религиозная философия "начала века".^{1/} Нетрудно заметить, что "удельный вес" каждого из этих этапов весьма различен. Отдавая должное И.Киреевскому и Хомякову, замечая в русской философии конца 19 века /наряду с Соловьевым/ таких мыслителей, как Несмелов и С.Н.Трубецкой, мы все-таки лишь с последним этапом связываем представление о подлинном сообществе философов, а не только о гениальных одиночках; лишь в "начале века" ощущаем ритм философских исканий, охвативших русскую культуру в целом. Конечно, мы имеем какое-то смутное представление о том "фоне", на котором выступали "гениальные одиночки" во второй половине 19-го века, связывая этот "фон" со школьными упражнениями начинающих по хрестоматийным сочинениям Лейбница, Канта, Гегеля и т.д. Но "фон" не становится жизнью, той жизнью, которая интересовала бы нас "во всех подробностях", как интересуется духовная жизнь начала 20-го века. Мы, например, абсолютно равнодушны к тому принципиальному спору, который вели с Вл.Соловьевым Страхов, Лопатин, Дебольский, Астафьев и другие, тем более — к напряженной полемике, происходившей между ними самими. И не только потому, что мы почти ничего не знаем об их философском кредо и лишь уверены, что они — не ровня Соловьеву. Можно не знать каких-то имен, недооценивать каких-то конкретных мыслителей — и все-таки чувствовать значение эпохи, напряжение и глубину ее духовной жизни. Наша "вторая культура" вполне равнодушна к той эпохе в истории русской философии /последняя четверть 19-го века/, которая в действительности решала: быть или не быть самостоятельной философией в России.

Наше исключительное внимание к "третьему этапу" истории русской философии /начало которого отмечено появлением сборника "Проблемы идеализма", 1902/ можно было бы только приветствовать, если бы мы действительно могли понять значение этого этапа, совершенно не понимая и даже не представляя "второго этапа" — периода становления русской национальной философии. Вл.Соловьев, которого считают главной фигурой русской философии в этот период, на деле воплощал в себе те отклонения и соблазны мысли, которые русская философия преодолевала на пути к своему духовному самоопределению. Соловьев

^{1/} Конечно, у отдельных авторов схема может быть тоньше и сложнее, но не вызывает сомнения, что именно к этим трем этапам она редуцируется в сознании "среднего читателя".

постоянно /и в каком-то смысле демонстративно/ пытался уйти с этого пути; он как бы персонифицировал самоотрицание русской философии, то "негативное" в ней, которое, конечно, является обязательным моментом духа, но не имеет самостоятельного значения без его позитивного момента. Так же и "религиозные философы" начала 20-го века, которые в большинстве прямо связывали себя с Соловьевым и его делом, продолжали, даже последовательнее и радикальнее, чем он сам, его негативную рефлексии на положительные начала русской национальной философии. В решающем смысле, философы из лагеря "Пути", так же, как их оппоненты из ориентированного на философский модернизм лагеря "Логоса", воплощали центробежные тенденции русской философии, отрывавшие русскую культуру от той почвы, которую возделали ^{мыслители} предшествующего поколения. I/

Но что это за почва, каковы те положительные начала русской философии, которыми она обязана "забытым мыслителям" конца 19-го века? Здесь было бы, по-видимому, уместно дать некий "конспект" их мировоззрения, практически неизвестного современному читателю. Но именно в виду этой неизвестности такая попытка эскиза русской национальной философии столь же легко исполнима /кто поверит, что мною не допущены те или иные искажения и натяжки?/, сколь же не способна принести автору /и вдумчивому читателю/ серьезного удовлетворения. Общее всегда познается в индивидуальном и через индивидуальное /каково бы ни было при этом онтологическое отношение общего и индивидуального/; поэтому общее, типическое в творчестве русских национальных философов можно установить, только исходя из индивидуального облика каждого из этих мыслителей. Только после этого можно будет понять первостепенное значение их творчества в контексте современной европейской философии, в контексте борьбы вокруг ее центральных проблем: о соотношении веры и знания, о подлинном синтезе мышления и созерцания /проблема метода/, о природе духовного бытия /есть ли оно действительная сила и субстанция, или только бесплотное соотнесение "значимостей"/ — короче, всех тех проблем, борьба вокруг которых продолжается и поныне /несмотря на заверения, что победители уже определились/. Тогда мы увидим, что русская национальная философия есть действительно свой путь в философии, без которого мы были бы обречены на вторичность и эпигонство. 2/

I/ За исключением С.А. Аскольдова, который один среди русских "религиозных философов" воспринял положительное содержание русской национальной философии.

2/ Характеризуя основное направление русской философии конца 19 в. как национальное, я вовсе не утверждаю "антинациональности" представителей "религиозной философии" начала 20 в.; но возникший по их вине исторический разрыв имел, безусловно, отрицательные последствия для всей русской культуры.

Такая работа пристального и добросовестного изучения творчества русских национальных философов является неотложной историко-философской задачей.^{1/} Но в данной статье я предполагаю /понимая, что при этом у читателя останется вполне законное ощущение недосказанности главного/ рассмотреть лишь вопросы, относящиеся не столько к логическому содержанию, сколько к судьбе национальной философии в России. Один из них был уже поставлен выше: почему оригинальные и самостоятельные русские мыслители оказались записаны в число "гегельянцев" /Страхов, П.Бакунин, Дебольский/, "лейбницианцев" /Лопатин, Козлов, Астафьев/ и т.д. на русской почве?

Можно спорить о том, кто является "первым русским философом"; но несомненно, что самосознание русской философии выразилось впервые в статье Ивана Киреевского "О необходимости и возможности новых начал для философии" /1856/. Именно его слово подхватил впоследствии Вл.Соловьев в зазорном памфлете о "кризисе западной философии" и развил в более серьезной "Критике отвлеченных начал", от которой уже идет прямая линия к "религиозной философии" начала 20-го века. Но при ближайшем рассмотрении можно убедиться, что в замечательной статье И.Киреевского заключена некая не сразу уловимая неточность, которая могла вырасти /и выросла!/ в роковую методологическую ошибку. Именно эта ошибка определила, на мой взгляд, линию Вл.Соловьева и "религиозной философии"; в преодолении этой ошибки заключалась одна из задач мыслителей, создававших русскую национальную культуру.

Выше уже говорилось, что философия постоянно имеет в виду свои основания, начала, принципы и т.п. К ней абсолютно не применима привычная схема "дедуктивного знания", согласно которой наука "принимает" некие "аксиомы", а затем выводит из них все остальное. Философия никогда не уходит от своих начал, принципов, оснований: любое частное суждение рассматривается ею не как следствие "начал", отделенное от них сколь угодно длинной цепью промежуточных суждений, а рассматривается в самих началах, как бы помещается "в начало", сопрягается именно с ним, а не с предыдущим членом дедуктивной цепочки. Как писал Гегель, "в философии движение вперед есть скорее возвращение назад... в основание, к первоначальному, и истинному"^{2/} Такое "возвращение в начало", то, что Гегель называл "круговоротом мысли", нельзя понимать, однако, лишь с точки зрения оценки тех или иных частных суждений, а — именно как испытание самих начал, их постоян-

1/ В ближайшее время читателям журнала будет предложен ряд таких индивидуальных портретов представителей русской национ. философии.

2/ Гегель, "Наука логики", т. I, М., 1970, стр. 127.

ное углубление и просветление. В этом смысле, если для "дедуктивных наук" начала /"аксиомы"/ — лишь средство для получения надежных выводов, для философии, напротив, любое частное положение — это "повод" снова и снова испытывать свои начала. А потому вполне бесполезна /и противоречит самой сути философского метода/ попытка сразу найти для философии совершенные, "наилучшие" начала; если бы это было возможно, то философия сразу бы и закончилась, передав свои обязанности какому-нибудь варианту логического счисления.

Но в слове "начало" заключено, очевидно, еще одно, уже вполне прозаическое значение. Все, что развивается, то есть происходит во времени, имеет в нем начало — как отправную точку, первый творческий акт, первый шаг в неизвестное. Такое "экзистенциальное" понятие начала надо строго отличать от описанного выше сущностного, "эссенциального" понятия. Тогда возникает естественный вопрос: о какого же рода "началах" идет речь в статье И. Киреевского? Слишком очевидно, что именно о началах "эссенциальных", составляющих основу, а не просто отправную точку философии. Станным образом Киреевский словно и не замечает того простого обстоятельства, что русская философия, в отличие от западной, только начинала свое существование: не вступив еще в "круговорот мысли", она только разглядывала его со стороны. А потому и оценка этого "круговорота" данная тем же Киреевским, не могла не оказаться внешней и поверхностной.

Киреевский отвергает те /эссенциальные/ начала, которые, по его мнению, лежат в основе западно-европейской философии, сводя их к господству "логической рассудочности", *ratio* над "цельным мышлением". Под знаком этого господства стоит для него¹ только "новая философия", но и вся схоластика: первоучителем же этой рассудочности, или "внешнего разума", был Аристотель, ибо "в самое начало западноевропейской образованности заложено было сочувствие к его мышлению".¹ Подобное утверждение игнорирует, прежде всего, исключительно сильную и влиятельную традицию августинизма, связанную с именем Ансельма, Бонавентуры, Мейстера Экхарта и других. Далее, то, что редукция сущностных начал средневековой и новой европейской философии к *ratio* совершенно несостоятельна — в полной мере выяснено в лучших историко-философских работах, в том числе и русских исследователей. Ключ к пониманию развития этой

¹ И. В. Киреевский, "Критика и эстетика" М., 1979, стр. 303.

философии, от Августина до Гегеля, лежит не в понятии *ratio*, и в идее духовной тотальности^{I/}, — и отвергающий традицию философский модернизм и ведет борьбу не с *ratio* /трудно найти более яркий пример выхолощенного "рационализма", чем та же феноменология/, а с учением о творческой и субстанциональной природе духа /Шелер, Н. Гарманн/.

Но дело даже не в той ложной оценке западной философии, которую дал И. Киреевский /и подхватил Вл. Соловьев/, а в применении ее в связи с предполагаемыми началами русской философии. Для этой последней речь шла об "экзистенциальном" начале, о первом шаге самостоятельного философского мышления. Ставить такое начало в зависимость от оценки эссенциальных начал западной философии, которые раскрывались в ней в течение многих столетий — неверно методически и бесполезно практически. Мысль /как и любое человеческое дело/ не может начинаться /во времени/ с "совершенных" и "наилучших" начал. Совершенство, универсальность эссенциальных начал может лишь постепенно открываться в процессе труда поколений мыслителей, но никоим образом не может стоять при временном начале этого труда. Философия и есть, собственно, процесс /само/ познания своих сущностных начал, внутренних принципов и двигателей, самораскрытие духовной энтелехии. Она не может начать "прямо и непосредственно" со своих сущностных начал: их может обнаружить только её история.

Каждая национальная философия имеет судьбу и назначение; и конечно, всякий мыслитель пытается понять это назначение, провидеть эту судьбу. Но такая попытка не имеет ничего общего с безапелляционными суждениями о "кризисе" или "истощении" начал других национальных философий и с произвольным постулированием "совершенных начал" своей, еще даже всерьез не испытывавшей себя мысли. Русская философия должна была начать самостоятельный философский труд — и в процессе этого труда определить сущностные, глубинные начала: И. Киреевский, Хомяков, и затем Вл. Соловьев отвлекли ее на бесплодный поиск "совершенного начала" в философии.

Английский философ Ф. К. Шиллер сказал: "Новое как таковое есть творение из ничего" — и это верно, по крайней мере, в том смысле, что приступая к действительно новому для себя делу, человек имеет какое-то представление о тех "инструментах", которые ему предсто-

^{I/} Ср. краткие, но исключительно содержательные обзоры А. Демпфа и Г. Геймса по истории метафизики в *Handbuch der Philosophie*, Berlin, 1934. И. В. Попов в своем фундаментальном исследовании "Личность и учение бл. Августина" указывает на постижение Августином идеи духовной субстанции /*substantia spiritualis*/ как на переломный момент его

ит использовать, и никакого — о той его собственной силе, которую это дело предстоит совершить. Он еще никогда не применял эту силу всерьез /иначе бы дело не было действительно новым/, и потому не знает ее настоящей, не постигаемой извне природы. Для философствующего духа главной из таких сил является сила внимания к основным /"простейшим"/ обстоятельствам бытия, которые до философского сознания принимает как саморазумевшиеся, то есть не замечает вовсе. Такая способность внимания *suì generis* и есть действительная отправная точка философии, ее "начаток", потенциально заключающий в себе всю глубину и силу ее начал. Ничего более "совершенного" и не требуется для философствующего духа в начале его пути, но зато требуется постоянное и строгое применение этого внимания, его "упражнение", которое неуклонно приближает человека к пониманию вещей. У того же Киреевского мы находим замечательные образцы этого подлинно философского внимания к вещам, которые намного интересней его поспешных историко-философских обобщений.^{I/} Но если проводить от И. Киреевского некую "линию" к Соловьеву и далее, к "религиозной философии начала века", то не по этой линии совершалась в русской философии систематическая работа углубления и просветления внимания к сути вещей, претворяющая "водку мыслей" в субстанцию "спирта", то есть понимающего духа.

Есть, однако, еще одно условие философских и других начинаний, тем более важное, что, как отмечалось выше, в начале всякого дела мы не способны определить реальную цену той силы в нас, которую это дело должно совершиться. Это условие — наличие живого примера; в духовной жизни в особенности без такого примера возможно лишь пустое и пошрое оригинальничанье, за которым скрывается бесплодная, хотя бы и бессознательная, подражательность. Напротив, творческий дух постоянно измеряет себя объективной, то есть не им придуманной, мерой, самым высоким эталоном своей эпохи. Таким эталоном и живым примером стала для нас немецкая философия начала 19 века. Сама способность выбрать такой эталон, подчинить себя дисциплине и даже "аскезе", которую требовал такой пример — указывает на глубокую силу и серьезность нашего самоопределения к философии. В этом выборе примера не было также ничего случай-

~~ниши~~ религиозно-философского развития /стр. 143, 154 и далее/. О характере новой философии см. "Лекции" Л. М. Лопатина /1891 г. литография/.

^{I/} Несомненно угадывая это основное своеобразие философского взгляда на вещи, он советовал А. Кошелеву, чтобы тот "не стараясь прибавить к понятиям новых сведений из новых книг, уже полученные прежде перегонял бы через кубик передумывания и водку мысли пре ворил бы в спирт" /Цит. выше, стр. 336/.

ного, не связанного с существом нашего духа. Французские "просветительские" философы насыщали Россию в течение почти всего 18 века — и не породили ничего, кроме нескольких несчастных бастардов, вроде Радищева: не могли породить, потому что не имели никакого "трансцендентального сродства" с нашей потребностью в собственной метафизике.

Еще два момента весьма знаменательны, так как отражают связь философии с культурно-исторической ситуацией в целом. Уникальный подъем философской мысли в Германии, давший одновременно таких гениев, как Фихте, Гегель, Баадер, Шеллинг — неотделим от той борьбы, которую вела немецкая нация за свою свободу и единство. Россия сыграла в этой борьбе великую и благородную роль. Победа над бонапартизмом была победой над существенно антиметафизическим духом, /хотя и заключавшим в себе несомненный элемент политической мистики, интриговавший и Гегеля, и Гёте/. Еще не имея своей философии, Россия вела борьбу за утверждение метафизически фундированной культуры. Это, а не "принцип легитимизма", составляет важнейший шаг освобождения Европы вследствие войны 12-го года. После нее наше приобщение к такой культуре стало исторически и нравственно необходимым.

Второй момент связан с той особой ситуацией, которая наступила в европейской культуре несколько позже, когда в России уже набрало силу сознательное движение к философии. В статьях И. Киреевского и Хомякова^{1/} эта ситуация была определена как "упадок метафизики" — в неожиданном созвучии с определениями антиметафизиков типа О. Конта. Так же, как у этих последних, и у названных русских мыслителей этот "упадок" получил характер логической необходимости, с той только разницей, что если у Конта он отражал общую эволюцию человеческой мысли, то для Киреевского и Хомякова он вытекал из специальных "начал западной философии". Но уже тогда в нарождавшейся русской философии прозвучала совсем иная оценка ситуации, возникшей в западно-европейской культуре; оценка неизбежно упускаемая из виду, если сводить тогдашнее духовное противостояние в русской мысли к противоположности "западники — славянофилы". Эта оценка принадлежала Н.Н. Страхову, мыслителю, который обычно причисляется к "поздним /?/ славянофилам", а на деле является первым представителем русской национальной философии.^{2/}

1/ Напр. в статье "О современных явлениях в области философии" /собрание сочинений, том I/.

2/ Творчество Страхова, как и его личность — представляются мне подлинным "патентом на благородство" русской культуры, русского человека вообще. В частности же деле философии — это столь необходимый нам эталон культуры ума, при том эталон, предельно "открытый" для

Речь идет о статье "Значение гегелевской философии в настоящее время", написанной Страховым в 1860-м году; но сначала остановимся на простом соображении, которое он высказал позже, уже по поводу магистерской диссертации Соловьева о "кризисе западной философии" /1875/. Тот упадок метафизики, о котором говорили славянофилы и Соловьев, характеризует, по мнению Страхова, вовсе не внутренний смысл метафизики, чья многовековая история знает многочисленные взлеты и падения, а настроение европейской культуры середины 19-го века — как культуры, внешний облик которой определяется уже не столько теми, кто создает ее действительные ценности, сколько теми, кто эти ценности воспринимает или отвергает — "культурной массой", или "публикой". Для Страхова, как и для славянофилов, несомненен тот факт, что к середине прошлого века "масса публики" отвернулась от философии германского идеализма, которой она была так увлечена еще двумя десятилетиями раньше. Но, писал Страхов, "умственные волнения публики имеют свой смысл, свою логику, но эта логика может далеко расходиться с той, которая управляет усилиями действительных философов".¹ Странным образом славянофилы не менее, чем западники, доверились "инстинкту толпы", в котором, по словам Страхова, "обыкновенно есть нечто верное и благородное", но в "приложении которого... почти всегда происходит ошибка". На существо этого инстинкта и связанной с ним ошибки в оценке смысла и цели философии Страхов указал намного раньше, в уже упомянутой статье о философии Гегеля, из которой я рискну привести пространный отрывок, который как нельзя лучше разъясняет также и "идею философского знания", как ее понимали русские национальные философы.

"Все попытки отвергнуть Гегелеву систему, — писал Страхов, — указывают желание — выйти за пределы ума, за пределы мышления, основываются на различии между мышлением и действительностью, между знанием и бытием, между субъектом и объектом. Ум человеческий постоянно считает себя пустым, какою-то формой без содержания, а истину — чем-то полным и плотным, каким-то непроницаемым зерном. Действительно, как бы светла и широка ни была мысль, за нею, по краям, все еще мелькает какая-то темная полоса;

каждого, кто хочет воспитать в себе эту культуру. Нисколько не преувеличивая, писал Розанов: "В Страхове, в нем самом, содержится вечная необходимость вернуться к нему" /"Литературные изгнанники", прим. к письму Страхова от 13.09.1890/

¹ Статья "Гартман и Шопенгауэр"; цит. по "Философским очеркам", Киев, 1906, с. 312.

рядом с постижением как-будто неизбежно стоит мысль о чем-то непостижимом. Но это чувство, эта мечта — вправе ли мы придавать ей важное значение для мышления?"

Заметим, что Страхов вовсе не иронизирует над "инстинктом", который заставляет нас предполагать "иррациональный остаток" в вещах, который не вмещается в понятия мысли; напротив, он постоянно подчеркивает законность этой способности: "чудеса подозревать", но настаивает на необходимости дать ясный отчет в значении этого подозрения для мышления и для философии. Страхов продолжает: "По этому случаю я припомнил басню, которую мне кто-то рассказал. Однажды солнцу донесли, что на земле не так хорошо идут дела, как оно думало; что, несмотря на весь его свет и на все старания... на земле все-таки много темного; что падают тени от гор... что бывает пасмурно от облаков на огромных пространствах, что в ущельях, пещерах ничего нельзя разглядеть, и по ночам везде бывает очень темно. Не доверяя доносу... солнце пошло осматривать места, на которые ему указали. Поднялось туда, где была ночь, и видит, что все светло; заглянуло под облака, в ущелья гор, в темные леса, в глухие пещеры и видит, что и там все светло. И словом, куда ни приходило солнце, везде было светло, как днем. Тогда солнце успокоилось и стало светить по-прежнему.

С этим путешествующим солнцем можно сравнить разум. В самом деле, стоит только указать разуму на что-либо темное — и самый взгляд разума будет уже озарением этого темного. Разуму, как солнцу, не нужно изменять своего образа действия, потому что он не виноват, если темно там, где его нет, или, еще лучше, куда он не глядит. Много есть теней, много темных мест, но отсюда не следует, что разум дурно светит. Поэтому, что бы вы ни признавали вне разума, какой-нибудь неразрешимый субстрат, допредметный мир, что-нибудь не-мыслимое, не-высказываемое, это ни мало не касается до разума, не касается до системы Гегеля. Вы признаете что-нибудь не-мыслимое, не-выразимое — вы имеете полную свободу признавать, что вам угодно. Но если это — немыслимое, так не мыслите же об нем, если это — несказываемое, так не говорите же об нем. И даже если бы вы и могли как-нибудь обозначить ваше не-разумное, то есть ли в этом хоть что-нибудь противоречащее системе Гегеля? Ведь она говорит только о том, о чем можно говорить, мыслит только о том, о чем можно мыслить".^{I/}

Философия для Страхова — область, где никогда не заходит солнце разума; и если он оставляет открытым вопрос, покрывает ли эта область все бытие, то уже без всяких оговорок он отвергает намерение положить гипотетическое "немыслимое" в основание мышления, про-изводить понятия от того, что само не доступно пониманию. "Жажда таинственного и непонят^ного" — естественна для человека, чьи стремления и побуждения не сводимы к чисто философским мотивам /"Если бы философия составляла собою жизнь, то что за жалкая была бы жизнь!"/. Но переживание *mysterium magnum* бытия, присущее каждому живому существу, не может подменить для философии законодательства разума^{1/}: "иррациональное" не может стать нормой мышления^{2/}. В этом философия принципиально "отходит" от жизни, которая постоянно отыскивает компромисс с "иррациональным" /"Если бы философия не становилась выше жизни, не отходила бы от нее, то что за жалкая была бы философия!"/

Так в эпоху "упадка метафизики" Страхов восстанавливает самое высокое понятие о целях и смысле философии — как "о такой области, в которой мышление имеет особенный характер, именно — стремится стать вполне чистым и свободным"^{3/}; и в свете этого понятия оценивает историю европейской философии, все разрозненные лучи которой собрались, как в фокусе, в философии Гегеля. "Система Гегеля — не совершенна; да что же совершенно в делах человеческих? Но в самой сущности гегелевой системы лежит, по крайней мере, ясное понимание и живое, ясное стремление к абсолютно-совершенной форме философии"^{4/}. Поэтому Страхов решительно не соглашается с тем приговором, который вынесли западной философии славянофилы и Вл. Соловьев: "признавая все умственное развитие запада безусловно-ненормальным, произвольным, это воззрение вносит колоссальную бессмыслицу во всемирную историю: со стороны же практической оно представляет неисполнимое требование возвратиться назад к старому, давно пережитому" 5/.

1/ Которое не означает непременно /как у Канта/, что разум "создает" законы действительности, но что он их необходимым образом "ратифицирует".

2/ Именно в этом признании нормативного /для мысли/ характера "немыслимого" и заключается суть философского "иррационализма" /а не в признании того, что "немыслимое" есть. /Ср. характерное определение онтологической задачи у одного из самых талантливых "иррационалистов" Г. Марселя: "сделать понятным, почему понимание невозможно"/

3/ "Философские очерки", стр. IV.

4/ Там же, втр. I5.

5/ Там же, стр. 338.

Выше уже отмечалось, что в статье, которую Страхов написал еще в 1860-м году, вполне ясно определилась линия в русской философии, названная мною "национальной", в отличие от философии "религиозной". Эта линия выразилась именно в преемственности по отношению к великой метафизической традиции Запада — национальное в подлинном смысле слова и возникает всегда как преемственное: через подчинение своей еще стихийной энергии стробим формам "прежней" культуры, через постепенное воспитание своего духа, в процессе которого обновляются и творчески /то есть органически!/ преобразуются сами эти формы. Напротив, демоническое ниспровержение "старого" по своей сути всегда антинационально, имеет роковое значение для самой нации, еще культурно незрелой; равнодушное презрение к тому, что было сделано "до нас" /будь то "старая метафизика" или "классическая физика"/ есть признак не оригинальности, а беспочвенности, симптом настроения вечно чужих в культуре, тех, кто никогда не будет способен поднять свое "племенное" до уровня национального.

Русская национальная философия, в лице Страхова и пришедших вслед за ним Лопатина, Козлова и других — ясно определила свою линию как метафизика мыслящего духа, с той глубоко русской особенностью, что дух воспринимался при этом всегда на почве индивидуальной души, на почве конкретной человеческой жизни /задолго до *Lebensphilosophie* метафизическое значение категории "жизни" было ярко выражено П.Бакуниним/. Но "жизнь" всегда рассматривалась ими в ее духовной основе, в укорененности "душевного" в духовном /и потому среди них нет "экзистенциалистов", апологетов внеразумной жизни человеческой души"^I//. Конечно, мы найдем здесь не унылое однообразие "установки", а целый спектр мировоззрений, от радикального "персонализма" Астафьева /опять-таки вполне независимого от аналогичных концепций в англо-саксонской и французской философии/ до строгой "метафизики ума" Дебольского, сопровождаемой острой критикой "чисто психическо-го" бытия. Но разнообразие "углов зрения" не отменяет, а только подчеркивает единство предмета и, как следствие, единство метода русских национальных философов. Этот метод является в точном смысле слова умозрительным: в основе его у всех названных мыслителей лежит концепция внимания как философского акта в собственном смысле.

^I/ Не является таковым /вопреки утверждению С.С.Аверинцева/ и Несмелов — чтобы это понять, надо только прочесть и первый, а не только второй, том "Науки о человеке"!

"Присущая нашему духу сила внимания — вот последний и таинственный источник внутренней разумности наших познавательных операций", — писал Л.М. Лопатин^{1/}; и у всех представителей русской национальной философии /и у С.А. Аскольдова как их последователя в философии "начала века"/ мы находим исключительные по глубине и ясности соображения по этому центральному гносеологическому вопросу. Незнание этого важнейшего вклада русской философии в теоретическую метафизику нельзя компенсировать поверхностным знакомством с учением об "интенциональности", к тому же претерпевшим полное вырождение в "феноменологии".

Впрочем, в данной статье я, повторяю, не считаю нужным давать читателю какое-либо резюме русской национальной философии и избавлять его от необходимости эту философию изучать. Возвращаясь же к вопросу о той отправной точке, за которую в ней была принята именно "потерявшая кредит" среди "культурной публики" классическая европейская метафизика, еще раз подчеркнем — именно так проявилось у русских национальных философов самосознание подлинных наследников. Они ясно видели, что в этом наследстве заключен не только "разум тысячелетий", но и "их безумие", что всякое великое наследство — опасно! Но они понимали, что проблематика крупнейших метафизиков нового времени — это по сути вечная проблематика философии, получившая у Декарта и Лейбница, Канта и Гегеля ту глубокую ясность формулировок — и в постановке проблем, и в их решении — которую способен оценить только настоящий мыслитель. Как раз отсутствие этой глубокой ясности они сразу подметили в назревавшем с конца прошлого века повороте к философскому модернизму, уже самые первые опыты которого /неокантианство, "интуитивизм", в том числе и русский/ были, по словам Лопатина, "лишены типичности — ясности и простоты логической конструкции, внутреннего единства и взаимной ответственности делаемых допущений, строгой и беспристрастной последовательности в развитии усвоенных предпосылок, а через это и логической законченности в получаемых результатах. Принципиальной критике с ними почти нечего делать"^{2/}.

В виду сказанного причисление русских национальных философов к "гегельянцам", "лейбницианцам" и т.п. имеет не больше смысла,

1/ "Положительные задачи философии", т.2, М., 1891, стр.41.

2/ Предисловие ко второму изданию "Положительных начал философии", т.1, стр.XI, М., 1911 г.

чем: подобные же попытки в отношении тех крупнейших европейских мыслителей нашей эпохи, чье творчество не вписывается в философский стиль модернизма /Брэдли, Шпанн, Джентиле и др./ Впрочем, имена Лейбница и Гегеля, конечно, не случайны для русской национальной философии. И не только потому, что с ними связаны ее основные темы: о природе человеческой личности и ее отношении к сверхличной духовной тотальности. Лейбниц и Гегель имели двух великих антагонистов, к которым безусловно тяготела русская религиозная философия. Это — Спиноза и Шеллинг. Определяющее влияние учения Спинозы на философское развитие Соловьева было признано им самим^{1/}. Да и без этого признания — что такое учение о "всеединстве", как не чистой воды спинозизм, из которого вытекает то же отрицание конкретного, акосмизм, что и у Спинозы: отрицание, которое лишь завуалировано учением о "софии", восходящим к каббалистической мистике пола. Впрочем, я не собираюсь наклеивать на Соловьева ярлык "спинозиста", или ярлык "шеллингианцев" на его последователей, хотя они явно разделяли с поздним Шеллингом иллюзию гетерономного истолкования философии в терминах мифологических или же конфессиональных догматик...

Важно другое. Именно русская национальная философия начала процесс самостоятельного философского труда в России; процесс, в котором и должны были обнаружиться подлинные сущностные начала русской философии. И в последние десятилетия прошлого века могло показаться, что русская философия твердо стала на путь такого нормального развития. Вспомним вопрос, поставленный в начале этой статьи: чем был отмечен в русской философии 1886 год? В этот год вышел первый том "Положительных начал философии" Л.М.Лопатина, который вместе с последовавшим через пять лет вторым томом составляет одно из самых основательных исследований по теоретической философии не только в русской, но и во всей европейской литературе той эпохи. В том же году была издана книга Павла Бакунина "Основы веры и знания" — Лев Толстой, столь скептически относившийся к книжной продукции любого рода, писал: "меня будет интересовать судьба этой книги в будущем. Вероятно, сейчас ее не примут и не оценят. Она сохранит, однако, свою ценность навсегда"^{2/}. Далее, тот

^{1/} Ср. его полемику с А.И.Введенским, точно указавшим на атеистический характер "понятия Бога" у Спинозы, в которой Соловьев называет Спинозу своей "первой любовью в философии".

^{2/} Цит. по D. Žyževskij, Hegel bei den Slaven, 1961, S. 341.

же 1886-ой стоит на первом издании книги Н.Н.Страхова "Об основах понятиях психологии и физиологии" — и сейчас, столетие спустя, вряд ли существует на русском языке лучшее введение в проблематику психосоматического бытия. Наконец, в том же году появилось сочинение Н.Г.Дебольского "О высшем благе" — важнейшее исследование по теоретической этике^{1/}, далеко превосходящее рыхлую и полную приблизительных рассуждений книгу Соловьева "Оправдание добра"; исключительное значение книги Дебольского в истории русского самосознания определяется также и тем, что в ней впервые в основание этической системы была положена идея национального целого, или народа как субстанции.

Казалось бы — ясно, какие мыслители определяли лицо русской философии в этот период, и можно было ожидать, что и в дальнейшем она пойдет по избранному ими пути; по пути, который составляет естественное продолжение метафизических исканий европейской культуры — не повторение чужого опыта, но расширение и углубление общего метафизического опыта индоевропейских народов.

Но судьба философии — это и судьба нации, судьба государства. Укрепление основ национального бытия сменилось новым, уже неправым шатанием. По мере того, как уходили из жизни мыслители, определявшие лицо национальной философии в конце прошлого века, им на смену приходило поколение с совсем иным пониманием природы и задач не только философии, но и всей русской жизни. Как не хотели замечать реальности этой жизни, не согласной с кадетским доктринерством П.Струве и ему подобных, так не хотели видеть и реальности русской философии; осмысление ее истории свелось к культу Соловьева, о котором С.Булгаков писал вполне серьезно: "Кант дает тезис, Гегель — антитезис, Соловьев — синтез"^{2/}. То, что в России уже были положены прочные основания философской культуры /прочные — по своему внутреннему значению, хотя и не по своей укорененности в сознании "интеллигенции"/ — в равной мере не хотели видеть ни "соловьевцы" из лагеря "Пути", ни энтузиасты Когена из лагеря "Логоса". По сути дела это была вторая волна нигилизма в истории русской мысли, тем более опасного, что он отрицал не то, что еще предстояло сделать, а то, что уже было сделано. Нигилисты прошлого века сами толком не знали, что они "отрицают" в области мысли; они были, по меткому выражению Лескова, скорее "гилисты", которые попеременно хватались за любой вздор, от "дарвинизма" до спиритиз-

1/ Наше ударе́ние на теоретическом характере этой и др. книг, о которых идет речь, станет ясно каждому, кто вспомнит понятие *θεωρία* у Аристотеля.

2/ Вопросы философии и психологии, книга 66 /1903/, стр.96.

ма. Напротив, утонченный нигилизм начала века был, по крайней мере в философии, вполне конкретен: он отвергал уже проявленные, самобытные черты русской национальной философии — последовательное применение к познанию действительности умозрительного метода, твердую приверженность к духовному пониманию мировой основы, определяющее значение государственной и национальной идеи в этических приложениях философии, замысел философии как действительно основной науки по отношению к любой другой дисциплине /в том числе и богословию/.

Конечно, эти черты, взятые сами по себе, разрозненно — можно отыскать и у "религиозных философов", и у "модернистов" начала века. Но только в русской национальной философии они составили целостное сочетание, обрели качество целостного образа, качество *Gestalt'a*. Перечисляя "черты", можно сконструировать фоторобот русской национальной философии, и "чем-то" он будет похож и на Флоренского, и на Шпета — но он вряд ли поможет узнаванию ее настоящего лица — того "простого русского лица", в котором ничто не выпирает, не навязывает себя нашему вниманию, но все в целом — неповторимо и прекрасно.

Чтобы увидеть это лицо — надо смотреть на него иначе, чем мы привыкли смотреть на корифеев "религиозной философии" или на наших зарубежных кумиров. Наш привычный фокус зрения настроен при этом на восприятие того качества человеческого духа, которое можно назвать "гениальностью": на восприятие гениальной идеи или гениальной фразы. Так мы читаем Бердяева, так "знакомимся" с каким-нибудь иностранным корифеем: настраиваемся почти исключительно на такую идею и фразу, напряженно "ловим" ее в процессе чтения. Генезис идей, логическое происхождение суждения имеют при этом значение второстепенное, если имеют его вообще: ибо кто серьезно хочет понять, "откуда берется" гениальное?

Чтение русских национальных философов требует совсем иного направления внимания: не на гениальность, но на простое и потому так трудно уловимое качество ума. Это качество раскрывает себя не в перманентной афористичности, не в словесных нововведениях, но в логическом развитии понятий из первых и основных положений, которые должны стать для читателя внутренне очевидными, очевидными в себе, а не под влиянием тех или иных посторонних соображений /например, что автор делает доброе дело, укрепляя веру в Бога или утверждая "права личности"/. Менее всего это означает, как уже отмечалось, некое схоластическое упражнение в "дедукции следствий из посылок" — развитие понятий не есть "вывод" из оснований, но

напротив, возвращение в них, жизнь основания в каждом из своих понятий; свет основания в каждом слове философа и есть подлинный свет очевидности.

Очевидность не есть нечто "данное" /как считает феноменология/, она создается лишь в процессе мышления; и потому воля к очевидности составляет коренное свойство философского характера, способность к очевидности есть ближайшее определение философского ума. Культура, которая не хочет воспитывать в себе эту волю, не умеет ценить эту способность — не может быть философской культурой: в ней рано или поздно торжествует интеллектуальное хамство, торжествуют те "мерзавцы", которые, по словам Розанова, "задавили всё вдумчивое на Руси" — задавили, в конечном счете, и тех, кто подобно русским "религиозным философам", не понял и не признал великого значения той работы, которую проделали их предшественники.

III.

Цель данного очерка заключалась лишь в том, чтобы напомнить читателю о той работе, которую проделали русские философы конца прошлого века /из них только Лопатин дожил почти до самого конца "русской философии в России"/, и убедить его, что в господствующей концепции истории русской философии имеет место явный и недопустимый пробел, искажающий смысл этой истории. Сказанное выше не заключает в себе призыва к забвению русской религиозной философии: мы и так слишком многого не помним и не знаем. Напротив, знание той философской традиции, которую мы определили как "русскую национальную философию", необходимо для действительного осмысления религиозной темы в русской философии. В этой традиции, несомненно, философский метод никогда не подчинялся методу богословскому; но, как это ни парадоксально на первый взгляд, эта традиция, возможно, ближе, чем собственно религиозная философия, подошла к созданию христианской философии, или, более точно, философии христианского теизма. Несмелов писал: "каждая эпоха христианского мира необходимо должна иметь... свою христианскую философию, создание которой должно быть последней цепью и завершением умственной деятельности каждой эпохи"^{I/}. Русские национальные философы не считали себя, впрочем, "завершителями эпохи", и потому не стремились к полноте и законченности построений в этой области; но они глубоко чувствовали творческий характер этой задачи, которую нельзя решить, следуя

I/ "Памяти В.А.Снегирева", Православный собеседник, май 1889, с. 136-137.

только призыву "назад, к церковной догматике". И потому в религиозно-метафизических "фрагментах" их творчества содержится по существу больше нового, ставшего прочным достоянием христианской философии, чем в грандиозных, но эфемерных построениях Соловьева и его последователей. В качестве примеров можно назвать "Письма о философии" Страхова, где он находит ключ к труднейшей проблеме теистической философии об отношении Бога и природы, или "Неотложные задачи современной мысли" Лопатина, где обсуждение проблемы зла в мире ведется со всей серьезностью, без успокоительных диалектических доводов о "зле как небытии" и "моменте добра". Заметим, кстати, что "Письма" Страхова были напечатаны уже после его смерти, а статья Лопатина — одна из его последних. Это тоже очень характерно. Русские национальные философы подходили к собственно религиозной теме именно как к последней теме, вершине умозрительных проблем; глубоко чувствовали ответственность этой темы, потому что вполне понимали трагическую природу философского познания Абсолютного.

Подлинная трагедия религиозной метафизики не в том, что человеческому разуму не дано познать Абсолютное в его существе /как думали Булгаков, Флоренский и другие/, а именно в том, что только такое познание Абсолютного и возможно. "Относительное" знание не касается Бога вообще; все, что мы о Нем знаем — мы знаем абсолютно. Именно на основе этого знания становится возможной этика как учение об абсолютной необходимости свободного нравственного деяния. Тот, кто познал — должен исполнить. И если Августин предостерегал, что "лучше исполнять, не зная, чем зная, не исполнять", то это не отменяет подлинной задачи свободно-разумного существа: знать и исполнять. Любой релятивизм, в том числе и религиозный, утешает нас тем, что нам никогда не приходится действовать на основании полного знания, следовательно, в полной ответственности за свое действие. ^{В русской национальной философии мы не найдем такого утешения:} Для нее каждый акт в отношении Бога есть акт свободной ответственности, основанный на внутренней очевидности истины. Ибо, как писал Н.Н.Страхов: "Философия не есть верование, чаяние или мнение, а понятие и наука о божественном, и при том совершенно ясное и соразмерное познание, так как о божественном или невозможно никакое познание, или возможно только такое"^{I/}.