

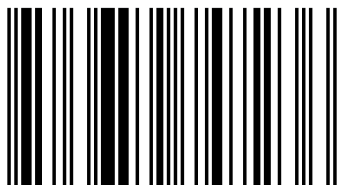
В России на рубеже XIX–XX веков сложилось несколько фундаментальных проектов развития философии и культуры, которые не утратили своего значения и в наши дни. Монография представляет собой историко-философское исследование общих закономерностей парадигмальных изменений, произошедших в русской культуре Серебряного века. Представлен концептуальный обзор основных направлений философской мысли в России 1870–1920-х годов. Обосновывается тезис о том, что культура Серебряного века определялась прежде всего поиском принципиально новых решений философских проблем, наиболее важной из которых была проблема человека. Философские проекты, созданные в России в конце XIX - первой четверти XX столетия, базировались как на религиозной традиции, которая подвергалась существенной модернизации, так и на последних достижениях науки. В результате была создана, с одной стороны, неклассическая метафизика, основывающаяся на "новом религиозном сознании", а с другой, неметафизическая научная философия. Авторы показывают, что обе перспективы развития русской философской мысли вполне могли быть реализованы. Для специалистов гуманитарного профиля.



Александр Рыбас  
Александр Бродский

## Философские проекты Серебряного века

Бродский Александр Иосифович - доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Рыбас Александр Евгеньевич - кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.



978-3-659-74723-6

**Александр Рыбас  
Александр Бродский**

**Философские проекты Серебряного века**





**Александр Рыбас  
Александр Бродский**

**Философские проекты  
Серебряного века**

**LAP LAMBERT Academic Publishing**

## **Impressum / Выходные данные**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу <http://dnb.d-nb.de>.

Любые названия марок и брендов, упомянутые в этой книге, принадлежат торговой марке, бренду или запатентованы и являются брендами соответствующих правообладателей. Использование названий брендов, названий товаров, торговых марок, описаний товаров, общих имён, и т.д. даже без точного упоминания в этой работе не является основанием того, что данные названия можно считать незарегистрированными под каким-либо брендом и не защищены законом о брендах и их можно использовать всем без ограничений.

Coverbild / Изображение на обложке предоставлено: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Verlag / Издатель:

LAP LAMBERT Academic Publishing

ist ein Imprint der / является торговой маркой

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Германия

Email / электронная почта: [info@lap-publishing.com](mailto:info@lap-publishing.com)

Herstellung: siehe letzte Seite /

Напечатано: см. последнюю страницу

**ISBN: 978-3-659-74723-6**

Copyright / АВТОРСКОЕ ПРАВО © 2015 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Все права защищены. Saarbrücken 2015

## Введение

### 1

Термин «Серебряный век» восходит к сочинению древнегреческого поэта Гесиода «Труды и дни». Гесиод обозначил им период, следовавший за Золотым веком в истории человечества и свидетельствующий об упадке и деградации. Впрочем, по утверждению поэта, наступившие после Серебряного Бронзовый и Железный века оказались еще хуже. Серебряный век, хотя и не обладал достоинствами Золотого, все-таки сохранял черты «благородного металла». С тех пор этим термином обозначают периоды, которые хотя и уступают временам наивысшего культурного, экономического или политического расцвета, но тем не менее превосходят своими достижениями все остальные эпохи.

Трудно сказать, кто и когда впервые назвал период конца XIX – начала XX века Серебряным веком русской культуры. Известно, что сами деятели культуры того времени называли свою эпоху общеевропейским термином «fin de siècle» («конец века»), а понятие «Серебряный век» относили к эпохе 40–70-х годов XIX века, следовавшей за Золотым (пушкинским) веком русской литературы<sup>1</sup>. Лишь во второй половине 1920-х годов в работах историка русской культуры Р. И. Иванова-Разумника и мемуарах поэта В. А. Пяста термин «Серебряный век» стал применяться к эпохе рубежа XIX–XX веков. Но широкое распро-

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Розанов В.В.* И. С. Тургенев: К 20-летию его смерти // *Розанов В.В. Собр. соч.: в 11 т. Т. 4: О писательстве и писателях.* М., 1995. С. 138.

странение и признание этот термин получил, по-видимому, благодаря строчкам из «Поэмы без героя» А. А. Ахматовой:

И серебряный месяц ярко  
Над серебряным веком стыл.

Историки русской культуры по-разному отмечают границы Серебряного века. Чаще всего нижней границей этой эпохи считается 1881 год, т. е. год убийства императора Александра II, а верхней – 1922 год, т. е. год установления большевистской властью полного идеологического контроля над искусством и философией. Такая датировка позволяет, во-первых, охватить понятием «Серебряный век» период глубочайших социально-политических и экономических потрясений, почти полностью изменивших облик России. Во-вторых, она связывает Серебряный век с тремя последовательно сменившимися друг друга направлениями художественного модернизма: декаданс (кризис предшествующего искусства), символизм (поиск новых форм, но при сохранении традиции) и авангард (полный отказ от традиции, вплоть до отказа от миметической функции искусства)<sup>2</sup>. Таким образом, Серебряный век – это век глубоких цивилизационных сдвигов, сопровождавшихся радикальными изменениями как в социально-экономической, так и в культурной сферах.

Оценки культуры Серебряного века, даваемые как современниками, так и историками, тоже весьма разнообразны. Большинство авторов считают, что это было время необычайного

---

<sup>2</sup> См.: *Сухих И.* Серебряный век: лики модернизма // Литература. 2007. № 24. С. 10–14.

подъема русской культуры. «За несколько лет... – писал в эмиграции один из активных деятелей той эпохи, философ Ф. А. Степун, – облик русской культуры подвергся значительнейшим изменениям. Под влиянием религиозно-философской мысли и нового искусства символистов сознание рядового русского интеллигента, воспитанного на доморощенных классиках общественно-публицистической мысли, быстро раздвинулось как вглубь, так и вширь. На выставках “Мира искусства” зацвела освободившаяся от передвижничества русская живопись. Крепли музыкальные дарования – Скрябина, Метнера, Рахманинова. От достижения к достижению, пролагая все новые пути, подымался на недостижимые высоты русский театр»<sup>3</sup>.

Но имели место и совершенно противоположные оценки. Так, например, по мнению крупнейшего русского писателя той эпохи И. А. Бунина, из творчества большинства его современников «исчезли драгоценнейшие черты русской литературы: глубина, серьезность, простота, непосредственность, благородство, прямота. И морем разлилась вульгарность, надуманность, лукавость, хвастовство, дурной тон, напыщенный и неизменно фальшивый. Испорчен русский язык... Утеряно чутье к ритму и органическим особенностям русской прозаической речи, опошлен или доведен до пошлейшей легкости – называемой “виртуозностью” – стих»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Степун Ф.А.* Памяти Андрея Белого // Степун Ф.А. Портреты. СПб., 1999. С. 171.

<sup>4</sup> *Бунин И.А.* Речь на юбилее газеты «Московские ведомости» // Бунин И.А. Полн. собр. соч. Т. 6. Пг., 1915. С. 317.



Однако как бы ни оценивалась художественная культура того времени, едва ли можно сомневаться, что для русской философии Серебряный век оказался веком Золотым. В это время в России впервые стали выходить специальные философские журналы, начали создаваться философские общества, а университетское преподавание философии приобрело систематический и многопрофильный характер. Философия окончательно отмежевалась от других форм национальной духовности (религии, идеологии, искусства), избавилась от чрезмерной публицистичности и ангажированности, приобрела профессиональный характер и, в конце концов, оформилась в несколько четко выраженных направлений. Эти процессы достигли своей зрелости к началу 20-х годов прошлого столетия. Но в это же время началось идеологическое наступление на все сферы культуры, которое если не уничтожило полностью философское творчество в России, то, во всяком случае, резко его ограничило или загнало в подполье. 1922 год, завершивший Серебряный век русской культуры, стал и последним годом свободной русской философии.

## 2

Русская философия XIX–XX веков, в том числе и философия Серебряного века, не представляла собой что-то совершенно оригинальное и неповторимое. В то же время она не являлась сплошным заимствованием или компиляцией. Значение русской философии, как и значение любой другой «национальной фило-

софии», состоит не столько в новых философских «открытиях» и «изобретениях», сколько в разработке традиционных общепризнанных философских идей в уникальном культурно-историческом контексте.

Набор философских идей достаточно ограничен и обновляется крайне редко. Но, попадая в различные культурно-исторические контексты, эти идеи по-новому раскрывают свое содержание: из них выводятся новые, дополнительные следствия. А выведение новых следствий из старых идей позволяет обнаружить лежащие в основании этих идей скрытые посылки, т. е. такие посылки, которые в иных культурно-исторических контекстах не были отрефлексированы. В таком выявлении скрытых посылок, возможно, и заключается главная ценность национально-регионального изучения истории философии.

Большинство историков русской философии сходятся в том, что ее основными чертами следует считать онтологизм, морально-практическую ориентацию и литературоцентризм.

Определения онтологизма весьма разнообразны. В. В. Зеньковский, например, понимал под онтологизмом включенность познания в наше отношение к миру и «действие» в нем<sup>5</sup>. Согласно С. Л. Франку, онтологизм – это утверждение бытия в качестве единства, возвышающегося над противоположностью субъекта и объекта<sup>6</sup>. В. Ф. Эрн и А. Ф. Лосев определяли онто-

---

<sup>5</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 15–16.

<sup>6</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 478–485.

логизм как опору не на человеческое *ratio*, а на объективный Логос<sup>7</sup>. А Н. П. Полторацкий видел в онтологизме прежде всего преодоление дуализма бытия и культуры<sup>8</sup>. Однако за всем этим многообразием определений стоит одна общая интенция: в каждом случае речь идет о преодолении дуализма практического и теоретического разума, об отрицании автономии субъективного мира личности, о своеобразном стремлении избавиться от субъективности.

Морально-практической ориентацией обычно обозначают стремление русских мыслителей найти четкие нормативные принципы как личной, так и общественной жизни, а также тенденцию непосредственно переводить самые отвлеченные философские построения в план практической этики. Русское мировоззрение, как писал, например, С. Л. Франк, «изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира»<sup>9</sup>. В связи с этим стоит вспомнить язвительные замечания Н. А. Бердяева о том, что только русская интеллигенция могла усмотреть в диалектике Абсолютного Духа Гегеля «алгебру революции», а в таком академическом и далеком от политики философском учении, как эмпириокритицизм Э. Маха и Р. Авенариуса, – повод

---

<sup>7</sup> Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 71–108; Лосев А.Ф. Русская философия // Русская философия: А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. Свердловск, 1991. С. 67–95.

<sup>8</sup> Полторацкий Н.П. Россия и революция. Русская религиозно-философская мысль XX века. Тенапу, 1988. С. 14.

<sup>9</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 489.

для раздора между фракциями социал-демократической рабочей партии<sup>10</sup>.

Литературоцентризм называют, во-первых, склонность русских философов обращаться к риторическим или публицистическим формам для изложения своих идей, в результате чего логическая аргументация подменяется метафорами или художественной интуицией, и, во-вторых, тенденцию использовать произведения русских писателей в качестве отправной точки для собственных философских построений.

Нетрудно заметить, что три названные черты русской философии тесно связаны друг с другом. Литературоцентризм безусловно вызван морально-практической ориентацией, т. е. тем, что русская философия никогда не хотела ограничиваться лишь узкой сферой интересов профессионального сообщества, а искала доступ к массовому сознанию, всегда старалась воздействовать не только на разум, но и на эмоции людей, всегда стремилась не только объяснять или анализировать мир, но и вызывать к человеку, поучать его и пророчествовать. Такие претензии философии предполагают, что она способна дать людям твердые основания для их жизни и деятельности, что, в свою очередь, предполагает существование неких объективных, не зависящих от человека, ценностей и целей. А существование объективных ценностей и целей, в свою очередь, предполагает мнимость как дуализма

---

<sup>10</sup> Бердяев Н.А. 1) Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 105–106; 2) Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 11–30.

субъективного и объективного, так и дуализма практического и теоретического разума, что и составляет сущность философского онтологизма.

### 3

Разумеется, ни одна из названных черт русской философии не принадлежит исключительно ей. Скорее, речь может идти о том, что в русской философии четко выявились некоторые фундаментальные свойства всей европейской философии XVI–XIX веков, свойства, которые западноевропейскими мыслителями часто не осознавались. Например, восприятие гегелевской диалектики как «алгебры революции» или политическая интерпретация эмпириокритицизма – это, на наш взгляд, не искажение и не извращение названных учений, а выведение из них дополнительных следствий, обнаружение их «скрытых возможностей». Какие же фундаментальные свойства новоевропейской философии обнаружили в русской философии XIX–XX веков? Для ответа на этот вопрос необходимо обратить внимание на те функции, которые пыталась взять на себя философия Нового времени.

Историю европейской философии можно представить как чередование аналитических и синтетических периодов. В аналитические периоды философия не претендует на мировоззренческую функцию, не пытается синтезировать разрозненное знание в единую картину мира, не стремится постулировать те или иные ценности, а лишь рационально проясняет существующее

мировоззрение и анализирует имеющиеся представления о природе и обществе. Такой характер имела, например, средневековая философия (схоластика), которая, оставив роль мировоззрения богословию, занималась лишь рациональным подкреплением и анализом богословских истин. Такой же характер приобрела философия в XX веке, когда отказалась от создания универсальных мировоззренческих синтезов и занялась логико-семантическим или феноменологическим анализом явлений культуры, науки, языка и т. д.

Но в XVI–XIX веках характер философии был иной. В ту эпоху почти все философы стремились построить грандиозные синтетические мировоззренческие системы, которые должны были заменить религию. Как отмечал крупнейший католический мыслитель XX века Ж. Маритен, философия Нового времени, «лишая власти теологическую мудрость и облекая ее метафизику и философию морали... заимствовала главные обязанности и высшую ответственность из арсенала теологии, сначала с торжествующим оптимизмом, а затем с мрачным пессимизмом великого разочарования»<sup>11</sup>. Причем важнейшая особенность новейшей европейской философии состояла именно в том, что она пыталась связать в единой картине мира суждения о сущем и о должном, отказавшись от четкой дистинкции между знанием (наукой) и ценностями (верой), дистинкции, из которой исходило большинство средневековых философов и к которой вернулась философия XX века. Вот эта особенность европейской философии и

---

<sup>11</sup> *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 252–253.



была по-своему отрефлексирована русской философией XIX–XX веков.

Каковы же были социальные предпосылки новоевропейской синтетической философии? Эпоха XVI–XIX веков – это время перехода от традиционной (доиндустриальной) цивилизации к цивилизации либерального (индустриального) типа. В этот период разрушаются наследственные привилегии, растет социальная мобильность, происходит автономизация различных сфер жизни. В традиционном обществе человек был с рождения прикован к своей социальной роли, и эта роль определяла нормы и принципы его жизни. Здесь, по словам Э. Фромма, «человек еще был связан с миром первичными узами, он видел себя лишь через призму своей общественной роли (которая была в то же время и его естественной ролью), а не в качестве индивидуальной личности»<sup>12</sup>. К тому же вся эта нормативно-ролевая система санкционировалась и поддерживалась религиозной традицией. Разрушение традиционного общества вело к расширению свободы и увеличению автономии личности. Человек оказывался перед необходимостью самостоятельно решать, что для него является ценным и значимым, свободно и независимо выбирать, что и как он должен делать. Ни церковь, ни традиции, ни родовые привилегии больше ни к чему его не обязывали, ничего не предопределяли и не гарантировали. Иными словами, человек оказался в ситуации, которую Э. Фромм характеризует как ситуацию «потери системы ориентаций и привязанностей». В таких

---

<sup>12</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 45.

условиях возникает потребность найти какую-то замену религиозной традиции, которая помогла бы человеку вновь обрести утраченную определенность. Такой заменой религиозной традиции и попыталась стать (хотя и безуспешно) философия того времени. Следовательно, стремление философии Нового времени выступить в качестве теоретического мировоззрения, т. е. системы онтологически обоснованных ценностей и практических ориентиров, есть не что иное, как одно из проявлений фундаментальной проблемы переходного периода, проблемы «бегства от свободы».

В России период перехода от традиционной цивилизации к цивилизации либеральной приходится на XIX–XX века (XVIII век – век секуляризации общественной жизни – создал лишь духовные предпосылки для модернизации; глубокие социальные изменения начинаются в России с середины XIX века). Запоздавшая модернизация имеет ряд особенностей, к числу которых можно отнести, во-первых, усиление конфронтации между различными социальными группами, во-вторых, отсутствие «срединной культуры», склонность к идеологическим крайностям и утопизму, в-третьих, неспособность государства управлять социальными процессами. Психологическим результатом всех этих явлений становится повышение тревожности и духовной растерянности. Естественно, что в такой ситуации мировоззренческие претензии философии усиливаются и начинают преобладать над познавательными, научно-аналитическими интересами.

Русская философия XIX–XX веков пыталась вывести страну из ситуации духовной растерянности, заняв место утраченной религиозной традиции. Разумеется, выполнить религиозно-мировоззренческую функцию философия могла единственным известным ей способом: постулированием практических ценностей и целей в качестве теоретически обоснованных истин. При этом философский онтологизм, отрицающий автономию субъективного мира, становился необходимой предпосылкой для решения подобного рода задачи. А литературоцентризм, заменяющий понятия художественными образами, а доказательства – риторическими фигурами, являлся в данном случае необходимым следствием. Таким образом, основные черты русской философии – онтологизм, морально-практическая ориентированность и литературоцентризм – суть не что иное, как выявленные в условиях запоздалой модернизации скрытые послышки всей европейской философии Нового времени.

4

Разумеется, было бы глубокой ошибкой оценивать культурные следствия русской философии Серебряного века как исключительно благотворные, а последующую советскую эпоху, т. е. Медный век, считать лишь временем их полного забвения. Более того, на наш взгляд, основные тенденции русской философии конца XIX – начала XX века лежат в русле тех умонастроений, которые породили две мировые войны и жесточайшие тоталитарные режимы. И они вовсе не представляют собой ради-

кальную альтернативу той идеологии, которая господствовала в нашей стране на протяжении почти всего прошлого века.

Здесь вновь уместно обратиться к символике поэмы Гесиода. Люди Серебряного века были еще счастливы и совершенны. Но, в отличие от поколения Золотого века, они были непокорны бессмертным богам и перестали приносить им жертвы, за что Зевс отправил их в царство Аида, где они превратились в подземных духов блаженных. А пришедшие им на смену люди Медного века уже превыше всего ценили оружие и истребляли друг друга в кровопролитных войнах. За поколением, отказывающимся от традиционных ценностей, всегда приходит поколение войны.

Почти все мыслители Серебряного века стремились к «переоценке всех ценностей». Критика гуманизма, морали, права и разума объединяла представителей самых разных философских течений. Общим местом философии той эпохи стали проекты радикального переустройства всей экономической, политической и культурной жизни общества. В теоретическом плане такая ситуация очень плодотворна, так как приводит к смене философских парадигм. Но в плане практического осуществления провозглашаемых идей она чрезвычайно опасна, так как ведет к безответственному «экспериментированию с жизнью».

Настоящая книга имеет целью показать внутреннюю противоречивость и амбивалентность основных проектов русской философии Серебряного века. Менее всего авторы хотели бы что-то осудить, а что-то апологизировать из философского наследия той эпохи. Но отделить «зерна от плевел», вечное от проходяще-

го во взглядах мыслителей прошлых эпох – это, на наш взгляд, важнейшая задача любого историко-философского исследования.

## Часть I

# РЕЛИГИОЗНЫЙ МОДЕРНИЗМ

Историки часто называют Серебряный век русской культуры эпохой религиозного ренессанса. Такой название возникло по причине увлечения значительной части русского образованного общества того времени вопросами религии, движения многих представителей творческой и гуманитарной интеллигенции навстречу церкви. В философии религиозный ренессанс проявлялся в массовом отказе от господствовавших в середине XIX века материалистических и позитивистских установок, в обращении к религиозной метафизике и мистике.

Но все-таки религиозный ренессанс редко приводил интеллигенцию того времени в лоно официальной церкви и традиционной православной культуры, а религиозная философия Серебряного века имела мало общего с богословием, преподававшимся в те годы в духовных академиях. Активный участник русского религиозного ренессанса начала XX века Н. А. Бердяев вспоминал: «Русская религиозная проблематика была очень мало связана с духовной средой, с духовными академиями, с иерархиями церкви»<sup>1</sup>. Зато в среде религиозно настроенных интеллектуалов было сильное стремление радикально обновить сам характер веры и приспособить богословие к новейшим философским веяниям. Поэтому, на наш взгляд, наиболее адекватным

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 206.



термином, которым можно обозначить все разнообразие направлений русской религиозной философии конца XIX – начала XX века, является не «ренессанс», а «модернизм».

Впервые религиозными модернистами стали называть группу католических философов конца XIX – начала XX века, представленную именами М. Блонделя, Л. Дюшена, А. Луази, Э. Леруа и др. Этих мыслителей объединяло стремление освободиться от традиционной для католической церкви схоластики, за что они были в 1907 году осуждены энцикликой папы Пия X «Об учениях модернистов». Позднее термин «модернизм» стал применяться к различным новаторским явлениям в православии, протестантизме и даже иудаизме. При всех огромных философских разногласиях христианских модернистов объединяло, во-первых, подчеркивание различия между евангельским учением и учением так называемой исторической церкви, якобы исказившим сам дух Евангелия, во-вторых, желание согласовать богословие с новейшими философскими тенденциями своего времени, в-третьих, стремление активизировать участие церкви в решении современных социально-политических проблем. Кроме того, религиозный модернизм был тесно связан с модернизмом в художественной культуре своего времени. Последнее обстоятельство оказалось особенно значимым именно для русской философии, которой, как уже отмечалось в предисловии, всегда был присущ литературоцентризм, т. е. своеобразное «паразитирование» на произведениях художественной литературы и ис-

пользование образно-метафорического языка для изложения абстрактных идей.

## § 1. Истоки

*Мистики эпохи Александра I, П. Я. Чаадаев, славянофилы,  
Ф. А. Голубинский, И. Л. Янышев, К. Н. Леонтьев,  
Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский*

Разумеется, религиозный модернизм не возник с нуля, а был подготовлен развитием русской мысли в течение XIX века.

### *1. Мистики александровской эпохи*

Начало XIX века в России ознаменовалось необычайным подъемом интереса к мистике. «То была эпоха, – писал историк русского богословия протоиерей Георгий Флоровский, – мечтаний вообще, эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений»<sup>2</sup>. Мистицизм эпохи Александра I был в основном привнесенным с Запада и являлся неотъемлемой частью художественного и философского романтизма, охватившего в те годы всю Европу. Следует заметить, что религиозный модернизм начала XX века тоже был тесно связан с такими явлениями в искусстве, как декаданс и символизм, которые историки культуры часто характеризуют как неоромантизм. «Романтизм, – утверждал в 1912 году В. М. Жирмунский, – является своеобразной...

---

<sup>2</sup> *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 128.

формой развития мистического сознания»<sup>3</sup>. Таким образом, религиозно-мистические тенденции в философии и романтические тенденции в искусстве всегда идут рука об руку.

Большую популярность в России начала XIX века приобрели такие «классики» европейского мистицизма того времени, как, например, немецкий пророк и моралист И. Г. Юнг-Штилинг, утверждавший в своих книгах, что Наполеон – это антихрист; шведский эзотерик и визионер Э. Сведенборг, прозванный «духовидцем» и оставивший весьма конкретные описаниярая и ада; французский каббалист Л. К. Сен-Мартен, писавший под псевдонимом «Неизвестный философ» и пророчествовавший о наступлении новой эры внецерковного христианства. Были изданы почти все сочинения немецкого «знатока тайной науки чисел» К. Эккартсгаузена и известного английского моралиста-розенкрейцера Дж. Мейсона. Появилась и отечественная мистическая литература, в том числе религиозно-философский журнал «Сионский вестник», издаваемый А. Ф. Лабзиным. Все названные авторы являлись масонами. Однако в философском отношении принадлежность к масонству мало о чем говорит. Круг идей масонства того времени был очень широк: среди масонов были как скептики-вольтерьянцы, так и мистики-окультисты. Поэтому термин «мистицизм» гораздо точнее характеризует умонастроения людей александровской эпохи.

Во всей этой литературе проповедовались идеи надконфессионального христианства, «внутренней церкви», «духовных

---

<sup>3</sup> *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1912. С. 10.

опытов» и т. п. Увлечение мистицизмом охватило даже высшие правительственные круги, включая самого императора Александра I. Проник мистицизм и за стены духовных училищ.

Одним из главных проводников мистицизма в духовных школах стал *Игнатий Аврелий Фесслер* (1756–1839), приглашенный из Львова преподавать в только что открывшейся С.-Петербургской духовной академии. Философские воззрения Фесслера, как и воззрения большинства мистиков начала XIX века, были эклектичны. Но более всего он, по его собственному признанию, ценил те философские системы, которые во главу угла ставили «внутреннюю жизнь Духа». Между прочим, из своих современников Фесслер особенно почитал И. Фихте, которого считал «истинным мистиком». «Истинная мистика, – учил Фесслер, – основывается на деятельности чистого разума и живущая при его свете может быть не только изучаема, но и научна»<sup>4</sup>.

В 1814 году мистики сгруппировались вокруг знаменитого Библейского общества, целью которого была подготовка перевода Библии на современный русский язык. Возглавляемое обер-прокурором Святейшего Синода кн. А. Н. Голицыным, который симпатизировал масонам, Библейское общество должно было укрепить позиции мистицизма. Однако библиисты придали мистицизму более рациональный характер, или, говоря точнее, заменили мистику протестантским пиетизмом, т. е. стали делать акцент не на догматике или метафизике, а на внутреннем религиозном переживании и моральном совершенствовании лично-

---

<sup>4</sup> Цит. по: *Понов Н.А.* Игнатий Аврелий Фесслер: Биографический очерк // Вестник Европы. 1879, декабрь. С. 642.

сти. Активный участник Библейского общества А. С. Стурдза позднее вспоминал: «Беспристрастный наблюдатель, не вдаваясь в крайность, проповедуемую Римом (римская церковь не позволяет мирянам читать Библию), должен был, однако же, сознаться в том, что новое на Руси Библейское общество влекло всех и каждого прямой дорожкой к протестантизму»<sup>5</sup>. Подобные ориентации библеистов отвечали настроениям многих образованных людей Александровского времени. Можно даже сказать, что «русский протестантизм» был в то время своеобразной формой национального самосознания. Знаменитый культурный деятель александровской эпохи, историк А. И. Тургенев писал по этому поводу: «Мы не греки и не римляне, а, вероятно, христиане, следовательно, по правилам протестантизма ближе к нему, нежели к греческому православию»<sup>6</sup>. Мистицизм и протестантизм объединяет то, что они во главу угла религиозной веры ставят субъективные переживания верующих, а не церковные авторитеты.

Важно подчеркнуть, что результатом такого подключения русского богословия к протестантской традиции было отождествление христианской нравственности с так называемой естественной моралью. Как и протестанты, «русские пиетисты» начала XIX века утверждали: не существует каких-то особых христианских обязанностей, каждый христианин должен просто выполнять то, что определено его общественным положением. Наиболее ярко акцент на «естественной нравственности» проявился в

---

<sup>5</sup> См.: *Чистович И.А.* Очерки из истории русского мистицизма в царствование Александра I // Русская старина. 1894, июль. С. 122.

<sup>6</sup> *Тургенев А.И.* Политическая проза. М., 1989. С. 205.

критике аскетизма и монашества. Начало антиаскетической традиции в русском богословии положил еще деятель времен Петра I Феофан Прокопович, который видел в монашестве лишь способ, с помощью которого люди уклоняются от выполнения своих гражданских обязанностей. Резким критиком аскетизма был и крупнейший церковный деятель екатерининской эпохи московский митрополит Платон (П. Г. Левшин). «Мирские попечения, – писал он, – нам от праведной судьбы назначены: в поте лица твоего снеси хлеб твой. Они не токмо не отводят от спасения, но и суть средство ко спасению, ибо и исправлением должности своей помогаем мы обществу, и воспитанием детей приуготавливаем добрых граждан»<sup>7</sup>. Но, наверное, дальше всех в неприятии аскезы пошел богослов начала XIX века, участник Библейского общества, священник, переводчик и ученый-гебраист Герасим Павский, обвинивший монашество в отступлении от Божьих заповедей. «Монашество, – писал Павский, – я понимаю делом нечистым и противным закону природы и, следовательно, закону Божию»<sup>8</sup>. Эта критика аскетизма сыграла заметную роль в становлении религиозной философии конца XIX – начала XX века и стала едва ли не центральной темой творчества такого яркого представителя русского религиозного модернизма, как В. В. Розанов, о котором пойдет речь ниже.

---

<sup>7</sup> Платон, архиеп. Московский и Калужский. В день Преподобного Сергия // Платон, архиеп. Московский и Калужский. Поучительные слова: в 4 т. Т. 4. М., 1780. С. 113.

<sup>8</sup> Цит. по: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 196.



Еще одной значимой для последующего развития русской религиозной философии идеей, сформулированной мистиками начала XIX века, стала идея христианской общности. Суть этой идеи заключалась в убеждении, что евангельская проповедь не только содержит наставления к личному спасению и нравственному совершенству человека, но и указывает путь к обустройству социально-политической жизни. Можно без преувеличения сказать, что грандиозные проекты философов Серебряного века, такие как «всемирная теократия» В. С. Соловьева, «эра Третьего Завета» Н. А. Бердяева, «новое религиозное сознание» Д. С. Мережковского, «культово-церковное преобразование культуры» П. А. Флоренского, восходят к идее христианской общности мистиков эпохи Александра I.

Деятельность мистических обществ в России была прекращена в годы царствования Николая I. Император не без основания рассудил, что все эти мистико-пиетистские движения создают ту духовную среду, из которой произрастают всевозможные «тайные общества», опасные как для государства, так и для идеологического обоснования самодержавия – православия.

В последующие десятилетия мистицизм Александровского периода был совершенно забыт. Вспомнили о нем лишь в конце XIX века во многом благодаря работам историка А. Н. Пыпина. Но религиозные философы и поэты-символисты Серебряного века уже ощущали духовную связь с той эпохой и считали себя ее наследниками.

## 2. Абсолютная идеология Петра Чаадаева

Восприятием христианства как некой социально-политической идеологии, столь характерным для мистиков начала XIX века, проникнуты и знаменитые «Философические письма» *Петра Яковлевича Чаадаева* (1793–1856), которые в целом носят совершенно иную, принципиально противоположную мистицизму, направленность.

С точки зрения Чаадаева, христианство представляет собой не набор чувствований и переживаний, а универсальную идеологию, дающую людям четкие мировоззренческие ориентиры и властно призывающую к деятельности, направленной на преобразование мира. Причем основные христианские идеи, по мнению философа, даны человеческому разуму изначально, т. е. являются априорными и врожденными. «Архетипы Платона, врожденные идеи Декарта, а priori Канта, – говорится в “Философических письмах”, – все эти различные элементы мысли, которые всеми глубокими мыслителями по необходимости признавались за предваряющие какие бы то ни было проявления души... все эти изначально существующие зародыши разума сводятся к идеям, которые переданы нам от сознаний, предваривших нас к жизни и предназначенных ввести нас в наше личное бытие»<sup>9</sup>.

Помимо врожденных идей человеческим разумом руководят идеи, данные Божественным откровением. Самое важное в Евангелии – это социальная идея, учение о конечных судьбах истории и целях Божественного провидения. Три центральные

---

<sup>9</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 85.

идеи евангельской истории – воплощение, преображение и воскресение – позволяют надеяться лишь на то, что земная жизнь может быть радикально преображена в Царствие Божие. Чаадаев категорически отвергал какое-либо «внеисторическое» или «внеземное» понимание евангельской вести, в том числе и такое, которое «между землей и небом ставит лопату могильщика». Христианство – это учение не о загробном существовании, а о Царстве Божием на земле, которое устанавливается самими людьми, являясь результатом их культурного и социального развития. «Если земля нам неблагоприятна, то что мешает нам взять приступом небо? Разве небо не удел тех, которые берут его силою?»<sup>10</sup>

Следует заметить, что мировоззрение Чаадаева складывалось под сильным влиянием идей французских католических философов начала XIX века – Ж. де Местра, Ф. Р. де Шатобриана, Л. Г. А. де Бональда и др., ставших очень популярными в годы реставрации монархий в Европе. Названных мыслителей объединила своеобразная концепция Божественного провидения. Все они утверждали, что поступками людей управляет провидение, однако полагали, что это не лишает человека свободы воли, так как проведение воздействует на людей не непосредственно, а при помощи идей, которые сохраняются и передаются церковной традицией. Подчиняя свою мысль и совесть этим идеям, люди создают цивилизацию и тем самым выполняют цели провидения; отклонение же от этих идей, вызванное страстями и

---

<sup>10</sup> Чаадаев П.Я. Письмо М. Ф. Орлову 1837-го года // Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 408.

возможное по причине свободы воли, приводит к революциям, войнам и другим бедам, которые следует рассматривать как кару Божью. Католические мыслители имели в виду, конечно, эпоху Просвещения и последовавшие за ней Французскую революцию и наполеоновские войны. Что же касается Чаадаева, то он усмотрел такое роковое уклонение от целей провидения именно в русской истории, которую подверг на страницах своего сочинения резкой и не всегда справедливой критике.

Причину «нестроений» русской жизни философ видел в том, что Россия получила христианство из рук «растленной и всеми презираемой» Византии. Византия растленна, так как под влиянием человеческих страстей впала в грех тщеславия, гордыни и оторвалась от «вселенского братства» христианских народов. Не случайно именно в Византии утвердилась практика цезарепатризма, нарушающая правильные отношения между духовной и светской властью, то есть подчиняющая церковь государству, что привело впоследствии к подмене истинной христианской веры самодержавной идеологией и к расколу вселенской церкви в 1054 году. «В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства... Все умственное движение той поры только и стремилось установить единство человеческой мысли, и всякий импульс истекал из властной потребности найти мировую идею, эту вдохновительницу новых времен»<sup>11</sup>. Византия оказалась чужда этому «чудотворному принципу», считал Чаадаев, потому и погибла. Россия же не погибла, но оказалась вне цивили-

---

<sup>11</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. С. 26.

лизации, вследствие чего она не обогатила мир никакими благотворными теориями или принципами, вечно страдает от внутреннего неустройства и постоянно преподносит миру уроки того, как не надо жить.

### 3. «Живознание» славянофилов

Своеобразным ответом Чаадаеву стала философия славянофилов, среди которых наиболее выделяются *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856), *Алексей Степанович Хомяков* (1804–1860), *Константин Сергеевич Аксаков* (1817–1860) и *Юрий Федорович Самарин* (1819–1876). Эти представители раннего славянофильства противопоставили западничеству Чаадаева не только идею особенной, русской, цивилизации, но и особую методологию философского анализа религии, истории и культуры.

Согласно их воззрениям, религиозная вера – это не идеология, не пророческое предвосхищение будущего, а непосредственное понимание смысла Бытия, церковно-мистическое созерцание Истины. «Я называю верой, – писал Хомяков, – ту способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые на разбор и сознание рассудка»<sup>12</sup>. Религия, основанная на идеях, по убеждению славянофилов, вообще есть не вера, а только мнение. Такая религия неминуемо приводит к авторитарному насилию над личностью: мнений бывает много, и единство церкви можно сохранить, лишь выбрав

---

<sup>12</sup> Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии. Письмо Ю. Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1911. С. 327.

некоторые из них и закрепив их с помощью авторитета. Причем наибольшую опасность для верующего ума славянофилы усматривали в тех идеях, в которых содержится предвосхищение будущего. Такие идеи, по их мнению, являются нелепостью, так как предполагают, что следствие (будущее) может обусловить свою же собственную причину (настоящее). Но в то же время такие идеи обладают страшным разрушительным потенциалом. Так, по мнению Самарина, в основе всех революций лежит формально правильный силлогизм, в котором первая посылка есть некая умозрительная идея, вторая – подведение под эту идею наличной действительности и приговор над ней, а заключение – определенное поведение, которое «в случае сопротивления приводится в исполнение посредством винтовок и пушек»<sup>13</sup>.

Другое дело – вера, основанная на понимании и принятии сущего; такую веру славянофилы называли «цельным», или «живым», знанием. Только живая вера ведет человека к смирению, но не к унижению, к гармонии с миром, но не к власти над ним, и «укореняет» человека в бытии, а не противопоставляет его, как познающего субъекта, объективированному существу. Живая вера является также гарантией общественной стабильности и личной нравственности. Такая вера является стержнем русской национальной традиции, она жива в народе и церкви, и, следовательно, к ней можно и необходимо вернуться.

Что же конкретно представляет собой это «живое», «цельное» знание? Согласно славянофилам, «живознание» – это зна-

---

<sup>13</sup> Цит. по: *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб., 1994. С. 99.

ние, которое органически включает в себя не только когнитивный, но и ценностно-нормативный аспект. Основная ошибка рационализма состоит в том, что он оторвал теоретическое познание от нравственного и эстетического отношения человека к миру. Такое одностороннее рационалистическое направление европейская мысль получила еще во времена Аристотеля, система которого, по словам Киреевского, «разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла в отвлеченное сознание рассуждающего разума»<sup>14</sup>. Таким образом объект и субъект оказались оторванными друг от друга, в результате чего объективная реальность стала непознаваемой «вещью в себе», а субъективный разум – самовластным и автономным законодателем жизни. Иными словами, с рационализмом и познание утратило путь к истине, и нравственность потеряла свои основания. И лишь вернувшись к цельному знанию, человек сможет восстановить утраченную гармонию с миром. Суть цельного знания состоит в том, что оно не отделяет себя от своего предмета, преодолевает разобщенность субъекта и объекта и тем самым делает законы существования объективного мира принципом жизни личности. Поэтому только «цельное знание» дает достоверные и абсолютные основания для мировоззрения и деятельности человека.

Разумеется, цельное знание недостижимо для индивидуального сознания. Носителем живознания может быть лишь «со-

---

<sup>14</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 307.

борная личность». Наиболее знаменитое понятие славянофилов «соборность» означало такое единство, каждый элемент которого является не частью целого, а носителем всего целого. Земным воплощением такого единства является церковь. Каждый член церкви является носителем не части коллективного разума верующих, а всего церковного сознания.

Итак, Чаадаев и славянофилы разошлись в трактовке сущности христианской религии: для Чаадаева христианство – это прежде всего социальная идеология, для славянофилов – интуитивная онтология. С идеологической точки зрения, задача человека состоит в том, чтобы приблизить здешний несовершенный мир к миру идей, воплотить должное в сущем. С онтологической точки зрения, напротив, необходимо отбросить предвзятые идеи (ложные мнения) и жить в гармонии с миром. Идеология предполагает, что мы всего должны добиваться, а онтология – что нам все уже дано. Все остальное, что мы знаем о Чаадаеве и славянофилах, может быть выведено из этого исходного противоречия. Чаадаев ориентирован на будущее, славянофилы – на прошлое. Чаадаев видит причину «нестроений» русской жизни в отказе от участия в общем для христианских народов деле, славянофилы – в распространенности ложных мнений и предвзятых идей. Согласно Чаадаеву, небеса «берут силою», согласно славянофилам – смирением и любовью.

Это противостояние чаадаевского «идеологизма» и славянофильского «онтологизма» сохранилось в философии Серебряно-



го века. Именно оно определило основные векторы развития русского религиозного модернизма.

#### *4. За стенами духовных академий*

Определенное влияние на религиозный модернизм начала XX века оказали и некоторые представители духовно-академической среды середины XIX века. Здесь, прежде всего, следует упомянуть профессора Московской духовной академии *Федора Александровича Голубинского* (1797–1854).

Голубинский слыл за странного человека. До нас дошли рассказы о членстве профессора в ордене московских розенкрейцеров и о тайной переписке с какими-то высокопоставленными лицами, о его подозрительно хорошем знании каббалистических книг и о странностях поведения, а также о том, что в его дом часто навевывались разные странники и сектанты. Никаких книг после себя Голубинский не оставил, и его воззрения стали известны лишь по посмертным публикациям записей его лекций. Однако среди философов Серебряного века Голубинский пользовался огромным авторитетом. Н. А. Бердяев называет его родоначальником русского теизма, В. В. Зеньковский – русского онтологизма<sup>15</sup>, а по свидетельству П. А. Флоренского, родоначальник русского религиозного ренессанса В. С. Соловьев воспринял учение Голубинского о премудрости Божьей через сына

---

<sup>15</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 186; *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т. 1, ч. 2. М., 1990. С. 110.

богослова Дмитрия Федоровича и затем развил его в своем знаменитом учении о Софии<sup>16</sup>.

Важнейшей чертой философии Голубинского было стремление соединить мистическую и рационалистическую традиции или, выражаясь точнее, найти в человеческом разуме рациональные основы для сверхрационального чувства мистиков. «В своем мировоззрении, – замечает Г. В. Флоровский, – Голубинский своеобразно соединял рационализм и пиетизм XVIII века, “истинную экзальтацию сердца” с “ясным рационализмом ума”»<sup>17</sup>. Голубинский был хорошо знаком с современной ему европейской философией. Но особенно ему пришлось по душе система немецкого философа Фридриха Генриха Якоби, который вошел в историю как один из наиболее ярких критиков эпохи Просвещения. Однако он не просто подверг критике рационализм во имя мистического чувства или веры, но показал необходимость последних внутри самого рационального знания. Научное мышление, учил Якоби, может признать только то, что может быть доказано. Доказывать же – это, значит, выводить одно из другого; доказанным является только обусловленное знание. Следовательно, исходное начало познания – безусловное – в принципе не может быть объектом рациональной рефлексии. Иными словами, науки в самих своих основах предполагают наличие чего-то такого, чего сами они не могут постигнуть. Это исходное безусловное начало дается чувством, которое Якоби

---

<sup>16</sup> См.: *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1936. С. 43.

<sup>17</sup> *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 238.

называет также верой. Мы уверены в реальности чувственно воспринимаемого мира и уверены в реальности собственного бытия, хотя ни первую, ни вторую уверенность мы не можем доказать. Обе эти уверенности объяснимы тем, что в акте восприятия воспринимающее и воспринимаемое составляют одно целое, так что уверенность в реальности внешнего мира является частью уверенности в нашем собственном существовании. Уверенность же в собственном существовании проистекает из чувства своей растворенности в абсолютном сверхчувственном бытии, которое и составляет основное содержание религиозной веры. Таким образом, в философии Якоби религиозно-мистическое чувство романтиков становилось уделом не избранных святых, гениев или пророков, а необходимой предпосылкой всякого человеческого знания и самосознания.

Эти поиски безусловного начала знания стали стержнем и философских размышлений Голубинского. Обнаружить безусловное начало на путях объективного знания внешнего мира невозможно в принципе, потому что объективное знание является обусловленным по определению. Следовательно, философия должна идти другим, субъективным путем, т. е. путем самопознания, самоуглубления. «Что же такое *я*? И что *не я*?.. Здесь-то начало Философии», – учил Голубинский на лекциях<sup>18</sup>. Но тогда перед философом встает другая опасность: погрузиться в субъективизм, т. е. попасть под действие психологических причин, личного опыта, индивидуальных пристрастий и т. п. Каким же

---

<sup>18</sup> Голубинский Ф.А. Лекции по философии // Голубинский Ф.А. Лекции по философии и умозрительной психологии. СПб., 2006. С. 3.

образом, идя по пути самопознания, можно избежать субъективизма? Для этого нам надо лишь одно: найти такую реальность, которая, являясь субъективной по форме своего обнаружения, была бы объективной, т. е. не зависящей от нас по своему содержанию. Голубинский нашел такую реальность в идее Бесконечного Существа.

Основа всякого познания – это самодостоверность мышления. Логически эта самодостоверность мышления находит свое выражение в законе противоречия, утверждающем, что два противоречивых высказывания не могут быть одновременно истинны. Но закон противоречия есть лишь формальный принцип познания. В содержательном же плане самодостоверность мышления находит свое выражение в принципе Бесконечного. В своих лекциях Голубинский показывает, что принцип Бесконечного предваряет любую познавательную активность. Однако в качестве логического начала познания сам принцип Бесконечного не может быть из чего-то выведен: он «врожден» человеку, априори наличествует в нашем сознании, являясь неперменным условием всякого опыта.

Эти рассуждения положили начало учению о так называемом верующем разуме, которое красной нитью будет проходить через философию многих религиозных мыслителей Серебряного века.

Немаловажную роль в модернизации православного богословия сыграла деятельность ректора Санкт-Петербургской духовной академии в 70–80-х годах XIX века, а впоследствии при-

дворного протопресвитера *Иоанна Леонтьевича Янышева* (1826–1910). Янышев решил поставить на «научную» основу дисциплину, которую преподавал в духовной академии, – нравственное богословие. Для этого, по его мнению, следовало подвергнуть христианский нравственный опыт философской рефлексии. Выводы подобной рефлексии оказались столь нетрадиционными, что Святейший Синод запретил печатать докторскую диссертацию Янышева, несмотря на то, что ее автор был тогда ректором. И в настоящее время в ортодоксальных церковных кругах сочинения Янышева вызывают осуждение<sup>19</sup>. Однако Янышеву определенно удалось создать собственную школу в русском богословии. К ее приверженцам можно отнести таких известных церковных деятелей и богословов, как митрополит Антоний (А. П. Храповицкий), патриарх Сергей (И. Н. Страгородский), М. А. Олесницкий, С. Н. Зарин, А. Д. Беляев и др.

Первая особенность богословия Янышева состояла в защите религиозного нравственного субъективизма. Нравственность, утверждал Янышев, есть субъективное, личное дело каждого человека. Христианская мораль – это не свод отвлеченных правил, а живое творчество, свободный нравственный выбор, для которого не существует каких-либо рецептов и который может осуществляться по-разному в каждой конкретной ситуации. Поэтому «субъективизм, и притом христианский, не только неизбе-

---

<sup>19</sup> Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1994. С. 191–197.

жен, но и обязателен для науки нравственного богословия»<sup>20</sup>. Разумеется, субъективизм всегда односторонен: каждый человек способен усвоить истину только по мере своих ограниченных сил. Но выхода из этой односторонности нет. Окончательное утверждение истины во всей ее полноте возможно лишь с разрешением всех задач христианства на земле. Пока же мы должны довольствоваться тем, что дает наш личный духовный опыт.

Вторая особенность богословия Янышева состояла в отрицании любых форм «сверхдолжной» этики. Согласно учению о сверхдолжной этике некоторые нравственные нормы Евангелия не являются обязательными для всех, но носят характер лишь пожеланий, исполняя которые человек приобретает особые, сверхдолжные заслуги перед Богом. По мнению Янышева, в православии нет места таким нравственным утверждениям, которые не были бы обязательны для всех, но есть советы, адресованные конкретным лицам и учитывающие их психологические особенности. Так, например, богатому юноше Христос советует оставить все свое имущество только потому, что видит особую психологическую привязанность юноши к богатству. Все сказанное относится к монашеству и аскетизму. Монашество и аскетизм, утверждал Янышев, не дают никакого нравственного превосходства и оправданны разве что в качестве приемлемого для некоторых лиц и приспособленного к их индивидуальным психическим особенностям способа покаяния.

---

<sup>20</sup> Янышев И.Л. Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887. С. 508.

Третья особенность богословия Янышева состояла в защите общечеловеческого характера христианской морали. Янышев учил, что христианская нравственность имеет значение не столько для загробного существования, сколько для жизни на земле и поэтому не может чем-то отличаться от «естественной морали». В Новом Завете, отмечал он, вообще нет понятия «нравственность». Греческое слово «ἠθικός» (нравственный) употребляется там всего дважды: в Первом послании Коринфянам апостола Павла (15; 33), где цитируется римская поговорка «Худые сообщества развращают добрые нравы», и в Деяниях апостолов (16; 21), где жители города Филиппы порицают Павла за то, что он действует против их обычаев (нравов). Все это, по мнению Янышева, свидетельствует о том, что нет никакой особой, «христианской морали», или «христианской системы поступков», отличающейся от морали язычников. Христианская нравственность отличается от «естественной» только тем, что дает реальный образец совершенства. В целом же свидетельство нравственного самопознания вполне согласуется с откровенным учением. Откровение и высшие потребности человеческой природы взаимно объясняют и подтверждают друг друга.

В соответствии с этими рассуждениями выстраивалась и христология Янышева, важнейшей особенностью которой было подчеркивание земной, человеческой природы Христа. Это проявилось прежде всего в том, что Янышев допускал возможность «нравственного падения» Спасителя. Христос, разумеется, не знал греха. Но, обладая полнотой человеческой природы, Хри-

стос обладал и полнотой человеческой свободы, а следовательно, был одинаково способен как к добру, так и ко злу. Отличался же от нас Спаситель только тем, что «развивался нормальным образом» и более нас преуспел в «развитии нравственного чувства» и в «понимании нравственного закона». Так в русское богословие вошла тема кенозиса<sup>21</sup>: значение евангельской истории определяется тем, что Христос испытал, пережил и выстрадал все, что есть мучительного и страшного в жизни людей, и тем самым возвысил человека, раскрыл скрытые в нем способности к любви и самопожертвованию. Подчеркивая человеческие черты Иисуса, моралисты указывали на то, что человек способен достичь такой же высоты в нравственном самосовершенствовании, какой достиг Сын Божий. Иными словами, кенозис рассматривался как пример, дающий человеку безусловную этическую норму поведения. Схождение Бога к человеку есть, с этой точки зрения, одновременно и требование такого поведения, которое, говоря словами Фомы Аквинского, было бы «выше-чем-человеческое».

Противники Янышева усматривали во всех этих идеях «немецкое влияние», что было отчасти справедливо: будущий рек-

---

<sup>21</sup> «Кенозис» (с *греч.* – уничтожение, опустошение) – важнейшее понятие христианского мировоззрения, означающее ситуацию схождения Бога в мир людей, избрание им самых тяжелых и неблагоприятных условий жизни и покорность этим условиям вплоть до смерти. Классическим местом Писания (*locus classicus*), содержащим понятие кенозиса, считается фрагмент послания апостола Павла филиппийцам (Флп. 1; 6–8): «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной».



тор духовной академии долгое время являлся священником русской церкви за рубежом и, по-видимому, находился под сильным впечатлением от богословия, преподаваемого в германских университетах во второй половине XIX века. А на его последователей сильное влияние оказала «либеральная теология» А. Ритчля, Э. Трельча и А. Гарнака, характерной чертой которой было чисто светское этическое истолкование библейского текста. «Многие профессора духовных академий, – писал Бердяев, – находились под сильным влиянием немецкой протестантской науки. И это имело положительное значение. Но, к сожалению, это приводило к неискренности и притворству: должны были выдавать себя за православных те, которые ими уже не являлись»<sup>22</sup>. Важно подчеркнуть, что вместе с протестантской богословской наукой в русские духовные академии проникал дух религиозного либерализма с характерным для него стремлением превратить «старую христианскую основную идею чудесного исцеления смертельно пораженного грехом человечества в идею спасительного возвышения и освобождения личности»<sup>23</sup>.

### **5. Константин Леонтьев: византизм или декаданс?**

Совершенно иную роль в становлении религиозного модернизма сыграло творчество писателя, философа и публициста *Константина Николаевича Леонтьева* (1831–1891). Врач по об-

---

<sup>22</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М., 1990. С. 209.

<sup>23</sup> См.: Трельч Э. О возможности христианства в будущем // Логос. 1910. № 1. С. 93.

разованию, Леонтьев еще в юности увлекся литературой и написал несколько романов, приобретя редкую для русской литературы славу *эстета*. Но после пережитого в 1871 году религиозного переворота, произошедшего, по уверениям самого писателя, после чудесного исцеления его от болезни, Леонтьев решил посвятить свою жизнь и творчество Богу. Побывав на Афоне, он поселился в Оптиной Пустыне, а в конце жизни тайно принял монашеский постриг. Его произведения 1870–1880-х годов – это религиозно-философские очерки, которые он публиковал в сборниках, например «Восток, Россия и славянство» или «Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Л. Толстой».

В своих социально-исторических рассуждениях Леонтьев отталкивался от теории культурно-исторических типов, предложенной в конце 1860-х годов историком и биологом *Николаем Яковлевичем Данилевским* (1822–1885). Согласно этой теории, в истории не существует какого-то общечеловеческого прогресса, в процессе которого различные народы движутся в одном направлении, проходят одни и те же стадии развития и в конечном счете преследуют одни и те же цели. История человечества складывается из множества историй отдельных цивилизаций (культурно-исторических типов), каждая из которых проходит свои стадии прогресса и регресса, после чего уступает место новым, молодым цивилизациям. Духовные начала цивилизаций не передаются и не заимствуются, а возникают и умирают вместе с ними, поэтому нет никаких оснований говорить о какой-то единой линии общечеловеческого развития.

Однако если Данилевский в качестве особого культурно-исторического типа выделял славянский, который, по его мнению, находится лишь в начале своего государственного становления, то Леонтьев категорически отрицал существование какой-либо единой славянской цивилизации. Он считал, что славяне не создали никакой своей цивилизации и принадлежат к различным культурам. Что касается России, то она, по мнению Леонтьева, должна быть отнесена к византийскому типу культуры. В этом отношении русские близки некоторым восточным, прежде всего тюркским, народам и не имеют ничего общего с такими славянами, как, например, поляки, которые полностью относятся к западноевропейскому типу и всегда проявляли враждебность по отношению к русским. «Любопытно, – замечает Леонтьев, – что с тех пор, как мусульмане в Турции ближе ознакомились и с Западом, и с нами, мы, русские, несмотря на столько войн и на старый антагонизм наш с Турцией, больше нравимся многим туркам и личным, и государственным характером нашим, чем западные европейцы. Церковный характер нашей Империи внушает им уважение; они находят в этой черте много сходства с религиозным характером их собственной народности. Наша дисциплина, наша почтительность и покорность пленяют их; они говорят, что это наша сила, завидуют нам и указывают друг другу на нас как на добрый пример»<sup>24</sup>.

Что же представляет византизм в качестве цивилизационного начала?

---

<sup>24</sup> *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: Сб. ст.: в 2 т. Т. 1. СПб., 1885. С. 102.

Во-первых, византизм – это суровая, даже жестокая государственность. Основой политического управления Леонтьев считал исключительно насилие и деспотизм. Без насилия нельзя добиться ни единства государства, ни единения народа. Для успешного развития цивилизации нужна *«свобода самоуправления»*. Надо *уметь* властвовать беззастенчиво»<sup>25</sup>. По части апологии государственного насилия Леонтьев превзошел практически всех своих российских современников.

Во-вторых, византизм – это иерархическое устройство общества. Леонтьев был противником отмены крепостного права, народного образования, равенства людей перед законом. Любые демократические преобразования Леонтьев считал катастрофой, так как при этом разрушается «цветущая сложность» общественной жизни. Философ справедливо полагал, что чем сложнее та или иная система, тем она устойчивее по отношению к внешним воздействиям, но под сложностью он понимал преимущественно иерархию элементов, а не их разнообразие.

В-третьих, византизм – это суровая, мрачная религиозность, с явным презрением ко всему земному. В византизме нет тех высоких представлений о человеке, которые сложились в западно-европейской культуре. «Византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов... он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в

---

<sup>25</sup> Там же. С. 167.

смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного все-совершенства и вседовольства»<sup>26</sup>.

С этих «византийских» позиций Леонтьев обрушился с критикой на так называемое «розовое христианство», т. е. христианство, которое во главу угла ставит любовь к ближнему. Этика любви к ближнему, согласно Леонтьеву, – это порождение не христианства, а европейского гуманизма, носителями которого в России являются Достоевский, Толстой, Соловьев и др. В основе подлинной христианской морали лежит не любовь, а страх. Любовь, как и прощение обид, – это либо плоды «врожденного свойства доброй природы», либо «плоды гордости душевной, результат благородно настроенного самомнения и тщеславия»<sup>27</sup>. Первый случай вообще нельзя отнести к сфере морали: мораль предполагает наш свободный выбор, сознательное решение, а «добрая натура» и «хорошее воспитание» от нас самих совершенно не зависят. Второй же случай, а именно сознательный выбор любви и правды, есть плод «антрополатрии» – «новой веры в земного человека и в земное человечество, в идеальное самостоятельное, автономное достоинство лица и высокое практическое назначение “всего человечества” здесь на земле»<sup>28</sup>. В этом смысле мораль есть лишь «наиболее симпатичное» проявление известной идеологии, которая утвердилась в Европе в XVIII веке и которая, уничтожив в людях веру в нечто высшее и

---

<sup>26</sup> Там же. С. 81–82.

<sup>27</sup> *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Л. Толстой // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: в 9 т. Т. 8. М., 1912. С. 158.

<sup>28</sup> Там же. С. 160.

от них не зависящее, заставив забыть страх и смирение, привела европейские народы к полному разложению.

Но если любовь к ближнему и гуманизм суть фикции, то что же в этой жизни является действительно ценным? По мнению Леонтьева, в земном существовании человека есть лишь одна безусловная ценность – красота. В созидании красоты – смысл истории. «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, – гласит одно из самых знаменитых изречений Леонтьева, – что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того только, чтобы французский, или немецкий, или русский буржуа в безобразной комической своей одежде* благодумствовал бы “индивидуально” и “коллективно” на развалинах всего этого прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!»<sup>29</sup>. Трудно сказать, чего во всех этих рассуждениях было больше: традиционного византийского православия или модного в конце XIX века декаданса. Но мало кому известный при жизни Леонтьев приобрел чрезвычайную популярность в начале XX века именно благодаря усилиям философов-модернистов. При чем типичным стало сравнение Леонтьева с таким «классиком»

---

<sup>29</sup> Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. М., 1912–1913. С. 426.

модерна в философии, как Ф. Ницше. В 1903 году философ-эссеист В. В. Розанов резюмировал: «Он (Леонтьев. – *Авт.*) был “настоящий Ницше”, а тот, у немцев, – не настоящий»<sup>30</sup>.

### 6. Толстой или Достоевский?

И все-таки важнейшую роль в становлении философии русского религиозного модернизма начала XX века сыграли не произведения мистиков александровской эпохи и не философские сочинения Чаадаева, славянофилов или Леонтьева, а русская художественная литература XIX века, и прежде всего творчество *Льва Николаевича Толстого* (1828–1910) и *Федора Михайловича Достоевского* (1821–1881). В 1860–1870-е годы оба писателя, несмотря на огромные мировоззренческие различия, сошлись в убеждении, что человек должен быть изучаем не в социологическом или психологическом аспекте, а прежде всего в религиозно-метафизическом.

Реалистическая проза позапрошлого века в основном стремилась объяснить человека социально-исторически, и в этом своем стремлении она вполне соответствовала общей позитивистской направленности философии той эпохи. Толстой и Достоевский были теми литераторами, которые отказались от социального детерминизма и, следовательно, от веры в возможность изменения человека преобразованием общественных отношений. Оба писателя показали, что, говоря словами Достоевского, «ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа че-

---

<sup>30</sup> Из переписки К. Н. Леонтьева, с предисловием и примечаниями В. В. Розанова // Русский вестник. 1903. Т. 285 (май – июнь). С. 431.

ловеческая остается та же... что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизведанны, столь неведомы науке, столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть ни лекарей, ни даже судей окончательных»<sup>31</sup>. Однако подошли к такому пониманию человека Толстой и Достоевский по-разному и сделали из него разные выводы.

Мировоззрение Толстого строилось на противопоставлении внешней и внутренней жизни, т. е. жизни общественной и личной. В «Войне и мире» он писал: «Есть две стороны жизни в каждом человеке: жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы, и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы. Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательно орудием для достижения исторических общечеловеческих целей»<sup>32</sup>. К внешней жизни писатель относил все формы общественного бытия людей: государство, экономику, культуру, церковь. Здесь нет места свободе и нравственности, каждое событие predetermined предшествующими событиями и каждый поступок есть лишь звено в цепочке безразличных к добру и злу причинно-следственных связей. Поэтому зло из внешней жизни неустранимо. Человек может только вообще отказаться от участия во внешней жизни во имя жизни внутренней. Только здесь он обретает свободу и может жить по законам добра.

---

<sup>31</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 г. СПб., 1878. С. 189.

<sup>32</sup> *Толстой Л.Н.* Война и мир // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11. М.; Л., 1940. С. 6.



Из такой концепции истории и личности вытекали необходимость отказаться от противления человека историческим судьбам и требование пойти по пути личного самосовершенствования. Возможно лишь самосовершенствование, или усовершенствование, каждого человека в отдельности, но не человечества; надо, чтобы каждый сам искал «вечный нравственный закон», написанный в его душе, коллективный же прогресс невозможен.

Что же представляет собой внутренняя жизнь? Прежде всего, это жизнь вне пространства и времени. «Жизнь моя, – учил Толстой, – проявляется во времени, пространстве. Но это только проявления ее. Сама же жизнь, сознаваемая мною, вне времени и пространства... Все пространственное и временное – призрачно»<sup>33</sup>. Находясь вне пространства и времени, внутренняя жизнь является и внеиндивидуальной. Внутренняя жизнь есть жизнь вообще, жизнь рода человеческого, и каждый из нас в отдельности есть лишь видимое проявление этой общей жизни. «Удивительно, – записывал Толстой в своем дневнике, – как мы привыкли к иллюзии своей особенности, отдельности от мира. Но когда поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можно не видеть того, что мы не часть целого, а лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного»<sup>34</sup>. Эта вневличная, вневременная и внепространственная жизнь и есть Бог религии Льва Толстого. Таким образом, вопрос

---

<sup>33</sup> Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 26. М.; Л., 1936. С. 400.

<sup>34</sup> Толстой Л.Н. Дневник 1897 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 53. М.; Л., 1953. С. 150.

о религиозном спасении превращался у писателя в вопрос о том, как нам избавиться от ощущения своей особенности и индивидуальности и слиться с мировой жизнью.

Но почему люди участвуют в общественной, внешней жизни, которая не имеет никакого отношения к их подлинным интересам? Причину этого Толстой видел в том, что люди живут в плену у иллюзий, заблуждений. Причем к «заблуждениям» писатель относил практически всю человеческую культуру, включая науку, религию и философию, которые, по его мнению, только и делают, что оправдывают недолжное состояние мира и безнравственную жизнь. «Уткнуться в атомы и силы» для Толстого – то же самое, что «уткнуться в Иверскую и мощи» и «ставить свечи Иверской и изучать материю». Наука, религия и философия являются суевериями, и причина их в том, что «люди без проверки своим разумом принимают за несомненное то, что передается им за таковое другими людьми»<sup>35</sup>. Будучи порождениями общественной жизни, наука, религия и философия имеют целью оправдать ее устройство.

Среди русских религиозных философов конца XIX – начала XX века невозможно назвать кого-либо, кто бы обошел вниманием толстовскую проповедь, не выразил бы к ней своего отношения. Однако прямых последователей у Толстого не было. С писателем спорили, соглашались лишь с отдельными аспектами его учения, но отвергали доктрину в целом. Как правило, положительное содержание толстовства религиозные философы ус-

---

<sup>35</sup> Толстой Л.Н. На каждый день // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 43. М.; Л., 1929. С. 226.

матривали в призыве отказаться от сопротивления человека историческим судьбам и идти по пути личного самосовершенствования. Отрицательное же видели в проповеди «эгалитарного социализма», признающего лишь частные человеческие блага и не знающего сверхличных, сверхсоциальных ценностей. Вслед за Толстым представители русского религиозного ренессанса считали, что во внешней жизни, т. е. жизни общественной, абсолютных ценностей нет и быть не может. Но, в отличие от писателя, они полагали, что их нет и в жизни внутренней. Абсолютные ценности лежат в иной, трансцендентной сфере бытия, и, следовательно, вопрос о нравственном возрождении человечества – это вопрос о том, как приобщиться к этой высшей реальности.

Если Толстой считал, что зло заложено исключительно во внешней, общественной, жизни, а внутренняя сущность человека не только добра, но, по сути дела, сводится к нравственному закону, то Достоевскому проблема представлялась гораздо более сложной. Стремление к хаосу, греху, страданию и разрушению, по мнению писателя, является неотъемлемой частью самой человеческой природы. Поэтому путь к спасению Достоевский видел не в отказе от цивилизации, как Толстой, а, напротив, в развитии определенных цивилизационных начал. Для России такими началами в конечном счете выступили православие, самодержавие и народность. Однако на этом пути к спасению необходимы страдания и даже грех, так как они дают человеку ничем не заменимый опыт: опыт свободы, который выносит человека

за рамки эмпирически данного нам мира к миру трансцендентному, к Богу.

Достоевский оказал большое влияние не только на русскую, но и на западноевропейскую философию. Однако влияние оказали не многочисленные публицистические работы писателя, в которых он отстаивал довольно стандартный набор положений русского консерватизма, а его художественное творчество. Начиная с 1860-х годов Достоевский в своих художественных произведениях создает образ «подпольного человека», т. е. человека, который действует наперекор разуму и собственной пользе, утверждая тем самым свою свободу.

Впервые такой человек появляется в повести «Записки из подполья» (1864). «Свое собственное, вольное и свободное хотение, – говорит главный герой, – свой собственный, хотя бы дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия, – вот это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту»<sup>36</sup>. Этот персонаж положил начало целой серии «бунтующих людей» прозы Достоевского (Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов и др.) и нашел свое крайнее воплощение в образе Кириллова из романа «Бесы», который убивает себя без видимой причины, а исключительно ради «доказательства» свободы. Причем главным мотивом бунта героев прозы Достоевского всегда является неприятие этого мира и даже обещанной

---

<sup>36</sup> Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 9 т. Т. 4. М., 1956. С. 153.

мировой гармонии перед лицом индивидуального человеческого страдания и зла.

Для религиозных мыслителей Серебряного века Достоевский стал в полном смысле слова духовным учителем. «Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли радикальной русской интеллигенции, – вспоминал Бердяев, – то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, “Новый путь”, неохристиане, Булгаков, неоидеалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов – все связаны с Достоевским, все зачаты в его духе, все решают поставленные им темы. Людьями нового духа открывается впервые Достоевский. Открывается огромный новый мир, закрытый для предшествующих поколений. Начинается эра “достоевщины” в русской мысли и русской литературе»<sup>37</sup>.

## **§ 2. Философия всеединства Владимира Соловьева**

Непосредственно история философии русского религиозного модернизма конца XIX – начала XX века начинается с творчества выдающегося философа, поэта и публициста *Владимира Сергеевича Соловьева* (1853–1900). Его «философия всеединства» положила начало почти всем направлениям русской религиозной

---

<sup>37</sup> *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 217.

философии первой половины XX века, а сам философ, для которого были характерны определенная религиозная экзальтированность, склонность к пророчествам и мистификациям, стал культовой фигурой для многих представителей русского литературного модернизма.

Соловьев родился в Москве в семье известного историка. В 1869 году он поступил в Московский университет на естественное отделение, но через два года перевелся на историко-филологическое. В 1874 году Соловьев защитил магистерскую работу на тему «Кризис западной философии (против позитивистов)». В 1875 году начинающий философ отправился в командировку в Лондон для работы в Британском музее, откуда предпринял путешествие в Египет. В 1876 году Соловьев приступил к преподаванию в Московском университете, но в марте 1877 года покинул Москву и переехал в Санкт-Петербург, где стал членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения и одновременно преподавал в университете. В 1880 году он защитил докторскую диссертацию на тему «Критика отвлеченных начал». 28 марта 1881 года Соловьев прочитал лекцию, в которой призывал помиловать убийц императора Александра II, что, возможно, стало причиной его ухода из университета. После этого Соловьев целиком посвятил себя «свободной» философской и литературной деятельности.

Соловьев инициировал многие философские и культурные процессы в России, содействовал основанию первого философского журнала в России («Вопросы философии и психологии»),

был автором большинства философских статей в знаменитой энциклопедии Брокгауза и Ефрона, переводил на русский язык великих европейских философов (Платона, Канта и др.) и, разумеется, написал много философских произведений: «Три силы» (1877), «Чтения о Богочеловечестве» (1878), «Русская идея» (1888), «Смысл любви» (1892), «Оправдание добра» (1897), «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900) и др. Кроме того, Соловьев проявил себя в качестве поэта и публициста, последовательно отстаивающего принципы свободы и гуманизма.

Однако общая характеристика взглядов Соловьева будет далеко не полной, если не упомянуть о его мистических и оккультных увлечениях. Философ усердно изучал историю гностицизма, каббалистические трактаты, сочинения европейских мистиков. Друзья Соловьева неоднократно передавали друг другу его устные рассказы о встречах и беседах с чертом. Сам философ оставил после себя поэму «Три встречи», в которой рассказал о том, как ему являлось видимое воплощение важнейшей категории его философии – Софии, Премудрости Божьей. Последние сочинения Соловьева, в том числе и знаменитая «Краткая повесть об антихристе», содержат мрачные пророчества о будущем человечества. Полагаем, что без учета этих особенностей интеллектуальной жизни философа ни его философские произведения, ни характер его влияния на культуру Серебряного века не могут быть поняты адекватно.

## 1. Христианство и прогресс

В своем философском учении Соловьев пытался соединить самые различные мировоззренческие и теоретические подходы к объяснению мира. С его точки зрения, все великие философские учения прошлого содержали в себе нечто истинное, и в то же время все они заблуждались в своей абсолютизации того или иного аспекта бытия. Разрабатываемая Соловьевым «философия всеединства» должна была соединить в себе разные подходы к истолкованию бытия и стать действительно синтетическим мировоззрением.

Прежде всего, Соловьев считал необходимым соединить современное учение о человеческом прогрессе с традиционными религиозными ценностями. Еще в магистерской диссертации начинающий философ утверждал, что позитивизм стал выражением кризиса всей европейской рационалистической традиции и что, преодолевая этот кризис, западная философия, особенно в лице А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, идет навстречу теологическим учениям Востока, особенно христианского Востока. «Новейшая философия, – говорилось в диссертации, – с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержаний духовных созерцаний Востока. Опираясь на данные положительной науки, эта философия подает руку религии»<sup>38</sup>. Это стремление объединить научную рациональность с истинами религиозной веры во многом определило все последующее творчество Соловьева.

---

<sup>38</sup> Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 122.



Разрыв между церковной и светской гуманистической культурой представлялся философу одной из главных болезней современной эпохи. С одной стороны, учил Соловьев, идея прогресса является совершенно бессодержательной, если она не опирается на какой-то абсолютный идеал, на какие-то представления о конечной цели всякого развития. А христианство как раз и дает нам представление о такой конечной цели в виде учения о восстановлении утраченного с грехопадением первых людей божественного человека. С другой стороны, христианская религия, отказываясь от идеи социального прогресса, от стремления изменить к лучшему жизнь людей, по сути дела, отрекается от своего земного призвания. Поэтому Соловьев считал, что нерелигиозные поборники социального прогресса, жаждущие новой, более гуманной и справедливой формы солидарности людей, делают для реализации христианских целей гораздо больше, чем религиозные спиритуалисты, ищущие смысла жизни исключительно в ином, потустороннем, мире. «Неверующие прогрессисты стараются – худо ли, хорошо ли – создать такую солидарность и кое-что уже сделали. Именующие себя христианами не верят в успех их дела, злобно порицают их усилия, противятся им. Порицать и мешать другим легко. Попробуйте сами сделать лучше, создать христианство живое, социальное и вселенское»<sup>39</sup>.

Религиозная вера, по мысли Соловьева, должна быть результатом свободного творческого поиска истины, а не следствием слепого следования традициям и авторитетам. «Исключительно

---

<sup>39</sup> Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 350.

фактическая, слепая вера несообразна достоинству человека. Она свойственна более или бесам, которые веруют и трепещут, или животным бессловесным, которые, конечно, принимают закон своей жизни на веру», – писал Соловьев. И уточнял: «Я ска- зал о бесах и животных не для красоты слога, а для историческо- го напоминания, а именно, что религии, основанные на одной фактической, слепой вере или отказывающиеся от иных, лучших основ, всегда кончали или дьявольской кровожадностью, или скотским бесстыдством»<sup>40</sup>. Поэтому на место традиционного догматического богословия, по мнению философа, должна за- ступить новая наука, которую он иногда называл «свободной теософией». Свободная теософия – это наука, которая является богословской по своему предмету (Бог, трансцендентные сущ- ности), но философской по своим методам (т. е. свободной, ос- нованной на скепсисе и рефлексии).

## *2. Тринитарная метафизика*

Основу свободной теософии Соловьева составляет онтоло- гия, которую философ называл онтологией «конкретного все- единства». До сих пор философы шли путем «абстрактного все- единства» и, отвечая на вопрос «Что есть первоначало всего?», пытались найти общее свойство всего, то есть абстрагировались от многообразия вещей и стремились вычленить нечто такое, что присуще всем вещам и явлениям. Так возникла философия отвлеченных начал, получившая наиболее полное развитие и

---

<sup>40</sup> Там же. С. 587.

популярность в рационалистической западноевропейской философии. «Под отвлеченными началами, – пояснял философ, – я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и в борьбу друг с другом, повергают ум человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится»<sup>41</sup>.

Такие «отвлеченные начала», или абстракции, существуют только в уме человека. Объективное и реальное Первоначало должно мыслиться не как нечто абстрактное, а как конкретное единство всех вещей, то есть как их единство во всем многообразии их свойств и проявлений. Первоначало должно мыслиться как действительная возможность всего. А то, что содержит в себе возможность всего, само по себе должно быть ничем, так как оно не может обладать конечной сущностью и подлежать определению. Поэтому Первоначало, как Сущее и Единое, в философии Соловьева является тождественным *ничто*. «Безусловное начало... есть *ничто*, так как оно не есть что-нибудь, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие... Но свобода от всякого бытия (положительное ничто) не есть лишение всякого бытия (отрицательное ничто)... Божественное начало, свободное от всякого бытия, от всего, – вместе с тем и тем самым есть положительная сила, или мощь, всякого бытия, обладает всем, все

---

<sup>41</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 586.

есть его собственное содержание, и в этом смысле само *божественное начало есть все*<sup>42</sup>.

Таким образом, в этих рассуждениях Соловьев, по сути дела, возвращается к древнему и почти забытому в его время апофатическому богословию, в котором утверждалось, что, говоря о Боге, можно дать ему лишь отрицательные определения, т. е. говорить, что *не есть* Бог, а не *что Он есть*. Апофатическое богословие было известно в восточно-христианской традиции, по крайней мере, начиная с трактата VI века «Таинственное богословие», приписываемого Дионисию Ареопагиту. Однако Соловьев опирался не столько на восточно-христианскую патристику, сколько на каббалистические книги. Не случайно на страницах некоторых сочинений он называет первоначальное Сущее каббалистическим термином «Эйн-Соф»<sup>43</sup>.

Но как Сущее-Ничто становится Всем? Как Единое становится Многим? Отвечая на этот вопрос, Соловьев говорит о необходимости выделить в Первоначале второй полюс: полюс Бытия, или Логоса. Этот второй полюс Первоначала Соловьев фактически отождествляет с платоновским миром идей-архитипов. Сущее и Логос соотносятся между собой так же, как в человеке соотнесены личность и мысли (идеи). Человеческая личность не тождественна своим идеям, но без идей она ничто. С одной сто-

---

<sup>42</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. С. 76.

<sup>43</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 234 и след. – В каббале Эйн-Соф (Бесконечный, Безграничный) – это Бог в его непостижимой и неопределяемой сущности.

роны, «личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силою, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящей жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта, или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и бессильным, чистым предметом, т. е. чем-то только представляемым, а не действительно существующим»<sup>44</sup>. Сущее и Бытие, Единое и Логос, так же как личность и ее идеи, не тождественны друг другу, но они не могут мыслиться раздельно: Сущее без Идеи есть Ничто, а Идеи без Сущего есть чистые абстракции.

Наличие двух полюсов в Первоначале – Сущего и Бытия, Единого и Многого – предполагает и третий полюс: проявление Единого во Многом, Сущего в Бытии. Этот полюс Соловьев называет Духом. Таким образом, Первоначало оказывается трехчастным: Сущее, Бытие, Дух; и три его части соответствуют трем ипостасям Божественной Троицы: Отцу, Сыну и Святому Духу. Философ считал, что последовательное рассуждение о Первоначале неизбежно приводит к идее христианской Троицы. «Признавая божественное начало как сущее с безусловным содержанием, необходимо признать в нем трех единосущных и нераздельных субъектов, из коих каждый по-своему относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием. Первый есть безусловное Первоначало, дух как самосущий, то есть непосредственно су-

---

<sup>44</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 96.

шествующий как абсолютная субстанция; второй есть вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого; и третий есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, – Дух совершенный, или законченный, – Дух святой»<sup>45</sup>.

Структура Первоначала, по мысли Соловьева, в определенном смысле воспроизводится в структуре человека, как образа и подобия Божьего. Это означает, что нам, как и Богу, присущ элемент небытия. Человеку, как и Богу, присуща «отрицательная безусловность»: он никогда не ограничивается данным ему содержанием, не имеет предпосланной его существованию сущности. «Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития»<sup>46</sup>. Иными словами, небытие дано нам как наша свобода, как наша способность выбирать самих себя, способность выходить за рамки всего, данного нам от рождения. Нельзя не отметить, что в этих размышлениях Соловьев предвосхитил такое направление философии XX века, как экзистенциализм.

Таким образом, особенность онтологии Соловьева заключается в том, что, с одной стороны, она возвращается к древнему апофатическому богословию, а с другой стороны, предвосхищает одно из авторитетнейших философских направлений XX века,

---

<sup>45</sup> Там же. С. 127.

<sup>46</sup> Там же. С. 48.

к которому, как будет показано дальше, причисляли себя и некоторые русские философы (Н. А. Бердяев, Л. Шестов).

Три ипостаси Первоначала соответствуют и трем видам ценностей: Благу, Истине и Красоте. Это означает, что ценности, согласно философии Соловьева, являются чем-то совершенно объективным. Абсолютно истинное тождественно абсолютно должному. Такая онтологизация ценностей позволяла Соловьеву рассматривать не только общественный, но и природный процесс как путь к осуществлению абсолютного Добра. Философ вполне серьезно утверждал, что борьба добра со злом начинается где-то на уровне химических процессов (химический синтез есть добро, химический анализ – зло), что минералы отличаются «консерватизмом и самодовольством» и не чета стремящимся к солнцу и свету растениям, что в моральной сфере существует такая же «роковая необходимость», как и в сфере природы. В содержательном плане весь этот процесс должен, согласно Соловьеву, привести к установлению утраченного с грехопадением всеединства и достижению Богочеловеческого состояния. Был один Богочеловек – Христос; в конце истории наступит время коллективного Богочеловечества.

### *3. Субъективная и объективная этика*

Моралистическая онтология определяла и собственно этические воззрения философа. С одной стороны, Соловьев – сторонник так называемой моральной автономии. Нравственность, по его убеждению, не должна зависеть ни от религии, ни от науки,

ни от теоретической метафизики, так как такая зависимость отнимала бы у нравственной области содержание и самостоятельное значение. «Нравственная воля должна определяться к действиям исключительно через себя саму, всякое ее подчинение какому-либо извне идущему предписанию или повелению нарушает ее самостоятельность и потому должно быть признано недостойным»<sup>47</sup>. Субъективно нравственная воля детерминирована нравственными чувствами – стыдом, жалостью и благочестием, которые сами уже ни в каком обосновании не нуждаются.

Однако, с другой стороны, Соловьев считал, что нравственность не может ограничиваться лишь субъективной сферой личной жизни. По самой своей природе она требует общественного осуществления. И здесь уже недостаточно ни нравственных чувств, ни совести, ни формального долга, так как все эти субъективные начала морали говорят нам лишь о том, чего мы не должны делать, но не указывают нам того, что мы делать должны, не дают никакой позитивной цели нашей деятельности. Моральный субъективизм «отнимает у нравственной воли реальные способы ее осуществления в общей жизни»<sup>48</sup>, а вне своего осуществления в общественной сфере мораль превращается лишь в отвлеченное понятие. Поэтому нравственные начала должны опираться на определенный общественный идеал, который, в свою очередь, должен исходить из определенных метафизических представлений о Боге и человеке.

---

<sup>47</sup> Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 340.

<sup>48</sup> Там же. С. 341.



Общественный идеал представлялся Соловьеву в виде некой «всемирной теократии» – объединенного человечества, возглавляемого церковью и находящегося как бы под непосредственным управлением Бога. Эта всемирная теократия и есть цель исторического процесса. «Цель исторического делания именно и состоит в окончательном оправдании добра, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием и без которых оно не может осуществляться. Все историческое развитие – и не только человечества, но и физического мира – есть необходимый путь к совершенству»<sup>49</sup>. Однако такой общественный идеал в качестве основы объективной этики предполагает оправдание того, что субъективные этические чувства обычно осуждают: войну, тюрьмы, смертную казнь и т. п. Субъективное нравственное чувство, например, безусловно осуждает войну, так как она связана с убийством ни в чем не повинных людей. Но с точки зрения общественного идеала войны в конечном итоге приводили к высшему из благ, к тому, что составляет сущность всякого блага, всякого добра, а именно к единству. «В историческом процессе внешнего, политического объединения человечества, – говорится в “Оправдании добра”, – война была главным средством. Войны родов и кланов приводили к образованию государства, упразднявшего войну в пределах своей власти. Внешние войны между отдельными государствами приводили затем к

---

<sup>49</sup> Там же. С. 255.

созданию более обширных и сложных культурно-политических тел, стремящихся установить равновесие и мир в своих пределах... Величайшая из завоевательных держав – Римская империя – прямо называла себя миром – *рах готана*»<sup>50</sup>. Нравственный смысл войны заключается, следовательно, в том, что война всегда являлась и является главным средством на пути к осуществлению мира.

Общественный идеал в историософии Соловьева в конце концов позволял оправдывать и существование зла вообще. Объясняя природу зла, Соловьев встал на путь, известный многим христианским мыслителям (Августину Блаженному, Фоме Аквинскому, Иосифу Волоцкому): «Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости возможность извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла»<sup>51</sup>. Смысл истории, таким образом, заключается в победе добра над злом, но победы не бывает там, где нет врага.

Коль скоро история есть борьба добра со злом, то зло в истории должно быть как-то персонифицировано. Такая роль представителей зла в философской системе Соловьева отводится, как правило, цивилизациям Востока. В ранних работах, например в «Трех силах» (1877), Соловьев усматривал позитивные начала как в западной, так и в восточной цивилизациях, отмечая наличие в каждой из них некоторой односторонности. Однако в работах 1890-х годов Восток расценивается философом только как

---

<sup>50</sup> Там же. С. 478, 467.

<sup>51</sup> Там же. С. 260.

зло. Отличие восточной религиозности – исламской или буддистской – от христианской религиозности Запада заключается в «отсутствии идеала человеческого *совершенства* или совершенного соединения человека с Богом – идеала истинной Богочеловечности»<sup>52</sup>. Согласно Соловьеву, восточные религии знают только подчинение человека Богу, покорность внешним пределам человеческого существования. Религия является здесь основой подавления жизни, а не основой ее развития, как в христианской Европе. Поэтому в основе мировой истории лежит война Востока и Запада. По мнению Соловьева, все войны, которые когда-либо происходили на Земле, были, хотя бы в символическом плане, моментами войны цивилизаций – перманентной войны Запада с Востоком, Европы с Азией. «Эта война есть начало земной, мирской истории, которая во все свое продолжение вращается вокруг роковой борьбы между Востоком и Западом при все более и более расширяющейся арене»<sup>53</sup>.

Все народы, по Соловьеву, должны стремиться к объединению человечества. Но в первую очередь в этом заключается миссия русского народа, глубочайший смысл «русской идеи». Россия своим географическим положением, исторической судьбой и религиозным характером русской нации могла бы внести важнейший вклад в дело всечеловеческого объединения. Для этого надо, прежде всего, побороть в себе национальный эгоизм. «Но дух национального эгоизма не так-то легко отдает

---

<sup>52</sup> Соловьев В.С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1896. С. 68.

<sup>53</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра... С. 476.

себя на жертву. У нас он нашел средство утвердиться, не отрекаясь открыто от религиозного характера, присущего русской нации. Не только признается, что русский народ – народ христианский, но напыщенно заявляется, что он – христианский народ по преимуществу и что церковь есть истинная основа нашей национальной жизни; но все это лишь для того, чтобы утверждать, что церковь имеется исключительно у нас, и что мы имеем монополию веры и христианской жизни. Таким образом, церковь, которая в действительности есть нерушимая скала вселенского единства и солидарности, становится для России палладиумом узконационального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики»<sup>54</sup>.

Однако даже если социальный прогресс в конечном счете приведет к утверждению всемирного человеческого братства, к окончательной победе добра и справедливости, он не может быть нравственно оправдан, так как этот прогресс основан на страданиях предшествующих поколений. Невозможно рассматривать когда-то живших и ныне живущих людей как средство для благоденствия людей будущего. Из этого, согласно Соловьеву, следует, что исторический процесс должен закончиться воскресением всех когда-либо живших людей, чему, собственно, и учит христианская религия. Смерть – это крайнее зло, и если ее нельзя победить, то никакие победы в общественной или лично-нравственной области нельзя было бы считать серьезными успехами. Поэтому именно «общее воскресение есть созидание

---

<sup>54</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1889. С. 229.

совершенной формы для всего существующего, крайнее выражение и осуществление благого смысла вселенной и потому конец и цель истории»<sup>55</sup>. Следует заметить, что во взглядах на воскресение Соловьев придерживался известной еще со времен Оригена (II в. н. э.) доктрины, которую принято называть апокатастасисом<sup>56</sup>. Согласно идее апокатастасиса, ад и Геенна являются временными состояниями, так как все заканчивается всеобщим спасением, вплоть до самого сатаны: не может быть, чтобы какая-то часть творения Божьего навечно осталась вне Бога. Следовательно, история мироздания должна завершиться полным восстановлением божественного всеединства.

#### *4. София – Премудрость Божия*

Учение о мировом развитии как пути к всеединству подводит нас к такому важнейшему для философии Соловьева понятию, как «София – Премудрость Божия».

Пытаясь обосновать правомерность введения этого понятия и прояснить его смысл, Соловьев обратил внимание на тот факт, что в православных странах издревле воздвигались храмы в честь Софии: Айя-София в Константинополе, Софийский собор в Киеве, Софийский собор в Новгороде и т. д. Но, по утверждению Соловьева, уже в XIV веке, когда, например, новгородского архиепископа спрашивали, кто такая София, он отвечал, что не знает. Соловьев считал, что сам он понял, кто есть София. София – это человечество, понятое как одно живое существо, чело-

---

<sup>55</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра... С. 93.

<sup>56</sup> Апокатастасис (*греч. αποκατάστασις*) – восстановление.

вечество, объединенное любовью. «Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета, и от родоначальницы Нового, – кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма, и живая душа природы и вселенной»<sup>57</sup>.

Будучи основой любви и красоты, София имеет «женственную природу». София – это цель всемирно-исторического развития и одновременно земная, телесная природа Христа. Это не противоречит женственной природе Софии, ведь человеческая природа Христа имеет исключительно женственный исток, так как Христос рожден от непорочного зачатия. Христос – это Логос и София. Как Логос, он есть второе лицо Троицы, Сын Божий, обладающий полнотой Божественной природы. Как София, он есть Сын Человеческий, обладающий полнотой человеческой природы.

Впрочем, для Соловьева София – это не только богословское и философское понятие, но и вполне конкретное, таинственное существо, с которым философ, по его собственным заверениям, находился в «мистическом общении» и о котором рассказывает в поэме «Три встречи». Созданный Соловьевым образ Софии – Вечной Женственности – получил развитие как в русской религиозной философии XX в. (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский), так и в поэзии русского символизма (А. А. Блок, А. Белый и др.).

---

<sup>57</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1888. С. 577.

### 5. В чем смысл любви?

С темой Софии, как единого человечества, объединенного любовью, тесно связана тема любви, или Эроса. Эрот – важнейшая категория философии Платона. И Соловьев выстраивал свою «эротическую философию», отталкиваясь от учения об Эроте родоначальника европейского идеализма.

В работе «Жизненная драма Платона» Соловьев связал происхождение философского идеализма со смертью любимого учителя Платона – Сократа. Вслед за Сократом Платон проникся убеждением, что безусловное добро существует, что оно реально и что «подлинно есть только то, что достойно быть». Но Сократ был приговорен к смерти. Гибель Сократа глубоко поразила Платона. Если в мире есть абсолютное добро, то почему праведник в этом мире погибает? Неужели Сократ ошибался, и в мире нет места для правды? Возможно ли примириться с таким торжеством зла? Все эти вопросы, по мнению Соловьева, подвели греческого философа даже к мысли о самоубийстве. Однако Платон нашел в себе силы преодолеть отчаяние. Он сделал вывод: раз в этом мире праведник погибает, то значит, что этот мир не истинен, ложен, а отсюда следует, что есть и другой, истинный мир, где правда живет. «Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений»<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 605.

Но тогда перед античным философом встал вопрос: как проложить мост «между пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины и здешней юдолью». Поначалу Платон усмотрел этот «мост» в любви, Эроте. О роли Эрота как pontifex (строителе моста) между миром земным и миром божественным особенно ярко сказано в диалогах «Федр» и «Пир», которые Соловьев считал вершиной творчества Платона. Однако Платон не смог убедить себя в том, что объектом любви может стать человек вместе с его низшей, плотской природой. Любви достойна лишь высшая, духовная природа человека. И лишенный своего земного, плотского содержания Эрот оказался чем-то столь же умозрительным, как и сам мир идей. Понимание того, что любви достоин конкретный человек, со всей его телесной и грешной природой, пришло, согласно Соловьеву, только с боговоплощением, т. е. с Христом и его учением. Но Платон жил до Христа и потому был убежден, что любви достойна лишь высшая, духовная природа человека, но не его плоть. Для родоначальника идеализма в телесной и практической жизни нет ничего подлинного и достойного, так как все подлинное и достойное пребывает в своей чистой идеальности, за пределами этого мира: оно трансцендентно. В результате «платонов Эрот, которого природа и общее назначение так прекрасно описаны философом-поэтом, не совершил этого своего назначения, не соединил неба с землей и преисподнею, не построил между ними никакого действительного моста и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир



идеальных умозрений. А философ остался на земле – тоже с пустыми руками – на пустой земле, где правда не живет»<sup>59</sup>.

И тогда Платон, согласно Соловьеву, решает сам исправить мир, приблизить сущее к должному. В «Государстве», и особенно в своде законов для будущего образцового города на острове Крит, Платон предлагает идеал социального строя, который, по мнению Соловьева, представляет собой довольно низменный склад мысли. Он не только груб и примитивен, не только узаконивает все язвы древней жизни (рабство, разделение между греками и варварами, войну между ними), но и поражает полным отсутствием этических начал. Более того, в «Законах» Платон совершает прямое предательство памяти Сократа, рекомендуя подвергать смертной казни всех, кто колеблет авторитет отечественных богов и законов, и тем самым как бы оправдывая тех, кто приговорил к смерти его любимого учителя (Сократ, как известно, был обвинен в том, что он не чтит богов, которых чтит город, вводит новые божества и развращает юношество). Поэтому «Законы» – это духовный крах Платона. Спиритуализм, неспособность любить конкретного человека, человека «из плоти и кости», неизбежно приводит к идее насилия и деспотизма, как к единственному средству исправить этот несовершенный и грешный мир.

«Любовь, в смысле эротического пафоса, – разъяснял Соловьев, – всегда имеет своим собственным предметом телес-

---

<sup>59</sup> Там же. С. 620.

ность»<sup>60</sup>. Это убеждение привело русского философа к мысли, что непосредственным земным проявлением христианской любви является любовь между полами. Половая любовь – тема такого популярнейшего среди художественной богемы Серебряного века очерка Соловьева, как «Смысл любви». В этом очерке, а также в некоторых других сочинениях философ утверждал, что неверно думать, будто смысл половой любви заключается в продолжении рода. Живые существа, как известно, могут размножаться не только без половой любви, но даже без самого деления на полы. Смысл любви состоит в преодолении эгоизма и оторванности людей друг от друга, в признании за другим существом безусловного значения. «Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т. е. во взаимном исключении существ друг другом, – утверждал Соловьев, – то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существования. Основанием и типом этой истинной жизни остается и всегда останется любовь половая, или супружеская»<sup>61</sup>. И если традиционное христианство обычно рассматривает половую любовь как нечто греховное, но находящее свое оправдание в детях, то Соловьев, напротив, именно в детях усматривал некое грехопадение Эроса, начало временности и смертности человека. Людям была предназначена вечная жизнь в раю, а они заменили это «механическим» продолжением рода.

---

<sup>60</sup> Там же. С. 619.

<sup>61</sup> *Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1888. С. 544.*

Истинная любовь, согласно Соловьеву, основывается прежде всего на вере. Любить человека – значит верить в него, т. е. утверждать его как существующего в Боге и исходя из этого признавать за другим человеком бесконечное значение. Такое «трансцендентное» отношение к любимому человеку, мысленное перенесение его в сферу Божества, предполагает такое же отношение и к самому себе, такое же перенесение и утверждение себя в абсолютной сфере. Таким образом, истинная любовь к человеку невозможна без веры в Бога, как в средоточие и корень бытия. «Эта триединая вера есть уже некоторый внутренний акт, и этим актом полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нем (или в них) образа триединого Бога»<sup>62</sup>.

Задача любви состоит в том, чтобы посредством сочетания двух ограниченных существ создать одну абсолютную, идеальную личность. Эта задача, по Соловьеву, вытекает из смысла творения и определяется духовной природой человека, ибо человек всегда стремится преодолеть смерть и получить жизнь вечную. Смертью следует считать не умирание человека, а его утрату абсолютного содержания в результате отпадения от Первоначала, то, что называется «земной» жизнью. «В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет – он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия). Но истинный человек

---

<sup>62</sup> Там же. С. 532.

в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»<sup>63</sup>. Достичь этого единства и позволяет любовь.

### *6. Когда же наступит конец света?*

В последние годы жизни Соловьева его мировоззрение приобрело несколько пессимистический характер. В «Оправдании добра» и других сочинениях второй половины 1890-х годов Соловьев стал пророчествовать о скором закате христианского мира, окончательной войне цивилизаций, нашествии на Европу объединенных идеологией «панмонголизма» восточных народов и, наконец, о пришествии антихриста.

В статье «По поводу последних событий», написанной за месяц до смерти, Соловьев сообщает, что мысль о конце европейской цивилизации и вместе с ней мировой истории неоднократно высказывалась его отцом, историком С. М. Соловьевым. «Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренне кончилась – это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, которые могут еще выступить на всемирную сцену, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: “Да в этом-то и дело, говорят тебе: когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне. А теперь где ты новые народы отыщешь? Те

---

<sup>63</sup> Там же. С. 513.

островитяне, что ли, которые Кука съели?»... А когда я, с увлечением читавший тогда Лассаля, стал говорить, что человечество может обновиться лучшим экономическим строем, что вместо новых народов могут выступить новые общественные классы, четвертое сословие и т. д., то мой отец возражал с особым движением носа, как бы ощутив какое-то крайнее зловоние... Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов»<sup>64</sup>.

Последнее крупное произведение Соловьева – «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» – содержит в себе «Краткую повесть об антихристе», якобы оставленную неким загадочным монахом – отцом Пансофием. В согласии с традиционными христианскими представлениями Соловьев изображает антихриста не гонителем христианских церквей, а их «соблазнителем», т. е. человеком, который объединит церкви и заставит их служить «в свое имя». Нетрудно заметить, что грядущее царство антихриста Соловьев описывает в тех же чертах, что и чаемую им самим в прошлом всемирную теократию.

Большинство друзей и последователей Соловьева (например, Е. Н. Трубецкой и Н. А. Бердяев) толковали такой поворот в мировоззрении философа как отказ от характерного для XIX века в целом социального утопизма. В конце жизни Соловьев как бы понял опасность всяких, в том числе и собственных, социально-политических утопий, всевозможных попыток установить Цар-

---

<sup>64</sup> Соловьев В.С. По поводу последних событий // Соловьев В.С. Избр. произв. М., 2001. С. 432.

ство Божие на Земле и проникся смыслом знаменитых слов Христа: «И не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, оно там» (Лк. 17; 20–21).

Сам философ определил смысл своих пророчеств о царстве антихриста следующим образом: «Окончательное установление внешнего, политического единства решительно обнаружит его внутреннюю недостаточность, обнаружит ту нравственную истину, что мир внешний сам по себе еще не есть подлинное благо, а что он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества»<sup>65</sup>.

Этот акцент на внутреннем перерождении человечества стал доминирующей темой тех последователей Соловьева, которые повлияли своим творчеством на интеллектуальную атмосферу России начала XX века.

### **§ 3. Новое религиозное сознание**

*Д. С. Мережковский, А. Белый, В. И. Иванов, В. В. Розанов,  
В. И. Несмелов, М. М. Тареев, Московская философско-  
математическая школа, сборник «Вехи»*

Религиозно-философские искания, которые охватили значительную часть русской гуманитарной интеллигенции на рубеже XIX–XX веков, в то время часто называли поиском «нового религиозного сознания». Такое название само по себе является ярким свидетельством настроений эпохи, так как оно подчеркива-

---

<sup>65</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, мире и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 478.

ет, что речь в те годы шла не просто о возрождении религии или о сближении интеллигенции с церковью, а о стремлении глубоко преобразовать всю религиозную, культурную и общественную жизнь. Представители нового религиозного сознания жаждали «новой церкви» и «новой общественности».

### *1. Кто победит грядущего Хама?*

Термин «новое религиозное сознание» впервые предложил знаменитый публицист, писатель и поэт, один из главных идеологов русского литературного символизма *Дмитрий Сергеевич Мережковский* (1865–1941). Конечно, Мережковский придавал этому термину достаточно узкий, применимый только к его собственному мировоззрению, смысл. Новое религиозное сознание, с его точки зрения, должно соединить в себе два начала мировой культуры: религию духа и религию плоти, христианство и язычество, Христа и антихриста. Согласно утверждениям самого писателя, в его трилогии «Христос и Антихрист», включавшей романы «Смерть Богов. Юлиан Отступник» (1895), «Воскресшие Боги. Леонардо да Винчи» (1901) и «Антихрист. Петр и Алексей» (1905), описывалась борьба этих двух начал во всемирной истории; в работах «Толстой и Достоевский», «Лермонтов», «Гоголь» (1901–1906) изображалась эта же борьба в русской литературе; сборники статей «Грядущий Хам» (1905), «Не мир, но меч» (1906), «В тихом омуте» (1907), «Большая Россия» (1910) были посвящены описанию этой борьбы в русской общественной жизни; в драматических произведениях «Павел I»

(1908) и «Александр I» (1912) борьба Христа и антихриста была представлена в ее отношении к будущим судьбам России.

Впоследствии Мережковский отчасти подкорректировал свою позицию, придя к выводу, что преодоление земного и небесного уже было дано в боговоплощении, в явлении Иисуса Христа. В предисловии к своему собранию сочинений он резюмировал: «Когда я начинал трилогию “Христос и Антихрист”, мне казалось, что существуют две правды: христианство – правда о небе и язычество – правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд – полнота религиозной истины. Но, кончая, я уже знал, что соединение Христа с Антихристом – кощунственная ложь; я знал, что обе правды – о небе и о земле – уже соединены во Христе Иисусе»<sup>66</sup>.

Однако и в дальнейшем Мережковский оставался в убеждении, что «историческое христианство», вопреки евангельским заветам, так и не выполнило своего предназначения на земле, не смогло радикально изменить мир, не дало людям «нового неба» и «новой земли». Причину этого он видел в том, что «историческое христианство», сосредоточившись на проблемах духа, совершенно отбросило проблемы плоти, провозгласило лишь духовную свободу, но забыло о свободе плотской. В результате христианская церковь пошла на союз с государством, властью и другими формами насилия, существующими в нашем мире с языческих времен. Начало отдельной личности – осознание себя в своем собственном теле; начало общества – осознание себя в

---

<sup>66</sup> Мережковский Д.С. Предисловие // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч.: в 17 т. Т. 1. М., 1913. С. VI.



теле другого, т. е. проблема плоти и пола. И грядущее подлинное христианство, которое не будет отбрасывать плоть и пол, но, напротив, благословит и освятит их, станет поистине революционным, апокалипсическим и в конце концов приведет к созданию новой, безгосударственной общественности.

Другую причину того, что христианство так и не дало людям «новое небо» и «новую землю», Мережковский усматривал в том, что этой религии на Земле противостоит огромная и страшная сила, которую он называл вслед за А. И. Герценом то мещанством, то по имени персонажа Достоевского, лакеем Смердяковым, но чаще просто Хамом. Всемирный Хам – это сила рутины и косности, застоя и самодовольства. В работах 1910-х годов Мережковский подводил под понятие «Хам» и авторитарную государственность, и традиционную церковность, и натуралистическое искусство, и позитивистскую философию. С его точки зрения, все эти явления объединяет то, что они преклонились перед данностью – будь то данность религиозной традиции или данность научного опыта – и отказались от пророческого прозрения иного мира, иного Бытия. Хам ненавидит все индивидуальное, благородное, творческое, но более всего он ненавидит свободу.

В России у Хама три лица. Первое – это лицо самодержавия, «мертвый позитивизм имперской казенщины». Второе – это «лицо православия, воздающего кесарю Божие», «мертвый позитивизм православной казенщины». Наконец, третье, самое страшное лицо – это лицо грядущего хамства, «хамства, идущее

го снизу», «лицо хулиганства, босячества, черной сотни». Нельзя не заметить, что в своих рассуждениях о «грядущем Хаме» Мережковский предвосхитил теории так называемого «массового общества», которые станут популярны на Западе в 1929 году, после выхода в свет книги испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета «Восстание масс».

Однако не все так безысходно. В России началам «духовного хамства» противостоят три начала «духовного благородства»: народ – живая плоть, церковь – живая душа и интеллигенция – живой дух России. Но «для того, чтобы... три начала духовного благородства и свободы могли соединиться против трех начал духовного рабства и хамства, нужна *общая идея*, которая соединила бы интеллигенцию, церковь и народ, а такую общую идею может дать возрождение религиозное вместе с возрождением общественным. Ни религия без общественности, ни общественность без религии, а только религиозная общественность спасет Россию»<sup>67</sup>. В создании такой религиозной общественности Мережковский и видел основную задачу нового религиозного сознания.

В 1901 году Мережковский организовал в С.-Петербурге религиозно-философские собрания, которые стали местом встречи интеллигенции и представителей церкви. Целью этих собраний была выработка новой социально-религиозной идеологии для России. В собраниях принимали участие супруга Мережковского, писательница З. Н. Гиппиус, поэт Н. М. Минский, публици-

---

<sup>67</sup> См.: Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 376.

сты Д. В. Философов и В. В. Розанов, чиновник Святейшего Синода В. А. Тернавцев, преподаватели С.-Петербургской духовной академии А. В. Карташев и В. В. Успенский и многие другие известные деятели русской культуры того времени. Председательствовал на религиозно-философских собраниях епископ Ямбургский Сергей (И. Н. Страгородский), ставший в советское время патриархом русской православной церкви. Своеобразным рупором собраний был журнал «Новый путь», редактируемый П. П. Перцовым. Собрания продолжались до 1903 года и были закрыты по настоянию церковных властей.

Мережковский позитивно отнесся к свержению монархии в феврале 1917 года, но приход осенью того же года к власти большевиков он воспринял как предсказанную им победу *грядущего Хама* и всю последующую жизнь оказывал идеологическую поддержку любым формам борьбы с Советской Россией, вплоть до гитлеровского нашествия. Начиная с 1919 года Мережковский с супругой жили в Париже, где он написал множество художественных, религиозно-философских и историко-биографических сочинений.

## *2. Метафизика символизма:*

*Андрей Белый и Вячеслав Иванов*

И все-таки, на наш взгляд, наиболее значительный вклад Мережковского в русскую философию заключался не в его философско-публицистических статьях и не в организации религиозно-философских собраний, а в том, что он был одним из первых

пропагандистов и апологетов в России такого общеевропейского художественного направления, как символизм. Именно художественный символизм сформировал те интеллектуальные парадигмы, в рамках которых развивалась русская религиозная философия начала XX века. Символизму вообще была свойственна философская саморефлексия, и Мережковский положил начало в России целой плеяде теоретизирующих о своем творчестве поэтов-символистов.

Еще в 1893 году Мережковский, вернувшись из Парижа, в книге «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» поведал русскому читателю о литературных баталиях, свидетелем которых он стал во Франции. В это время лидер натуралистической школы в литературе Эмиль Золя выступил с резкой критикой молодых поэтов, сгруппировавшихся вокруг Поля Верлена и называвших себя символистами. Натуралистическая школа проделала огромную работу по анализу этого мира, утверждал Золя, а символисты предлагают взамен «неясное щебетание» и «вздорные песенки, сочиненные трактирными завсегдатаями». Мережковский на страницах своей книги решительно встает на сторону Верлена и его друзей. Это как раз натуралистическая школа, по его мнению, была временным явлением, возникшим в годы реакции. А символизм возвращает искусство к его истинному предназначению: быть прозрением иного, высшего и идеального мира. «Реакция против романтической лжи довела литературу до нелепых крайностей грубого, жестокого и теперь, в свою очередь, мертвееющего натурализма.

И вот мы уже присутствуем при первых неясных усилиях народного гения найти новые творческие пути, новые сочетания жизненной правды с величайшим идеализмом... Непростительная ошибка – думать, что художественный идеализм – какое-то вчерашнее изобретение парижской моды. Это возвращение к древнему, вечному, никогда не умиравшему»<sup>68</sup>.

Почти все русские поэты-символисты писали теоретические сочинения. Но, пожалуй, в наиболее концентрированном виде мировоззренческие основы символизма нашли свое выражение в философских очерках таких мэтров литературного символизма, как Андрей Белый и Вячеслав Иванов.

Поэт, прозаик и философ *Андрей Белый* (Борис Николаевич Бугаев, 1880–1934) уже с 1902 года становится одним из главных апологетов символизма в России. Сын знаменитого математика Н. В. Бугаева, Белый явно унаследовал от отца склонность к теоретизированию и в начале 1910-х годов смог составить из своих философских и искусствоведческих работ три объемистых сборника: «Символизм», «Луг зеленый» и «Арабески».

Как и Мережковский, Белый был убежден, что символизм – не какое-то новейшее художественное направление, а выражение подлинной и вечной природы всякого искусства. Всякое искусство символично и отсылает нас к иной, высшей реальности. В этом смысле можно сказать, что искусство – это познание. Только познание, согласно Белому, не следует путать со знанием, т. е. с «областью того или иного опыта, оформленного мето-

---

<sup>68</sup> *Мережковский Д.С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб., 1893. С. 369.

дом». Опираясь на идеи современных ему кантианцев, и прежде всего на идеи представителей фрейбургской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.), Белый утверждал, что подлинное познание есть творчество. Такой вывод во многом вытекал из учения Канта о приоритете практического (т. е. этического, ценностного) разума над разумом теоретическим и о конструктивной функции категорий. С точки зрения Белого, искусство наиболее полно выражает творческую природу познания и лежит в основе всякой другой познавательной деятельности. «Теория символизма, – писал он, – соприкасается с теорией познания в коренном вопросе: есть ли познание творчество? Или наоборот: есть ли творчество лишь особая форма познавательной деятельности? И современная теория познания, выдвинувшая этот вопрос, сделала решительный и неожиданный шаг в сторону символизма. Я говорю о школе Виндельбанда, Риккерта и Ласка, решивших вопрос таким образом, что отныне в вопросе о *примате творчества над познанием теоретики символизма невольно соприкасаются с фрейбургской школой*»<sup>69</sup>.

Поэтому целью искусства никогда не является само искусство. Цель искусства заключается в пересоздании и преобразении жизни. В этом смысле искусство имеет ту же природу, что и религия. «Художественное творчество, расширяясь, неминуемо ведет к преобразению личности; Заратустра, Будда, Христос столько же художники жизни, сколько и ее законодатели; этика

---

<sup>69</sup> Белый А. Смысл искусства // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 125.

у них переходит в эстетику и обратно»<sup>70</sup>, – писал Белый. «Последняя цель искусства – пересоздание жизни; недосказанным лозунгом этого утверждения является лозунг: искусство – не только искусство; в искусстве скрыта непроизвольно религиозная сущность»<sup>71</sup>.

В 1910-х годах происходит сближение Белого с так называемым антропософским обществом, возглавляемым Р. Штейнером. В воззрениях Штейнера и теоретиков символизма, действительно, было немало общего. В основе учения антропософов лежала идея «динамической истины», согласно которой истина есть нечто данное, статичное и внеположенное человеку, а, напротив, она представляет собой нечто становящееся, меняющееся и конструируемое культурной деятельностью людей. Пути самопознания («мыслительной йоги»), согласно Штейнеру, определяют космическую эволюцию и ведут к высшему началу, олицетворяемому Логосом-Христом. Результатом увлечения Белого антропософией стал его отъезд в 1914 году в Дорнах (Швейцария), где он в течение двух лет участвовал в строительстве антропософского храма-театра «Гётеанум». Философские и искусствоведческие размышления Белого того периода нашли свое отражение в исследовании «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности», а также в циклах эссе «На перевале», «Кризис жизни», «Кризис мысли», «Кризис культуры» и др.

---

<sup>70</sup> *Белый А.* Проблема культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 22.

<sup>71</sup> Там же.

Личные отношения Белого с лидером антропософов не сложились, что, впрочем, не привело его к отказу от самого учения. С символически-антропософских позиций Белый воспринял и Октябрьскую революцию, которую безоговорочно принял в качестве некоего освобождения творческих энергий человечества (наиболее яркое свидетельство этих представлений Белого – поэма 1918 года «Христос воскрес»). В первые послереволюционные годы поэт развернул бурную агитационную, публицистическую и педагогическую деятельность, став, среди прочего, одним из организаторов Вольной философской ассоциации (Вольфилы). Однако марксистской идеологии он остался, разумеется, совершенно чужд. Поэтому уже в начале 1921 года Белый был вынужден уехать в Берлин для организации издания своих сочинений и создания зарубежного отделения Вольфилы. А после возвращения в Россию в 1923 году он оказался почти в полном забвении.

Интерпретацией искусства как смыслотворчества, направленного на пересоздание этого мира, проникнуты и теоретические сочинения поэта, драматурга, филолога, переводчика и философа Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1940). Три сборника его статей – «По звездам» (1909), «Борозды и межи» (1916), «Родное и вселенское» (1917) – стали настоящим «катехизисом» позднего символизма. А собрания российской интеллектуальной элиты, которые проходили в петербургской квартире Иванова (на так называемой башне Иванова) в 1910-х годах, оставили в



культуре Серебряного века след не меньший, чем, например, религиозно-философские собрания Мережковского.

Значение символизма для культурного развития человечества, согласно Иванову, выразилось в его трех заветах:

«...1) в подсказанном новыми запросами личности новомобретении символической энергии слова, не порабощенного долгими веками служения внешнему опыту благодаря религиозному преданию и консерватизму народной души;

2) в представлении о поэзии, как об источнике интуитивного познания, и о символах, как о средствах реализации этого познания;

3) в намечающемся самоопределении поэта не как художника только, но и как личности – носителя внутреннего слова, органа мировой души, озаменователя сокровенной связи сущего, тайновидца и тайнотворца жизни»<sup>72</sup>.

Однако, оставаясь в рамках индивидуального творчества, символизм способен породить лишь фикции или химеры. Чтобы стать мирозозидающей деятельностью, искусство должно перейти от символотворчества к мифотворчеству. Символ должен превратиться в миф. А это достижимо только в том случае, если художник станет выразителем коллективного, «хорового» начала, если ощутит себя носителем такого единства, которое хотя и не растворяет личность в коллективе, но все-таки делает ее носителем коллективного сознания. «Хор, – утверждал Иванов, – сам по себе уже символ – чувственное озаменование соборного

---

<sup>72</sup> *Иванов В.И.* Заветы символизма // Иванов В.И. Борозды и межи. СПб., 1916. С. 127.

единомыслия и единодушия, очевидное свидетельство реальной связи, сомкнувшей разрозненные сознания в живое единство»<sup>73</sup>. Иными словами, символическое творчество должно опираться на начало, которое еще славянофилы середины XIX века называли соборностью.

В мировоззрении Иванова славянофильское учение о соборности парадоксальным образом слилось с учением о дионисическом начале в культуре, введенным в философию Ф. Ницше. Согласно Ницше, культура представляет собой арену борьбы двух противоположных начал: рационально-гармоничного, символизируемого богом света, наук и искусств Аполлоном, и экзотически-хаотичного, символизируемого богом виноделия, вдохновения и производительных сил природы Дионисом. Подлинная реальность, или Первоединое, составляет содержание дионисического начала, которое как вечная и изначальная художественная сила вызывает к существованию мир явлений. Аполлоническое начало удерживает в жизни этот подвижный мир индивидуации, создавая иллюзию, или аполлонический обман, средствами искусства. Таким образом, дионисическая мудрость получает символическое выражение в культуре, «Дионис говорит языком Аполлона, Аполлон же, в конце концов, языком Диониса»<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> *Иванов В.И.* Две стихии в современном символизме // Иванов В.И. По звездам. СПб., 2009. С. 286.

<sup>74</sup> *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 144.

В философии Иванова дионисическое начало обернулось преддверием начала соборно-церковного, а сам бог Дионис оказался предшественником Христа – вопреки тому, что у Ницше Дионис принципиально противостоит христианству как моральному, или аполлоническому, истолкованию мира. «Ницше возвратил миру Диониса: в этом было его посланничество и его пророческое безумие. Знаменательно, что в героическом боге трагедии Ницше почти не разглядел бога, претерпевающего страдание»<sup>75</sup>. Культ Диониса, согласно Иванову, подобен культу церкви Христовой в том, что провозглашает и практически осуществляет соединение людей в едином богочеловеческом теле. Характерно, что русская интеллигенция Серебряного века и вправду пыталась возродить дионисийские экстатические обряды, усматривая в них нечто вполне христианское. Впрочем, по воспоминаниям участника одной из таких оргий Н. А. Бердяева, дело ограничилось лишь хороводами.

Революцию 1917 года Иванов воспринял с меньшим энтузиазмом, чем Белый, хотя и проявлял полную политическую лояльность новым властям. В 1921 году ему удалось уехать в Азербайджан, где он читал лекции на кафедре классической филологии Бакинского университета. В 1924 году Иванов получил разрешение на выезд за границу. Он обосновался в Италии, в 1926 году перешел в католичество, а в 1936 году получил итальянское гражданство.

---

<sup>75</sup> *Иванов В.И.* Ницше и Дионис // Иванов В.И. По звездам. С. 100.

### 3. «Теология кризиса» Виктора Несмелова и Михаила Тареева

Богоискательство светской интеллигенции находило отклик и среди некоторых модернистски настроенных представителей духовно-академической среды. В 1905 году профессор Казанской духовной академии *Виктор Иванович Несмелов* (1863–1937) провозгласил своего рода антропологический поворот в богословии. Современное богословие, по его мнению, должно опираться не на догматику и не на метафизику, а на философскую антропологию.

В основе антропологии Несмелова лежала идея глубокого и непреодолимого противоречия между миром земным и миром божественным. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире, – писал богослов, – являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому гораздо скорее может закрывать собой Бога, нежели открывать Его»<sup>76</sup>. С этой точки зрения Несмелов отвергал понятие о Боге как о первопричине мира. Бог – не первая, а абсолютная причина, причина вневременная, которая только дает основание мировому бытию, сама же по себе она существует отдельно от мира<sup>77</sup>.

Однако в нашем внутреннем опыте есть сознание некоторого безусловного и неограниченного бытия, которое проявляется, прежде всего, в постоянной неудовлетворенности состоянием наличного бытия, в ощущении «ненормальности» окружающего

---

<sup>76</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. Казань, 1905. С. 348.

<sup>77</sup> Там же. С. 327.

нас мира. Это сознание абсолютного бытия делает нас свободными, так как «выносит» за пределы всего происходящего. И оно же приводит нас к Богу. «Существование свободы, – резюмировал Несмелов, – определяется элементами другого бытия – такого бытия, которое не входит в состав мировых вещей и которым основополагается действительность свободы в мире»<sup>78</sup>. Следовательно, постижение природы нашей субъективности и нашей свободы является единственным истинным путем богопознания.

Резкое противопоставление мирского и божественного привело Несмелова к мысли, что в развитии своей культурной деятельности человек вовсе не осуществляет себя как свободная и разумная личность, а только в «бесконечных вариациях раскрывает свое добровольное подчинение роковому закону жизни»<sup>79</sup>. Богослов категорически отверг какую бы то ни было связь христианского учения о спасении с идеей изменения условий земного существования, т. е. с идеей прогресса. «Ясное дело, – спорил Несмелов с В. С. Соловьевым и его последователями, – что для спасения грешного человека недостаточно только очистить его от грехов, а нужно еще изменить те внешние условия жизни, среди которых живет человек, потому что эти условия не только не содействуют ему в достижении им своего спасения, но и прямо противодействуют этому достижению. Между тем изменить наличные условия человеческой жизни значило бы прямо раз-

---

<sup>78</sup> Там же. Т. 2. С. 177.

<sup>79</sup> Там же. Т. 1. С. 243.

рушить все спасительное дело Христа»<sup>80</sup>. Суть идеи спасения, согласно Несмелову, состоит в том, чтобы преодолеть грех, а не в том, чтобы убежать от него. Следовательно, несовершенные условия земного существования нужно рассматривать как условия нашего спасения, а всякие попытки преодолеть это несовершенство являются своеобразным бегством от выполнения христианских задач на земле. Человеческая история может лишь укрепить дух в борьбе со страданиями и соблазнами, но сама по себе она не имеет религиозного смысла.

Двумя годами позже, в 1907 году, профессор Московской духовной академии *Михаил Михайлович Тареев* (1870–1934) издал четырехтомное сочинение «Основы христианства: система религиозной мысли», в котором поставил под сомнение ценность святоотеческого учения, христианской патристики. «Между евангельским образом Христа и нашими понятиями, – писал богослов, – стоит апостольское патристическое, догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины»<sup>81</sup>. Патристика имела определенную, исторически ограниченную задачу – приспособить христианство к античному, языческому миру, к системе понятий древних греков и римлян, которая давно утратила свою актуальность. Современное богословие, по мысли Тареева, должно стать своеобразной философией жизни, которая «первою своею задачей ставит учение о христианском опыте как историческом факте и личном переживании,

---

<sup>80</sup> Там же. Т. 2. С. 339.

<sup>81</sup> *Тареев М.М.* Основы христианства: система религиозной мысли: в 4 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1908. С. 7.

учение о христианской жизни, учение о христианстве в его внутреннем, духовном содержании»<sup>82</sup>.

Взгляды Тареева, как и воззрения Несмелова, основывались на усмотрении глубокого противоречия между естественными и религиозными устремлениями человека, между земной и божественной жизнью. Свою задачу Тареев определил следующим образом: «Мы должны найти такую формулу, которая ничего не урезывала бы в христианстве, которая брала бы христианскую религию не в ее исторической условности, а в ее чисто евангельской абсолютности, и которая ничего не урезывала бы в нашей культуре, но принимала бы всю природную и общественно-историческую жизнь во всей полноте и свободе ее естественных законов»<sup>83</sup>.

Евангельская религия, согласно Тарееву, открылась миру как абсолютно духовная религия. Она порвала с обожествлением рода, государства, нации, семьи, подняла человека над всем земным, человеческим и тем самым оторвала человека от всего того, что он любит, что ему дорого и без чего невозможно продолжение истории. «Для Божьего дела, – писал Тареев, – христианин должен возненавидеть все свое, бросить мать и отца, жену и детей, презреть всякое мирское благо – в этом и только в этом христианство»<sup>84</sup>. Разумеется, подобные идеалы неосуществимы в земной жизни: народ, семья, государство такой жизнью жить не могут. Следовательно, нет и не может быть ни «христи-

---

<sup>82</sup> Там же. С. 68.

<sup>83</sup> Там же. Т. 4. С. 194.

<sup>84</sup> Там же. Т. 3. С. 130.

анской политики», ни «христианской культуры», ни «христианской семьи», ни даже «христианской морали».

Однако все это не означает, что христианство проповедует созерцательную веру или отказ от земной деятельности. Напротив, аскетическая бесстрастность и равнодушие к земным делам тоже не имеют ничего общего с христианской религией, которая есть религия служения людям. Но как тогда христианство может войти в мир? «Существенно и радикально христианство может войти в мир, – утверждал Тареев, – лишь в подземных глубинах личных верований и чувств»<sup>85</sup>. Всякие попытки социализировать христианство – создать христианское общество, христианское государство, христианскую культуру или христианскую семью – представляют собой недолжное смешение субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, что в конечном счете ведет к утрате свободы.

Так же, как и И. Л. Янышев, о котором речь шла в первом параграфе, Тареев считал, что центральной темой евангельской истории является тема кенозиса. Но он иначе, чем Янышев, истолковывал кенозис. Янышев и его последователи рассматривали жизнь Христа как развитие, в процессе которого преодолевается ограниченная человеческая природа и жизнь человеческая уподобляется жизни божественной. Согласно Тарееву, это и невозможно и не соответствует тексту Евангелия. То уничтожение (кенозис), которое лежало в основе вочеловечивания, продолжает действовать на протяжении всей жизни Христа, так что «Его

---

<sup>85</sup> Там же. С. 335.



Божественная слава проявляется именно в Его уничижении, она не отрицает ограниченной природы, и час Его славы совпадает с часом Его страданий»<sup>86</sup>. Все это, считал богослов, имеет принципиальное значение. Христос своей жизнью показал возможность для человека жить по нормам жизни божественной. Но в Христе божественная жизнь осуществлялась в единстве с жизнью естественной. Он не мог воспользоваться своей божественной природой, дабы восполнить немощь человека, так как это означало бы, что в нем перестали действовать естественные земные законы. Божественная жизнь открывается в Христе в условиях земного существования, не уничтожая и не отменяя земных законов, но предполагая их в качестве условия своего проявления.

Следует заметить, что богословские идеи Несмелова и Тареева во многом предвосхитили популярную на Западе в середине XX века «теологию кризиса» (К. Барт, П. Тиллих и др.), согласно которой человек, какого бы совершенства он ни достиг в своей земной жизни, всегда обречен оставаться «с пустыми руками» перед лицом абсолютно трансцендентного Бога.

#### *4. Эротический бунт Василия Розанова*

Не менее значительную роль в становлении религиозного модернизма начала XX века сыграла деятельность философа и публициста *Василия Васильевича Розанова* (1856–1918). В своих сочинениях он высказывал разные, зачастую противоположные

---

<sup>86</sup> Там же. С. 172.

идеи. Но наиболее эпатажировали публику те его выступления, в которых был выдвинут ряд обвинений против христианской религии в целом.

Христианство, согласно Розанову, исключив из своего содержания все элементы мирской жизни, оказалось несовместимо ни с искусством, ни с наукой, ни с политикой. «Христов – келья, а мир – не Христов», – не раз повторял писатель на страницах своих сочинений. Исток этого Розанов видел в несовместимости христианства с половой любовью, в его чрезмерном аскетизме. Религия, не освящающая проблему пола, есть религия, которая на место бытия ставит небытие, на место жизни – смерть, на место колыбели – гроб.

Тема пола и эроса – центральная в творчестве Розанова. Половая энергия, по его мнению, не только является средством продолжения рода, но и лежит в основе всякого человеческого творчества и даже в основе религиозности. Поэтому культура, которая репрессивна по отношению к полу, не только подавляет в человеке творческие начала, но и разрывает связь человека с Богом.

Уже в ранних работах Розанов объявил своего рода войну аскетизму и монашеству, которая постепенно приобрела весьма скандальный характер. В книге «Люди лунного света. Метафизика христианства» (1911) Розанов заявил, что все так называемые аскеты, будь они традиционными монахами или современными «духовными писателями», суть скрытые или бессознательные содомиты, люди с определенными перверсиями в сфере

половой жизни, «девы-юноши», «бородатые Венеры». Причем эти «бородатые Венеры» – весьма властолюбивы, и это отрицательно сказалось на становлении христианской цивилизации, потому что они пропитали своим извращенным аскетическим чувством все сферы жизни: от искусства до законодательства.

Поначалу Розанов, как и Мережковский, считал аскетизм чем-то привнесенным в христианскую религию извне. На самом же деле, полагал он, христианство своей центральной идеей боговоплощения как раз и осватило плоть и пол. Но в 1910-х годах Розанов стал обвинять в антиэротизме само Евангелие. «Конечно, Божья Матерь – монахиня, как и рожденный Ею – монах же... Иначе зачем бы и говорить о “бессеменном зачатии”, и подчеркивать потом страстно и мучительно: “Не от похоти мужская и не от похоти женская” (зачат Иисус). Итак, “бессеменное зачатие” – это раз; и затем, зачатый так и Сам был бессемен: это-то и есть новое и оригинальное, почему Его и нарекли “сыном Божиим”, “богочеловеком”, и приняли, и поклонились Ему – как таковому именно. Как только в образ Его, в Лик Его вы внесете семенность, семе-несение, так вы и разрушили, раскололи, уничтожили этот Лик. Согласились вы на него – вы приняли Христа, “нового Бога”; нет – и вы отвергли Его, вы – не христианин»<sup>87</sup>.

И, отвернувшись от пола, христианство воспело и обожествило только смерть. Прежние религии видели смысл жизни в самой жизни. Христианство увидело смысл жизни в смерти. «И

---

<sup>87</sup> *Розанов В.В.* Люди лунного света. Метафизика христианства // Розанов В.В. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 47.

ведь невозможно не заметить, – рассуждал Розанов, – что, лишь не глядя на Иисуса внимательно, можно предаваться искусству, семье, политике, науке. Гоголь взглянул внимательно на Иисуса – и бросил перо, умер. Да и весь мир, по мере того как он внимательно глядит на Иисуса, бросает все и всякие дела свои – и умирает»<sup>88</sup>. Поэтому Розанов иногда начинал утверждать, что, например, иудаизм, с его бесконечными цепочками деторождений и благословением рода, или язычество, с его фаллическими обрядами и «сакральной проституцией», лучше, чем христианство; историческая церковь, постоянно идущая на компромиссы с миром, лучше, чем Евангелие, а «ряд попикив, кушающих севрюжину», лучше, чем Христос.

Завершается творчество Розанова сочинением «Апокалипсис нашего времени», написанным вскоре после революционных событий 1917 года. Революцию он воспринял как окончательную гибель России и, возможно, всего христианского мира. И снова Розанов возложил вину за это на христианство. Более того: он обвинил здесь Христа в том, что тот не принял те искушения, которыми соблазнял его дьявол в пустыне. В сцене искушения Христа Бог как бы бросил и «обессилил» мир. «В том и смысл искушения в пустыне. “И дам тебе все царства мира”. Он не взял. Но как же тогда Он “спас мир”? Не-деланием. “Уходите и вы в пустыню”. Не нужно царств... Не нужно мира. Не нужно

---

<sup>88</sup> *Розанов В.В.* Темный лик. Метафизика христианства // *Розанов В.В.* Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 570.

вообще ничего...»<sup>89</sup>. Потому-то христианство и оказалось бес- сильно изменить земную жизнь. Евангельский образ Христа, по словам Розанова, не являет собой ничего, кроме немощи, бессилия и покорности судьбе. Во Христе Бог разделил с человеком его скорбный удел и остался послушен этому уделу «вплоть до смерти». «Мы поклонились религии несчастья. Дивно ли, что мы так несчастны»<sup>90</sup>.

Но есть в Новом Завете книга, которая предлагает нам совершенно иной образ Христа: образ могущественного владыки, разрушающего и созидającego миры. Это «Откровение св. Иоанна, или Апокалипсис». «Никакого нет сомнения, – пишет Розанов, – что Апокалипсис – не христианская книга, а противохристианская. Что “Христос”, упоминаемый – хотя немного – в нем, “с мечом, исходящим из уст Его”, и с ногами, “как из камня сардиса и халкедона”, – ничего же не имеет общего с повествуемым в Евангелии Христом»<sup>91</sup>. Христос Апокалипсиса – это основа новой веры, нового религиозного сознания человечества. «Апокалипсис требует, зовет и велит новую религию. Вот его суть»<sup>92</sup>.

Прямых последователей у Розанова в России не было, но его сочинения чрезвычайно активизировали русскую мысль в ее поисках нового, модернизированного образа христианской религии.

---

<sup>89</sup> *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени // *Розанов В.В.* Соч. Л., 1990. С. 196.

<sup>90</sup> Там же. С. 324.

<sup>91</sup> Там же. С. 475.

<sup>92</sup> Там же. С. 476.

## 5. Аритмология и монадология

Религиозно-философские искания начала XX века охватили и университетскую среду. Свообразным проявлением богоискательства среди представителей точных наук стала Московская философско-математическая школа, возникшая на рубеже XIX–XX веков. Идейной основой этой школы была аритмология – теория прерывных функций, предложенная знаменитым математиком и философом *Николаем Васильевичем Бугаевым* (1837–1903). Аритмология была создана с целью противопоставить ее аналитической математике – теории непрерывных функций. «Рядом с анализом, – писал Бугаев, – постепенно воздвигается другое грандиозное здание чистой математики – это теория прерывных функций, или аритмология... Аритмология не уступит анализу по обширности своего материала, по общности своих приемов, по замечательной красоте своих результатов»<sup>93</sup>.

Уже сам Бугаев усматривал в аритмологии не только новое направление в математике, но и новое философское мировоззрение, противоположное редукционизму и детерминизму. Редукционизм и детерминизм, по его мнению, являлись следствиями традиционного математического анализа. Если традиционная аналитическая математика утверждает, что по каждому бесконечно малому приращению функции можно судить о всей функции, и тем самым как бы демонстрирует подчиненность всех элементов бытия единым, универсальным законам, то аритмология, напротив, настаивая на прерывности и «зернистости» бы-

---

<sup>93</sup> *Бугаев Н.В.* Математика и научно-философское мировоззрение // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 5 (45). С. 350.

тия, оставляет место для самостоятельности каждой бесконечно малой сущности (монады) и утверждает некоторую неопределенность в развитии универсума. «Под влиянием аналитического взгляда на природу, – писал Бугаев, – все чаще и чаще стала в среде ученых проникать идея, что в ходе мировых явлений имеет значение одна причинность... Рок, судьба древнего мира, обрисовывается в этих воззрениях. Человек с его свободой, идеальными целями и возвышенными стремлениями вовлекался в общий водоворот роковой необходимости»<sup>94</sup>. В отличие от аналитики, аритмология позволяет включить в научную картину мира представления о свободе и любви. Она показывает, что в мире есть место свободе воли и что свобода воли может действовать, подчиняясь общим закономерностям.

Метафизическим выражением аритмологии стала эволюционная монадология – система, которая, по словам Бугаева, «имеет некоторое сходство с монадологией Лейбница, или монадологией предустановленной гармонии... но и отличается от нее многими существенными особенностями»<sup>95</sup>. Главное отличие монадологии Лейбница от эволюционной монадологии заключается в том, что если первая утверждает принципиальную невозможность взаимодействия монад, допуская лишь их совместную реализацию божественного плана, то вторая настаивает на том, что монады могут вступать друг с другом в определенные отно-

---

<sup>94</sup> Там же. С. 354.

<sup>95</sup> Бугаев Н.В. Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 2 (17). С. 245.

шения и образовывать новые, более высокие в эволюционном отношении субстанции.

Последователями и пропагандистами идей Московской философско-математической школы были математики П. А. Некрасов, В. Г. Алексеев, А. Ю. Давыдов, Н. Е. Жуковский. Мощную поддержку школе оказывал праворадикальный политический деятель барон М. Ф. Таубе. Представители школы считали, что их теории станут основой для некоей особой, «православно-русской» науки, восходящей к идеям соборности А. С. Хомякова и противостоящей западной учености, основанной на редуционизме и механицизме Нового времени. Некоторые авторы, например П. А. Некрасов, возводили аритмологию даже к знаменитому сочинению XI века «Слово о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона или к спорам IX–X веков о нисхождении Святого Духа (*filioque*). Предлагались широкие проекты построения на основе аритмологии всего русского образования и даже всей русской политико-правовой системы<sup>96</sup>.

Как единое движение, Московская философско-математическая школа развалилась, прежде всего, под напором математической критики. Ее адептам так и не удалось построить доказательной математической теории, хотя отдельные идеи Бугаева и его последователей отразились в различных философских и математических теориях. Наиболее значительным последователем этой школы в области философии был, наверное, П. А. Флорен-

---

<sup>96</sup> См.: Некрасов П.А. 1) Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904; 2) Теоретико-познавательные построения в славянофильском духе. Харьков, 1911.



ский, а эволюционная монадология, возможно, оказала некоторое влияние на философскую систему Н. О. Лосского. Об этих мыслителях речь пойдет ниже.

### *6. Грехи русской интеллигенции: сборник «Вехи»*

Кульминацией социально-политических размышлений русских «богоискателей» начала прошлого века стал вышедший в 1909 году сборник статей о русской интеллигенции «Вехи». Авторы сборника (Н. А. Бердяев, П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский) обвинили всю русскую интеллигенцию в том, что она забыла высшие духовные ценности, сотворила культ из социальных преобразований и тем самым привела страну к кровавым событиям 1905 года. Лучшие умы России, утверждалось в «Вехах», такие как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, звали интеллигенцию к другому: к богоискательству, к нравственному самосовершенствованию, к вере. Но интеллигенция к этим призывам не прислушалась и пошла вслед за Н. Г. Чернышевским, Д. И. Писаревым, марксистами и другими, поставив Россию перед краем пропасти.

В предисловии к первому изданию сборника «Вехи» его инициатор – историк культуры, публицист и философ *Михаил Осипович Гершензон* (1869–1925) – писал, что общей платформой всех авторов «является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть

единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющее начало политического порядка является единственным прочным базисом для всякого общественного строительства»<sup>97</sup>. Однако позже остальные авторы «Вех» неоднократно заявляли, что данное утверждение отражает лишь мнение самого Гершензона и что в других статьях сборника речь шла не о толстовском противопоставлении внешней и внутренней жизни, а о противопоставлении сверхличных и абсолютных ценностей, таких как Бог, Истина, Нация, Государство, ценностям личным и утилитарным, таким как благо народа, равенство, социальная справедливость.

Центральное место среди обвинений, выдвинутых авторами «Вех» русской интеллигенции, особенно в статьях Бердяева и Франка, занимало обвинение в чрезмерном морализме. По мнению веховцев, русская интеллигенция подменила веру в абсолютные и объективные ценности альтруистической моралью, которая не идет дальше утилитарного блага «эмпирического человека». Именно это привело интеллигенцию к таким «смертным грехам», как социальный утилитаризм, народопоклонство, революционный радикализм.

В качестве альтернативы авторы сборника предлагали принять ориентацию на сверхморальные ценности – религиозные, национальные, государственно-правовые, полагая, что именно такие ценности должны быть критерием нравственного выбора. «Мораль, – писал, например, Франк, – опирающаяся на веру в

---

<sup>97</sup> Гершензон М.О. Предисловие к 1-му изданию // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 10.

объективные ценности, на призвание внутренней святости какой-либо цели, является в отношении этой веры служебным средством, как бы технической нормой и гигиеной плодотворной жизни»<sup>98</sup>. В качестве таких объективных ценностей, способных служить основанием морали, Франк выделял теоретическую истину, художественную красоту, объекты религиозной веры, государственное могущество и национальное достоинство.

Представляется важным отметить, что подобный ход мысли был характерен для многих философских теорий и политических идеологий начала XX века, в том числе и для раннего фашизма<sup>99</sup>. Не случайно почти все представители русского религиозного ренессанса и художественного символизма в 1920-е годы пережили сильное увлечение доктриной и личностью основателя итальянского фашизма Б. Муссолини.

После революции 1917 года бывшие веховцы и многие другие представители русского религиозного ренессанса призвали к «духовному противостоянию» новой власти в России. В результате большинство из них или оказались в вынужденной эмиграции (некоторые уехали добровольно, некоторые были выдворены из страны насильственно), или стали жертвами политических репрессий.

---

<sup>98</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. С. 173–174.

<sup>99</sup> «В этой жизни, – писал лидер итальянского фашизма, – индивид через посредство самоотрицания, жертвы частными интересами, даже подвигом смерти осуществляет чисто духовное бытие, в чем и заключается его человеческая ценность» (Муссолини Б. Доктрина фашизма. Paris, 1936. С. 10).

## **§ 4. Личность или космос?**

*Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский,  
Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк*

В начале прошлого века русский религиозный модернизм представлял собой довольно хаотическое смешение различных теорий, воззрений и тенденций. Но в 1910-е годы в религиозной метафизике стали формироваться более или менее выраженные направления. Все эти направления, как уже говорилось, отталкивались от философии всеединства Соловьева.

Философия Соловьева органически сочетала в себе как персоналистический аспект, связанный с проблемами личности, свободы, творчества, так и космологический аспект, связанный с осмыслением судеб мироздания в целом. Но последователи Соловьева стали акцентировать внимание то на первом, то на втором аспекте теории всеединства, обнаружив определенное противоречие между ними. С некоторой долей условности философию русского религиозного модернизма можно разделить на три направления:

- 1) экзистенциализм, который во главу угла поставил проблему индивидуального человеческого существования;
- 2) софиологию, которая сконцентрировалась на осмыслении судеб мироздания в целом;
- 3) идеал-реализм, который пытался определенным образом преодолеть противоречие между двумя вышеназванными подходами.

### *1. Два экзистенциалиста:*

#### *Николай Бердяев и Лев Шестов*

К экзистенциальному направлению русского религиозного модернизма могут быть причислены прежде всего Н. А. Бердяев и Лев Шестов. Экзистенциалистами оба мыслителя являлись в том смысле, что они сделали предметом своего философствования не умоглядные сущности традиционной метафизики и не эмпирические данные научного познания, а человеческое существование, переживание человеком своего бытия в мире. Как и все экзистенциалисты, Бердяев и Шестов стремились выявить некое «чистое» существование, «непсихологическое переживание», в котором бы исчезло традиционное для философии различие между субъектом и объектом.

*Николай Александрович Бердяев* (1874–1948) в юности примыкал к марксизму и входил в группу авторов, называвших себя легальными марксистами. Но в начале XX века, как и многие представители этого направления (С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, П. Б. Струве и др.), Бердяев перешел на позиции религиозной философии. В 1922 году Бердяев был насильственно выдворен с территории Советской России и в последующем жил в эмиграции – сначала в Германии, затем во Франции.

В России Бердяев написал и издал такие знаменитые сочинения, как «Философия свободы», «Смысл творчества», а за рубежом – «Смысл истории», «Философия свободного духа», «О значении человека», «Я и мир объектов», «Дух и реальность»,

«Русская идея», «О свободе и рабстве человека» и др. В эмиграции Бердяев органично вписался в культурную жизнь западной Европы, сотрудничал с крупнейшими европейскими философами того времени (Г. Марселем, Ж. Маритеном, Э. Мунье) и в конечном итоге оказался чуть ли не единственным русским философом, широко известным на Западе.

И в России, и в эмиграции главными темами философствования Бердяева являлись свобода и творчество. Творчество, согласно философу, – это не изменение условий человеческой жизни на земле, не преобразование природы и общества, а преобразование самого бытия, «искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь»<sup>100</sup>. Допустить такое можно, лишь предположив, что то, что мы называем миром, есть не что иное, как проекция человеческого «Я» вовне. И Бердяев действительно во всех своих сочинениях утверждает, что «объективный мир не есть подлинный реальный мир... Объект есть порождение субъекта. Лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность»<sup>101</sup>. Воспринимаемый нами мир – это мир человеческих смыслов, значений, ценностей, и вне всех этих смыслов и значений он есть *ничто*, одна лишь возможность бытия. Поэтому всякое культурное смыслотворчество есть творение мира, творение бытия в прямом смысле этого слова. Вне человеческой культуры никакого мира нет.

---

<sup>100</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 241.

<sup>101</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. С. 277.

Подлинное творчество – это, по Бердяеву, всегда создание нового, еще не бывшего. Оно никогда не может быть возвращением к чему-либо бывшему или являться лишь усовершенствованием того, что есть. Такое творчество, хотя оно и возложено на человека в качестве задачи Богом, в своих результатах Богом не предопределено. Творение мира не было завершено в шесть дней, а продолжается культурной деятельностью человека. Бог предназначил человека к творчеству бытия, но силы и способности свои человек берет не от Бога, а от иного, противоположного Богу начала – из небытия, из «несотворенной свободы». Так что самому Богу неизвестно, что, в конце концов, сотворят люди из своей жизни и истории.

Все эти идеи, по мнению Бердяева, совершенно чужды не только ортодоксальному христианскому богословию, но и Евангелию. «В Евангелии, – пишет он, – нет ни одного слова о творчестве... Из откровения об искуплении нельзя вывести прямым путем откровения о творчестве»<sup>102</sup>. Действительно, в христианстве речь может идти не о продолжении творения мира, а лишь о восстановлении того, что было утрачено с грехопадением первых людей, т. е. не о творчестве, а об искуплении. Согласно же Бердяеву, задачи искупления или личного нравственного совершенствования – это, напротив, помеха творчеству. Творческий человек «забывает о спасении... Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть боль-

---

<sup>102</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 327.

шим поэтом»<sup>103</sup>. В теологическом объяснении целью человеческой деятельности является возвращение человека к состоянию до грехопадения, т. е. возвращение в рай. Но в рай, говорит Бердяев, «не только нельзя вернуться, но и не должно вернуться. Это означало бы бесприбыльность и, в конце концов, бессмысленность мирового процесса»<sup>104</sup>. Хотя именно такую «бесприбыльность» утверждает ортодоксальное христианство.

Искупительный, а не творческий характер носит и христианская мораль. Бердяев, явно находясь под влиянием Ф. Ницше, неоднократно обрушивался на традиционную христианскую мораль с уничижительной критикой. «Христианство, – говорится, например, на страницах “Смысла творчества”, – привило миру мораль послушания и мораль благоустройства... Традиционная христианская мораль решительно враждебна всякому героизму, всякому героическому повышению жизни, героическому восхождению, героической жертве... Христианская мораль во имя послушания тяготе миру оправдывает мир таким, каков он есть, во зле лежащий... Господствующая мораль, связывающая себя с христианским сознанием, вся насквозь проникнута буржуазно-демократическим приспособлением к условиям этого мира»<sup>105</sup>. На смену традиционной христианской морали должна прийти новая этика творчества. Но пока «этика творчества вызывает вражду к себе, ибо это этика празднично-поэтическая, а не буд-

---

<sup>103</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 406.

<sup>104</sup> Там же. С. 407.

<sup>105</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 460–462.



нично-прозаическая, этика духа аристократического, а не духа плебейского»<sup>106</sup>. Как уже отмечалось, подобное отношение к традиционной этике породило тот восторг, с которым Бердяев и многие другие представители религиозного модернизма восприняли в 1920-х годах идеологию молодого итальянского фашизма.

Подчеркивая независимость творчества от искупления, Бердяев пришел к выводу, что творческое задание дано было человеку еще до грехопадения. В этом смысле творчество вообще стоит «по ту сторону добра и зла». Но грехопадение и следующие за ним задачи оправдания законом (Ветхий Завет) и спасения через жертвенное искупление Иисуса Христа (Новый Завет) отодвинули творчество на второй план. Мысль о том, что творение мира продолжается в культурном творчестве и что человеческая задача не исчерпывается задачей искупления, составляет, согласно Бердяеву, содержание еще не проявленного Третьего Завета<sup>107</sup>, Завета Св. Духа. Что же касается Евангелия, то, как утверждает философ, мы чувствуем лишь «священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве»<sup>108</sup>.

Однако творчество человека обречено на неудачу. «Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу».

---

<sup>106</sup> Там же. С. 478.

<sup>107</sup> Идея о том, что после Первого Завета (Завета Отца) и Второго Завета (Завета Сына) грядет еще некий Третий Завет (Завет Святого Духа), была высказана в XII веке Иоахимом Флорским и неоднократно воспроизводилась в истории религиозной философии.

<sup>108</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 328.

ду»<sup>109</sup>. Эту неизбежную творческую неудачу человека Бердяев называет объективацией: вместо преобразования мира у людей всегда получается создание еще одной «вещи» в этом несовершенном мире. Все достижения культуры носят символический, а не реалистический характер. А в реальности созданный нами самими мир, с его природными и социальными законами, нам же враждебен, так как постоянно покушается на нашу свободу. И если в России Бердяев еще высказывался, хотя и весьма туманно, в пользу возможности реального преобразования наличного бытия, то в эмигрантский период у философа явно стали преобладать пессимистические настроения. По его мнению, какое бы то ни было преодоление неблагоприятных условий жизни человека в этом мире вообще невозможно. «Внутри истории невозможно наступление какого-либо абсолютного состояния, задача истории за ее пределами»<sup>110</sup>. На страницах «Опыта парадоксальной этики» Бердяев приходит даже к той парадоксальной мысли, что конечным результатом земного человеческого творчества должен стать ад. «Ад, – пишет философ, – и есть то новое, что явится в конце мировой жизни. Рай же не новое, рай есть возврат»<sup>111</sup>. Это высказывание можно считать своеобразным итогом философских поисков Бердяева.

То, что стало итогом философии Бердяева, было, в определенном смысле, исходным пунктом философии *Льва Шестова* (Льва Исааковича Шварцмана, 1866–1938).

---

<sup>109</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 195.

<sup>110</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. Берлин, 1923. С. 236.

<sup>111</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 405.

Земное человеческое существование, согласно Шестову, – это и есть ад. Это существование неизбежно трагично, абсурдно и беззащитно. Однако люди предпочитают не видеть трагичности своего бытия и жить в плену у иллюзий, верить в существование неких естественных и социальных законов, дающих якобы надежные основания для жизни и деятельности. Только в особых, «пограничных» ситуациях, прежде всего перед лицом смерти, человеку открывается та истина, что в этом мире нет ничего разумного и необходимого, что все в нем случайно и бессмысленно, что мир безразличен и враждебен человеку. Ангел смерти дает человеку «новую пару глаз», и тогда «человек начинает видеть сверх того, что видят все и что он сам видит своими старыми глазами»<sup>112</sup>.

Лишь немногие мыслители, к которым Шестов причислял У. Шекспира, Б. Паскаля, Ф. Ницше, Ф. Достоевского, С. Кьеркегора и самого себя, осмеливались видеть и говорить правду о человеческом существовании. Большинство же философов предпочитали прятаться от действительности в мире абстрактных категорий и умозрительных истин. Рациональное познание не столько соединяет, сколько разъединяет нас с миром. А исток нашего нежелания видеть реальность такой, какой она есть, всегда один – страх. Даже грехопадение первых людей, выразившееся в желании сорвать плод с древа познания, был, согласно Шестову, порожден их страхом перед Неведомым.

---

<sup>112</sup> Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 27.

Но за это малодушие людям приходится платить. И платим мы своей свободой. Люди вынуждены жить в плену у «вечных истин», законов и правил, порожденных их собственным разумом. «Великие философы в погоне за знанием утратили драгоценный дар Творца – свободу»<sup>113</sup>. Задачу своей философии Шестов видел в том, чтобы стряхнуть с человека власть всеобщих, необходимых истин и научить его жить без страха в этом абсурдном и трагичном мире.

Шестов эмигрировал в Париж в 1920 году, хотя с 1895 по 1914 годы он фактически жил за границей, преимущественно в Швейцарии, и был вынужден вернуться в Россию лишь в связи с началом Первой мировой войны. В Париже Шестов преподавал в институте славянских исследований при Сорбонне и написал там наиболее известные сочинения: «Власть ключей», «На весах Иова. Странствие по душам», «Афины и Иерусалим», «Киркегард и экзистенциальная философия». Большинство из них при жизни философа вышло только в переводах на французский или немецкий язык и лишь посмертно были опубликованы на русском. Если в ранний период своего творчества (в работах «Шекспир и его критик Брандес», «Голстой и Ницше», «Апофеоз беспочвенности» и др.) Шестов воспевал лишь «абсурдного человека», который готов во имя своей свободы воевать с общепризнанными истинами, то в эмиграции у философа стали все более проявляться религиозные настроения. Шестов становится проповедником абсолютно иррациональной веры, веры Авраама и

---

<sup>113</sup> См.: *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 331.

Иова, которую он противопоставляет эллинистической религиозности, основанной на примате разума.

Что сказал бы Сократ, если бы узнал библейскую историю об Аврааме, собравшемся принести в жертву Богу собственного сына? Разумеется, Сократ сказал бы, что Авраам – безумец, не способный отличить добро от зла. А по Библии, Авраам – праведник, Авраам – отец веры. «Стало быть... приходится выбирать между Авраамом и Сократом, между тем, кто был признан праведником Св. Писания, и тем, кто был признан мудрейшим из людей языческим богом». Шестов однозначно выбирал Авраама, считая, вслед за С. Кьеркегором, что Сократ – это «павший человек», побоявшийся «посмотреть в глаза» абсурдности и трагичности нашего бытия.

Следует заметить, что Шестов, воспитанный в традициях иудаизма, обычно избегал какой бы то ни было манифестации своих конфессиональных предпочтений, ссылаясь в равной мере на Ветхий Завет и Новый Завет, на Талмуд и на творения христианских апологетов. В религиях важно не то, во что люди верят, а то, как они это делают, каков характер отношения человека к Богу. Подлинная вера, согласно учению Шестова, всегда безосновна. Она есть путь не столько к спасению, сколько к освобождению человека. «Вера, которая, по Писанию, спасает нас и освобождает от греха, по нашему разумению, ведет в область чистого произвола, где человеческому мышлению нет никакой возможности ориентироваться, не на что опереться»<sup>114</sup>. Полная не-

---

<sup>114</sup> Там же. С. 331.

примиримость истин разума и истин откровения, «Афин» и «Иерусалима», стала основной, если не единственной, темой творчества Шестова.

2. *Пути софиологии: Сергей Булгаков,*

*Павел Флоренский, Лев Карсавин*

Софиологическое направление русского религиозного модернизма во многих отношениях представляло собой альтернативу экзистенциализму. Если экзистенциализм был склонен к радикальному отрицанию наличного, видимого бытия как сферы недолжной объективации (Бердяев) или трагического абсурда (Шестов), то софиология, напротив, искала пути к полному примирению человека с миром как проявлением Божественного Разума, Софии – Премудрости Божьей.

Наиболее полно софиологическое направление в русской религиозной философии было представлено творчеством *Сергея Николаевича Булгакова* (1871–1944).

Булгаков прошел вполне типичный для русских религиозных философов начала XX века путь. Начав (как Бердяев, Франк, Струве и др.) свою деятельность в качестве легального марксиста, он в 1901–1902 годах переходит на позиции религиозной философии<sup>115</sup>, а в 1918 году и вовсе принимает священство. В эмиграции о. Сергей основывает в 1925 году Парижский православный богословский институт и до конца своих дней является его ректором. В это же время Булгаков приходит к выводу о том,

---

<sup>115</sup> Этот переход Булгаков отметил книгой с характерным названием «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903).

что философия вообще не может быть адекватным средством выражения православного мировоззрения. Теперь он утверждает: «Есть только один оправдываемый вид религиозной философии – догматическое богословие»<sup>116</sup>. Почти все работы, написанные Булгаковым в эмиграции, в том числе так называемая «малая трилогия» («Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лестница Иаковлева») и «большая трилогия» («Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца»), носят исключительно богословский характер.

Сам Булгаков неоднократно утверждал, что произошедший на рубеже веков поворот к религии не привел его, как, например, Бердяева, к «конфликту» с миром, а, напротив, заставил глубже понять этот мир. Все философское творчество Булгакова было проникнуто пафосом религиозного оправдания космоса, истории, хозяйства и самой материи. Философ всегда признавал относительную правду материализма, связывая его и с языческим культом Матери-Земли, и с христианским культом Богоматери. В то же время Булгаков видел определенную опасность в обожествлении мира, в пантеизме, так как такое мировоззрение неизбежно приводит к идолопоклонству, т. е. к преклонению перед земными силами, земным могуществом. Для того чтобы избежать крайностей отрицающего материальный мир спиритуализма и обожествляющего этот мир пантеизма, Булгакову и понадобилось понятие «София», которое он воспринял из философии Соловьева.

---

<sup>116</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. I. М., 1993. С. 527.

Если для Соловьева, как уже отмечалось, София – это человечество, понятое как единое живое существо, «идеальное, совершенное человечество» и «божественное человечество Христа», то Булгаков фактически сближает Софию с платоновским миром идей. «София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором держатся идейные семена вещей»<sup>117</sup>. Но как следует понимать платоновские идеи, эйдосы-архетипы? Согласно Булгакову, идеи – это не понятия, т. е. не абстракции, отражающие общие и существенные свойства родов предметов, а конкретные всеединства, т. е. конкретные выражения всех возможных проявлений всех возможных свойств данного рода вещей. Идеи родов вещей передаются не логическими понятиями, а, скорее, символами и мифами, которые отражают не общие свойства, а общие принципы жизни данного рода. Например, идея человека – это не «двуногое без перьев» и не «мыслящее животное», а Адам – миф-символ, выражающий нечто самое существенное в человеческом бытии.

Таким образом, подлинная философия, по мысли Булгакова, должна оперировать не понятиями, а символами и мифами, которые являются как бы «окном в трансцендентный мир». Символы и мифы, в свою очередь, составляют архетипическую основу языка. В конце 1910-х – начале 1920-х годов эти рассуждения привели Булгакова к своеобразной философии языка, которая, по мнению многих историков философии, имеет сходство с западноевропейской философской герменевтикой XX века.

---

<sup>117</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1917. С. 221.



В работе 1921 года «Трагедия философии», ознаменовавшей переход Булгакова от философии к богословию, утверждается, что любое существование можно представить в виде предложения (логического суждения), в котором есть подлежащее (субъект), сказуемое (предикат) и связка. «Вся наша жизнь, а потому и все наше мышление, является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки... В предложении заключена сущность и образ бытия, предложение несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности»<sup>118</sup>. С определенной долей условности это предложение можно представить как фразу «Я есмь нечто». В этой фразе четко представлены три начала бытия: 1) субъект, или личность, – «Я»; 2) идея личности, смысл, или логос, – «нечто»; 3) субстанциональное бытие, как единство всех моментов или положений бытия, – «есмь».

Предложение «Я есмь нечто» содержит в себе и схему развития философии. История европейской философии представляет собой историю столкновения трех подходов, или методов, познания. Первый подход заключается в сведении всего сущего к субъекту, т. е. к абсолютному «Я», к Личности (Декарт, Кант, Шопенгауэр); второй – в сведении всего к предикатам, т. е. к умозрительным идеям, абстрактным понятиям (платонизм, гегельянство); третий – в сведении всего к связке «есмь», т. е. к неопределенной субстанции, к полному тождеству (Парменид, Спиноза, материализм). Но ни одна философия не может исхо-

---

<sup>118</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 318.

доть из изначальной троичности бытия, из Троицы, так как, являясь порождением человеческого разума, она всегда стремится к монизму, к Единице. Поэтому философия – всегда ересь, независимо от личного благочестия тех или иных ее представителей. В этом Булгаков усматривал «трагедию философии». Выход из этой трагедии, по его мнению, может заключаться лишь в самоотречении философского разума в пользу богословия.

Начатую «Трагедией философии» онтологизацию языка Булгаков продолжил в работе «Философия имени», которая представляла собой философское обоснование и развитие возникшей в 1910-х годах на Афоне ереси, вошедшей в историю под названием «имяславие». Странники имяславия, опираясь на некоторые представления древнего исихастского, апофатического богословия, утверждали, что нетварные энергии Божии незримо присутствуют в Его именах, и в этом смысле Имя Божие и есть Сам Бог. Хотя это учение и было осуждено Святейшим Синодом русской православной церкви, оно нашло поддержку у некоторых русских религиозных философов, в частности у П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева, которые усмотрели в нем новый подход к языку вообще. Язык при таком подходе рассматривался в качестве некой онтологической реальности («дома бытия», говоря словами М. Хайдеггера), которая предшествует любым актам говорения и познания. «Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят»<sup>119</sup>, – утверждал Булгаков. Имена (т. е. понятия, термины) естественного языка отсылают к

---

<sup>119</sup> Булгаков С.Н. Философия имени. Париж, 1953. С. 23.

глубинному, архетипическому смыслу вещей и в своей совокупности составляют Софию – идеальный божественный замысел о мире.

В богословский период своего творчества Булгаков стал отождествлять Софию с миром ангельским. София – это та «лествица» с ангелами и архангелами, которая, согласно книге Бытия, привиделась в Вифеле патриарху Иакову. Ангелы и архангелы – это и есть символические выражения эйдосов родов бытия, а вся «лествица» есть выражение мира в его идеальном состоянии, выражение идеального космоса.

Итак, София – это мир в своем идеальном состоянии, мир, каким его задумал Бог. Но в своем наличном состоянии мир не соответствует Софии. София выступает по отношению к реальному миру в качестве его совершенного образа, смысла и цели исторического развития. «София правит историей как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет»<sup>120</sup>. Таким образом, София часто отождествлялась Булгаковым и с некой природно-исторической необходимостью, содержательной направленностью мирового развития. Следствием такого подхода стало довольно негативное отношение философа к свободе и творчеству. Согласно Булгакову, свобода и творчество всегда внесофийны, ущербны, греховны; всякое стремление твари самоопределиться вне софийного процесса есть отвержение Божественной благодати и – в конечном счете – главный источник зла.

---

<sup>120</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 171.

Следует заметить, что, по мнению многих современников Булгакова, безграничная вера философа во всемирно-историческую необходимость свидетельствовала о том, что даже в религиозный период своего творчества он в некотором отношении оставался верен марксистским увлечениям своей юности. Сам Булгаков тоже считал, что марксистские и в целом социалистические идеи имеют религиозные корни (об этом его работы «Апокалиптика и социализм», «Карл Маркс как религиозный тип», «Героизм и подвижничество»). Во всех подобных учениях есть жажда исполнения религиозных обетований, жажда спасения от страдания и греха. Но только теоретики социализма и прочих социальных утопий, в отличие от адептов религии, считают, что человек может спасти себя сам, без участия Божественной благодати, полагаясь на безграничную веру в силу и свободу человека. «Тварь хочет определиться без Творца» – эта «формула» лежит как в основе порыва первых людей «стать как боги», так и в основе новейших социальных потрясений. Истинно религиозное сознание никогда не полагается лишь на человеческие силы, не верит в возможность самоспасения и уповает на благодать Божию.

В эмиграции перед Булгаковым-богословом встал вопрос о месте Софии в структуре божественной Троицы. Поначалу он определял Софию как еще одну, особую ипостась, но позднее отождествил ее с так называемой усией – общей природой трех ипостасей, неизреченной сущностью Бога. «Божественная София есть природа Божия, усия, понимаемая как раскрывающееся

содержание, как Всеединство»<sup>121</sup>. Разумеется, такие заявления входили в противоречие с православным богословием. В 1935 году указами Московской патриархии и Архиерейского Собора в Карловцах богословие о. Сергия (Булгакова) было осуждено как опасное отклонение от догматики. Причем речь шла не только о сомнительных догматических формулировках, но и об их мировоззренческих следствиях. Как писал крупнейший православный богослов XX века В. Н. Лосский (сын философа Н. О. Лосского, о котором пойдет речь ниже), характерной чертой богословия Булгакова является «поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу, замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личности, природно-софийным детерминизмом»<sup>122</sup>.

Софиология играла значительную роль и в раннем творчестве *Павла Александровича Флоренского* (1882–1937).

В 1904 году Флоренский окончил физико-математический факультет Московского университета. Его первые публикации носили математический характер и были написаны в духе Московской философско-математической школы, о которой речь шла выше. После университета Флоренский поступил в Московскую духовную академию, которую окончил в 1908 году и в которой до 1917 года преподавал историю философии. В 1911 году Флоренский принял священство. После революции Флоренский не эмигрировал, но, напротив, пытался сотрудничать с новыми властями на различных научных поприщах. Но уже в конце

---

<sup>121</sup> *Булгаков С.Н.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 125.

<sup>122</sup> *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Париж, 1936. С. 82.

1920-х годов богослов был репрессирован и в 1937 году расстрелян.

Наследие Флоренского поражает разнообразием тем и предметов исследования. У него есть работы по философии, богословию, математике, физике, языкознанию, искусствознанию и т. д. Однако сам он, по-видимому, усматривал за всем многообразием своих научных интересов одну общую цель: свести все аспекты человеческого знания к конечному набору символов, фиксирующих смысловые основы мироздания. Для осуществления этой цели Флоренский в 1920-х годах задумал создание «Симболяриума» (словаря символов), который, возможно, стал бы итогом его научных исканий. Но замыслу не суждено было осуществиться.

Теме смыслового единства универсума посвящена и первая крупная работа Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» (1914), которая представляла собой художественную переработку его магистерской диссертации. Лирический герой книги (книга написана в виде писем некоего монаха своему умершему другу) стремится найти нечто вечное и неизменное в этом текучем и изменчивом мире, который представляет собой «болото относительности и условности». Разумеется, таким вечным и неизменным началом, на которое могла бы опираться душа человека, является истина. Но как найти эту истину? И существует ли она вообще? Все попытки найти истину на путях разума и науки оборачиваются провалом: как только разум пытается ответить на предельные вопросы

бытия, он упирается в неразрешимые антиномии. «Утверждая одно, мы в этот же самый миг нудимся утверждать обратное; утверждая же последнее – немедленно обращаемся к первому. Как тенью – предмет, каждое утверждение сопровождается мучительным желанием противного утверждения. Внутренне сказав себе “да”, в то же время говорим мы “нет”, а прежнее “нет” тоскует по “да”. “Да” и “нет” – неразлучны»<sup>123</sup>. Однако разум хотя и не способен найти истину, может показать, какой должна была бы быть истина, если бы она существовала.

В своей книге Флоренский дает разнообразные описания того, какой должна быть истина. Во-первых, истина должна быть одновременно интуитивной и дискурсивной (обоснованной): «*Дискурсивная интуиция* должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; *интуитивная же дискурсия* должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу»<sup>124</sup>. Во-вторых, истина должна быть одновременно конечной и бесконечной: «Она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или – выражусь математически – *актуальная бесконечность*»<sup>125</sup>. Наконец, в-третьих, из сказанного следует, что истина, будучи антиномичной, должна быть триединой, т. е. она должна содержать в себе тезис, антитезис и быть их синтезом.

---

<sup>123</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи // Флоренский П.А. Соч.: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 36.

<sup>124</sup> Там же. С. 48.

<sup>125</sup> Там же.

Все эти аспекты нельзя не учитывать, если мы хотим ответить на вопрос: «Что есть истина?».

На страницах «Столпа и утверждения Истины» мы находим также исследование этимологии слова «истина» в разных языках. Во всех славянских языках слово «истина» очевидным образом восходит к глаголу «есть – быть». Здесь истина – это то, что существует. Греческое слово «ἀλήθεια» (алетейя) означает нечто сохраняющееся во времени, неизменное, не предаваемое забвению. В данном случае истина – это преодоление времени. Латинский термин «*veritas*» восходит к глаголу «*ver*», первоначальное значение которого – «говорю, реку». Здесь истина есть нечто сказанное, произнесенное как в сакральном (заклинание), так и в юридическом (свидетельство) плане. Наконец, еврейский термин «эмет» восходит к глаголу «аман», обозначающему «давать опору, поддержку». Это Флоренский называет сакрально-историческим и теократическим пониманием истины: истина здесь – это то, на что человек может опираться в своем историческом существовании. Все эти этимологии дают нам полное представление как о личностном (славянский и греческий языки), так и о социальном (латинский и еврейский языки) отношении к истине людей, которые должны как-то войти в ее полное определение<sup>126</sup>.

Описав подобным образом истину, Флоренский отличает ее от Истины, которую предлагает христианская церковь и как ее понимали отцы церкви. Но как церковь приходит к Истине?

---

<sup>126</sup> Там же. С. 15–22.



Церковь, согласно Флоренскому, приходит к Истине не путем познания, а путем бытия, не гносеологически, а онтологически. Смыслы бытия постигаются человеком в церкви не путем наблюдения или рассуждения, а путем обрядового действия, т. е. практически. «Ведь если разум непричастен бытию, то и бытие непричастно разуму, т. е. алогично. Тогда неизбежен иллюзионизм и всяческий нигилизм, кончающийся дряблым и жалким скептицизмом. Единственный выход из этого болота относительности и условности – признание разума причастным бытию и бытия причастным разумности. А если так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное *выхождение* познаваемого из себя, или, что то же, реальное *вхождение* познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и вообще восточной философии»<sup>127</sup>.

Церковь, согласно Флоренскому, является реальным соединением познающего и познаваемого, так как представляет собой единство всех смыслов, всех эйдосов бытия. Причем эйдосы Флоренский понимает, как и Булгаков, в духе конкретного всеединства: они не абстрактные понятия, отражающие общие и существенные свойства группы сходных вещей, а символы-мифы, выражающие такие принципы жизни рода вещей, которые объясняют все их возможные свойства. Церковь, по догматическому определению, есть «тело Христово» и, следовательно,

---

<sup>127</sup> Там же. С. 78.

есть универсальное тело мира в его идеальном, преображенном состоянии. Но таким же образом можно определить и Софию, которая тоже понимается как единство эйдосов, как идеальный космос. Следовательно, понятия «София» и «Церковь» в философии Флоренского становятся тождественными. «Если София есть Тварь, то душа и совесть Твари – Человечество – есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества – Церковь – есть София по преимуществу»<sup>128</sup>. София – это Церковь в ее мистической, небесной сущности.

Утверждение, что основой философствования является мифо-символическое мышление, привело Флоренского (так же как и Булгакова) к онтологической теории языка. Однако, по сравнению с Булгаковым, Флоренский внес в эту теорию существенные уточнения. По его мнению, термины естественного языка выражают не общие свойства объектов, а множество пересекающихся и переплетающихся подобий. Иными словами, общий термин может относиться к таким объектам *A*, *B*, *C* и т. д., у которых *A* имеет нечто общее с *B*, *B* – с *C*, но *A* не имеет ничего общего с *C*. Флоренский называет эти подобия «семейными сходствами» и сравнивает их со сходствами между членами одной семьи. «Среди родичей, – пишет он, – нельзя указать такого звена или у них самих такой черты, к которой удалось бы приурочить род»<sup>129</sup>. Родичей объединяет не общая черта, а общий «корень», который нельзя отождествить с каким-либо отдель-

---

<sup>128</sup> Там же. С. 350.

<sup>129</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 64.

ным свойством или признаком. Следовательно, общие термины – не абстрактные понятия, а символические выражения платоновских эйдосов, которые, в свою очередь, понимаются как «конкретные и живые единства». Реальную семью объединяют не общие свойства, а общий предок. И тот или иной род вещей объединяют не общие признаки, а общий идеальный и ноуменальный архетип.

Следует заметить, что спустя сорок лет аналогичную теорию «семейных сходств» предложил классик лингвистической философии XX века Людвиг Витгенштейн (правда, он сделал из нее совсем другой вывод<sup>130</sup>). Поскольку какое-либо влияние Флоренского на Витгенштейна исключено (в 1950-е годы Флоренский не был известен на Западе), то остается предположить, что и Флоренский, и Витгенштейн пришли к одинаковым выводам независимо друг от друга.

В позднем творчестве Флоренский отказался от термина «София». Но понимание церкви как символически выраженного смыслового единства космоса стало определяющим для всего его мировоззрения. В циклах работ «Философия культа» (1918–1922), «У водоразделов мысли» (1915–1926) Флоренский предложил некую утопию, заключающуюся в уподоблении всей культуры религиозному культу. Вслед за сторонниками так называемой обрядовой теории мифа (У. Робертсоном-Смитом, Дж.

---

<sup>130</sup> Вывод Витгенштейна был таким: значение слова определяется не объектом, связанным словом, как со своим именем, а употреблением слова в «естественных контекстах» или правилами «языковых игр». (*Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 111 и след.).

Фрэзером и др.) Флоренский утверждал, что культовое действо первично по отношению к мифу и тем более к догмату, которые возникают уже как объяснение культа. Кроме того, разделение человеческой деятельности на физический труд, интеллектуальную деятельность, искусство и культовую деятельность свидетельствовало, по Флоренскому, о недолжном состоянии культуры. Он считал, что когда-нибудь труд и богослужение сольются в одно целое, как это было в древности, и весь мир уподобится церкви, т. е. придет в свое изначальное идеальное состояние. Характерно, что элементы такого возврата к всепроникающему культу Флоренский, как и некоторые другие философы (например, А. Ф. Лосев) и поэты-символисты (например, А. Белый), усматривал в том образе жизни, который установили в России большевики. Этим отчасти объясняется его желание после революции как-то приспособиться к новой власти.

Говоря о софиологии, нельзя не упомянуть и такого выдающегося представителя философской мысли русского религиозного ренессанса, как *Лев Платонович Карсавин* (1882–1952), так как его творчество стало своеобразным итогом развития этого направления русской мысли.

Карсавин с 1901 по 1906 год учился на историко-филологическом факультете С.-Петербургского университета. В 1913 году он защитил магистерскую, в 1916 году – докторскую диссертации. Обе они были посвящены итальянскому Средневековью. В 1922 году Карсавин вместе с другими деятелями культуры был выслан из страны. В эмиграции (в Берлине, затем в Париже) он

публикует ряд философских трудов, в том числе «Философию истории» (1923), «О началах» (1925), и в 1928 году становится профессором Каунасского университета. В 1949 году Карсавин был арестован и отправлен в воркутинские лагеря, где и умер.

Хотя Карсавин редко употреблял термин «София», полагая, что «нам, еще не свершившим того, что должны мы свершить и свершим, неясен лик Всеединой Софии»<sup>131</sup>, его учение о «становящемся Всеединстве» имеет явное сходство с учением Булгакова и Флоренского. Как и Булгаков, Карсавин утверждает, что, хотя Бог и творит мир из ничего, Он не творит его как нечто отличное от Себя. Различие между Богом и миром, нетварным и тварным бытием – это различие между совершенством и несовершенством, между всеединством и разобщенностью, различие, которое преодолевается историческим процессом.

В России Карсавин занимался преимущественно историей европейского Средневековья, а к философии обратился уже в эмиграции, где были опубликованы его основные философские труды. Но длительное изучение Средневековья явно наложило отпечаток на все мировоззрение философа. Для философии Карсавина характерно вполне средневековое, коллективно-иерархическое описание мира. Личность у него обладает бытием лишь постольку, поскольку является элементом каких-либо коллективных образований: семьи, социальной группы, нации и т. д. «Конкретная личность – всегда стяженное всеединство в инди-

---

<sup>131</sup> Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*. Пг., 1922. С. 158.

видуальности»<sup>132</sup>. Эти «стяженные всеединства», которые Карсавин называет «симфоническими личностями», образуют иерархию, на вершине которой находится церковь. Церковь у Карсавина – это и есть Всеединая София. В то же время церковь, согласно традиционному богословскому определению, есть тело Христово. Поэтому лик Всеединой Софии «трудно отличить от лика Христа»<sup>133</sup>. Разумеется, такое мировоззрение в корне противоречило экзистенциалистскому бунту против всеобщего и пафосу свободы. Не случайно Бердяев, со свойственным ему радикализмом, писал: «Учение о симфонической личности... означает метафизическое обоснование рабства человека»<sup>134</sup>.

Итак, если экзистенциалистское отрицание мира становилось источником абсолютизации свободы и творчества, то софиологическое примирение с миром фактически приводило к отказу от того и другого.

### 3. «Средний путь» идеал-реализма:

#### *Николай Лосский и Семен Франк*

Своеобразным компромиссом между экзистенциализмом и софиологией стало третье направление философской мысли русского религиозного ренессанса – идеал-реализм. Этим термином принято обозначать те концепции, которые отталкивались от критической философии И. Канта, но видели свою основную за-

---

<sup>132</sup> Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 134.

<sup>133</sup> Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae. С. 158.

<sup>134</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 451.

дачу в ее преодолении. Основную заслугу Канта русские идеал-реалисты усматривали, во-первых, в том, что немецкий философ резко отделил феноменальный мир от мира ноуменального и границы феноменального мира счел границами рационального познания; во-вторых, в том, что, отрицая возможность теоретического знания метафизического бытия, он не только не отрицал само метафизическое бытие, но, напротив, постулировал его в качестве особой, трансцендентной по отношению к видимому нами миру, реальности. Однако, в отличие от Канта, идеал-реалисты считали, что человек не остается в полном неведении относительно этой трансцендентной реальности, так как может «обнаружить» ее в глубине своего духовного «Я». Опираясь на традиции христианской мистики, считающей, что познание божественного достигается благодаря возможности онтологического слияния человека с Богом, представители русского религиозного модернизма начала XX века полагали, что онтологическое единство нашего духовного «Я» и мира трансцендентных сущностей позволяет говорить о непосредственном знании этих сущностей.

Сам термин «идеал-реализм» (или, вернее, «конкретный идеал-реализм») был предложен крупнейшим представителем этого направления *Николаем Онуфриевичем Лосским* (1870–1965). Лосский окончил физико-математический и историко-филологический факультеты С.-Петербургского университета и впоследствии стал его профессором. После высылки из Советской России в 1922 году он продолжил заниматься академической дея-

тельностью, будучи профессором Русского университета в Праге, Братиславского университета, Русской духовной академии в Нью-Йорке.

Идеал-реализм, согласно Лосскому, – это философия, которая полагает в основе пространственно-временного бытия бытие идеальное «в точном платоновском смысле слова», т. е. бытие сверхпространственных и сверхвременных начал. Но идеал-реализм бывает разным. Существует абстрактный, или отвлеченный, идеал-реализм, который усматривает начала бытия в неких общих понятиях, отражающих абстрагированные в мышлении качества объектов или их отношения. Подобный идеал-реализм лишь внешним образом связывает в класс предметы, которые остаются «равнодушными друг к другу и целому, без дифференциации и организации». «Отвлеченная идея, – писал Лосский, – не способна влиять на подчиненное ей индивидуальное бытие... Поэтому отвлеченный идеал-реализм не способен осуществить органическое миропонимание»<sup>135</sup>. Другое дело – конкретный идеал-реализм, который, во-первых, кладет в основание мира органическое единство всех возможных объектов со всеми их качествами и отношениями и, во-вторых, рассматривает это единство как некое «живое и деятельное существо». Такой идеал-реализм, элементы которого Лосский обнаруживал и в каббалистическом учении об Адаме Кадмоне, и в гегелевской философии абсолютного духа, ведет к постижению «целесообразности бытия, творчества и свободы». Но с точки зрения абстракт-

---

<sup>135</sup> Лосский Н.О. Отвлеченный и конкретный идеал-реализм // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 1. С. 3.



ного идеал-реализма конкретный идеал-реализм есть миф, так как «живое существо», содержащее в себе «органическое единство мира», не подвластно дискурсивному мышлению и не может быть выражено в понятиях.

В России Лосский начал свою философскую деятельность с разработки теории познания. В работе «Обоснование интуитивизма» (1906) он, подвергнув критике практически все традиционные гносеологические учения, пришел к выводу о том, что ни одно из них не может обосновать возможность соответствия мысли действительности (т. е. возможность истины), не сделав каких-либо догматических, метафизических допущений. Так, в классическом рационализме Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.) допускался параллелизм идей и вещей, но не предъявлялось каких-либо рациональных доказательств этого параллелизма. В учении эмпиризма (Бэкон, Гоббс, Локк и др.) предполагалось, что наши органы чувств дают нам адекватные «копии» вещей, хотя тут же отрицалась возможность сравнить эти «копии» с «оригиналом». В критической философии Канта, несмотря на ее антидогматический пафос, догматически допускались всеобщность и необходимость полученных с помощью априорных форм чувственности и мышления знаний. Послекантовский мистический рационализм (так Лосский называет классическую немецкую философию Фихте, Шеллинга и Гегеля) отличался тем, что в нем в качестве исходного положения принимался тезис об изначальном тождестве бытия и мышления.

Сам Лосский поставил перед собой цель создать некую беспредпосылочную гносеологию. В результате он предложил оригинальную концепцию познания и назвал ее интуитивизмом, или мистическим эмпиризмом. Согласно этой концепции, мы обладаем неким «бессознательным» знанием объекта «в подлиннике» еще до процесса познания. «В сознании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в подлиннике»<sup>136</sup>. Познание же есть серия интенциональных (целевых) актов – внимания, дифференциации и т. п., в результате которых происходит опознание и осознание объекта.

Интуитивистская гносеология, по мнению Лосского, снимает всякое противоречие между эмпирическим и рациональным познанием, между априорным и апостериорным знанием. «Согласно требованиям рационализма, мы понимаем связь  $A$  с  $B$  в том случае, если  $B$  содержится в  $A$ , так что на основании одного лишь рассмотрения  $A$ , опережая действительность, мы можем предсказать наступление  $B$ . Наоборот, по мнению эмпиризма, одно рассмотрение  $A$  еще ничего не говорит о  $B$ , необходимо пережить в опыте возникновение  $B$  вслед за  $A$ , чтобы после этого иметь право констатировать, что во времени  $B$  следовало за  $A$ ». Обосновывая интуитивизм (мистический эмпиризм), Лосский утверждает, что «на основании одного рассмотрения  $A$  уже можно предсказать  $B$ , но это предсказание есть вместе с тем и реальное возникновение, а следовательно, и переживание этого

---

<sup>136</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 77.

В»<sup>137</sup>. Интуитивизм относится к эмпиризму. Но, в отличие от традиционного эмпиризма, в нем считается «опыт относительно внешнего мира переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на “Я”»<sup>138</sup>.

Разумеется, такая гносеология оставляла много вопросов. Наиболее загадочным представлялось положение о присутствии в сознании объекта познания до самого познания, да еще и в подлиннике. Не случайно почти во всех последующих работах, написанных как в России («Мир как органическое целое»), так и в эмиграции («Ценность существования», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Бог и мировое зло», «Условия абсолютного добра»), Лосский продолжает разрабатывать интуитивистскую гносеологию. Однако предложенное им онтологическое объяснение интуитивизма не обошлось без принятия метафизических оснований теории познания, т. е. как раз тех догматических допущений, которые он отверг в начале своего творческого пути.

Метафизика Лосского является своеобразным соединением монадологии Лейбница и учения славянофилов о соборности. Мир, согласно Лосскому, представляет собой органическое единство неких внепространственных и вневременных духовных сущностей, наделенных творческой активностью и свободой воли, которые именуются им субстанциональными деятелями. Причем каждый субстанциональный деятель, являясь элементом универсума, содержит в себе полноту всего целого, так что в

---

<sup>137</sup> Там же. С. 330.

<sup>138</sup> Там же. С. 102.

мире «все имманентно всему». Единство и целостность субстанциональных деятелей обеспечивается Сверхмирным Началом, невыразимым в понятиях Абсолютом, который постигается лишь особой, мистической интуицией. Субстанциональные деятели относятся к «тварному бытию», однако Бог творит их неопределенными. «Из рук Божьих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность»<sup>139</sup>. Формы своей актуальной жизни субстанциональные деятели создают сами, являясь результатом их собственной активности. Такой подход можно рассматривать как попытку преодоления противоречия между экзистенциалистской абсолютизацией творческой свободы и софиологическим провиденциализмом.

Наделенные способностью к «творческой эволюции» субстанциональные деятели, соединяясь друг с другом, образуют более высокие уровни бытия и стремятся к абсолютному состоянию, именуемому Царством Божиим. Впрочем, возможен и обратный процесс разложения и редукции к более низким уровням бытия, который и есть путь греха и зла. Но в конечном итоге «всеобщая победа добра обеспечена строением мира»<sup>140</sup>. Лосский считал, что такая философия вполне согласуется с православным мировоззрением, теоретически объясняет смысл и назначение церкви как высшего субстанционального деятеля и научно обосновывает требования христианской морали.

Сам Лосский, написавший в конце жизни на английском языке «Историю русской философии», указал мыслителя, кото-

---

<sup>139</sup> Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Париж, 1941. С. 21.

<sup>140</sup> Там же. С. 79.

рый, по его мнению, наиболее близко подошел к его собственной концепции идеал-реализма. Этим мыслителем оказался *Семен Людвигович Франк* (1877–1950).

Франк учился на юридическом факультете Московского университета, изучал философию и социальные науки в университетах Германии. В 1922 году он был выслан из России, жил в Германии, Франции и затем в Англии. Как и Лосский, Франк начал творческую деятельность с вопросов теории познания и в своей первой значительной работе «Предмет знания» (1915) развил гносеологию, согласно которой наше познание объективного мира возможно лишь потому, что мы «слиты с ним не через познание, а в самом нашем бытии»<sup>141</sup>. «Присутствие» объекта познания в субъекте еще «до процесса познания» является, по Франку, трансцендентальным условием всякого знания. Этот объект непосредственно присутствует в нас в качестве неопознанного, неопределенного содержания. Акт познания есть акт выявления и опознания. Но присутствие в знании неопределенного бытия необходимо для того, чтобы мыслить определенное. Франк поясняет это на примерах восприятия пространства и времени. По краям нашего поля зрения мы ощущаем как бы темный фон, где видимое утрачивает свою определенность и сливается с тем, что лежит за его пределами, хотя никто не сомневается, что за этими пределами что-то есть, так же как никто не сомневается, что за предметами, заслоняющими нам вид вглубь, все-таки существует нечто. То же происходит и с вос-

---

<sup>141</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 177.

приятием времени. Нам дан лишь «миг настоящего», но мы не сомневаемся, что нечто предшествовало ему и что нечто будет следовать за ним, хотя содержание этого нечто нам часто неизвестно. Таким образом, наличие неопознанного и даже вообще непостижимого является условием любого опознания и постижения.

В работах периода эмиграции «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек» (1949) философ развил и углубил преимущественно онтологические аспекты своей доктрины. Согласно Франку, только благодаря исходной интуиции Всеединства возможно как формально-логическое мышление, абстрагирующееся от конкретного содержания понятий, так и общество, являющееся по своей природе сверхиндивидуальным образованием. Само же исходное Всеединство не может быть постигнуто рациональным мышлением, т. е. является Непостижимым. Однако, «поскольку вообще возможно осмысленно говорить о “непостижимом”, оно, очевидно, должно быть в какой-либо форме нам доступно и достижимо... Непостижимое постигается через постижение его непостижимости»<sup>142</sup>. Такое «постижение непостижимости Непостижимого» и составляет, согласно Франку, суть всякого религиозного опыта.

Онтологическая слитность человека с предметом знания означает, что к сфере непостижимого относится не только Бог, но и сущность человеческого «Я». Это, согласно Франку, и провозглашается в христианстве, а именно в учении о богочеловечест-

---

<sup>142</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 196, 559.

ве Христа. Поэтому «христианство есть религия не поклонения Богу в его противоположности человеку... Христианство есть религия человечности»<sup>143</sup>. Абсолют не противостоит человеку, а находится внутри него. «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17; 21). В этом смысле христианство не имеет ничего общего ни с пессимистическим мироощущением экзистенциализма, ни с оптимистической верой в историческую необходимость софиологии. Подобно тому, как к постижению Непостижимого следует стремиться, несмотря на его непостижимость, к царству Божьему следует стремиться, невзирая на его неосуществимость. Стремление к идеалу не зависит от надежды на успех. «Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием»<sup>144</sup>.

\*\*\*

Философия русского религиозного модернизма конца XIX – начала XX века исчезла вместе с уходом из жизни основных ее представителей. К сожалению, русские мыслители не оставили после себя ни учеников, ни последователей. Их учения оказались ненужными ни Советской России, ни Западу, ни даже последующим поколениям русских эмигрантов. В постсоветской России философия русского религиозного ренессанса хотя и пользуется значительным пиететом, но является скорее предме-

---

<sup>143</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 233.

<sup>144</sup> Франк С.Л. Непостижимое... С. 559.

том историко-философских и культурологических исследований, чем отправной точкой актуального философского творчества. Однако все это не означает, что труды русских религиозных философов не обладают потенциалом, который мог бы быть востребован в наши дни. Но прежде чем определить этот потенциал, необходимо рассмотреть альтернативные течения в философии Серебряного века.





## Часть II

### ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

Эпоха Серебряного века отнюдь не сводится к русскому духовному ренессансу. Несмотря на расцвет религиозной философии, ее удельный вес в интеллектуальном пространстве России конца XIX – первой четверти XX века был невелик. Гораздо большее влияние имели философские концепции, авторы которых стремились работать вне религиозно-мистического направления. Все они сходились, прежде всего, в том, что философия должна представлять собой систему *знаний*, рационально выведенных из опыта, а не основываться на *вере*. Не вызывал сомнений и тезис о том, что предметом философского интереса может быть лишь имманентная человеческому мышлению сфера сущего, а не трансцендентный мир идей.

Такой взгляд на философию предполагал критическое отношение к традиции и, главным образом, к метафизике с ее претензиями на познание Абсолюта. Практически каждый мыслитель, отказавшийся от догматизма и «религиозной туманности» во имя свободного творчества, считал своим долгом внести свою лепту в дело дискредитации метафизического дискурса. В результате тема «преодоления метафизики» стала одной из наиболее актуальных в русской философии рассматриваемого периода.

Следует заметить, что преодоление метафизики вовсе не означало, что ее нужно полностью отбросить и предать забвению

как принципиально ложное истолкование реальности. Критики метафизики прекрасно понимали, что ее утверждения касаются того, что находится за границами возможного опыта, и поэтому их нельзя опровергнуть ни с точки зрения науки, ни при помощи рациональной философии. Необходимо, таким образом, не отвергать метафизику, а уяснить ее подлинную роль и востребованность в культуре. Очевидно, что «вечные» вопросы не могут быть случайными, коль скоро они не теряют свою актуальность, несмотря на развитие опытного знания. Случайными, т. е. исторически обусловленными, могут оказаться только метафизические ответы на эти вопросы. Преодоление метафизики как раз в том и состоит, чтобы, убедившись в важности вопроса, дать принципиально иной, неметафизический ответ.

Большинство русских философов нерелигиозного направления полагали, что смысл «вечных» вопросов заключается в том, что они выражают недовольство человека стихийностью и несправедливостью жизни и содержат в себе критику существующей действительности с целью ее преобразования. В этом случае значение метафизических теорий, а также логики и этики является чисто техническим: они представляют собой инструменты эмансипации человека и нужны ему лишь до тех пор, пока он зависим от стихийности общественных отношений и капризов «главного врага» – природы. По мере преобразования общества на принципах сознательной организации и с возрастанием власти человека над природой количество «вечных» вопросов метафизики будет становиться все меньше. Так, метафи-

зический вопрос о сущности вещей заменится вопросом о законах их движения, поиски последней причины уступят место разработке стратегии покорения враждебных сил, а стремление к познанию конечной цели примет форму творческого и свободного моделирования идеала жизни. Возможно, что «вечные» вопросы вообще уйдут в прошлое, и внимание человека сосредоточится исключительно на решении вопросов «временных» – «вопросов жизни, а не того, что вне жизни и над нею»<sup>1</sup>.

Преодоление метафизики должно было привести к новому пониманию философии. С одной стороны, философия не будет считаться наукой наук или одной из наук и перестанет конкурировать с точными науками в деле познания природы и человека. Конечно, философское творчество тесно связано с познанием и чаще всего выражается в форме системы понятий, однако его функция принципиально иная: она заключается в создании *иллюзии* познания, которая так же важна для человека, как и объективное знание. С другой стороны, философия, преодолев метафизику, сблизится с поэзией и превратится в «вольное мироощущение личности». При этом определяющее значение будет иметь эмоциональная составляющая философского творчества, потому что ценность философии как раз в том и заключается, чтобы выразить психологическую реакцию человека на мир в целом. Философ – это не бесстрастный систематизатор знания о сущем, а «иллюминат», «поэт космоса», которому удастся увидеть его «в ослепительном озарении одной идеи, одного чувст-

---

<sup>1</sup> См.: Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 89.

ва» и затем довести свое мировидение до степени миропонятия, развернув «междометие» первичной интуиции в «стройную и связную грамматическую фразу»<sup>2</sup>.

## § 1. От логицизма к конструктивизму

*А. И. Введенский, И. И. Лапшин, К. Ф. Жаков, Н. А. Васильев*

Не будет преувеличением сказать, что для большинства философских направлений конца XIX – начала XX века отправной точкой теоретических построений стал провозглашенный еще в 1860-х годах немецким философом Отто Либманом лозунг «Назад, к Канту!». В России, как мы видели, от кантианской философии старались отталкиваться даже представители религиозной метафизики (Н. О. Лосский, С. Л. Франк) и теоретики символизма (А. Белый). Но существовало в России и особое направление кантовского критицизма, отличавшееся как от «ортодоксального» кантианства, так и от популярных во второй половине XIX века школ западноевропейского неокантианства. Это направление получило название «логицизм».

### *1. Логицизм Александра Введенского*

Основателем особого направления в философии – логицизма – и автором его названия является профессор *Александр Ива-*

---

<sup>2</sup> См.: *Юшкевич П.С.* Мировоззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М., 2011. С. 10.

*нович Введенский* (1856–1925), который с 1890 по 1922 год возглавлял кафедру философии С.-Петербургского университета.

Основная идея логицизма заключалась в том, чтобы представить логику как основной инструмент проверки научной состоятельности теоретического знания и провести с ее помощью четкую границу между наукой, философией и религией. Отталкиваясь от кантовского критицизма и ограничивая знание миром явлений, или «нашими представлениями о вещах», Введенский полагал, что познавательный акт происходит по «закону объективирования», согласно которому мир является как противостоящий нам объект, полагаемый субъектом как «не-Я». Поскольку «мы знаем только продукты нашего сознания по поводу вещей», то все наше знание складывается из объективаций нашего сознания и представляет собой результат самопознания человека. Задача философии заключается в том, чтобы, осознав «неотделимость “Я” от “не-Я”», выяснить при помощи логики условия правильности мышления<sup>3</sup>.

С этой целью Введенский предпринял анализ четырех законов логического мышления. Прежде всего, он указал на то, что эти законы могут быть естественными (такими, которые «действуют сами собой, независимо от нашего умысла и даже часто вопреки нашему желанию») или нормативными (такими, исполнение которых полностью зависит от нас – от нашего желания им следовать и вообще считать их законами). Чисто естественными законами логического мышления являются закон исклю-

---

<sup>3</sup> *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Пг., 1917. С. 37.

ченного третьего и закон тождества. Закон достаточного основания – целиком нормативный, поскольку «он предписывает, чтобы мы не соглашались ни с одной мыслью, для которой у нас нет основания, достаточного для того, чтобы принудить нас согласиться с ней»<sup>4</sup>. Это предписание, согласно Введенскому, имеет рекомендательный характер, так как в обыденной жизни мы мало обращаем внимания на наличие достаточного основания у тех положений, которые принимаем и считаем истинными. Таким образом, нет никакого противоречия в том, чтобы мыслить вполне логично и при этом оставаться людьми «неосновательными», а отсюда следует, что закон достаточного основания не является естественным.

Что касается закона противоречия, то Введенский указывает на его принципиальную двойственность. С одной стороны, это естественный закон, так как мы не можем, даже если захотим, представить себе нечто противоречивое, например круглый квадрат. С другой стороны, этот закон имеет и нормативный характер, поскольку нам всегда приходится прилагать определенные усилия для того, чтобы избежать противоречий в своих рассуждениях, что было бы ненужным, если бы закон противоречия был чисто естественным. Двойственность закона противоречия позволяет нам сделать вывод, полагает Введенский, о двойственности нашего мышления, а именно следует отличать мышление как представление от собственно мышления, ибо «мы можем мыслить и то, чего не в силах представить, хотя бы и смут-

---

<sup>4</sup> Введенский А.И. Новое и легкое доказательство философского критицизма // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 27.

ным образом»<sup>5</sup>. Поэтому мы в состоянии мыслить и душу, и Бога, и платоновские идеи, и кантовскую вещь в себе, и вообще все, что традиционно определяет предметность метафизики. Но помыслить – это еще не значит представить, и, следовательно, естественная невозможность противоречивого представления вовсе не является препятствием для непосредственного мышления сверхъестественного. Мыслить противоречие можно, хотя мыслить противоречиво нельзя.

Ошибка, которую совершают философы, стремящиеся к построению цельной и непротиворечивой картины мира, состоит в том, что они невольно подчиняют свое мышление закону противоречия в его естественной форме и не обращают внимание на его нормативность. В результате непротиворечивость их концепций покупается ценой непростительной редукции мышления к представлению, что приводит к неправильному выводу о том, будто представимость вещей является критерием их существования и познания. Ссылаясь на Канта, Введенский показывает основной недостаток догматической метафизики: он заключается в том, что вещи в себе, становясь предметом познания, познаются согласно законам логического мышления, в то время как «вещи в себе суть бытие, *независимое* от мышления, следовательно, бытие, которое легко может оказаться и неподчиненным естественным законам мышления»<sup>6</sup>.

Чтобы избежать традиционной ошибки метафизики, необходимо развести понятия знания-представления (полученного со-

---

<sup>5</sup> Там же. С. 29.

<sup>6</sup> Там же. С. 40.



гласно естественным законам мышления) и знания-веры (не нуждающегося в доказательствах посредством умозаключений и независимого от них). Это позволит, согласно Введенскому, указать на специфику предмета метафизики и выработать соответствующий способ его изучения. Действительно, областью метафизического познания будет являться непредставимое и только мыслимое. Поскольку здесь не действуют естественные законы мышления, то метафизическое знание нельзя считать знанием в обычном смысле этого слова, однако это ничуть не уменьшает значение метафизического познания. Отказывая метафизике в статусе науки, Введенский видел в этом «единственное средство ее спасения». Это спасение состоит в том, чтобы оградить притязания разума (рассудка) указанием на его пределы и освободить место для веры (не слепой и не наивной, но «критической»<sup>7</sup>), которая больше не будет конкурировать с рационально калькулируемым знанием, но возвысится над ним, поскольку станет заниматься ноуменальным и позволит прояснить возможность знания феноменального. «Очевидно, – делает вывод Введенский, – что хотя философский критицизм и отрицает возможность метафизического знания, но в составе нашего научно-переработанного мировоззрения он поставил метафизику неизмеримо прочнее, чем это делала догматическая философия с ее бесплодными попытками сделать из метафизики знание»<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Введенский А.И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. С. 137.

<sup>8</sup> Введенский А.И. Что такое философский критицизм? // Введенский А.И. Статьи по философии. С. 20.

В качестве примера знания-веры Введенский приводит случаи интуитивного познания Бога, описанные в книге американского философа Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта». «Интуитивно-верующие» отличаются от остальных людей тем, что обладают специфическим «чувством Бога», благодаря которому они могут общаться с ним и ощущать его непосредственное присутствие и влияние. Очевидно, что бытие Бога является для «интуитивно-верующих» простым фактом и не требует для себя никаких доказательств, ни разумных доводов, но, наоборот, может служить основанием для того же разума и эмпирической реальности. Введенский акцентирует внимание на том, что «уверенность людей, прямо ощущающих Бога, в том, что он существует, так сильна и непоколебима, что они обыкновенно считают ее не верой, а знанием, и знанием настолько же достоверным, как существование любого ощущаемого цвета, звука и т. п.»<sup>9</sup>. Это знание принципиально отличается от знания научного, хотя его все-таки можно назвать опытным; оно не обуславливается законами мышления и может противоречить им, но от этого еще не становится неразумным, или слепым, догматическим. Существуют и определенные критерии строгости знания-веры, на что указывает и само понятие «религиозный опыт», предполагающее, что этот опыт вполне сопоставим по своему значению и функциям с опытом научным. Именно к этому опыту и должна апеллировать метафизика.

---

<sup>9</sup> *Введенский А.И.* Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // Введенский А.И. Статьи по философии. С. 202.

Отрицание метафизики как науки приводило Введенского и к отрицанию познания «чужой одушевленности». Чужая душевная жизнь не только не наблюдается извне, но и непредставима. Полученное на основании данных опыта знание однозначно свидетельствует о том, что «материальные процессы во всех без исключения телах протекают всегда так, как если бы нигде и никогда не было душевной жизни, т. е. всякий материальный процесс может быть объясняем одними материальными процессами, без помощи душевных»<sup>10</sup>. Следовательно, «нет ни одного телесного явления, которое могло бы служить признаком одушевления»<sup>11</sup>, а значит, нет и объективных признаков чужой душевной жизни. Введенский подчеркивает, что закон отсутствия объективных признаков одушевления имеет чисто эмпирическое, а не трансцендентно-метафизическое значение, так как он касается только явлений, а не сущностей. Смысл закона заключается в том, что чужое «Я» никак не дано нам в опыте и не может стать предметом научного познания, и поэтому психология, подобно метафизике, также не может являться наукой.

Особое внимание Введенский уделяет разбору умозаключения по аналогии, позволяющего сделать вывод о наличии чужой одушевленности. Это умозаключение является сложным. Оно состоит из двух суждений, первое из которых основано на подстановке себя вместо другого человека, а второе является силло-

---

<sup>10</sup> *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 29.

<sup>11</sup> Там же. С. 30.

гистическим выводом из первого суждения. Очевидно, что никаких оснований подставлять себя на место другого у нас нет, потому что «Я» и другой – это разные «физиологические машины». Более того, даже если бы и можно было подставить себя вместо другого, то и в этом случае удалось бы зафиксировать только собственные физиологические состояния, а не состояния другого. Получается, что «для нас недоступно даже и представлять-то себе чужую душевную жизнь как чужую»<sup>12</sup>. То, что обычно называют чужой душевной жизнью, на самом деле является одним из состояний собственной душевной жизни. Чужое «Я», таким образом, – это «всегда потемки», и нельзя ничего узнать ни о законах психической деятельности другого человека, ни вообще о том, обладает ли он психикой или душой.

Применение закона отсутствия объективных признаков одушевления, согласно Введенскому, может быть достаточно широким. Во-первых, он позволит осознать бесперспективность спора о «предрождественном состоянии» души, так как станет понятно, что «где бы мы ни полагали первый момент душевной жизни, мы никогда не рискуем попасть в неустранимое противоречие с фактами»<sup>13</sup>. Во-вторых, этот закон найдет применение в педагогике: руководствуясь принципом отсутствия объективных признаков душевной деятельности, воспитатели не станут объяснять все поступки ребенка негативными качествами его души, а будут искать другое, физиологическое объяснение и исходя из него определять меры педагогического воздействия. В-третьих,

---

<sup>12</sup> Там же. С. 36.

<sup>13</sup> Там же. С. 68.

психофизиологический закон повлияет на процесс познания в целом, поскольку ограничит круг интересов ученых «лишь изучением тех законов, которые управляют в настоящем»<sup>14</sup>.

Последнее обстоятельство имеет большое значение. Если ограничить предметность познания только теми явлениями, которые относятся к настоящему, то очевидно, что знание всегда будет неполным и относительным, и у нас не будет критериев для определения его объективной истинности. А это значит, что говорить о процессе познания как постижении истины нет никаких оснований и что познание следует понимать иначе – как процесс расширения опыта. Введенский утверждает принцип релятивности знания, который является прямым следствием из закона отсутствия объективных признаков одушевления. Полнота знания достигается благодаря принятию той или иной метафизической концепции, причем «мы *вправе пользоваться той точкой зрения, при помощи которой нам удобнее расширять свое познание данных опыта*, то есть тою, при помощи которой мы можем легче ориентироваться среди изучаемого класса явлений, легче предугадывать их ход и т. д.»<sup>15</sup>.

Убеждение в существовании «чужой души», по мнению Введенского, базируется исключительно на нравственном чувстве. Действительно, сомнение в существовании чужого «Я» вызывает в сомневаемомся нравственное негодование, возмущение, которое требует во что бы то ни стало найти способ удостовериться в реальности душевной жизни других людей. «Я заме-

---

<sup>14</sup> Там же. С. 80.

<sup>15</sup> Там же. С. 71.

чаю, – пишет Введенский, – что меня охватывает сознание невозможности жить без положительного решения этого вопроса, и даже исчезает всякое стремление к жизни; я чувствую, что последнее обусловлено признанием одушевления помимо меня»<sup>16</sup>.

Однако, по тем же соображениям, по которым мы вынуждены считать метафизику лишь «непроверяемой верой», Введенский относил к вере и нравственные воззрения людей. Он считал, что все нравственные воззрения можно свести к двум классам. К первому классу относятся воззрения, согласно которым выполнение нравственного долга является безусловно обязательным независимо от того, будет ли оно полезно или вредно для исполняющего лица. Ко второму классу относятся воззрения, в которых такая безусловность отрицается и нравственные обязанности считаются выражением одного из тех условий, при соблюдении которых увеличивается счастье или, по крайней мере, уменьшается несчастье того, кто эти обязанности исполняет. Никаких других взглядов на характер обязательности нравственного долга нет в силу логического закона исключенного третьего. «Но допускаем ли мы безусловную обязательность нравственного долга или отрицаем ее, и в том и в другом случае у нас выйдет положение, которое нельзя ни опровергнуть, ни доказать научно»<sup>17</sup>. Всякое знание свидетельствует только о том, что было, есть, будет или всегда бывает. Но из этого нельзя вывести ни того, что есть безусловная обязательность долга, ни того, что ее нет, так как во всех силлогизмах правильный вывод

---

<sup>16</sup> Там же. С. 82.

<sup>17</sup> *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. С. 415.

должен состоять только из таких понятий, которые встречаются в посылках. «Значит, всякий, кто отрицает или допускает безусловную обязательность нравственного долга, высказывает отнюдь не знание, но всего лишь недоказуемую, хотя вместе с тем и неопровержимую веру. А из этого следует, что каковы бы ни были по своему содержанию наши нравственные воззрения, они, во всяком случае, должны считаться верою, а не знанием»<sup>18</sup>.

Развеешь сомнения относительно одушевленности других людей, делает вывод Введенский, можно не теоретически, а только «всем своим существом»<sup>19</sup>. Чтобы выразить то в нас, благодаря чему мы обретаем доступ в такую область, которая скрыта как от наших чувств, так и от рационального мышления и заставляет признать чужую одушевленность, он вводит понятие «метафизическое чувство». Это особый орган познания, *«и при том такого познания, которое отличается метафизическим характером (выходит за пределы всякого возможного опыта)»*<sup>20</sup>.

Метафизическое чувство дополняет собою эмпирические чувства, позволяя человеку не только мыслить, но и жить. Оно сообщает наиболее важные истины – об одушевленности других людей, о нравственном долге, о Боге и т. д. Благодаря этому особому органу познания, или «какому-то голосу, говорящему внутри нас», возможна метафизика. Однако метафизика, по мысли Введенского, должна отказаться от претензий на то, чтобы быть знанием: поскольку ее содержание оправдывается од-

---

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления... С. 81.

<sup>20</sup> Там же. С. 83.

ним лишь метафизическим чувством, то она является верой. «Но это вера не слепая, а проверенная, принятая не по рутине, а хорошо обоснованная, и притом это такая вера, которая ничем не может быть поколеблена»<sup>21</sup>.

Метафизическое чувство – это модификация нравственного чувства, реальность которого не подвергается сомнению. Таким образом, проблема чужого «Я» решается, согласно Введенскому, не потому, что мы произвольно постулируем особое чувство, которое позволяет нам постигать вещи в себе, а потому, что благодаря обнаружению в себе морального закона мы уже имеем доступ к сфере трансцендентного. Действительно, без существования чужого «Я» моральный закон не имел бы никакого смысла, «ведь нравственный долг немислим, если я окружен повсюду только бездушными предметами; все бездушное может стать объектом нравственной обязанности только через свое отношение к чему-нибудь одушевленному»<sup>22</sup>.

## *2. Конструктивизм Ивана Лапшина*

Идеи Введенского развивал (сначала в России, а затем в эмиграции) его выдающийся ученик и последователь *Иван Иванович Лапшин* (1870–1955).

В своей первой крупной работе «Законы мышления и формы познания» (1906) Лапшин, вслед за Введенским, подверг критике позиции тех логиков и метафизиков, которые придают законам логики трансцендентное значение и произвольно переносят

---

<sup>21</sup> Там же. С. 103.

<sup>22</sup> Там же. С. 88.



их на мир вещей в себе, на мир ноуменов. По его мнению, перенесение законов мышления на вещи в себе, равно как и догматическое отрицание правомерности подобного переноса (например, в мистике или иррационализме), составляет корень всякой метафизики, и как только выясняется неприменимость логических законов вне сферы возможного опыта, «так тотчас исчезает самый *raison d'être* метафизики, как доказательной области знания»<sup>23</sup>. Метафизика, согласно Лапшину, – это «мышление в несобственном смысле слова» или даже вовсе не мышление, а «символические операции», логическое оправдание которым до сих пор никем не найдено.

Метафизика держится не в силу логических доказательств, а благодаря тому, что Лапшин называл «трусостью в мышлении». Эта «трусость» характеризуется тем, что философ испытывает страх перед известными представлениями в его собственной душе: «Мы сплошь и рядом боимся логически развивать нашу мысль до конца, предчувствуя, что конечные выводы посягнут на что-нибудь очень ценное для нас. В философском мышлении принятие известных положений нередко неизбежно влечет за собою в качестве необходимого вывода отрицание за теми или другими ценностями их значения»<sup>24</sup>. Метафизика – это выработанная в веках стратегия избегать необходимости «мыслить бес-

---

<sup>23</sup> Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 160.

<sup>24</sup> Лапшин И.И. О трусости в мышлении // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55). С. 819–820.

страшно до конца», чтобы сохранять свои «задушевные верования», которые оказываются намного ценнее истины.

Следуя Канту, Лапшин признавал непознаваемость вещей в себе и, развивая идеи Введенского, показывал, что в отношении к ним неприменимы законы логики, в частности закон противоречия, который является, согласно Лапшину, критерием истины. Таким образом, о метафизике как науке, т. е. рациональном знании, не может быть и речи. Но если Введенский пытался сохранить возможность метафизического познания, доказывая наличие у человека особого «метафизического чувства», то Лапшин идет дальше и утверждает, что это «чувство» является разновидностью мистического опыта и нисколько не приближает нас к постижению вещей в себе. В статье «О мистическом познании и вселенском чувстве» он показал «механику» мистических экстазов, которые традиционно истолковывались как единение человека с Богом, слияние субъекта с природой и миром как целым. Описывая различные виды «вселенского чувства», Лапшин пришел к выводу, что мистические опыты имеют смысл только как явления, имманентные нашему сознанию, и, следовательно, должны пониматься как совокупность субъективных представлений, проникнутых особенно глубокими и сильными эмоциями. Эти представления, согласно Лапшину, мистики ошибочно принимают за интуицию, охватывающую весь мир.

Таким образом, метафизика оказывается знанием беспредметным, а значит, она не может называться знанием в собственном смысле слова. Это, скорее, не знание, а свод ненаучных по-

ложений, абсурдность которых и должна вскрыть критическая философия. Но если это так, то тогда подлинная реальность как предмет познания вообще рационально недостижима. Лапшин вводит термин «имманентизм», обозначая им принципиальную позицию феноменализма и подчеркивая, что задача познания заключается не в том, чтобы проникнуть в суть вещей в себе, а в том, чтобы описать «неисчерпаемость явлений» и «почувствовать всю красочность бытия». Последовательное проведение принципов критического имманентизма, утверждает Лапшин, не превращает природу в простой «слепок» из представлений субъекта, в создаваемую теоретическим разумом механическую «модель» и не ведет к агностицизму и солипсизму. Дело в том, что тезис о непознаваемости объективной реальности обусловлен догматическим принятием метафизической картины мира, и его несостоятельность обнаруживается сразу же, как только становится очевидной абсурдность метафизики. С точки зрения имманентизма именно потому, что природа есть явление, формы мышления не только являются законами познания, но и представляют собой законы природы<sup>25</sup>.

Только преодолев гносеологический и метафизический дуализм и систематизировав явления на основе критического имманентизма, можно достичь идеала познания, создав логически непротиворечивую и постоянно совершенствующуюся символическую теорию природы с учетом бесконечной сложности ее конкретного индивидуального содержания. «Критическая филосо-

---

<sup>25</sup> *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. С. 197.

фия должна иметь заветной целью гармонию духа, – писал Лапшин. – Такая гармония недостижима на почве метафизических, искаженных и односторонних концепций панорамы мира»<sup>26</sup>. Критицизм должен логически примирить все противоречия, которые получаются в нашем мировоззрении благодаря отступлению от принципа относительности. «Критицизм не есть ни эмпиризм, ни рационализм, ни идеализм, ни реализм, ни монизм, ни плюрализм, ни скептицизм, ни догматизм. Не менее важной задачей для критицизма является раскрытие тех психологических и социальных причин, которые влекут философов к односторонним концепциям мира»<sup>27</sup>.

Отстаивая позицию феноменализма, Лапшин не мог не уделить большое внимание моральной философии, так как именно здесь утверждение имманентизма приводило к наиболее острым проблемам. Очевидно, что отрицание предметности вещей в себе ставит под сомнение реальность другого человека, его душевной жизни. Лапшин соглашается с тем, что доказательство трансцендентной реальности другого «Я» построить нельзя, не нарушая принципа интеллектуальной честности. Другого человека мы всегда рассматриваем по отношению к нам, т. е. как явление, а не как вещь в себе, и лишь гипотетически допускаем наличие субъекта вне нашего сознания. Мы всегда моделируем другого как субъекта наблюдаемых нами действий, допуская, что они тоже мотивированы соответствующими актами мышле-

---

<sup>26</sup> Лапшин И.И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 41.

<sup>27</sup> Там же.

ния, и единственным приемом такого моделирования является кантовский принцип «als ob».

Как и Введенский, Лапшин утверждает, что «другое “Я” является гипотетической конструкцией, имеющей такое же значение для наук, изучающих духовный мир, как атомная теория для физики»<sup>28</sup>. Чужое «Я», как непрерывная тождественная личность, есть конструкция мысли познающего субъекта, который фактически познает лишь непрерывные подстановки своих душевных состояний в чужом «Я». Таким образом, реальность чужого «Я» имманентна реальности моего «Я», что подразумевает производность другого, его несамостоятельность. Лапшин не раз подчеркивает необходимость отказаться от субстанциального представления о чужом «Я», утверждая, что «вера в трансцендентность чужого “Я” никому не нужна и не оправдывается философией»<sup>29</sup>.

Однако теоретическая недоказуемость реальности чужого «Я» отнюдь не приводит к практическому отрицанию душевной жизни других людей, так же как истолкование природы с позиции имманентизма не превращает ее в безжизненный конструкт субъективных представлений. Согласно Лапшину, реальность

---

<sup>28</sup> Там же. С. 46.

<sup>29</sup> Там же. С. 50. – В другой статье Лапшин приводит красноречивую цитату из работы популярного в начале XX века немецкого философа Г. Файхингера с целью риторического подкрепления тезиса о несубстанциальности «чужого Я»: «Земля не упадет, если мы вынем из-под нее черепаху, на которой она стоит, и небо не обрушится на нас, если мы освободим Атланта от тяготеющей на нем ноши; столь же мало потеряет и философия, если мы устраним из нее идею субстанции: ни наши мысли, ни наши моральные действия не потеряют от этого своей опоры» (*Лапшин И.И. О трудности в мышлении. С. 821*).

чужого «Я» мы постигаем «опосредованным образом, частью путем заключения по аналогии, главным же образом пользуясь чувством формы – путем ассоциативного дополнения полученных нами впечатлений»<sup>30</sup>. Чужое «Я», таким образом, моделируется нами в основном по контрасту с нашими собственными переживаниями, но остается при этом реальным чужим «Я». Моделирование чужого «Я» – это расширение своего «Я», что достигается посредством перевоплощаемости.

Теория перевоплощаемости субъекта излагается Лапшиным в ряде книг и статей, таких как «Проблема чужого “Я”», «Художественное творчество», «Опровержение солипсизма», «О пределах одушевленности в природе» и др. Суть этой теории состоит в том, что субъект не следует понимать статично: наше «Я» динамично, оно постоянно расширяется, в результате чего индивидуальное творчество становится коллективным, или соборным. Критерием расширения «Я» является степень «причастности к божественному Началу»<sup>31</sup>. Способность к перевоплощаемости и связанная с нею нравственная чуткость и пронизательность зависят от ряда условий: душевного здоровья, умственного развития, общения с другими людьми, темперамента человека и уровня его нравственного развития. В целом же чувство формы, благодаря которому и происходит расширение «Я», «само по себе обманчиво и требует *мудрости*, т. е. высокого ума, а также и эстетического чувства, ибо в благородной душе... *просвечивает*

---

<sup>30</sup> Лапшин И.И. Феноменология нравственного сознания // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006. С. 264.

<sup>31</sup> Там же.

внутренняя духовная гармония или дисгармония в низкой душе»<sup>32</sup>.

Вместо метафизически понимаемой субъективности другого следует, считает Лапшин, разработать теорию имманентного представления о плюрализме сознаний и о координации всех духовных центров под одним гносеологическим субъектом, показав «живое и глубокое чувство интимной связи между микрокосмом и макрокосмом, какое не может дать ни одна метафизическая система»<sup>33</sup>. Таким образом, вместо традиционной метафизики нравственности нужно создать феноменологию нравственного сознания.

В основе феноменологии нравственного сознания Лапшина лежит несколько принципиальных положений. Прежде всего, поскольку речь идет о феномене нравственности как определенной системе категорий (а системность морали очевидна), то необходимо допустить наличие субъекта моральной деятельности, который и будет обеспечивать единство нравственных актов. Таким субъектом Лапшин считает априорный категориальный синтез, который состоит из интеллектуальных элементов, необходимых для совершения всех возможных действий человека. Вообще все действия человека могут быть структурированы в виде трех сфер духовной деятельности, на которые указал еще Кант: это наука, искусство и нравственность (т. е. сфера истины, красоты и добра). Следовательно, априорный категориальный синтез является субъектом деятельности человека в постижении

---

<sup>32</sup> Там же. С. 266.

<sup>33</sup> *Лапшин И.И.* Опровержение солипсизма. С. 56.

истины, созидании красоты и осуществлении добра, обеспечивая тем самым их взаимосвязь, или «духовную синергию».

Три сферы духовной деятельности человека могут рассматриваться как в формальном, так и в содержательном плане. Что касается их формальной структуры, то эти сферы представляют собой некоторый параллелизм подобий, в то время как в аспекте содержания они представляют параллелизм контрастов. Таким образом, можно сказать, что три сферы духовной деятельности человека являются синтезом подобий и различий, который можно констатировать в случае реализации высочайшей из целей, преследуемых в этих трех сферах<sup>34</sup>.

Анализируя общность структур познавательной, эстетической и нравственной областей, Лапшин, прежде всего, указывает на подобие отправных точек: в науке ею является любопытство, жажда познания, в искусстве – восхищение, созерцание, а в нравственной сфере отправной точкой выступает любовь. Эти три эмоции родственны, так как в каждой из них присутствует некое желание обладания: мы стремимся приобрести новые знания, реализовать прекрасное и установить нравственный контакт с любимым существом.

Но самым главным условием родственности трех сфер духовной деятельности является, согласно Лапшину, то, что все они обусловлены работой чистого разума. Что касается научной сферы, то тут деятельность чистого разума очевидна. В сфере эстетики деятельность чистого разума выражается в том, что для

---

<sup>34</sup> См.: *Лапшин И.И.* Духовная синергия (Взаимосвязь нравственности, науки и искусства) // Неизданный Иван Лапшин. С. 239.



создания произведения искусства художник должен обладать проницательностью и архитектурной логикой, связанной с чувством формы. В качестве примера, демонстрирующего родство эстетического и интеллектуального, Лапшин приводит слова французского социолога И. Тэна по поводу одной из сонат Бетховена: «Это прекрасно, как силлогизм». Нравственный акт тоже имеет отношение к деятельности чистого разума, и его, вслед за Аристотелем и теоретиком прагматизма Дж. Дьюи, Лапшин называет «силлогизмом действия», т. е. сознательным актом, продуктом духовного освобождения, синтетической дедукцией практического разума.

Таким образом, «гипотеза ученого, замысел художника, благородное решение нравственного человека – все они содержат элементы сверхчувственного; в первом случае это – продуктивный акт критической мысли; во втором чувство формы проявляется в акте архитектурной логики (не исключая при этом критической мысли); в третьем, наконец, – акт совести, который взывает к лучшему в человеке»<sup>35</sup>.

Три сферы духовной деятельности соединяются в одно целое благодаря формальному сходству их структур и воздействуют друг на друга по принципу «психологического резонанса». Это значит, что активизация деятельности человека в одной сфере служит стимулом для работы чистого разума в других двух сферах, в результате чего, например, нравственные поступки всегда выступают как осмысленные действия и автоматически получа-

---

<sup>35</sup> Там же. С. 240.

ют эстетическую оценку. Психологический резонанс объясняет, почему «гениальный человек гениален во всем»: в то время как Леонардо да Винчи занимается механикой и техникой, т. е. интеллектуальным творчеством, у него активизируется художественный интерес, и наоборот.

Таким образом, автономность областей познания, эстетики и морали следует рассматривать в контексте их взаимовлияния, и поскольку без синергии этих сфер невозможна деятельность ни в одной из них, то автономность является абстрактной и служит, скорее, лишь для фиксации содержательного контраста между ними. Научная деятельность интенсифицирует работу теоретического разума, и в результате добрая воля и эстетические эмоции уходят на второй план. В процессе создания произведений искусства доминирующим становится чувство эстетической формы, и интеллектуальное напряжение, равно как и активность воли, сводятся к минимуму. В нравственной сфере добрая воля играет первостепенную роль, подавляя до известной степени разум и чувство. Вот почему переход от одного вида деятельности к другому бывает весьма затруднителен, хотя зачастую оказывается плодотворным, так как «одна сфера деятельности обогащает другую и одновременно контрастирует с ней»<sup>36</sup>.

Лапшин подчеркивает, что плодотворное сотрудничество этих трех областей возможно лишь тогда, когда принимаются во внимание как элементы подобия, так и элементы контраста. Если же предпочтение отдается подобию или артикулируется зна-

---

<sup>36</sup> Там же. С. 241.

чение контраста, то духовная синергия трансформируется в духовную дисгармонию, в результате чего страдает целое. Так, например, поэт, задаваясь вопросом о смысле поэтического творчества и определяя его как служение Добру и Истине (что, скорее всего, так и есть или должно быть), решает посредством своих стихов оказывать нравственное или просветительское влияние на читателей и с этой целью уродует форму и содержание своего произведения. Таким образом, он не только пытается показать непосредственную связь между тремя сферами духовной деятельности, но и настаивает на их тождестве. В результате читатель, однако, убеждается в обратном, и наставления поэта предстают перед ним в карикатурном виде. «Произведение, в котором “торжествует” этическая партия и все злодеи наказаны, отнюдь не рождает нравственное чувство, но совсем наоборот, производит вредный эффект; оно высмеивает добродетель, делает ее неправдоподобной и ложной и вводит нас в искушение»<sup>37</sup>.

Интересно заметить, что Лапшин, пытаясь феноменологически описать априорный категориальный синтез, находит теоретическую поддержку в философии позитивизма. Опираясь на работы Г. Спенсера и Р. Авенариуса, он сформулировал принцип устойчивого и подвижного равновесия. Этот принцип является системообразующим, так что субъект моральных действий (а также познания и эстетического чувства) предстает в феноменологии нравственного сознания Лапшина как стабильная и мобильная система, в которой и наблюдается синергия трех опи-

---

<sup>37</sup> Там же. С. 242.

санных выше подструктур – сфер истины, добра и красоты. Стабильность указывает здесь на прочность достигнутого синтеза категорий, получивших ту или иную эмпирическую нагрузку, т. е. так или иначе нашедших воплощение в реальной жизни человека. Мобильность, в свою очередь, указывает на динамику конкретизации, т. е. подчеркивает незавершенность эмпирического осуществления Добра, Красоты и Истины.

Так, например, в нашей реальной жизни мы никогда не сталкиваемся с Добром как таковым, в его абсолютном значении, но всегда имеем дело с той или иной его интерпретацией, которая и представляет собой эмпирическое осуществление Добра соответственно нашим моральным способностям (Лапшин утверждает, что наряду с интеллектуальными и художественными способностями существуют и способности постижения добра и зла). Достигнутый синтез осуществленного Добра, познанной Истины и воплощенной Красоты свидетельствует об уровне нашего развития, т. е. является парадигмальным для той или иной эпохи, а значит, характеризуется как нечто стабильное по отношению к конкретным людям этой эпохи. Однако стабильность не тождественна догматичности, она исторична и потому динамична, она не только не препятствует дальнейшему развитию способностей человека, но предполагает и обуславливает его. «Любая система мышления, произведение искусства, всякая форма организованной нравственной деятельности, – пишет Лапшин, – содержит многочисленные способы реализации и интерпретации и не является чем-то застывшим. Но никакой син-

тез человеческой деятельности не может рассматриваться как окончательный. Гармония разума не может застыть в абсолютной форме раз и на всегда. «Эсхатология» здесь невозможна»<sup>38</sup>.

Вообще принцип устойчивого и подвижного равновесия является, согласно Лапшину, универсальным: он действует при создании систем любого порядка – от физических и химических до социальных и духовных. Более того, он является не только принципом нашей систематизации опытных данных, но и принципом устройства предметов объективной реальности. В эволюции природы, как и в эволюции культуры, проявляется тенденция создания все более сложных систем стабильного и мобильного равновесия, каковыми являются и атом современной науки, и живой организм, планетарная система и Вселенная в целом, а также научная дисциплина, философская доктрина, произведение искусства, например симфония или поэма, высоконравственная организованная деятельность, моральный кодекс и т. д.

В работах, написанных в 1920-е годы («Философия изобретений и изобретения в философии», «Художественное творчество», «Бессознательное в научном творчестве» и др.), Лапшин предпринял попытку рассмотреть философию как некую конструктивную деятельность, направленную не столько на теоретическое отражение мира, сколько на создание «изобретений мысли» – новых научных понятий. Суть философского познания заключается в «изобретении» такого взгляда на мир, который бы позволил человеку реализовать максимальное число его творче-

---

<sup>38</sup> Там же. С. 243.

ских потенций. «Философское творчество, – писал Лапшин, – есть одушевляемая пафосом бескорыстная пытливость человеческого духа в стремлении к установке наиболее адекватного действительности понятия о мире явлений и предвосхищению наиболее высокого и действенного социального идеала путем достижения наивысшей полноты, широты и глубины знаний, образующих органическое единство и выраженных в ясной и внушительной форме»<sup>39</sup>.

В поздних работах Лапшин уделяет больше внимания философскому анализу художественного творчества, показывая, что в его основе лежит достаточно развитая в человеке склонность к эстетической перевоплощаемости. Эта же склонность обуславливает и нравственность, позволяя человеку относиться к другому, как к самому себе. В этом смысле все нравственные люди, убежденные в реальности чужого «Я», верящие, что другой человек чувствует и переживает то же и так же, что и как переживают они сами, являются в некотором смысле художниками.

Нравственное сознание всегда антиномично. Основная этическая антиномия состоит, согласно Лапшину, в том, что, с одной стороны, нравственность невозможна без восприятия чужой субъективности и слияния двух личностей в «деятельной любви», а с другой стороны, внутренний мир другой личности остается для нас всегда закрытым, так как чужое «Я» не может быть нам дано в познании. Эта нравственная антиномия переходит в антиномию религиозную, суть которой состоит в том, что, с од-

---

<sup>39</sup> *Лапшин И.И.* Философия изобретений и изобретения в философии: Введение в историю философии. М., 1999. С. 297–298.

ной стороны, без веры в бессмертие человека нравственная жизнь теряет свой смысл, а с другой стороны, вера в личное бессмертие есть выражение эгоизма, несовместимого с нравственностью<sup>40</sup>.

Для «мистического сознания», уверенного в том, что логический закон противоречия не распространяется на ноуменальный мир, преодоление религиозно-этических антиномий не составляет труда. Но если такой уверенности нет, то эти антиномии становятся источником глубоких нравственных мучений. Так, например, Достоевский, по мнению Лапшина, не всегда был уверен, что потустороннее изъято из сферы применения законов логики. «Отсюда, после экстатического соприкосновения с миром иным, дававшим ему на некоторое время глубокую уверенность в обладании истиной... он снова начинал терзаться сомнениями именно потому, что субъективная уверенность в истине не находила и не могла найти поддержку в чувственной очевидности»<sup>41</sup>.

Лапшин усматривал выход из нравственных антиномий в принципиально ином подходе к самому существу нравственной жизни. Нравственность, с его точки зрения, так же, как и метафизику, следует рассматривать не как познание ноуменального мира, а как творческий, конструктивный процесс, важнейшим моментом которого является конструирование образа чужого «Я».

---

<sup>40</sup> *Лапшин И.И.* Метафизика Достоевского // Воля России. № 1. Прага, 1931. С. 77.

<sup>41</sup> Там же.

### 3. Лимитизм Каллистрата Жакова

Интересное развитие идеи логицизма получили в творчестве *Каллистрата Фалалеевича Жакова* (1866–1926) – коми-зырянского этнографа, философа, математика, литературного критика, поэта и писателя. Он получил разностороннее образование, обучаясь сначала в Санкт-Петербургском лесном институте, затем на физико-математическом и историко-филологическом факультетах Киевского и С.-Петербургского университетов. С 1908 по 1917 год Жаков преподавал в Санкт-Петербургском психоневрологическом институте, где в 1911 году стал профессором.

Работы Жакова посвящены самым разнообразным темам – от математики и логики («Понятие предела в математике (с точки зрения логики)», 1905; «Логика (с эволюционной точки зрения)», 1912) до философии («Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали», 1906; «Основы эволюционной теории познания (Лимитизм)», 1912; «Учение о душе», 1917; «Лимитизм: Единство наук, философии и религии», 1929) и литературной критики («Леонид Андреев и его произведения (опыт философской критики)», 1909; «Иван Карамазов. Попытка философского толкования романа Достоевского “Братья Карамазовы”», 1909). Однако во всех сочинениях Жаков стремился обосновать одну и ту же мысль – мысль о необходимости синтеза науки, искусства, философии и религии.

Отправной точкой рассуждений Жакова является тезис об эмпирическом происхождении законов логики. Вообще логическое мышление – это историческое образование, оно возникает



вследствие необходимости согласования, с одной стороны, индивидуального мнения с мнениями других индивидуумов, а с другой – человеческого разума с вещами, событиями и явлениями природы. «Логика – богиня согласия»<sup>42</sup>, и поэтому она нужна не для того, чтобы постигать истину, а для того, чтобы обеспечить возможность суждений об истине. Очевидно, что суждения об истине обладают атрибутами общезначимости, общеобязательности и необходимости, хотя они могут и не выражать истину в полном объеме или даже вообще противоречить ей.

В основе логического мышления лежат соответствующие психические особенности человека, и прежде всего его способность отождествлять различное и различать тождественное. «Логичность исходит из способности ощущения и способности синтеза психических явлений (ассоциация сходства)»<sup>43</sup>, и констатация данных способностей является, согласно Жакову, последним выводом из анализа процесса познания. Поскольку дальнейший анализ, при современной науке, невозможен, то эти способности могут считаться для нас априорными и прирожденными, они составляют неразложимую «сущность ума».

Законы логики отражают наше «чувствование» мира и поэтому они соответствуют самым элементарным свойствам предметов (каждый предмет: 1) равен самому себе в данный момент времени; 2) отличается от других предметов; 3) как-то выделяется между ними; 4) в определенном отношении связан с другими предметами). «Законы логики, – делает вывод Жаков, – форму-

---

<sup>42</sup> Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). СПб., 1912. С. 8.

<sup>43</sup> Там же. С. 90.

лы этих свойств. Они не копия действительности, но ум, созидая различные суждения, остановился на них как на наиболее очевидных для каждого. Они результат творчества ума, первообразные формы его деятельности, ярко выражающие основные свойства ума – отождествлять и различать. Они не априорны и не апостериорны, они – приспособления ума к свойствам вещей, ставшие затем социальными»<sup>44</sup>.

Руководствуясь законами логики, человек структурирует свои ощущения внешнего мира, что позволяет ему лучше приспособиться к среде. Поскольку чувственный опыт вариативен и позволяет судить о вещи лишь в каком-то конкретном аспекте и только в данный момент времени, а не вообще, то процесс приспособления не может закончиться достижением абсолютной гармонии. Принципиальная неполнота опыта обуславливает несовершенство приспособления, или, что то же, незавершенность познания. «Познание, – пишет Жаков, – логико-психический процесс, стремящийся совпасть своим содержанием с количеством и качеством вещей. Познание – высшее приспособление человека (микрокосмоса) к природе»<sup>45</sup>.

Однако отсюда вовсе не следует агностицизм. Несмотря на то, что «человек окружен тайнами», причем тайнами вечными, среди которых – само мышление человека, а также его «Я», процесс познания не сводится к творчеству фикций. Ссылаясь на Декарта, Жаков показывает, что самое достоверное явление в мире – это *ego cogito*, мысль, и именно потому, что она сама себя

---

<sup>44</sup> Там же. С. 15.

<sup>45</sup> Там же. С. 37.

удостоверяет. Разумное познание, таким образом, возможно только на основании дел и продуктов разума: хотя разум себя «не знает», он «догадывается о своем существовании и о свойствах своих, изучая дела свои»<sup>46</sup>. Поскольку мышление достоверно для человека мыслящего, то отсюда с необходимостью выводится достоверность как субъекта, так и объекта мысли. Вообще всякое сомнение в реальности объективного мира и в его познаваемости заключает в себе внутреннее противоречие, так как в этом случае пришлось бы признать наличие мысли ни о чем или такого приспособления к окружающей среде, которое не имело бы к ней никакого отношения.

Но что значит для разума изучать «дела свои»? Согласно Жакову, человек, познавая мир, стремится к созданию адекватной его картины, так, чтобы материальное единство сущего было тождественным его психическому и логическому единству. Очевидно, что эта задача является заведомо невыполнимой. Однако признать невыполнимость этой задачи и, следовательно, отказаться от попыток ее решения означало бы остановку мышления и в конечном итоге привело бы к гибели человека. Но человеческий разум обладает особой способностью, а именно умением совершать незаконный с точки зрения формальной логики переход от конечного содержания данных опыта к бесконечному. Это достигается при помощи индуктивного умозаключения. Известно, что индукция дает лишь вероятностное, гипотетическое знание – если рассматривать его в содержательном плане;

---

<sup>46</sup> Там же. С. 95.

но зато индуктивный вывод сообщает знанию о сущем недостающую ему полноту – в плане формальном. Полученная в результате индукции гипотеза является пределом возможного знания.

Роль предела в познании очень велика. Как показывает Жаков, каждый интеллектуальный акт, будь то суждение о сущем, эстетическая или этическая оценка, религиозное верование и т. д., возможен благодаря тому, что «ум делает скачок от переменного к пределу»<sup>47</sup>. При этом предел, или гипотеза, каждый раз создается разумом, является его продуктом, «делом». Изобретение гипотез необходимо для приспособления человека к окружающему миру, потому что никакого другого «доступа» к бытию у него нет. Та действительность, в которой находит себя человек мыслящий, представляет собой состоявшийся опыт осмысления сущего, это «система индуктивных наук», которая, постепенно развиваясь, идет «ко всем великим пределам, т. е. к уяснению основных законов мира и духа и к определению направления событий Вселенной»<sup>48</sup>.

Гипотеза, согласно Жакову, есть «то посредствующее, что соединяет интеллект с природой»<sup>49</sup>. Это особое суждение, в котором утверждается некоторое тождество неизвестного и известного. «Гипотеза есть перенесение свойств ближайших тел к отдаленным, современных предметов – к прошедшим и грядущим».

---

<sup>47</sup> Там же. С. 85.

<sup>48</sup> Там же. С. 92.

<sup>49</sup> Там же. С. 134.

щим»<sup>50</sup>. По сути, гипотезы – это фундаментальные метафоры, благодаря которым текст мира становится не только читаемым, но и интересным: они придают потоку опыта структурность и целесообразность, позволяют увидеть в хаотическом становлении реализацию художественного замысла или развертывание абсолютной идеи. Вот почему «творчество гипотез есть высшая сила философского мышления»<sup>51</sup>.

Индуктивное познание, или познание конечного через бесконечное, возможно в силу того, что в основании всех сфер сущего лежат одни и те же структурообразующие процессы. Жаков показывает, что все многообразие материальных явлений, психических переживаний и логических умозаключений сводится к трем простейшим действиям: 1) сложению и вычитанию; 2) синтезу и отношению; 3) отождествлению и различению. Отсюда он делает важнейший для его философии вывод о том, что «законы материальной природы, психической природы и логической – гомологичны»<sup>52</sup>. Тезис о гомологичности (от *греч.* μοῖος – подобный и λόγος – слово, закон) природных явлений и мышления позволяет «смотреть на акты познания, как на переменные величины, идущие к пределу, т. е. к вещам»<sup>53</sup>. Таким образом, вещи сами по себе, являясь конструктами разума, в то же время представляют собой реальность и не могут считаться фикциями. Гипотетическое познание, будучи интеллектуальным творчеством

---

<sup>50</sup> Там же. С. 142.

<sup>51</sup> Там же. С. 136.

<sup>52</sup> Там же. С. 18.

<sup>53</sup> См.: Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). СПб., 1912. С. 3.

человека, все-таки является познанием, потому что «раз имеются гомологичные ряды, с одной стороны, во внешнем реальном мире, с другой – в субъективно-идеальном мире, то возможно познание как приближающееся отношение субъективного ряда к объективному»<sup>54</sup>. Принципиальным отличием этого познания от традиционного выступает то, что оно оперирует не конечными величинами, имеющими определенные качества, а величинами бесконечно малыми, или, точнее, тенденциями к величине. Жаков подчеркивает, что открытие бесконечно малых величин является парадигмальным для современной науки и должно быть положено в основу философии, поскольку понятие о бесконечно малой величине представляет собой «синтезирование противоположностей и противоречий»<sup>55</sup>. С точки зрения современной науки, природа предстает перед нами как непрерывная цепь существования и преемственности, как постоянное восхождение от простого к сложному, «а где есть непрерывность, там необходимы дифференциал и интеграл»<sup>56</sup>. Разделение континуальной природы на «вещи», или объекты познания, происходит посредством конструирования предела, по отношению к которому данная вещь будет тенденцией к его осуществлению. Например, бесконечно малая часть пространства есть тенденция быть пространством, и интегрирование множества этих тенденций дает представление о конкретном пространстве. То же самое применимо и к времени, и к веществу, и к психическим явлениям.

---

<sup>54</sup> См.: Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). С. 106.

<sup>55</sup> Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). С. 7.

<sup>56</sup> Там же. С. 23.

«Мир постоянно интегрируется. Без тенденций никакая эволюция непонятна и ни одна формула не состоятельна»<sup>57</sup>.

Гомологичность всего сущего требует, согласно Жакову, допущения «пралогической, благой деятельности первопотенциала»<sup>58</sup>. Именно этот волеподобный энергетический потенциал является той основой, из которой выводятся все роды сущего и тем самым доказываются необходимость их гармоничного синтеза. Он составляет и сущность вещей – традиционный предмет метафизики. Характеризуя первопотенциал, или «великое Всё», Жаков прибегает к использованию приемов апофатики: это «Бог сверхличный, сверхразумный, сверхматериальный, сверхпсихичный в своем вечном движении»<sup>59</sup>. В первопотенциале коренятся различные тенденции, которые, интегрируясь, образуют все многообразие сущего. «Границы пространства бегут при вечном интегрировании тенденций к пространственности, время ткется по тому же закону, материя сгущается, психика развертывается, логическое приспособливается к миру творимыми им понятиями, эстетическое и моральное направляют мир и человека к высшим идеалам»<sup>60</sup>.

Обнаружение первопотенциала в качестве необходимого условия всего сущего и его познаваемости определяет предметность индуктивной метафизики. Задача метафизики – создавать универсальную гипотезу, которая бы позволила описать мир мо-

---

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). С. 81.

<sup>59</sup> Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). С. 21.

<sup>60</sup> Там же. С. 23.

нистически, как единое целое, систематизировав все остальные гипотезы. Индуктивная метафизика, согласно Жакову, должна быть создана по типу философии Аристотеля, причем так, чтобы представить собой синтез основных философских систем, и прежде всего Гегеля и Спенсера. Кроме того, чтобы не выродиться в софистику, метафизика должна развиваться в лабораториях специальных и точных наук, постоянно корректируя универсальную гипотезу исходя из данных естествознания.

Наиболее универсальной гипотезой в настоящее время, полагает Жаков, является гипотеза о первопотенциале. Особенность ее заключается в том, что по отношению к ней весь интеллект, ее создатель, рассматривается как частный случай, требующий объяснения из данной гипотезы. «Разум стремится к таким продуктам своего творчества при изучении реальной действительности, чтобы содержание создаваемых продуктов ума было основанием самой действительности ума»<sup>61</sup>. Только акцентируя внимание на первопотенциале и делая его предметом познания, можно построить такую модель действительности, которая была бы максимально приближенной к оригиналу. С этой задачей может справиться предлагаемый Жаковым лимитизм – «высший синтез предыдущих теорий знания и гипотез о мире»<sup>62</sup>.

Лимитизм, или «философия потенциала, вечно реализующегося в разных категориях мира, есть миротворчество»<sup>63</sup>. Лими-

---

<sup>61</sup> Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). С. 149.

<sup>62</sup> Там же. С. 164.

<sup>63</sup> См.: Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). С. 28.



тизм не столько проясняет сущее, давая ему адекватное истолкование, сколько решает вопрос о необходимости и путях усовершенствования мира. Эта творческая философия, приближающаяся к абсолютно совершенной гипотезе о мире – идеалу человеческого знания, никогда не остановится в своем развитии, хотя и откроет земному человечеству «небо абсолюта» и избавит его от страданий и бед.

#### *4. Воображаемая логика Николая Васильева*

Итак, мы видим, что тезис о невозможности научной метафизики и этики обосновывался в логицизме Введенского, конструктивизме Лапшина и лимитизме Жакова положениями о зависимости известной нам логики от эмпирического бытия, о непредставимости (но мыслимости) противоречий и о неправомерности переноса логических законов на мир, выходящий за рамки опыта. Такой подход подводил к идее создания некоей новой логики: неэмпирической логики конструктивных, творческих процессов. Эта идея была реализована оригинальным русским логиком *Николаем Александровичем Васильевым* (1880–1940).

Вслед за Введенским и Лапшиным Васильев исходил из того, что «логика в таком виде, в каком мы привыкли ее употреблять, это есть логика в условиях опыта: она приспособлена к эмпирии»<sup>64</sup>. Эмпирический характер имеют закон противоречия и закон исключенного третьего. Однако не все эмпирично в нашей

---

<sup>64</sup> *Васильев Н.А.* Воображаемая (неаристотелева) логика // *Васильев Н.А.* Воображаемая логика: Избр. труды. М., 1989. С. 89.

логике. Существуют положения, которые вытекают из самой формы суждений и выводов и которые чужды всякой эмпирической основы. Эти сверхопытные логические положения Васильев относил к металогике и считал, что они открывают возможность для рациональной метафизики.

Опираясь на идею металогике, Васильев построил свою так называемую воображаемую логику, в которой не действуют ни закон противоречия, ни закон исключенного третьего, но которая остается все-таки логикой, так как в ней «сохраняются суждения и выводы, а значит, общий принцип суждений – закон неизменного значения терминов, или закон тождества, и общий принцип вывода – закон достаточного основания»<sup>65</sup>. Обосновывая правомерность воображаемой логики, Васильев обращает внимание на то, что объектами логики могут быть либо объекты реальности – восприятия и представления, принадлежащие к области возможного опыта, либо понятия, представляющие собой символизацию объектов реального мира. Законы классической логики верны для восприятий и представлений, но они не всегда действуют, когда речь идет об объектах символического мира понятий. В частности, неверным оказывается в данном случае закон исключенного третьего, который Васильев считает необходимым заменить законом исключенного четвертого: «Относительно каждого понятия, взятого как субъекта, и любого предиката мы можем образовать три различных суждения: одно о необходимости данного предиката, другое о его невозможности и

---

<sup>65</sup> *Васильев Н.А.* Логика и металогика // Васильев Н.А. Воображаемая логика... С. 106.

третье о его возможности, и четвертого образовать нельзя»<sup>66</sup>. Следовательно, закон исключенного третьего имеет ограниченное применение: он годится только для рассуждений о реальных объектах, существующих в мире восприятий в конкретном месте и в конкретный момент времени. Когда же мы отрываемся в мысли от эмпирической реальности, то должны пользоваться законом исключенного четвертого. Таким образом, воображаемая логика – это логика творческой, конструктивной деятельности, и ею, согласно Васильеву, «вполне надежно мог бы пользоваться философ»<sup>67</sup>.

В отечественной и зарубежной литературе неоднократно высказывались мнения о том, что своей воображаемой логикой Васильев предвосхитил многие логико-математические идеи XX века, и в частности логику конструктивной (интуиционистской) математики Л. Брауэра и А. Гейтинга. Однако если интуиционистская логика была ориентирована исключительно на математические науки (и до сих пор только там и применяется), то «воображаемая логика» с самого начала была ориентирована на построение новой метафизики, и прежде всего этики.

Вопросам этики Васильев посвятил статью «Логический и исторический метод в этике. Об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева». Толстой и Соловьев, по его мнению, демонстрируют два метода в обосновании морали: абстрактно-

---

<sup>66</sup> *Васильев Н.А.* О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого // *Васильев Н.А.* Воображаемая логика... С. 49.

<sup>67</sup> *Васильев Н.А.* Логика и металогика. С. 120.

логический и конкретно-исторический. В результате Толстому удалось построить математически строгую, логически неувязимую этическую систему, где в качестве «аксиом» были взяты заповеди Нагорной проповеди Христа и из них последовательно были выведены все возможные следствия. В своих конечных выводах этическая система Толстого оказалась совершенно оторванной от жизни, фактов истории и здравого смысла. Что касается Соловьева, то он, руководствуясь идеей прогресса, пришел в конечном итоге к морали иезуитского толка, в которой цель оправдывает средства. На самом деле Евангелие, по мнению Васильева, не содержит утверждений ни в пользу этики Толстого, ни в пользу моральной философии Соловьева, так как вообще не связывает человека готовыми и точными правилами, ориентируя его на индивидуальный и ситуативный выбор.

Основное противоречие между учениями Толстого и Соловьева, согласно Васильеву, состоит в том, что они дают разные ответы на основной этический вопрос о том, можно ли допустить зло для достижения добра. Ответ Толстого – нет. Ответ Соловьева – да. С логической точки зрения, эти два ответа исключают друг друга. Однако Васильев, следуя своим логическим идеям, считает, что логический закон противоречия не является универсальным. Этот закон, обязательный при описании и объяснении фактов, не работает в сфере практических нравственных решений. Многие поступки Христа, как, например, изгнание торгующих из храма, могут быть истолкованы как насилие во имя добра. Закон противоречия действует при каждом конкретном

поступке, где зло либо допускается, либо не допускается, но он не может постулироваться как общезначимо данный закон до всякого поступка. «Для великих целей, – пишет Васильев, – для идей исключительной нравственной напряженности... быть может, цель оправдывает средства (неизбежные)»<sup>68</sup>.

Итак, в своих сочинениях представители школы логицизма выдвинули, по крайней мере, две важные идеи. Первая идея заключается в том, что метафизику и этику следует рассматривать не в качестве результатов познания или веры, а в качестве продуктов конструктивной, творческой деятельности человека; вторая – в том, что подобная конструктивная деятельность должна опираться на неклассическую логику, в которой не действуют некоторые законы логики традиционной.

В конце XX века в американской философии появилось направление, именуемое конструкционизмом, адепты которого стремятся показать, что все реалии, с которыми мы имеем дело, включая даже расу и пол, есть не что иное, как некие социальные (идеологические) конструкции. Но установка современного конструкционизма не конструктивная, а критическая. Американские философы стремятся разоблачить наивно-реалистический взгляд на природу окружающих нас реалий, не предлагая при этом никакого позитивного способа их конструирования. В отличие от них, представители русского логицизма наметили

---

<sup>68</sup> *Васильев Н.А.* Логический и исторический метод в этике. Об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева // Сборник статей в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913. С. 437.

позитивную, конструктивную программу для метафизики и этики, хотя и не разработали досконально вопросы методологии.

## **§ 2. Позитивная философия**

*В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов, богостроители*

Хотя рассматриваемую нами эпоху, как уже отмечалось выше, называют религиозным ренессансом, но есть все основания полагать, что наиболее влиятельным направлением русской философии той поры все-таки оставался позитивизм. Именно позитивизм определял мировоззрение рядовых русских интеллигентов: учителей, врачей, инженеров. А религиозные искания охватили преимущественно околотитературную богему.

В отличие от религиозных философов, пытавшихся постичь Абсолют и опиравшихся на веру и предание, сторонники позитивной философии единственным источником познания считали эмпирические исследования, отвергая метафизику и религиозную догматику. Подлинное, или позитивное, знание представлялось при этом совокупным результатом специальных наук, и прежде всего естествознания. Основную задачу позитивной философии они видели в том, чтобы преодолеть укорененный в традиции онтологический и гносеологический дуализм, выработать единый метод научного и философского познания.

Впервые идеи О. Конта становятся известными в России во второй половине 1840-х годов. В 1847 году в журнале «Отечественные записки» была опубликована обширная статья В. Миллю-

тина, в которой излагались основные идеи «Курса позитивной философии». Однако популярность к позитивизму пришла только в середине 1860-х годов, когда практически во всех ведущих журналах стали помещаться материалы, анализирующие и, как правило, критикующие воззрения основоположников позитивизма. В 1898 году открытие первого в России С.-Петербургского философского общества было отмечено чтениями и публикациями в честь столетнего юбилея со дня рождения Конта. В это же время активно распространяются идеи эмпириокритицизма, повлиявшие не только на развитие отечественной философии, но и на историю России.

Отношение к позитивизму в русской философии всегда было неоднозначным. С одной стороны, его считали наиболее влиятельной доктриной столетия, оплодотворившей различные направления мысли<sup>69</sup>, утверждали, что почти все мыслящие люди XIX века явно или неявно были позитивистами, Конта называли центральной фигурой XIX века, его символом, пророком будущего, настаивали на признании «великой заслуги безбожника и нехристя Конта перед христианским миром»<sup>70</sup>, призывая даже причислить его к лику святых. С другой стороны, никто в России не стал ортодоксальным позитивистом: все предпочитали

---

<sup>69</sup> Именно такая оценка господствовала в докладах заседаний Санкт-Петербургского философского общества, приуроченных к столетию со дня рождения Конта. Выступали В. С. Соловьев («Об общих идеях О. Конта»), С. Е. Савич («О математических трудах О. Конта»), О. Д. Хвольсон («О позитивной философии и физике»), С. М. Лукьянов («О позитивной биологии О. Конта») и А. С. Лаппо-Данилевский («О позитивном методе в социологии О. Конта»).

<sup>70</sup> См.: Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 578.

отталкиваться от позитивизма, считая его необходимым моментом в становлении собственных философских взглядов, моментом, который непременно должен был быть пройден и затем оставлен как опыт ученичества. Очевидно только то, что позитивизм в России был весьма востребованным учением, соответствовал запросам времени и способствовал развитию самых разных направлений в русской философии.

Принято различать два этапа в эволюции философии позитивизма XIX в.

Первый этап связывают с именами таких мыслителей, как О. Конт, Дж. Ст. Милль, Г. Спенсер, Э. Литтре и др. Основными идеями первого позитивизма являются: 1) закон трех стадий; 2) классификация наук, построенная по принципу единства знания и его эволюции от простого к сложному; 3) критика метафизики и теологии как учений об абсолютной истине; 4) утверждение относительности истины и ее социально-исторической обусловленности; 5) идея позитивной философии и науки.

Закон трех стадий можно назвать фундаментальным для первого позитивизма. Он формулируется Контом следующим образом: «Каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное»<sup>71</sup>. На теологической стадии создаются предпосылки, или основания, разумного познания (абсолютные принципы, теории

---

<sup>71</sup> *Конт О.* Курс положительной философии: в 6 т. Т. 1. СПб., 1900. С. 4.



о сущем в целом, необходимые для фиксации сущего в качестве предметности знания; поскольку абсолюты функционируют как условие познания, то тем самым утверждается познаваемость абсолютного, причем познание это является непосредственным, «интуитивным»). На метафизической стадии происходит дифференциация зафиксированной предметности посредством субъектно-объектной дихотомии сущего, вследствие чего сверхъестественные факторы становятся отвлеченными силами, или абстрактными сущностями (познание сосредоточивается на этих «олицетворенных абстракциях», поскольку они, как нечто неизменное, считаются причинами изменяющегося сущего). Наконец на позитивной стадии внимание обращается на дифференцированную предметность, поскольку она стала доступной для изучения (вследствие теологической и метафизической обработки опыта возникли «факты», а также метод их познания – «наблюдение»; наряду с фактами предметом познания становятся также действительные законы, т. е. неизменные отношения последовательности и подобия).

Наиболее привлекательной в доктрине Конта была идея положительного философствования: она вполне соответствовала традиционным попыткам русских философов противопоставить отрицательности, или «гносеологической неполноте», западноевропейского рационализма систему положительного, «цельного знания». Идея позитивности понималась Контом в широком смысле: она предполагала и критическое отношение к метафизике, и опору на опыт с целью непосредственного извлечения

знания, и попытку прояснить подлинное значение рациональности. Все эти темы были актуальны в русской философии, что способствовало популяризации позитивизма.

Среди русских философов, так или иначе воспринявших и развивавших идеи первого позитивизма, были Г. Н. Вырубов, П. Л. Лавров, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, Н. К. Михайловский. В 1860-е годы в связи с интенсивным развитием в России естествознания большой интерес к позитивизму проявился со стороны ученых-естествоиспытателей, в частности И. М. Сеченова, Д. И. Менделеева, А. М. Бутлерова, И. И. Мечникова. Проблематика первого позитивизма получила своеобразное отражение в русской литературе и литературной критике (В. Г. Белинский, И. С. Тургенев, Н. А. Добролюбов, А. П. Чехов и др.), а также в социологии и методологии истории (М. М. Ковалевский, Н. И. Кареев, К. Д. Кавелин и др.).

Второй этап развития позитивизма связывают с именами Р. Авенариуса, Э. Маха, И. Петцольда и др. Основные идеи второго позитивизма – это критика опыта, т. е. обнаружение в нем и устранение метафизических допущений с целью достижения «чистого опыта», метод элиминации как основной метод научного познания, принцип экономии мышления, или принцип наименьшей траты сил, позволяющий определить критерий истинности суждений, учение об элементах опыта и о комплексах элементов, различение двух видов зависимости элементов – психического и физического, принцип полного параллелизма психического и физического.

Приверженцами и популяризаторами второго позитивизма, или эмпириокритицизма, в России были такие философы, как В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, В. А. Базаров, Н. В. Валентинов, С. А. Суворов, А. В. Луначарский, А. А. Богданов и др. Однако никто из них не являлся ортодоксальным сторонником философии Маха и Авенариуса. Как правило, эмпириокритицизм принимался отечественными мыслителями только как вспомогательное средство для построения новой философии, основное содержание которой составлял марксизм. Другим вспомогательным средством служил энергетизм В. Оствальда. Русские позитивисты конца XIX – начала XX века критически относились к учениям Маха и Авенариуса, указывая на их принципиальные ошибки и предлагая способы устранения противоречий. Но в то же время они активно занимались популяризацией основных трудов эмпириокритицизма, считая его философией современного естествознания.

### *1. Научная философия Владимира Лесевича*

Наиболее последовательным сторонником и теоретиком классической позитивной философии, а также «первым и крупнейшим русским эмпириокритиком», оказавшим огромное влияние на восприятие философии Маха и Авенариуса в России, был *Владимир Викторович Лесевич* (1837–1905) – выдающийся философ, социолог, публицист и общественный деятель.

Еще в годы учебы Лесевич стал интересоваться философией, оказался под сильным влиянием идей Л. Фейербаха и П. Л. Лав-

рова, вследствие чего занял резко критическую позицию по отношению к религии и метафизике. Знакомство с трудами Конта определило дальнейшую эволюцию философских взглядов Лесевича – он стал приверженцем и популяризатором позитивизма. Анализу и пропаганде позитивной философии посвящены многие работы Лесевича, в которых доказывается необходимость преодоления метафизики и утверждения в культуре идеалов подлинной научности и рациональности («Очерк развития идеи прогресса» (1868), «Философия истории на научной почве» (1869), «Позитивизм после Конта» (1869), «Общие гносеологические вопросы и их решение» (1870), «Новейшая литература позитивизма» (1871), «Характеристические черты развития философии и науки в Средние века» (1873), «Первые провозвестники позитивизма» (1873) и др.).

В конце 1870-х годов Лесевич стал заниматься проблемами гносеологии, пытаясь создать «позитивную» теорию познания и тем самым развить философию позитивизма. В это же время он переосмысливает идеи Конта и его последователей, красной нитью проводя мысль о том, что позитивная философия намного шире контизма и должна использоваться для его критики. Подтверждение своих выводов Лесевич нашел в сочинениях Р. Авенариуса, А. Рия, К. Геринга, И. Петцольдта, в которых также разрабатывалась гносеологическая проблематика и обосновывалась необходимость нового критицизма. Это дало Лесевичу основание назвать эмпириокритицизм высшей стадией позитивизма. Основными работами второго периода творчества Лесевича

являются следующие: «Опыт критического исследования основ начал позитивной философии» (1877), «Письма о научной философии» (1878), «Что такое научная философия?» (1891), «От Конта к Авенариусу» (1904).

Важнейшим условием развития философии Лесевич считал отказ от традиции метафизического понимания ее предметности. Метафизика рассматривается им как система упрощенного мышления, основанного на целом ряде непроверяемых положений, которые, будучи гипотетическими, произвольно наделяются аподиктическим содержанием. Согласно Лесевичу, метафизическое мышление, не имея опоры в реальности и не зная пределов своей деятельности, имеет отношение не к философии и не к науке, а к поэтическому творчеству, так как «только поэтические произведения руководятся единством какой-нибудь идеи и выполняются одною какою-нибудь личностью»<sup>72</sup>. К метафизическим системам нужно относиться поэтому, как к произведениям искусства, которые, возможно, и украшают жизнь, но никак не способствуют ее познанию.

Метафизическое мышление предполагает смешение двух похожих, но существенно различных понятий: «объяснение» и «познание». Первое имеет отношение к риторике и означает сведение наблюдаемых фактов «к абсолютным реальностям, к разысканию основания, принципа, сущности», при помощи которых строятся «те воздушные замки, которыми полна история

---

<sup>72</sup> Лесевич В. Что такое научная философия? СПб., 1891. С. 239.

метафизики»<sup>73</sup>. Второе понятие – «познание» – относится к науке и к философии, формулирующим свои положения на основе изучения данных опыта: здесь «“знать” значит не более, как воспринимать, памятовать, сравнивать, измерять, анализировать, суммировать, заключать от подобного к подобному, различать важное от неважного и т. п.»<sup>74</sup>. Объяснить можно все что угодно, причем по-разному, так как для этого достаточно придать своим рассуждениям вид убедительности. Познание же всегда ограничено и предполагает постоянную критическую проверку полученных выводов. Отождествление объяснения и познания приводит к тому, что философии навязывается не свойственная ей задача – постижение абсолютной истины, в результате чего философское знание лишается позитивного содержания.

Большую роль в критике метафизики сыграл И. Кант, который показал несостоятельность догматической философии, пытающейся теоретически познать существо вещей. После Канта стала интенсивно развиваться теория познания, вытесняя все другие дисциплины философского знания, и во второй половине XIX века она даже заявила о своем праве являться собственно философией. Что касается онтологии, фундаменте метафизики, то она была дискредитирована раз и навсегда. «“Онтология”, – писал Лесевич, – это бесплодная область, населенная призрачными химерами, чистейшими тенями, небытием, прикрытым словесными хитросплетениями, не свойственными жизни даже настолько, чтобы возможно было назвать их ложными. Нельзя

---

<sup>73</sup> Там же. С. 156.

<sup>74</sup> Там же. С. 170.

же, в самом деле, допустить, для кого бы то ни было, способность выжать из своего разума объяснение конечных причин всех вообще вещей»<sup>75</sup>.

Однако Кант, отмечает Лесевич, сохранил возможность для реабилитации метафизического мышления, разделив познавательную способность человека на две принципиально различные составляющие: рассудок и разум. С тех пор с рассудочной деятельностью стали связывать познание внешних по отношению к человеку вещей, данных в опыте, а с разумной – познание априорных идей, а затем и трансцендентной реальности, «чистого его», «чистых сущностей», Абсолюта и т. д. Различение, а иногда и противопоставление, рассудка и разума привело к бесперспективной критике «рассудочности» с позиции «разумности», поскольку никаких общепринятых критериев для определения «разумности» установлено не было, и поэтому каждый последующий философ объявлял себя представителем разумного мышления и рассматривал философские взгляды своих предшественников как выражение рассудочного познания.

Согласно Лесевичу, неметафизическую философию можно создать только в том случае, если удастся показать ошибочность противопоставления рассудка и разума и связанного с ним учения о гетерогенности естественных и гуманитарных наук. Обоснование качественной однородности рациональной деятельности человека позволит, прежде всего, отказаться от привычного дуалистического мировоззрения, которое порождает ряд нераз-

---

<sup>75</sup> Там же. С. 101.

решимых проблем, а точнее – псевдопроблем, препятствующих развитию философии. Кроме того, будет снято качественное разделение наук на науки о природе и науки о духе, что позволит, в свою очередь, создать единую методологию научно-философского исследования и использовать, например, методы естествознания при рассмотрении вопросов, относящихся к сфере гуманитарного знания. При этом никакой редукции духовного к физическому, или идеального к материальному, не произойдет, так как физическое и духовное будут поняты не как существенно различные типы реальности, а как моменты единого целого.

Следует заметить, что, показывая ненаучность метафизики и вред, который она наносит делу познания, Лесевич был далек от того, чтобы считать «метафизическую стадию» абсолютно ошибочной и окончательно пройденной. Перестав быть «наукой мнимого», метафизика должна стать предметом «науки о мнимом». Изучение истории метафизики необходимо не только для понимания исторического пути становления философии, но и для того, чтобы правильнее определить ее перспективы. Метафизика сохранит свое значение как поэтическое творчество или как фантазия человека, стремящегося к совершенному знанию.

Анализируя различия философских систем, Лесевич пришел к выводу о том, что в каждой из них можно выделить метафизическое и научное содержание. Наличие элементов метафизики обуславливает разнообразие философских учений, их несводимость друг к другу и даже взаимную противоречивость, в то время как элементы научного знания обеспечивают преемствен-



ность развития философии. Если считать научное знание позитивным содержанием философских концепций, то тогда всю историю философии можно рассматривать как процесс конкретизации проблематики позитивизма, или научной философии.

В отличие от метафизических систем, которые представляют собой результат поэтического творчества и всегда имеют авторство, «развитие научно-философских идей мало связывается с именами и личностями»<sup>76</sup>, являясь плодом усилий коллективной мысли. Подлинная философия, согласно Лесевичу, не может быть достоянием какого-то одного человека, потому что она постоянно эволюционирует, тогда как отдельный философ, даже самый гениальный, в состоянии зафиксировать только соответствующее его времени «устойчивое состояние» философии. Итак, научная философия – это не результат деятельности отдельного философа, она не принадлежит к определенной школе или традиции, и поэтому ее нельзя сопоставлять с ними. «Позитивизм является, таким образом, естественным результатом всей предшествовавшей ему работы мысли и неизбежным выводом, к которому шло умственное развитие общества. Позитивизм поэтому есть более дело времени, чем личности. Личность могла взять на себя инициативу его провозглашения; но она не могла преподать его обществу, как преподавались субъективные системы»<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Там же. С. 240.

<sup>77</sup> Лесевич В.В. Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995. С. 56.

Провозвестниками позитивизма Лесевич называет жрецов (они хранили добытые знания и, опираясь на них, могли демонстрировать свою силу над явлениями природы, тем самым, задолго до Ф. Бэкона, утверждая известную максиму, что знание – сила), древнегреческих философов, и прежде всего Аристотеля, ученых деятелей Александрии и т. д. Неверно поэтому считать Конта создателем позитивизма, ибо «позитивный метод восходит к тому времени, когда первый, достоительно констатированный факт был отчетливо воспринят и верно обследован»<sup>78</sup>. О. Конт, а за ним Г. Спенсер, Дж. Ст. Милль, Э. Литтре и другие философы, каждый по-своему, пытались использовать позитивный метод для построения собственной философской системы. Неверно также считать Р. Авенариуса изобретателем «метода элиминации» и выработанного при помощи этого метода понятия «чистый опыт»: этим методом, хотя и неосознанно, пользовались все философы, сумевшие развить философское знание, и оно развивалось по направлению к «чистому опыту».

Философия всегда была связана с наукой. Для древних греков она и была наукой. По мере совершенствования отдельных наук философия выделяла из себя одну науку за другой, пока единственным ее научным содержанием не остались психология и теория познания. Однако и эти науки к концу XIX века обрели самостоятельность и отделились от философии, так что нужно было или согласиться с тезисом о «конце философии», лишив ее научного содержания, или по-новому определить ее предмет-

---

<sup>78</sup> Лесевич В. Что такое научная философия? С. 102–103.

ность. «Если философия перестала существовать как отдельная наука, – делал вывод Лесевич, – то это не значит еще, что она исчезла. Ее нет здесь, нет там; но зато она есть везде, она есть во всякой отдельной науке и во всех науках вместе; она есть везде, где познание имеет органический рост, где она сливается в обобщения, где она поднимается до отвлечений, где она умеет овладевать своим материалом и не застывает на первых стадиях своего роста»<sup>79</sup>.

Научная философия, согласно Лесевичу, не должна пониматься как новая редакция древней «науки наук», и ее содержание не должно состояться из содержания всей совокупности специальных наук: в этом случае произошла бы подмена предметности и к тому же философия не смогла бы конкурировать с отдельными науками, была бы ненужной. Чтобы вновь стать универсальной наукой и получить «значение познания в возвышеннейшем и прекраснейшем смысле этого слова»<sup>80</sup>, позитивная философия должна отказаться от претензий на отдельный объект и свой собственный метод, сосредоточив внимание на опыте в целом. «Истинное ее значение – быть мерою высоты научного отвлечения, показательницей шири научного обобщения, выразительницей характера науки, проявляющегося в охватывании единичного взглядом, устремленным на целое, и привлечении представления целого для рассматривания единичного... Научную философию все еще представляют себе одним из направлений отдельной науки – философии – и не хотят видеть в ней уп-

---

<sup>79</sup> Там же. С. 7.

<sup>80</sup> Там же. С. 8.

разднение всех этих направлений, устранение этой мнимой философии и замену всевозможных созерцаний и мечтаний положительными результатами наук»<sup>81</sup>.

Принципами научной философии, считает Лесевич, являются следующие: коллективность, свободный поиск истины, критицизм, антиметафизичность, использование метода элиминации (метода положительного применения отрицательных результатов критики), эволюционизм, монизм (признание единства материального и духовного мира). Важнейшей чертой научной философии является то, что она не замыкается в области чистой теории, а влияет на все сферы человеческой жизни, вырабатывая законченное мировоззрение, определяя духовные и телесные потребности людей, их идеалы, моральные ценности и играя ведущую роль в развитии общественности. Теснейшим образом научная философия связана с искусством, потому что служит для него основанием.

## *2. Эмпириосимволизм Павла Юшкевича*

Видную роль в развитии проблематики второго позитивизма играл *Павел Соломонович Юшкевич* (1873–1945), автор концепции эмпириосимволизма. Критикуя метафизику и показывая ее несостоятельность в объяснении процесса познания, русский философ предложил отказаться от традиционного «субстанциального мышления». Это мышление характеризуется прежде всего тем, что основывается на вере в субстанцию – «художест-

---

<sup>81</sup> Там же. С. 248.

венный символ», созданный первобытным человеком с целью систематизации довольно ограниченного круга явлений, а именно его опытов с твердыми телами. Таким образом, «субстанциализм есть, по преимуществу, идеология твердых тел, идеология возведенных в абсолют осязательных ощущений»<sup>82</sup>, и границы его применимости определяются степенью примитивности человеческого опыта. Так, для обыденной жизни метафизика субстанциализма вполне пригодна, поскольку представляет сущее в его конечной определенности, а мир в целом – как логически упорядоченную совокупность сущего, или картину, в результате чего человек обретает ту «простоту взгляда», которая и позволяет ему видеть в проходящем нечто неизменное, «подлинное».

Очевидно, что субстанциальное мышление, акцентируя внимание исключительно на «подлинном», теряет из виду действительное содержание опыта. Неудивительно, что проблема возможности познания является для метафизики принципиально неразрешимой: коль скоро сущее дуализируется на вещи в себе и явления, оно предстает в качестве двух несводимых друг к другу сфер. Таким образом, следствием субстанциального мышления – если оно придерживается своих основоположений – непременно должен быть агностицизм. Однако агностицизм, несмотря на его теоретическую обоснованность, противоречит практике обычной жизни. Следовательно, нужно исходить не из предпосылки о дуалистической раздробленности сущего, а из

---

<sup>82</sup> Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. С. 145.

постулата о его единстве. С этой целью Юшкевич противопоставляет метафизическому субстанциализму философский «констанциализм» – такой подход к интерпретации сущего, который позволяет создать картину мира в ее динамике, отражающую, с одной стороны, онтологическое единство сущего, а с другой, относительность и бесконечность его познания. «Если субстанциальное мышление определяется господствующим в нем образом твердой основы, подпорки, то типичный для констанциализма образ – это поток, течение, но поток с присущей ему закономерностью, постоянством»<sup>83</sup>.

Новое, неметафизическое мышление, согласно Юшкевичу, должно исходить не из рациональной транскрипции сущего, которая некритически отождествляется с сущим как таковым и наделяется атрибутом абсолютной истины, а из непосредственно данного, богатство содержания которого нельзя адекватно зафиксировать с помощью разума. То, что дано в опыте и что является основой познания, всегда уникально и неповторимо, а значит, взятое само по себе, иррационально. Однако иррациональность данного ни в коем случае не исключает его познаваемости, а, наоборот, предполагает ее. Чтобы понять это, необходимо отказаться от привычного метафизического дуализма и воспринять данное в опыте не как отражение подлинной реальности самой по себе, а как единственную реальность. Действительно, если нечто дано нам в опыте, то это значит, что оно уже как-то познано нами, рационализированно; вернее, данное в

---

<sup>83</sup> Там же. С. 146.

опыте представляет собой изначальное единство абсолютного содержания и бесконечного множества его рационализаций. Познание потому и возможно, что мы изначально знаем то, что познаем: как нечто уникальное содержание опыта известно нам целиком, поскольку является нашим переживанием, однако знанием оно становится только в том случае, если нам удастся найти для него соответствующую форму объективации. Очевидно, что эта форма не может быть адекватной и является только условной, символической. «Вообще быть реальностью, – утверждает Юшкевич, – значит, собственно, быть известным эмпириосимволом. Так называемая же настоящая реальность, бытие “само по себе”, – это та инфинитная, предельная система символов, к которой стремится наше познание»<sup>84</sup>.

Опыт, как «поток данного», символичен: это значит, что ему присущ *λόγος* – разум, порядок, постоянство и способность выражения в слове. Порядок в иррациональное вносит неизменность отношений – констанций, которые только и могут быть предметом познания. Действительно, познание предполагает объективацию, т. е. выражение в другом и через другое, а значит – фиксацию отношения к другому; таким образом, знание есть знание отношений, а не сущего как такового. Познавательная деятельность человека, или «рационализирование бытия», всецело сводится к установлению констанций. «Иррациональность, иллогичность данного преодолевается рациональностью

---

<sup>84</sup> Там же. С. 136.

эмпиросимволов, которые и являются нашим Логосом»<sup>85</sup>. С одной стороны, констанции – это идеальные неизменные отношения, а с другой, они представляют собой символические конструкторы, которые постоянно трансформируются в процессе познания. Неизменность констанций является следствием объективации содержания опыта, но поскольку адекватных объективаций не бывает, то констанция может быть неизменной только в относительном смысле, как наиболее оптимальный в настоящее время способ систематизации опыта. Реальность поэтому принципиально динамична; ее можно охарактеризовать как перманентный процесс выражения невыразимого. Насколько «поток данного» оказывается схваченным в акте символизации, настолько он становится познанным, или реальным, однако эта реальность не может быть «застывшей», самой по себе – она полностью зависит от символизирующей деятельности человека.

Итак, единственная реальность, к которой имеет доступ человек и частью которой он является, – это реальность символического. Но это значит, что реальность имеет словесную природу, что это реальность языка. Действительно, согласно Юшкевичу, «есть только эмпиросимволь»<sup>86</sup>, а деление содержания опыта на чистые факты, или абсолютно данное, и чистые символы, или абсолютно созданное, является неверным, так как можно говорить только о делении эмпиросимволов по виду и степени символизации. Очевидно, что при таком делении мы получим не две онтологически разнородные сферы опыта, а два про-

---

<sup>85</sup> Там же. С. 146.

<sup>86</sup> Там же. С. 126.



тивоположных направления, в которых можно исследовать единую и непрерывную реальность.

В связи с этим Юшкевич критикует попытки «прямого описания» опыта с целью создания науки, «свободной от гипотез», предпринимавшиеся в том числе Э. Махом и В. Оствальдом: познание ведется не при помощи копий, а посредством символов, оно эмпириосимволично по своей сути и, развиваясь, приближается к эмпириосимволам более высокой степени символизации. «Если уже говорить о данном, – пишет Юшкевич, – то основное, первичное и даже единственное данное – это поток сознания, всепроникающая взаимная связь и соотносительность переживаний. Всё связано со всем, всё может означать всё, всё потенциально символизирует всё»<sup>87</sup>. Научные понятия отличаются от обычных не тем, что они отражают объективную, не зависящую от субъекта действительность, а тем, что они более активно, или творчески, используются для создания реальности, когда символизации подвергаются не только данные опыта, но и отношения между ними. Символизирующая деятельность человека не свидетельствует при этом об онтологическом разрыве между субъектом и объектом, потому что «искусственность познания есть естественная искусственность, а не какая-то образовавшаяся вдруг самопроизвольным зарождением творческая инициативность разума»<sup>88</sup>.

Эмпириосимвол, как элемент реальности, – это слово о бытии, или данность иррационального, определяющая содержание

---

<sup>87</sup> Там же. С. 125.

<sup>88</sup> Там же. С. 135.

понятия. Структура эмпириосимвола может быть выражена формулой  $e + s + c$ , где  $e$  означает явление эпифеноменализма,  $s$  – субституции, а  $c$  – конвенциональности.

Основой, или эмбрионом, эмпириосимвола является субституция, т. е. замещение комплекса разнообразных ощущений одним из его элементов. Процесс субституции, по Юшкевичу, объясняется физиологически – это физиологическая реакция, которая порождает ряд психических ассоциаций и постоянно сопровождается ими, вследствие чего образуется единый психофизический ряд, в котором выделяются «светлое ядро» (доминирующий или наиболее часто повторяющийся элемент ряда) и «психическая туманность» (совокупность всех необходимых для данной реакции ощущений, которые находятся в полускрытом виде). Доминирующее ядро ряда становится заместителем всего ряда – происходит субституция. Важно подчеркнуть, что эмбриональный уровень развития символического исключает разделение на субъект и объект, на знак и означаемое: здесь наблюдается тождество, вернее, исходная неразличенность будущих противоположностей. Юшкевич употребляет в связи с этим понятие «феноменизм», подчеркивая тем самым, что, взятые феноменально, в их целостности, комплексы ощущений столь же бытийны, сколь и осознанны.

Эпифеноменализм представляет собой дальнейшее развитие субституции. После того как произошло замещение ряда ощущений одним из его элементов, появилась возможность установления отношения данного элемента к тому ряду, который он

замещает. В процессе фиксации этого отношения доминирующее ядро ряда противопоставляется всему ряду, как знак – означаемому. Противопоставление это, однако, не приводит пока к онтологическому разрыву, поскольку знак мыслится как точная копия означаемого. Но в то же время субституирующий элемент получает некоторую независимость: он наделяется значением и становится символом – словом. Юшкевич обращает внимание на то, что этот символ является безусловным, или произвольным, так как здесь еще отсутствует момент конвенциональности: несмотря на то, что значение получает эпифеноменальную трактовку, т. е. мыслится как «внутреннее» содержание слова, само слово еще не отрывается от своей физиологической основы, оно «неотделимо от выражаемой им вещи, составляет одно целое с ней»<sup>89</sup>. Первобытные языки, согласно Юшкевичу, появились вследствие произвольной символизации, о чем свидетельствуют имеющиеся в каждом современном языке рудименты безусловных символов – звукоподражательные слова и междометия, выражающие различные оттенки чувств.

Конвенциональность – третий элемент структуры эмпиросимвола – обнаруживается в процессе постепенного роста символизации, когда становится очевидной относительность ее безусловности. Первые слова-копии создаются произвольно, и в них непосредственно символизируются соответствующие физиологические состояния индивида, но как только эти слова начинают обозначать состояния не отдельного человека, а не-

---

<sup>89</sup> Там же. С. 113.

скольких людей, они теряют свою безусловность и становятся конвенциональными. Переход от индивидуального значения к коллективному происходит благодаря пересечению психических рядов отдельных людей и фиксации их общих элементов в качестве объективной реальности. Так, некоторые элементы различных рядов могут совпадать, поскольку физиологические реакции вызываются одним и тем же явлением; многообразие словесных выражений индивидуальных физиологических состояний можно поэтому свести к определенному единству, причем оно будет характеризоваться относительной независимостью от конкретного человека; при эпифеноменальной трактовке слова общие элементы составят содержание слова, его значение, которое будет известно не одному только человеку, а всем членам данного сообщества. Таким образом, конвенция происходит не потому, что люди, пребывая в доязыковой реальности, имеют какой-то способ договориться о значении будущих слов, а потому, что слова являются отражением их совместной жизни и деятельности. Вообще отдельный человек, обладающий личным опытом и умеющий дифференцировать свои переживания, – это продукт более позднего развития. Изначально имеет место, скорее всего, нечто вроде коллективного человека, который непосредственно реагирует на внешние воздействия и не осознает себя как субъекта. Именно поэтому конвенциональность эмпириосимволов на ранних этапах эволюции языка сводится практически к нулю и связь слова с обозначаемой им вещью является безусловной. Только со временем, вследствие появления рефлексивного

мышления, слова-копии обнаруживают свою конвенциональную природу, что приводит, в частности, к возникновению философии. «Момент философского удивления с того и начинается, – пишет Юшкевич, – что знак отделяется от означаемого»<sup>90</sup>.

### 3. Александр Богданов: опыт и организация

Если Лесевич и Юшкевич были первыми пропагандистами эмпириокритицизма в России, то самым ярким и значительным его представителем был *Александр Александрович Богданов* (Малиновский, 1873–1928) – ученый, врач, экономист, философ, литератор, член Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП), большевик, соратник, а затем критик В. И. Ленина, идеолог пролеткульта, а также организатор и директор первого в мире Института переливания крови.

Основу философских воззрений Богданова составили исторический материализм К. Маркса, энергетизм В. Оствальда, эмпириокритицизм Э. Маха и Р. Авенариуса. Главные философские труды Богданова – «Основные элементы исторического взгляда на природу» (1899), «Эмпириомонизм» (1906), «Падение великого фетишизма» (1910), «Философия живого опыта» (1913), «Тектология» (1922) – представляют собой попытку соединить позитивную философию с философией марксизма.

Изначально Богданов стремился создать монистическую философию – эмпириомонизм, которая обобщила бы последние достижения естественных наук и выработала бы единую мето-

---

<sup>90</sup> Там же.

дологию познания. Эмпириомонизм (от *греч.* *εμπειρία* – опыт и *μόνος* – один, единственный) имел целью, прежде всего, преодолеть дуализм познания, проявляющийся в противопоставлении субъекта и объекта, чувственного и рационального, теоретического и практического. Центральными понятиями эмпириомонизма стали понятия «опыт» и «организованность».

Понятие опыта в «Эмпириомонизме» является фундаментальным и не получает поэтому конкретного определения. Богданов апеллирует к опыту как к чему-то вполне очевидному и не требующему истолкования, поскольку само истолкование обусловливается опытом и предстает как одна из его форм. Известно, что логическая операция определения предполагает дистанцирование от предмета, его ограничение, но опыт представляет собой как раз то, на что нельзя посмотреть со стороны, зафиксировать как нечто. Трансцендирование, как попытка выхода за границы опыта, является, согласно Богданову, софистической уловкой, приводящей к удвоению сущностей, а не к их прояснению.

Понятие опыта вводится Богдановым не для того, чтобы обозначить «истинную реальность» как предмет философского знания, а для того, чтобы качественно изменить само философское мышление. Если раньше философы придерживались удобной дуалистической схемы интерпретации сущего и считали, что сущее непременно соответствует этой схеме, то теперь, согласно Богданову, необходимо понять инструментарность дуализма и отказаться от его онтологизации. А это значит, что философское

мышление должно стать монистическим и отбросить привычку вводить понятия с пустым содержанием, наделяя их атрибутами абсолютной истинности.

Таковыми пустыми понятиями являются все априорные или сверхопытные сущности. Однако, как показывает Богданов, и эти понятия имеют опытное содержание, поскольку они используются в философском дискурсе, поэтому «пустых» понятий в собственном смысле этого слова не существует. Следовательно, необходимо не просто отбросить метафизические понятия как «заблуждения», а прояснить их функциональный статус и определить их действительное значение.

Чтобы прояснить, насколько это возможно, содержание понятия «опыт», Богданов прибегает к аналогиям или сравнениям. Самым близким к понятию опыта является понятие действительности. В «Эмпириомонизме» говорится о «действительности как системе опыта»<sup>91</sup>, и эти слова употребляются как синонимы. Действительность этимологически и по существу связана с действием и может быть понята как совокупность тех действий, которые совершает человек в течение своей жизни, а также их результатов. Поэтому действительным следует признать то, что так или иначе причастно к жизнедеятельности человека, что всегда уже как-то осмысленно и включено тем самым в пространство жизненного. Это пространство и называется опытом.

Опыт – это всегда опыт конкретного человека, или же группы людей, человечества в целом (Богданов различает опыт ин-

---

<sup>91</sup> *Богданов А.А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003. С. 12.

дивидуальный и опыт социальный, считая последний критерием объективности). Не бывает опыта как такового, абстрактного, как не бывает знания без познающего. Система опыта является всегда неполной и открытой для дальнейшего усовершенствования. Вот почему действительными могут быть и фикции: на том или ином этапе развития мысли они могут играть роль системообразующих принципов и способствовать «собираанию» опыта.

Понятие опыта для Богданова имеет смысл только в отношении к познанию, которое следует понимать в широком смысле. Познавательное отношение к сущему – это не только интеллектуальный труд ученого или философа, стремящихся открыть законы природы или социума, но и вообще любая человеческая активность, направленная на «внешний мир» с целью устройства жизни. Такое расширение понятия познания оправданно постольку, поскольку достижение той или иной практической цели обусловлено успешным включением в горизонт мыслимого нового содержания. Так, например, чтобы создать какой-нибудь артефакт, нужно зафиксировать соответствующие отношения к сущему, т. е. «заставить» природу «организоваться» сообразно тому смыслу, который стремится реализовать «организатор» – человек, как сфера активно расширяющегося опыта. Но заставить природу явиться тем, что нужно человеку, – это и означает познать ее в данном конкретном аспекте, раздвинув границы опыта посредством включения в него нового содержания.

Отсюда следует, что содержание опыта представляет собой одновременно и систему идей, и систему вещей. Опыт – это ре-



зультат совпадения смысла и сущего; вернее, сущее, составляющее содержание опыта, всегда уже осмыслено как такое: то, что действительно существует, т. е. входит в состав опыта, всегда является «вещью для нас», за которой нет ничего «в себе» просто потому, что априорность – это синоним небытия. Быть – значит быть действительным, или осмысленным в результате совершения определенного действия, это означает быть соответствующим образом истолкованным и представленным как сущее в виде этого истолкования. То, что не осмыслено, неизвестно или непознаваемо, автоматически изымается из круга существующего, поскольку никак не касается человека и не может быть включено в его опыт. Но как только неизвестное каким-либо образом заявляет о себе, оно превращается в познанное и становится существующим – лишь настолько, насколько оно познано, и в зависимости от меры познания получает свою «сущность» – зафиксированное в знании новое содержание опыта.

Познание, как его понимает Богданов, следуя сложившейся традиции позитивизма вообще и эмпириокритицизма в частности, – это «социальное приспособление»<sup>92</sup>, инструмент приспособления социума к окружающей среде посредством преобразования «внешнего» во «внутреннее». Понятие опыта содержательно тождественно познанию, но только в том случае, если устраняются метафизические рудименты дуализма, и прежде всего субъектно-объектная схема мышления. Поскольку опыт всегда связан с познанием, а знание – это система общезначи-

---

<sup>92</sup> Там же. С. 5.

мых утверждений, которые логически упорядочены и могут быть разложены на их составляющие, то опыт – это тоже система, и он может быть разложен на элементы. «Бесконечный поток опыта, из которого кристаллизуется познание, – пишет Богданов, – представляет в своем целом не только очень грандиозную, но и очень пеструю картину. Разлагая шаг за шагом это целое, анализ переходит от более крупных его частей ко все более и более мелким и достигает наконец некоторой границы, где разложение дальше не удастся. Здесь лежат элементы опыта»<sup>93</sup>.

Таким образом, элементы – это результат анализа опыта, итог его теоретического разложения. Следовательно, количество и качество элементов полностью зависят от того, насколько глубоко и тщательно проведен анализ опыта. Глубина анализа обусловливается, с одной стороны, той целью, которую перед собой ставит человек, актуализируя то или иное содержание опыта, а с другой, техническими возможностями анализа. Элементы опыта являются одновременно основанием и границей нашего познания, поскольку они позволяют структурировать содержание опыта, представляя его в виде нескольких рядов зависимостей элементов. Познание, собственно, и заключается только в установлении зависимостей между элементами опыта.

Поскольку элементы – это результат максимально возможного разложения опыта в процессе его познания, то сущее, представляющее содержание опыта, можно понять как разнообразные сочетания элементов, их комплексы. Вслед за эмпириокри-

---

<sup>93</sup> Там же. С. 6.

тиками Богданов выделяет комплексы психические и физические, которые образуют психический (зависимый от человека, его нервной системы) и физический (независимый) опыт соответственно. Однако Богданов не останавливается на констатации двух видов опыта, а пытается понять их монистически – как моменты единого опыта, этапы его исторического развития. Психические комплексы возникают благодаря познавательной деятельности человека и упорядочиванию опыта на уровне индивида: это «переживания» человека, его «субъективные состояния». Физические комплексы образуются, по Богданову, в результате согласования индивидуально упорядоченного опыта с опытом социальным, и субъектом опыта выступает здесь не отдельный человек, а коллектив в его непрерывной жизнедеятельности, т. е. все человечество в его развитии.

Богданов признает принцип параллелизма психического и физического, как он был сформулирован в эмпириокритицизме (психический и физический ряды элементов находятся во взаимной зависимости, так что изменение одного ряда ведет к изменению другого), и соглашается с тезисом о нейтральности элементов опыта (физический и психический ряды не противоположны друг другу по содержанию – это только два разных способа познания; принадлежность к психическому или физическому определяется способом связи элементов, а не их качеством; следовательно, сами элементы являются нейтральными, т. е. не имеют никакого качества, если их рассматривать вне той или иной зависимости). Однако Богданов ставит перед собой

новую задачу, которая была бы недопустимой в контексте эмпириокритицизма: он пытается расширить содержание опыта, указав на возможность упорядочения элементов вне психического или физического типов связи. Согласно Богданову, существует непосредственный тип зависимости элементов, который характерен для таких комплексов, которые обнаруживаются в опыте как нечто просто данное, что еще не подвергнуто анализу. Это такие комплексы, которые представляют собой «вещи в себе», или природу, существующую независимо от человека и не входящую в содержание знания. Говорить о непосредственных комплексах элементов опыта правомерно потому, что они выступают в качестве возможного предмета познания. Тем самым опыт как система знания включает в себя знание о незнании, и это является условием постоянного развития опыта, делает его «живым».

Процесс познания, по Богданову, состоит в том, чтобы, продвигаясь от низших форм организации (субъективного опыта) к высшим (объективному опыту), зафиксировать отношения между различными комплексами элементов. Поскольку опыт представляет собой не монолитный *lav*-комплекс и предстает как «бесконечно развертывающийся ряд группировок, в которых связь элементов представляет самые различные степени организованности, от самых низших, свойственных комплексам среды, до высших, свойственных психике человека»<sup>94</sup>, то задача познания состоит в том, чтобы осознать непрерывность опыта, т. е.

---

<sup>94</sup> Там же. С. 103.

сделать понятным его изначальное единство. Идеал познания заключается в том, чтобы объединить «всю сумму человеческих переживаний в гармонически-целостные, бесконечно пластичные формы, в которых опыт каждого органически сольется с опытом всех»<sup>95</sup>.

Развитие познания происходит благодаря методу подстановки. Этот метод возможен вследствие психофизического параллелизма и непрерывности опыта. «Строго научная форма “подстановки”, – пишет Богданов, – такова: определенным физиологическим состояниям нервных центров соответствуют определенные факты сознания»<sup>96</sup>. В том случае, если возможно наблюдение только одного из рядов элементов, с помощью подстановки моделируется другой ряд, и в результате достигается понимание целостности опыта, он систематизируется, что и является целью познания.

С помощью подстановки осуществляется понимание между людьми, она позволяет предвидеть их поведение, а также поведение животных, находящихся на разных уровнях эволюции, других организмов, включая простейшие, и даже моделировать неорганические процессы. Во всех этих случаях человек «судит о других по себе», т. е. подставляет свои переживания под наблюдаемые явления и исходя из этого строит предположения, которые зачастую оказываются познавательными. Такой перенос своих качеств на другие явления иногда приводит к положительным результатам, потому что «эмпириомонистически

---

<sup>95</sup> Там же. С. 36.

<sup>96</sup> Там же. С. 118.

наша психика отличается от “неживой природы” только высшей степенью организованности; а высшая ступень включает и включает в себе низшие; и потому естественно, что схемы, соответствующие некоторым чертам комплексов высшей организованности, могут соответствовать и отношениям низших комплексов»<sup>97</sup>. Только посредством подстановки можно построить непротиворечивую картину мира, имеющую научный статус. Метод подстановки явился прообразом метода моделирования, получившего распространение в науке и философии XX века.

Важной частью эмпириомонизма является учение об идеологии. Идеология – это система понятий, каждое из которых представляет собой орудие систематизации опыта, полученное в результате его социального согласования. Таким образом, понятие не является чисто логической категорией, а образуется в результате ассоциации переживаний и поэтому «укоренено в бытии», т. е. имеет отношение к существованию человека как систематизатора опыта. Идеология – это атрибут и условие социальной жизни, она позволяет сохранять коллективный опыт. Понятие, элемент идеологии, Богданов называет «социально-организующей формой», или «идеологическим приспособлением», которое позволяет человеку утвердить единство опыта на уровне социума.

Философия и наука также относятся к идеологии – они являются высшими познавательными формами идеологических приспособлений. В науке, как и в философии, создается цепь обоб-

---

<sup>97</sup> Там же. С. 128.

шающих понятий, которые систематически проверяются практикой и упорядочиваются по их способности организовывать материал знания (объективный опыт). На вершине этой цепи находятся «последние» понятия – наиболее общие, «всеорганизующие» для человеческого опыта в целом.

Специфика научной деятельности заключается в том, что в процессе систематизации опыта задействуются многочисленные элементы, которые когда-либо входили в состав субъективного опыта различных людей, причем из всей этой массы материала сохраняется и организуется лишь наиболее жизнеспособное и устойчивое. Таким образом, научное знание основывается на непосредственных переживаниях (на психическом опыте), которые в процессе социального согласования получают характеристику объективности. Можно сказать, что наука – это знание, поскольку оно социально согласовано (а это значит, что научным может быть знание только о том, что было и что есть, но не о том, что будет). Наиболее фундаментальными являются естественные науки, потому что они, как форма идеологии, вытекают непосредственно из технических приспособлений борьбы с природой и «представляют собой высшую систематизацию *технического опыта*, “идеологию производительных сил”»<sup>98</sup>.

Философская деятельность отличается от научной претензией на достижение полноты возможного знания. «Жизненное значение философской картины мира, – пишет Богданов, – заключается в том, что она есть последняя и высшая, *всеоргани-*

---

<sup>98</sup> Там же. С. 332.

зующая познавательная форма»<sup>99</sup>. Поскольку человек испытывает потребность мыслить монистически (ибо только так возможна индивидуальная и социальная жизнь), но находит в опыте разрозненные и даже противоречащие друг другу комплексы элементов, он изобретает такие идеологические приспособления, которые позволили бы ему связать воедино все эти комплексы, «объяснить» их уместность и необходимость. Человек всегда нуждается в законченной и полной системе знания, и именно такую идеологию позволяет ему создать философия.

Обеспечивая человека завершенной картиной мира, философия вынуждена оперировать такими понятиями, которые не даны в опыте. Однако эти понятия, несмотря на их «априорность», не противоречат опыту и могут быть использованы в качестве форм его организации (смысл философского понятия бога, например, заключается в том, чтобы объяснить человека и мир, в котором он живет, а непознаваемость бога служит основанием для возможного знания). Можно сказать, что философия – это знание, поскольку оно рассматривается как материал для социального согласования (а это значит, что философское знание является универсальным и касается не только того, что было и что есть, но и того, что будет и что должно быть).

Если в «Эмпириомонизме» Богданов стремился создать монистическую философию, то в «Тектологии» он вовсе отказался от философского дискурса в пользу «строгой научности». В переводе с греческого тектология значит «наука о строительстве»

---

<sup>99</sup> Там же. С. 232.



(τέκτων – плотник, строитель; λόγος – слово, учение). «Строительство» – наиболее подходящий синоним для понятия «организация», отсюда другое название тектологии – «всеобщая организационная наука». Задача тектологии – выяснить, какие способы организации наблюдаются в природе и в человеческой деятельности, обобщить, систематизировать и объяснить их, т. е. дать абстрактные схемы их тенденций и закономерностей; затем, опираясь на эти схемы, определить направления развития организационных методов и их роль в экономике мирового процесса.

Тектология основывается на философии эмпириомонизма и является результатом практического применения его идей и методов. В качестве основных понятий в тектологии используются понятия элементов и их сочетаний (комплексов), а при помощи принципа параллелизма физического и психического выводятся все тектологические законы. Но если в «Эмпириомонизме» элементы и их комплексы рассматривались в контексте теории познания и обозначали фиксированное содержание опыта, то в «Тектологии» они анализируются с точки зрения динамики жизни как активности-сопротивления, а комплексы элементов характеризуются в аспекте их организации и сводятся к трем типам: комплексы организованные, дезорганизованные и нейтральные.

Ссылаясь на параллелизм психических явлений с физическими нервными процессами, Богданов доказывает единство организационных методов (в психических и физических комплексах, в живой и мертвой природе, в работе стихийных сил и соз-

нательной деятельности людей и т. д.), поскольку «параллелизм означает именно то, что связь элементов и сочетаний на одной стороне соответствует связи на другой, т. е. что имеется основное единство способов организации». И поэтому «любой продукт “духовного творчества” – научная теория, поэтическое произведение, система правовых или нравственных норм – имеет свою *архитектуру*, представляет расчлененную совокупность частей, выполняющих различные функции, взаимно дополняя друг друга: принцип организации тот же, что и для каждого физиологического организма»<sup>100</sup>.

Тектология, по мысли Богданова, является наукой, а не философией. Как наука, она оказывается предпочтительней философии, потому что обходится без принимаемых на веру допущений, необходимых для построения целостной картины мира. Тектология – это высшая наука, так как ее предметом являются всеобщие законы организации явлений, и это единственная наука, которая не только вырабатывает свои методы, но также исследует и объясняет их. Поэтому Богданов делает вывод, что тектология представляет собой завершение цикла наук: «Тектология в своих методах с *абстрактным символизмом математики* соединяет *экспериментальный характер естественных наук*. При этом в самой постановке своих задач, в самом понимании организованности она должна стоять *на социально-исторической* точке зрения. Материал же тектологии охватывает

---

<sup>100</sup> Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука. М., 2003. С. 36.

весь мир опыта. Таким образом она и по методам, и по содержанию наука действительно *универсальная*<sup>101</sup>.

Содержание тектологии представляет собой раскрытие основных организационных механизмов, принципов устойчивости и организованности форм, законов их схождения и расхождения, видов общественного подбора, условий оптимального развития социальных систем и причин их кризисов и т. д. Большое внимание уделяется в ней обоснованию «организационной диалектики», позволяющей не только понять «целесообразность без цели» в природе, но и заложить основы новой парадигмы философского мышления.

Богданов был уверен в том, что всеобщая организационная наука – это необходимое условие дальнейшего прогресса человечества и что «полный расцвет тектологии будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной»<sup>102</sup>. Однако его современники не оценили по достоинству это открытие и подвергли его критике. Только во второй половине XX века идеи Богданова получили широкую известность и признание. Сейчас тектология признается одной из первых попыток построения общенаучной концепции, в которой рассматриваются проблемы организации, управления и развития сложных системных объектов. Считается также, что тектология Богданова во многом предвосхитила кибернетику Н. Винера и общую теорию систем Л. Бераланфи.

---

<sup>101</sup> Там же. С. 80.

<sup>102</sup> Там же. С. 79.

Практически во всех сочинениях Богданова так или иначе представлена «проблема человека», понятая им как требование разоблачения человеческого «Я» – одного из наиболее дорогих и опасных для человека «фетишей», препятствующих развитию мышления и преобразованию реальности человеческой жизни. «Я» человека, выступающее в различных своих ипостасях «души», «субъекта», «личности» и т. д., давно уже утратило присущую ему когда-то «организующую функцию» и является сейчас, как показывает Богданов, источником авторитаризма мышления и дуалистической разорванности человека, его «нечистой совести» и «частной собственности»; оно выдвигает запрет на творчество и обрекает человека на рабство, которое рисуется ему в ярких красках «мещанского счастья».

По сути, Богданов говорит о том же, о чем позже писал и один из родоначальников постмодернизма М. Фуко, утверждавший, что «в наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека»<sup>103</sup>. Человек как помеха воспринимать сущее как сущее, не искаженное законами «антропологического сна», человек как кривое «зеркало природы»<sup>104</sup>, в котором отражаются его собственные галлюцинации, – такой человек

---

<sup>103</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 362.

<sup>104</sup> Ср.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. – Интересно заметить, что проблематика созданного Рорти «мифа об антиподах» полностью соответствует идеям «марсианских рассказов» Богданова «Красная Звезда» и «Инженер Мэнни». Как антиподы, так и марсиане обходятся без представлений о «душе», «субъективности» и дуалистической картины мира.

может сгодиться только для «филистерской обывательщины»<sup>105</sup>, против которой Богданов вел постоянную и непримиримую борьбу.

«Смерть субъекта», таким образом, становится ближайшей задачей философской критики и действенным стимулом развития философской мысли. Кроме того, Богданов видит в разоблачении «Я» способ решения проблемы интерсубъективности. Действительно, поскольку представление о субъекте отражает лишь временный этап эволюции человека, связанный с дроблением коллективного опыта в результате распространения специализации, то с преодолением раздробленности исчезнет субъект, а вместе с ним и проблема непонимания. Только тогда, делает вывод Богданов, когда «всякий *строит мир* по образу и подобию своего специального *опыта*»<sup>106</sup>, возможно взаимное непонимание, но и оно является не абсолютным, а относительным, поскольку в его основе все равно лежит единство опыта. Это изначальное единство указывает и на подлинное существо человека, состоящее в его социальности. Подлинный человек – это всё человечество, в котором решена проблема интерсубъективности. Отсюда следует и задача философии – «собрание человека», что значит уничтожение его «Я». Индивидуализму, по мысли Богданова, должен быть противопоставлен коллективизм – не столько как форма жизни, сколько как особая форма мышления.

---

<sup>105</sup> Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 30.

<sup>106</sup> Там же. С. 35.

Критика субъекта закономерно переходит у Богданова в критику индивидуалистической морали. Указывая на реактивность существующих моральных ценностей (они существуют лишь в силу наличия в опыте «отрицательной основы», придающей им смысл; так, например, идеи свободы, равенства, братства – это реакция на фактическое отсутствие этих ценностей в реальной жизни), их социально-практическую заданность и функциональность, Богданов ставит вопрос о возможности философского моделирования нравственности. Традиционная система моральных норм, наиболее точно выраженная в практической философии Канта, представляет собой рудимент индивидуалистического фетишизма, поскольку основывается на карательном императиве «угрызений совести» и стремится воспрепятствовать нравственному развитию человека. Поэтому «освободительная борьба современного *аморализма*, индивидуалистического и социального»<sup>107</sup>, приветствуется Богдановым как средство разоблачения лживости и губительности господствующей морали, которая уже давно превратилась в систему нравственного закабаления людей. Необходимо, считает Богданов, противопоставить ей мораль новую, причем такую, чтобы она не смогла стать в будущем очередным препятствием для нравственного роста человека. Для этого нужно преодолеть стихийное движение жизни, сделав его гармоническим, т. е. «сознательно-целесообразным».

Для решения этой задачи потребуется, во-первых, показать возможность моделирования нравственных норм непринуди-

---

<sup>107</sup> Там же. С. 53.

тельного типа и, во-вторых, найти «свободный от противоречий ответ» о цели жизни, который и стал бы центральным регулятивом новых моральных ценностей.

Согласно Богданову, нравственными нормами, свободными от принудительности и консерватизма, могут быть «нормы целесообразности», которые не предписывают человеку его цели, а только указывают на средства их достижения. Эти нормы схожи с «научно-техническими правилами» и напоминают гипотетические императивы Канта<sup>108</sup>, они подлежат критике, поскольку имеют опытное происхождение. Богданов называет их также «формами жизни», подчеркивая тем самым естественность «норм целесообразности» и их соответствие «гармоническому развитию жизни».

Что касается вопроса о научно сформулированной цели жизни, то ею, считает Богданов, может быть идеал «бесконечно возрастающей суммы счастья». Это «счастье» *пока что* принципиально неопределимо, потому что нельзя, находясь в условиях дисгармонии, адекватно представить себе высший тип жизни. Но тем не менее мы уже теперь способны охарактеризовать это «счастье» в основных, существенных его чертах, так как, с одной стороны, мы предчувствуем его в моменты экстатического созерцания красоты природы и мысли и, с другой стороны, мы понимаем его как стремление к большей организованности, ана-

---

<sup>108</sup> Кант, как известно, называл гипотетические императивы «техническими» и считал их «предписаниями умения, повелевающими всегда лишь условно» (*Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 277*).

лизируя развитие жизни. Идеал счастья, таким образом, должен быть сверхиндивидуальным и динамическим. Этот идеал, или «максимум жизни общества», должен оставаться, как и идеал познания, принципиально неосуществимым.

Богданов называет новую мораль этикой сорадования, противопоставляя ее дуалистической этике сострадания. Эта «научная» нравственность, или мораль имморализма, должна стать цементирующим элементом единого опыта, позволяя достичь его непрерывности.

Одним из важнейших условий научности этики является преодоление совести как фундаментального постулата старой морали. Совесть – это последнее прибежище морали, ее *ultima ratio* – своеобразный софизм, благодаря которому создается иллюзия прорыва в ноуменальное. С этим софизмом не справился даже Кант, и в результате критический пафос его философии сменился морализаторством в духе догматической метафизики.

Согласно Богданову, нравственность естественна, и поэтому критерием нравственного должна быть не совесть, а научно обоснованный принцип, указывающий на объективные закономерности динамики нравственности, как определенной системы человеческого опыта. Таким принципом является положительный подбор, который и должен занять место совести в новой этике сорадования.

Отныне нравственным должно считаться все, что ведет к укреплению организации опыта, что способствует «собираанию человека» и приближает достижение гармонии. В будущем, социа-



листическом, обществе, когда будет полностью реализована свобода и все люди достигнут нравственного совершенства, тогда исчезнут представления о правах и моральных ценностях, человека перестанут мучить угрызения совести, и сострадание станет казаться таким же абсурдным и оскорбляющим человека предположением, каковым сейчас, «в наше критическое время тотальной дисгармонии», кажется тезис о взаимозаменяемости людей, их исчислимости и прозрачности.

#### *4. Можно ли «построить» Бога?*

Одним из существенных моментов позитивной философии являлась попытка истолковать в духе «строгой научности» при-  
сущее широким народным массам религиозное чувство, чтобы направить «тоску по трансцендентному» в русло творческого со-  
зидания идеала человеческой жизни. Реализация этого проекта получила название «богостроительство».

Еще родоначальник позитивизма О. Конт высказал идею новой, позитивной, религии. Научное мышление, согласно Конту, проходит в своем развитии три стадии, после чего становится возможным создание социологии, благодаря которой научное познание достигает полноты и завершается. Социология, таким образом, является конечной целью эволюции научного мышления. Эта «высшая наука» отличается от остальных наук тем, что в ней господствует субъективный метод, предполагающий, что совокупные интересы человечества являются исходной точкой и оправданием для любого познания. При помощи со-

циологии, утверждает Конт, можно понять истинное устройство социального организма, его механизмы, вывести закон оптимального существования социума, однако нельзя реализовать этот идеал на практике, поскольку в социологии ничего не говорится о том, как справиться с аффективной природой человека. Для укрощения аффектов в человеке (а каждый человек, по Конт, эгоист, причем совсем не разумный) необходима не наука, т. е. не рациональное знание, а такие же аффекты, которые должны быть, однако, упорядочены, чтобы с их помощью можно было осуществлять регуляцию социальной жизни и направлять ее развитие. Позитивная религия и является, согласно Конт, такой системой аффективного действия.

Задача позитивной религии как системы укрощения аффектов заключается в том, чтобы искусственно стимулировать в человеке его социальность (т. е. превращать эгоиста в альтруиста). Только с помощью религии, полагает Конт, можно создавать и поддерживать связи между людьми в обществе и регулировать тем самым не только экономику, политику, сознание, но и потребности, желания, эмоции людей, обеспечивая поступательный прогресс общества в целом. Прототипом позитивной религии Конт считал католицизм, но только место Бога здесь должно было занять Человечество как единое существо. Поскольку единое Человечество – это идеал, а не реальность, то его еще нужно создать, и позитивная религия должна была сыграть здесь главную роль.

Позитивную религию можно определить как особый сверхнаучный, сверхметафизический и сверхтеологический способ мышления, который позволяет преодолеть разрыв между сущим и должным, абстрактным и конкретным, феноменальным и нуминальным. Разрыв этот преодолевается прежде всего указанием на обусловленность теологической, метафизической и научной стадий развития человеческого ума, которая заключается в том, что эти стадии являются необходимыми приемами, или методами, представления сущего, логически следующими друг за другом и исчерпывающими все возможности разумного познания. Как выражается Конт, каждый мыслящий человек необходимо должен быть теологом в детстве, метафизиком в юности и физиком в зрелом возрасте, и только по прохождении всех трех стадий он может достичь позитивной религии, с высоты которой ему и откроется их истинный смысл, уместность и важность. По мысли Конта, позитивная религия должна объединить все три метода познания, в результате чего удастся непосредственно-опосредованно, или интуитивно-рационально, тематизировать мир как целое, в котором и будет жить единое Человечество.

Русские позитивисты во многом опирались на учение Конта, обосновывая возможность богостроительства. Примерно в 1907 году группа сторонников синтеза марксизма и позитивной философии во главе с *Анатолием Васильевичем Луначарским* (1875–1933) и *Владимиром Александровичем Базаровым* (Руднев, 1874–1939) заявила о необходимости построить новую, социалистическую, религию. К этой группе примкнули уже знаменитый в то

время писатель *Максим Горький* (Алексей Максимович Пешков, 1868–1936) и историк *Михаил Николаевич Покровский* (1868–1932). Наиболее активно свои идеи богостроители распространяли в 1908–1910-е годы, когда были опубликованы их основные работы: двухтомник «Религия и социализм» Луначарского (1908), статьи Базарова «Мистицизм и реализм нашего времени» (1908) и «Богоискательство и богостроительство» (1909), а также сборник «Очерки философии коллективизма» (1908). В 1909 году на острове Капри в Италии Горький и Луначарский, в целях реализации своих идей по воспитанию народных масс в духе богостроительства, организовали «Первую Высшую социал-демократическую пропагандистско-агитаторскую школу для рабочих». Два десятка русских рабочих-эмигрантов были поселены на вилле Блезус, где они отдыхали, рыбачили и посещали занятия. Луначарский читал лекции по истории философии, Горький – по истории литературы, Богданов – по экономике, Покровский – по истории России.

Теоретическую основу богостроительства составляли мышления Богданова о специфике социально согласованного опыта, а также о критерии объективности («общезначимости») познания. В «Эмпириомонизме» им было показано, что социальный опыт хотя и является результатом согласования субъективного опыта людей, входящих в состав данного социума, далеко не весь социально организован (объективен): он представляет собой достигнутый в настоящее время уровень организации общезначимого опыта различных субъектов, т. е. социально ор-

ганизован в относительном, а не в абсолютном смысле. Вследствие неполной организованности социальный опыт всегда включает в себя различные противоречия, которые, однако, могут оставаться латентными и играть конструктивную роль, коль скоро они считаются достаточными для «объяснения» природы, т. е. способствуют консолидации человеческих действий и тем самым ведут к расширению опыта.

В качестве примера Богданов указывал на общепризнанное когда-то существование домовых и леших: несмотря на то, что современная наука изгнала их из действительности социальной жизни, реальность этих комплексов элементов для тех людей, которые в них верили, не подлежит сомнению. Сейчас, конечно, фиктивность домовых и леших вполне доказана, но это значит лишь то, что данные комплексы элементов не могут более служить надежными регулятивами коллективных действий и должны поэтому относиться исключительно к субъективному опыту. Однако обойтись без домовых и леших человечество и теперь не в состоянии: их место в современной научной картине мира занимают «законы природы» и вообще предельные понятия, которые позволяют свести многообразие комплексов в единое целое, без чего дальнейший прогресс познания невозможен. Отсюда следовал и вывод относительно идеи бога: очевидно, что бог теологов и метафизиков давно «мертв», поскольку такое понимание божества соответствует прошедшей исторической эпохе и не может вдохновлять людей на совместные действия; для того же, чтобы обеспечить прогрессивное историческое движение

человечества, необходимо создать идею нового бога, вложив в нее такое содержание, которое будет адекватным современному состоянию научного знания.

Разумеется, «новая религия», как ее представляли себе богостроители, не должна культивировать веру в какое-либо трансцендентное бытие или сверхъестественные силы. Речь шла лишь о мировоззрении, в котором снялось бы противоречие между сущим и должным, действительностью и идеалом. Философам со времен, по крайней мере, Дэвида Юма известно, что суждения о нормах и ценностях не могут быть логически выведены из суждений о фактах. Этот принцип, который иногда называют «бритвой Бэкона», означает, что не может существовать никакой научно обоснованной морали или теоретически доказанной цели жизни. Но человеческое мышление стремится к монизму, и, следовательно, люди всегда нуждаются в таком мировоззрении, в котором знания о мире и ценностные установки были бы как-то согласованы между собой. И таким мировоззрением издревле являлась религия. Как писал Луначарский, «сущность религии заключается в стремлении положительно разрешить вопрос о противоречии законов жизни (потребностей человеческих) и законов природы... религия есть такое мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы»<sup>109</sup>.

Следует подчеркнуть, что создание новой религии, по мысли теоретиков богостроительства, было обусловлено объективным

---

<sup>109</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм: в 2 ч. Ч. 1. СПб., 1908. С. 40.

ходом исторического и интеллектуального развития человечества. Вот почему идея бога должна строиться не произвольно, а на основании последних выводов философии и науки. И поскольку передовой философской системой, к тому же учитывающей положения наиболее развитой науки – естествознания, является марксизм, то новая религия – это марксистский социализм. По убеждению Луначарского, именно Маркс заложил основы социалистической религии, инициировав «новое религиозное пролетарское сознание» как веру в истину, добро и красоту, свободу и справедливость. Однако Маркс не является основоположником религии, так как богостроители – это пролетариат и в конечном итоге весь народ.

Конечно, «социализм есть особого рода религия – без бога, потустороннего мира, не содержащая в себе вообще ни грамма мистики и метафизики»<sup>110</sup>, и именно поэтому это «новая и наивысшая форма религии», «великая позитивная религия», которая уже не будет искать смысл в мире, но создаст его. «Путь борьбы за социализм, т. е. за триумф человека в природе, – это и есть богостроительство»<sup>111</sup>. Согласно Луначарскому, социалистическая религия представляет собой этап эволюции религиозного сознания: это «пятая религия, сформировавшаяся на основе иудаизма» (четыре предыдущих – это сам иудаизм, вышедшее из

---

<sup>110</sup> Луначарский А.В. Несколько слов о моем «богостроительстве» // Ко всем товарищам. Париж, 1909. С. 7–8.

<sup>111</sup> Луначарский А.В. К вопросу о философской дискуссии 1908–1910 гг. // Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документ, повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского: в 2 ч. / Автор-сост. Н. Ф. Пияшев. Ч. 1. [Б. м.], 1998. С. 109.

него христианство, ислам и пантеизм Спинозы). Социализм – это религия, в которой нет ничего более святого, чем объединенное созидательным трудом человечество. Новый бог – это «целое социалистическое человечество», в котором сполна реализуется «грядущая коллективная воля народа». Этот бог еще не родился, а только строится, и его строителем является «фабрично-заводской пролетариат, этот избранный народ новейшей истории»<sup>112</sup>. Прочие религиозные понятия – «спасение», «искупление», «чудо» – это прежде всего «организующие принципы», делающие социалистическую идею доступной народным массам. Луначарский даже предложил своеобразный социалистический коррелят Святой Троицы, где Отец – это процесс развития производительных сил, Сын – пролетариат, а Святой Дух – научный социализм.

Проводя мысль о том, что социалистическая религия будет способствовать «преображению людей в человечество», Луначарский, как и другие теоретики богостроительства, подчеркивал, что это вовсе не предполагает достижение какой-то конечной цели, венца истории. Как бы мы ни понимали идеал человечества, как бы ни описывали его совершенство – «всё это только символы нашей предельной идеи – идеи беспредельного роста мыслящей и чувствующей жизни»<sup>113</sup>. В отличие от авторитарных традиционных религиозных учений, «новая религия, рели-

---

<sup>112</sup> Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909. С. 84–119.

<sup>113</sup> Луначарский А.В. Атеисты // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. М., 2011. С. 159.



гия человечества, религия труда, не дает гарантий»<sup>114</sup>. Она только открывает простор для реализации самых смелых творческих проектов.

В художественной форме идеи богостроителей выразил Максим Горький. В «Исповеди», написанной в 1908 году на Капри, изображен путь «полукрестьянина» Матвея «от индивидуализма к коллективистическому пониманию мира». Согласно Горькому, освобождение человека от рабства внутреннего и внешнего возможно только в том случае, если каждый индивид подчинится «чудотворящей силе коллективной, разумной воле», испытает «мощь коллектива», ощутит «красоту экстаза коллективной жизни». При этом произойдет «слияние душ», в результате чего человек почувствует себя элементом единого целого – «всесильного, бессмертного народа». Это не предполагает, считает Горький, подавление личности коллективом, как раз наоборот: духовное единение позволит человеку впервые реализовать себя как полноценную, свободную и творческую личность. В этом и заключается создание нового бога – «всеобъемлющего бога земли», «бога красоты и разума, справедливости и любви». Горький сочинил даже своего рода «богостроительский символ веры»: «Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное... Ты еси тот Бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий Твоих! Да не будут миру бози инии раз-

---

<sup>114</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1. С. 48.

ве Тебе, ибо Ты еси един Бог, творяй чудеса! Тако верую и исповедую!»<sup>115</sup>.

Богостроители подверглись резкой критике, и прежде всего со стороны большевиков. В частности, В. И. Ленин в письмах Горькому настаивал на том, что «создание» бога ничем не отличается от его «искания», поскольку и в том и в другом случаях преследуется одна и та же цель – воспрепятствовать действительному преобразованию жизни: «Никогда идея бога не “связывала личность с обществом”, а всегда *связывала* угнетенные классы верой в *божественность* угнетателей»<sup>116</sup>. К 1913 году движение «богостроителей» полностью развалилось, а Горький и Луначарский позднее неоднократно каялись в своих не вполне большевистских увлечениях.

### 5. Эстетизм или бессмертие?

Отказ от метафизики не мог не привести к «философскому протесту» против действительности, из которой были изъяты безусловные истины и вечные ценности, определявшие порядок и смысл человеческой жизни. В эпоху «завершения великого процесса умирания антропоцентризма» стал интенсивно распространяться «материалистический пессимизм», утверждавший, что ничего, кроме природы, не существует и что природа – это не обладающее разумом божество, а безличный механизм, «мас-

---

<sup>115</sup> Горький М. Исповедь // Горький М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. М., 1949.

<sup>116</sup> Ленин В.И. А. М. Горькому // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 48. М., 1970. С. 232.

терская», в которой к тому же уже давно нет мастера. Вот как писал о природе Луначарский, суммируя теоретические положения «безотрадной философии»: «Она, строго говоря, вовсе не существует, ибо в ней нет центрального сознания, она ничего не чувствует, она простой конгломерат сил. Но самое убийственное в ней – это ее закономерность, ибо в ней нет договора и нет законодателя, есть только рабы. Каждое существо в происхождении, развитии и исчезновении своем находится в математически строгой зависимости от своей среды. Всё оно получило из нее, всё продиктовано ему ею. Но ведь всё целое составлено из таких рабских частей, всё слепо, нелепо взаимоотносятся, взаимопорабощено, сковано цепями безликой фатальности»<sup>117</sup>.

В такой ситуации требовалось найти способ «переоценки ценностей», чтобы обеспечить человеку наличие важнейших ориентиров в жизни. Русские позитивисты прекрасно понимали, что после крушения «морального истолкования мира» возврат к ценностям традиционной морали невозможен, ибо «тяжелый молот науки» раз и навсегда раздробил «глиняные кумиры». Оставалось одно: вместо отыскания «безусловных начал» сущего обосновать возможность их творческого создания. Богостроительство, о котором речь шла выше, представляло собой опыт моделирования важнейшего «метафизического» смысла – Бога – исходя из научно обоснованного идеала человеческой жизни. Что касается остальных ценностей, то и они, по общему мнению

---

<sup>117</sup> Луначарский А.В. Самоубийство и философия // Самоубийство: Сб. ст. СПб., 1911.

сторонников позитивной философии, должны строиться подобным же образом.

Для выполнения этой задачи необходимо было доказать возможность принципиально нового мышления, которое обходилось бы без апелляции к сущностям, но тем не менее позволяло бы утверждать общезначимые истины. Таким мышлением было признано мышление эстетическое.

Определяя принципы эстетизма в философии, русские позитивисты во многом опирались на идеи И. Канта, выраженные в «Критике способности суждения». Согласно Канту, существуют такие высказывания, а именно суждения вкуса, которые отличаются от остальных тем, что не требуют для доказательства своей истинности реального существования объекта. Действительно, коль скоро мы испытываем художественное наслаждение от предметов, пусть только воображаемых, само это наслаждение вполне реально и является для нас безусловной ценностью. Более того, суждение вкуса имплицитно включает в себя всеобщий смысл и претендует на общезначимость, хотя само по себе оно обладает лишь субъективной необходимостью<sup>118</sup>.

Другим теоретическим источником эстетизма была «артистическая метафизика» Ф. Ницше. В сочинении «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» Ницше проводил мысль о том, что все наши ценности, которые было принято считать безусловными, на самом деле являются произведениями искусства, или иллюзиями, позволяющими человеку найти «спасение» в

---

<sup>118</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994.

вечно становящемся мире. Бытие, как сфера абсолютного, – это царство аполлонического, художественное творение, и единственный смысл его состоит в том, чтобы, упорядочивая хаос дионисического, позволить человеку осуществить тот или иной проект жизни. Тезис Ницше, что «существование мира может быть *оправдано* лишь как эстетический феномен»<sup>119</sup>, стал основным аргументом в доказательстве необходимости социокультурного творчества.

Можно выделить три основных принципа эстетизма, как они были представлены в философии русского позитивизма.

Первый принцип – это универсальность: всё, что может быть познано, должно рассматриваться с эстетической точки зрения. Такое расширение предметности эстетики вытекало из соображений о невозможности метафизики и принципиальной неполноте опытного познания. Коль скоро идеал объективной науки недостижим и научные понятия не отражают реальность адекватно, а только символизируют ее, претендуя тем не менее на всеобщность, то все познавательные акты ничем, по сути, не отличаются от суждений вкуса, специфику которых показал Кант. В результате кантовская формула красоты как формы целесообразности без цели стала формулой для понимания сущего вообще. Каждый объект можно назвать «красивым», поскольку он существует таким, а не иным образом, т. е. «отстаивает» свою форму, стремится к «самосохранению». Отсюда следует и прин-

---

<sup>119</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 52.

цип «подвижного равновесия», играющий в позитивной философии фундаментальную роль.

Наиболее разработанный проект «позитивной эстетики» как основополагающей и всеобъемлющей науки был представлен Луначарским. «Эстетика, – писал он, – есть наука об оценках. Оценивает человек с трех точек зрения: с точки зрения истины, красоты и добра. Поскольку все эти оценки совпадают, постольку можно говорить о единой и целостной эстетике, но они не всегда совпадают, а потому единая в принципе эстетика выделяет из себя теорию познания и этику»<sup>120</sup>. Идеал познания, согласно Луначарскому, совпадает с *taxíthos* жизни и заключается в том, чтобы добиться тождества эстетических оценок истины, добра и красоты, «гармонии души и тела». Критерий продвижения к этому идеалу определяется исходя из следующих соображений: «Всё, что способствует жизни, есть истина, благо и красота... всё, что разрушает или принижает жизнь и ограничивает ее, есть ложь, зло и безобразие»<sup>121</sup>. В целом позицию Луначарского можно назвать эстетическим реализмом, так как эстетическое отношение к сущему всецело определяет его реальность: в мире, где «человек есть мера всех вещей», всё свидетельствует о его творческой деятельности и существует лишь постольку, поскольку получает соответствующую эстетическую оценку.

---

<sup>120</sup> Луначарский А.В. Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905. С. 132.

<sup>121</sup> Там же.

Вторым принципом эстетизма является конструирование ценностей. Очевидно, что эстетическое отношение к сущему предполагает установку на его совершенствование. Вообще такие понятия, как «совершенство», «идеал», «полнота жизни», имеют в позитивной философии большое значение, потому что с их помощью задается вектор исторического (интеллектуального, нравственного, художественного, социального и т. д.) развития. Моделирование идеалов должно основываться, с одной стороны, на выработанных в современной науке представлениях об оптимальной форме человеческого существования, а с другой, на понимании принципиальной недостижимости идеалов на практике. Только в этом случае, полагали русские позитивисты, утверждение идеалов в качестве цели развития позволит сохранить динамику жизни. При этом подчеркивалось, что смысл создания «великих, сверхличных ценностей» заключается не в том, чтобы построить единственно верную, научную картину мира, а в том, чтобы при помощи «коллективного созидания идеального в реальном» обеспечить реализацию творческих потенций человека. Таким образом, в конструировании ценностей был важен не результат, т. е. не сами ценности, а исключительно процесс их создания. Так, Луначарский, отстаивая важность творчества как процесса, писал, что даже если все результаты творческой деятельности человека окажутся непрочными и «исчезнут в будущем, то самая деятельность, самое творчество ценностей оправдывает себя в каждый данный момент тем счастьем, которое оно

дарует»<sup>122</sup>. Наряду с утверждением научных, нравственных и художественных ценностей должен создаваться и сам человек как ценность. Это будет «новый» человек – «всечеловек», «человекобог», «товарищ», который и будет жить в «новом» мире.

Наконец, третьим принципом эстетизма является включение в горизонт мысли проблемы *ничто*. Русский позитивизм с самого начала был тесно связан с нигилизмом, так что содержательно противоположные на первый взгляд понятия практически стали синонимами.

Обращение к проблеме *ничто* не было случайностью, а диктовалось логикой построения монистической картины мира. Действительно, «собрание опыта» в целом при условии отказа от традиционных средств экспликации целостности (абсолютных истин, объективной реальности, не зависящей от человека и обуславливающей критерии истинности его суждений, и т. д.) предполагает включение смысла *ничто* в качестве элемента опыта. Функция *ничто* в данном случае амбивалентна: с одной стороны, наличие смысла *ничто* замыкает опыт, позволяя тематизировать его как целое (отсюда – возможность идеала познания); с другой стороны, благодаря *ничто* система опыта становится открытой, динамической, или «живой» (этим объясняется, в частности, «трагизм» философии, невозможность достижения идеала). *Ничто*, одновременно обуславливая завершенность картины мира и изнутри вскрывая ее неполноту, делает всякую

---

<sup>122</sup> Луначарский А.В. Рецензия: «Г. Гефдинг. Философские проблемы» // Образование. 1904. № 3, отд. 3. С. 130.



истину исторически преходящей. Тем самым открывается возможность для творчества как в философии, так и в жизни.

Более того, продумывание «той непостижимой вещи, которая называется – ничто»<sup>123</sup>, было необходимо для «преодоления метафизики». Метафизика изначально строилась по принципу «бытие есть, а небытия нет», что позволило ей стать «словом о сущем в целом» – системой догматического, закрытого знания абсолютной истины. Разрушить эту систему можно было, лишь показав некорректность метафизического истолкования смысла *ничто* – важнейшего элемента этой системы. Традиционно *ничто* понималось как «*ничто* сущего» и встраивалось в метафизический дискурс наравне с другими понятиями, в результате чего и создавалась иллюзия полноты знания. Однако очевидно, что *ничто* нельзя подменить сущим: оно должно оставаться в горизонте мысли именно как *ничто* – как то, чего еще нет и что только может стать сущим вследствие познавательной активности человека, приводящей к «расширению» его опыта. Чтобы не упустить *ничто* как проблему мысли, необходимо, считали русские позитивисты, отказаться от удобных объяснительных схем и осуществить выход в «жизненно важный» мир, в котором «сама жизнь становится философией»<sup>124</sup>.

С проблемой *ничто* тесно связан вопрос о смертности человека. Смерть, собственно, и является наиболее распространен-

---

<sup>123</sup> См.: Богданов А.А. Инженер Мэнни. Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 276.

<sup>124</sup> См.: Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. С. 40.

ной фиксацией опыта *ничто*. Этот опыт или интерпретируется как переход в «вечную жизнь» – и тогда смысл проблемы *ничто* утрачивается, точнее, эта проблема вообще не ставится, что приводит к утверждению религиозно-метафизических воззрений, или понимается как указание на принципиальную конечность человека – и тогда происходит кардинальная трансформация основополагающих принципов мышления, приводящая в том числе и к становлению новой, неметафизической философии.

В этой связи интересно заметить, что представители русской религиозной мысли всегда считали своим долгом вести непримиримую борьбу против смерти, т. е. против ее осмысления в контексте проблематики *ничто*. С особенной силой эта борьба проявилась в конце XIX века, когда в России стали известны работы Ницше, содержащие убийственную для христианского миропонимания критику идеи «спасения». В частности, Соловьев, «оправдывая добро» и доказывая, что «все нуждаются в спасении», пытался опровергнуть эстетическое (т. е. основанное на опыте *ничто*) понимание смысла жизни тем, что указывал, что прежде чем полагать смысл жизни в создании сверхчеловеческого величия и новой, чистейшей красоты, «следовало бы упразднить главную уравнильницу – смерть»<sup>125</sup>. Знаменитый утопист Н. Ф. Федоров, о котором речь пойдет ниже, тоже считал борьбу со смертью важнейшей задачей «общего дела» и, подобно Соловьеву, ополчился против философии Ницше.

---

<sup>125</sup> Соловьев В.С. Оправдание Добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 88.

Русские позитивисты, вопреки Соловьеву и Федорову, но вслед за Ницше, понимали «смерть как элемент – и главный элемент – трагической красоты жизни»<sup>126</sup>. Конечно, отсюда не следовал вывод о необходимости смирения перед смертью, пессимизма или поиска «метафизического утешения». Как раз наоборот: признание конечности человеческого существования требовало активного противодействия смерти – но не во имя бессмертия, а во имя максимально насыщенной конечной жизни. В этом контексте становится понятной и идея переливания крови с целью как можно большего продления жизни, реализованная Богдановым в созданном им институте: жизнь человека должна быть настолько длинной, насколько она может быть интересной и новой, но жизнь не должна быть бесконечной, поскольку в этом случае она «замкнется в безвыходном круге однообразия» и станет «невыносимой пыткой»<sup>127</sup>. Если бы действительно удалось упразднить «уровнительницу-смерть», как об этом мечтали Соловьев и Федоров, то тогда бы жизнь человека не только не исполнилась смыслом, но потеряла бы даже свое эстетическое оправдание. «Вечно живое тело и вечно мертвый дух, холодный и равнодушный, как потухшее солнце»<sup>128</sup>, – таков неизбежный итог «праздника бессмертия».

В романе «Инженер Мэнни», написанном Богдановым для популяризации своих философских идей, особое место уделяет-

---

<sup>126</sup> Неизвестный Богданов: в 3 кн. Кн. 1: А. А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М., 1995. С. 171.

<sup>127</sup> См.: *Богданов А.А.* Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб., 1914.

<sup>128</sup> Там же.

ся демонстрации тезиса о смертности человека. В заключительных главах этого романа описывается сон Мэнни, в котором ему грезятся образы смерти. Каждый «образ» представляет собой определенный ракурс рассмотрения проблемы *ничто*.

Прежде всего, смерть предстала Мэнни в образе черепа. Подобно Гамлету, Мэнни беседует с ним, но, в отличие от шекспировского героя, вскоре узнает, что этот череп – он сам. «Костяная маска» охотно участвует в разговоре и с «ее стереотипной улыбкой» доказывает инженеру, что он – *ничто* и что после смерти ничего не будет: ни мрака, ни скуки, ни тоски. Так открывается ужас *ничто*: он хуже, чем муки ада, потому что даже в самых жестоких адских страданиях заключается «смутный отблеск» жизни. Мэнни протестует, не хочет верить. «Но улыбка черепа становится грустной. “Попробуй опровергнуть! – читает в ней Мэнни, – увы! – это невозможно”...»<sup>129</sup>. Важная деталь – улыбающийся череп: она свидетельствует о торжестве *ничто*, о победе смерти над человеком. В «Тайне смеха» Богданов писал, соглашаясь с Л. Нуаре, что «очертания рта при смехе напоминают радостное оскаливание зубов хищника при виде беззащитной добычи»<sup>130</sup>. Таким образом, «насмешливая маска» не сомневается в своем превосходстве: она демонстрирует предел человека, за который нельзя проникнуть даже мыслью. Проблема *ничто* становится принципиально открытой.

---

<sup>129</sup> Богданов А.А. Инженер Мэнни... С. 276.

<sup>130</sup> Богданов А.А. Тайна смеха. Научно-популярный очерк // Молодая гвардия. 1923. № 2. С. 178.

Второй образ смерти представляет собой возврат к метафизически-утешительной интерпретации смысла *ничто*. Воображению Мэнни сначала рисуется бесконечная каменная равнина с темно-свинцовым сводом неба над ней, без признаков жизни. Но потом появляется Нэлла, его возлюбленная, с черными и бездонно-глубокими глазами, без дыхания. Со «спокойствием, недоступным человеку», она уверяет Мэнни, что если человек и смертен, то человечество – нет; бессмертными следует также признать любовь, дело и творчество. Вкладывая такое доказательство бессмертия жизни в уста призрака, мертвеца, Богданов показывает, что оно создает лишь видимость решения проблемы; в действительности же оно усугубляет несчастное положение человека, скрывая от него проблему *ничто*.

Третий образ: кроваво-красный шар – гаснущее Солнце. Погибнут все. *Ничто* возвращается как «конец сиянию мысли, усилиям воли, конец радости и любви»<sup>131</sup>, как последний суд и окончательный приговор, на который нет апелляции. Жизнь не скрывает жестокого равнодушия к гибели своих разнообразных форм, в том числе и тех, которые еще недавно считали себя «сущностями»: теперь они все иллюзия, «и нет им наследника, кроме немого, вечного эфира, которому все равно»<sup>132</sup>. Простой иллюзией оказываются также идеалы «всеобщего счастья», «организационной науки», «монистической философии» и т. д. Осознавая бессмысленность игры жизни и мимолетность всех ее форм, инженер Мэнни восклицает: «Зачем сплетало солнце

---

<sup>131</sup> Богданов А.А. Инженер Мэнни... С. 278.

<sup>132</sup> Там же.

фальшивую ткань жизни из своих призрачных лучей? Какое издевательство!» Безответность «зачем?» подводит итог всему, что было целью или средством, что имело смысл и значение. «Скелет был прав: этот итог – ничто»<sup>133</sup>.

Следует подчеркнуть, что доказательство смертности человека отнюдь не должно было, по мысли русских позитивистов, ввергать в смятение или толкать к самоубийству. Как раз наоборот: тезис о конечности человека рассматривался как надежное основание для оптимизма. Действительно, только при освобождении человека от метафизически приписанного ему смысла жизни он получает возможность самостоятельно создавать этот смысл, осмысляя сущее в его динамике. Более того, понимание конечности человеческого существования и отсутствия «алиби в бытии» способствует осознанию себя как субъекта и одновременно как объекта творчества. В человеке открывается новое основание его жизни, которое выражается формулой «Действую – значит существую». В результате труд человека, преобразующий мир, становится ключом к познанию всего бытия, представляющего арену сотрудничества и борьбы различных человеческих активностей. «Мир сразу приобретает интерес колоссальной драмы с неопределенным еще исходом или, скорее, с бесконечностью перипетий впереди, и драма разыгрывается не под суфлера, действующие лица не марионетки, это – живая драма, а

---

<sup>133</sup> Там же.

не спектакль, и мы – не зрители и не актеры, а действительные ее участники»<sup>134</sup>.

### § 3. Метаморфозы сциентизма

*Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский,  
А. А. Ухтомский, П. К. Энгельмейер*

Сциентизм (от *лат.* *scientia* – знание, наука) представляет собой мировоззренческую позицию, характеризующуюся пониманием науки не только как универсального способа обретения знаний, необходимых для жизни человека, но и как наивысшей культурной ценности, определяющей уровень социального и духовного развития. Философский сциентизм – это попытка представить философию как науку, а науку – как философию, доказав гомогенность философского и научного знания, это попытка придать научным знаниям характер ценностей, а ценностям – характер научного знания. В этом смысле философский сциентизм является одной из форм преодоления метафизики.

Понимание философии как науки предполагает возможность фиксации предметности философского знания, определения критериев его истинности и выработки единой методологии философского познания. Конечно, философия изначально выступала как особая стратегия тематизации истинного. Так, в античности она понималась как «путь истины» (Парменид), ведущий к обретению знаний о непреходящем (*επιστήμη*), и как таковая

---

<sup>134</sup> См.: *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия.

противопоставлялась «пути мнения» (δόξα). Только следуя по «пути истины», т. е. руководствуясь соответствующей методологией философского познания, можно было достичь высшей мудрости, которая заключалась в постижении абсолютной истины. В эпоху Средневековья выработалось представление о философии как «philosophia perennis» (лат. – вечная философия), поскольку считалось, что предметность философии уже зафиксирована и представляет собой сочетание «основных истин, которые существуют у всех народов во все времена и составляют вместе одну науку из одного принципа» (Августин Стехус). В Новое время философия трактуется как «наукоучение» (Фихте) и затем обретает статус «науки наук» (Гегель), и ее существенными характеристиками становятся научность, систематичность и использование единого метода. В XX веке это определение расширилось, и философия стала пониматься как «высшая и самая строгая из наук» (Гуссерль). Многие русские мыслители, например П. Я. Чаадаев, Б. Н. Чичерин, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Г. Г. Шпет, полностью принимали требование наукообразности философии, выдвинутое в западной традиции, и старались следовать в своем философском творчестве идеалу научности.

Философский сциентизм принципиально отличается от «научной» философии в ее традиционной интерпретации (от Парменида до Гуссерля). Основное отличие выражается в отказе от постижения абсолютной истины, что обуславливается соответствующей трактовкой истины. Если раньше истина понималась или онтологически («естина», подлинная реальность, бытие су-



шего), или гносеологически (адекватация объективной реальности), то теперь она трактуется операционально (знание отношений). В основе философского сциентизма лежит убеждение в невозможности познания абсолютной истины ввиду ее отсутствия; более того, одним из принципиальных положений философского сциентизма является доказательство недопустимости постулирования абсолютной истины, поскольку в этом случае философское мышление трансформируется в одну из не совместимых с философией форм интеллектуальной активности: идеологию, религию и проч.

Принципы философского сциентизма были характерны для философии позитивизма (как первого, так и особенно второго этапа), однако наиболее полно они проявились в философии науки, которая появляется в России в 20-е годы XX века. В это время А. А. Богданов завершает разработку тектологии – науки о принципах и организации систем (1922), В. Н. Ивановский разрабатывает оригинальный подход к методологии науки (1923), И. И. Боричевский впервые выдвигает программу новой науки – «науковедения» (1925), Г. А. Грузинцев создает проект теории науки (1927), Т. И. Райнов применяет количественные и математические методы к изучению истории науки (1929). Появлению собственно философии науки предшествовала деятельность целого ряда русских мыслителей, так или иначе сделавших науку предметом своего рассмотрения. Среди концепций, которые стали основанием для развития философии науки, прежде всего следует назвать космизм К. Э. Циолковского и А. Л.

Чижевского, учение о биосфере и ноосфере В. И. Вернадского, а также философию техники П. К. Энгельмейера.

### 1. «Общее дело» Николая Федорова

Истоки сциентизма следует искать еще в просветительской философии XVIII века. Но самым оригинальным и удивительным проявлением сциентизма на русской почве стало возникшее в конце XIX века идейное движение, которое принято называть русским космизмом. Термин «космизм» обычно применяют к мировоззрению, которое, будучи научным или даже материалистическим по своему характеру, пытается включить в себя всю систему традиционных религиозных представлений, таких как Бог, душа, спасение, искупление, вечная жизнь и т. п. Человек здесь, в духе традиционных религий, понимается как смысловой центр вселенной, на плечах которого лежит ответственность за судьбы универсума.

Родоначальником русского космизма был странный мыслитель и фантазер *Николай Федорович Федоров* (1829–1903). Незаконнорожденный сын князя П. И. Гагарина, Федоров не смог получить основательного образования и, проучившись три года на юридическом факультете Ришельевского лицея в Одессе, служил сначала преподавателем в уездных училищах, затем помощником библиотекаря Чертковской библиотеки в Москве, далее – дежурным чиновником при Читальном зале Румянцевского музея и в конце жизни – при библиотеке Московского архива иностранных дел. Философствование Федорова носило под-

черкнуто дилетантский характер и представляло собой некое обращение к ученым от «неученых», послание к образованным людям от «человека из народа». Никогда не печатавший своих трудов Федоров при жизни был известен лишь небольшому кругу своих почитателей, среди которых, впрочем, были Л. Н. Толстой и В. С. Соловьев. Лишь после смерти мыслителя его друзья и ученики – В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон – собрали оставленные им рукописи и опубликовали под названием «Философия общего дела». Сочинение это приобрело необычайную популярность, а личность Федорова – аскета и чудака – стала одним из мифов Серебряного века.

Основным «грехом» философии и науки Федоров считал их обособление от «общего дела», признание познания самодовлеющей, самоценной задачей, что нашло внешнее выражение в выделении ученого сословия в замкнутое корпоративное сообщество. Следствиями этого «греха» стали субъективизм, индивидуализм и, в конце концов, солипсизм, т. е. убеждение, что «весь мир есть мое представление». «Обращение мира в представление есть последнее слово ученого сословия, – напал Федоров на современных ему философов. – Будучи порождением праздности, внешнего бездействия (если мышление не считать делом, действием) и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери

всех пороков, и солипсизма (или эгоизма), как отца преступлений»<sup>135</sup>.

Причину такого состояния науки и философии Федоров видел в общем «небратском» состоянии мира. Самым злостным проявлением этого небратского состояния стал прогресс в его современном понимании. Прогресс состоит в сознании превосходства, во-первых, поколения живущих над поколением умерших и, во-вторых, младших над старшими. Биологически прогресс заключается в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов, психологически он – замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним. Таким образом, прогресс есть отрицание отечества и братства и, следовательно, полнейший нравственный упадок.

Для преодоления небратского состояния мира необходимо во главу угла общественной жизни поставить культ предков. «Истинная религия одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога Троиственного и несливаемых с Ним»<sup>136</sup>. Соответственно, центром жизни, согласно Федорову, должно стать кладбище. «Нужно центр тяжести общества перенести на кладбище, т. е. кладбище сделать местом собрания и безвозмездного попечения той части города или вообще местности, которая на нем хоронит своих умерших. И науке нужно будет тогда сделать выбор между выставкой и

---

<sup>135</sup> Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 69.

<sup>136</sup> Там же. С. 101.

кладбищем»<sup>137</sup>. И вот когда на земле повсеместно воцарится подобным образом понимаемый культ предков, а средоточием социальной и культурной жизни станут кладбища, тогда человечество сможет объединить свои познавательные и трудовые усилия для «общего дела».

Дело это – борьба и победа человеческого разума над бессознательной природой. «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный?» – спрашивал Федоров. И сам же отвечал: «Этот враг – природа. Она – сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волей»<sup>138</sup>. Природа олицетворяет фатальную необходимость, безжалостную судьбу, слепой рок. А главным принципом жизни людей должна стать «ненависть к судьбе» – «*odium fati*». Этот принцип Федоров противопоставлял нищенскому принципу «*amor fati*» – «любовь к судьбе». «“*Amor fati*”!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому – “*Odium fati*”!.. Такую ненависть и должна почувствовать природа при переходе от бессознательного состояния к сознательному. “*Amor fati*” означает желание остаться скотом... “*Amor fati*” – это *любовь к ненавистному*, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли

---

<sup>137</sup> Там же. С. 104.

<sup>138</sup> Там же. С. 521.

и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т. е. к рабству»<sup>139</sup>.

Высшим проявлением рабства человека у природы является смерть, и, следовательно, главной задачей общего дела, согласно Федорову, должна быть борьба со смертью. Эту борьбу со смертью он истолковывал не как бессмертие будущих людей, а как воскрешение умерших. Наука должна найти способ воскрешать умерших отцов, «собирая» их из атомов. Требуется рай не потусторонний, а посюсторонний. Всякая вера в трансцендентное рассматривалась Федоровым как вреднейшее суеверие и недостаток веры в силу науки. Он даже указал на ту энергию, которая потребуется для оживления собранных из атомов отцов: это та же энергия, которая сейчас, в силу похоти людской, тратится на продолжение рода. «Воскресение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием»<sup>140</sup>. Вообще Федоров был склонен обвинять в неверном и порочном направлении прогресса именно женщин. Это они повинны в том, что все усилия науки и производства направлены на увеличение комфорта и роскоши, а не на воскрешение предков.

Разумеется, воскрешенных предков потребуется где-то расселять. И для этого людям надо будет освоить космическое пространство. Будущее человечества, по мысли Федорова, связано с превращением других планет в жилища людей. «Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище – значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфорта-

---

<sup>139</sup> Там же. С. 560.

<sup>140</sup> Там же. С. 81.

бельное обиталище (гнездо), т. е. это значит смотреть на нее как на земное, а не как на небесное тело... Смотреть же на землю как на кладбище – значит обратить силы, получаемые землею от небесных тел, на возвращение жизни отцам, на обращение небесных тел в жилища и на объединение небесных пространств»<sup>141</sup>. Но воскрешением умерших и расселением их по планетам космические задачи человека не исчерпываются. Человек – это носитель Разума. Этим определяется его центральная роль во вселенной, и в этом качестве он должен в конечном счете противостоять ее разрушению в результате тепловой смерти.

Несмотря на всю свою экстравагантность, воззрения Федорова оказали влияние на многих людей искусства. Отклики его воззрений можно найти в сочинениях В. Брюсова, В. Маяковского, В. Хлебникова, М. Горького, А. Платонова, в живописи П. Филонова, В. Чекрыгина, а также участников художественной группы «Амаравелла». Но в научно-философском плане, наверное, самым значительным откликом на идеи Федорова стали сочинения не менее удивительного чудака и фантазера К. Э. Циолковского.

## 2. «Космический оптимизм»

### *Константина Циолковского*

Подобно Николаю Федорову, *Константин Эдуардович Циолковский* (1857–1935) был самоучкой. В 1873 году он приехал в Москву для поступления в Высшее техническое училище, но не

---

<sup>141</sup> Там же. С. 109–110.

поступил и решил продолжить образование самостоятельно, изучая книги по математике, физике и астрономии в Чертковской библиотеке. В этой библиотеке Циолковский познакомился со служившим там Федоровым, но, как он позднее признался, не увидел в нем «великого мыслителя». Сдав экстерном экзамен на звание учителя, Циолковский с 1880 по 1920 год преподавал физику и математику в школах – сначала в Боровске, затем в Калуге – и продолжал научные занятия в различных областях знания. Циолковский занимался теорией газов, исследовал продолжительность лучеиспускания Солнца, разрабатывал механику живого организма, изобретал металлический дирижабль и т. д. Свои статьи он направлял в разные научные журналы, где их, как правило, не печатали. Отклики знаменитых ученых тоже едва ли могли радовать мыслителя. Так, например, Д. И. Менделеев написал Циолковскому по поводу теории газов, что сделанные им «открытия» давным-давно известны, а специалист по механике живых организмов профессор А. П. Богданов назвал теорию калужского учителя «сумасшествием». Однако наибольшие насмешки вызывало учение Циолковского об освоении космического пространства с помощью ракет, которое позднее стало считаться его главным вкладом в науку, так как он предложил здесь некоторые ключевые инженерные решения для ракетостроения.

Кроме занятий в сфере естественных наук, Циолковский написал несколько научно-фантастических повестей и множество философских трактатов: «Научные основания религии» (1898),



«Этика, или Естественные основы нравственности» (1902–1903), «Горе и гений» (1916), «Идеальный строй жизни» (1917), «Приключения атома» (1918), «Монизм вселенной» (1925–1931), «Воля вселенной» (1928), «Будущее земли и человечества» (1928), «Космическая философия» (1935) и др.

Мировоззрение Циолковского представляет собой удивительное смешение материалистической натурфилософии и эзотерического знания, или, выражаясь его же словами, «помесь точной науки с философскими рассуждениями»<sup>142</sup>. Сам Циолковский называл себя «чистейшим материалистом», утверждая, что в мире нет ничего, кроме движущейся в бесконечном пространстве и времени материи, которая состоит из атомов. Космос – это всего лишь сложный организм, подчиненный законам механики. Космические процессы периодичны: каждая звезда, как планетная система и галактика, стареет, умирает, а затем возрождается вновь; во вселенной происходит периодическая смена двух основных состояний вещества – простого (разжиженный газ) и сложного (звезды, планеты). Однако при этом Циолковский допускал существование некоей Первопричины, утверждая не только то, что она «нечто высшее вселенной, но и то, что она не имеет ничего общего с веществом»<sup>143</sup>. Признавал он и наличие «духов», которыми являются особые силы вселенной, состоящие из еще неизвестного нам вещества.

---

<sup>142</sup> Циолковский К.Э. Причина космоса // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004. С. 93.

<sup>143</sup> Там же. С. 94.

Перед любым материалистом всегда встает вопрос: где и когда «бесчувственная» материя обретает свойства психического? Если допустить, что психическое присуще лишь части материи или возникает лишь на каком-то уровне ее развития, то это будет означать, что либо психическое «чудесным образом» возникло из ничего, либо что оно есть нечто отличное от материи и привнесенное в нее извне. Циолковский решает этот вопрос традиционным способом, утверждая, что материи изначально присуще свойство чувствительности, которое в развитой форме приобретает характер психики. Мыслитель называл свою позицию панпсихизмом. «Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи. Всё живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно чувствует. Так как всякая материя всегда при благоприятных условиях может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя потенциально жива»<sup>144</sup>, – писал Циолковский.

К подобному решению проблемы возникновения психического прибегали еще материалисты XVIII века. Например, классик французского материализма Дени Дидро утверждал, что в некотором смысле даже камень чувствует<sup>145</sup>. Разумеется, здесь речь шла лишь о том, что камень может сохранять следы ока-

---

<sup>144</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. С. 32–33.

<sup>145</sup> Дидро Д. Разговор Д'Аламбера с Дидро // Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1956. С. 108.

занного на него воздействия. Но Циолковский выводит из этого постулата совершенно фантастические следствия. Каждый атом, по его мнению, есть чувствующее бессмертное существо. Попадая в мозг разумного существа, атом живет его жизнью, испытывает его чувства – а это и есть высшая для материи форма существования. Смерть – это период распада сложного тела, в результате чего атомы ведут «неорганическое» существование и их чувствительность почти отсутствует. Но через миллионы лет атомы снова оказываются в составе какого-нибудь живого организма. И поскольку периоды неорганического состояния переживаются атомами как «сон или обморок», а с ощущением жизни связываются и фиксируются в памяти лишь моменты причастности к высшей организации, когда атомы «воплощаются» в то или иное тело, то «все эти воплощения субъективно сливаются в одну субъективно-непрерывную прекрасную жизнь»<sup>146</sup>. В этом и состоит, по мысли Циолковского, наше бессмертие.

Вообще русский космизм, если судить о нем с точки зрения того философского пафоса, который делает его своеобразным и интересным явлением в истории мысли, представляет собой опыт продумывания проблемы бесконечности. Именно бесконечность, понятая не в математическом и даже не в метафизическом, а в морально-этическом смысле, придает особый колорит философии космизма. «Я исхожу, – писал Циолковский, – из принципа бесконечной сложности материи, которая, в свою очередь, вытекает из бесконечности времен, т. е. из того, что все-

---

<sup>146</sup> Циолковский К.Э. Мониизм Вселенной. С. 51.

ленная всегда была и потому вечно усложнялась»<sup>147</sup>. Отрицать бесконечность нельзя, так как любая величина может быть больше, чем она в данный момент является. Однако и помыслить бесконечность тоже нельзя, ее можно только принять как нечто непостижимое, но тем не менее рационально обоснованное и необходимое. Отсюда вытекает ряд следствий, которые касаются практически всех аспектов человеческой жизни.

Создавая теорию «вселенской атомократии», Циолковский актуализировал смысл бесконечности прежде всего для того, чтобы противостоять пессимизму и унынию, обусловленным наивной верой в неизбежность смерти. «Мне хочется, – писал он, обращаясь к читателям, – чтобы эта жизнь ваша была светлой мечтой будущего, никогда не кончающегося счастья... Я хочу привести вас в восторг от созерцания Вселенной, от ожидающей всех судьбы, от чудесной истории прошедшего и будущего каждого атома. Это увеличит ваше здоровье, удлинит жизнь и даст силу терпеть превратности судьбы. Вы будете умирать с радостью, в убеждении, что вас ожидает счастье, совершенство, беспредельность и субъективная непрерывность богатой органической жизни»<sup>148</sup>. Выводы Циолковского легли в основу его «научной этики», однако их значение было намного шире.

---

<sup>147</sup> Циолковский К.Э. Научная этика // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. С. 307.

<sup>148</sup> Циолковский К.Э. Мониизм Вселенной. С. 27.

Конечно, «всю бесконечность космоса объять ограниченный человеческий ум не может»<sup>149</sup>, однако понятие бесконечности играет как в науке, так и в философии большую роль. И если это понятие не является пустым, а сомневаться в этом нет достаточного основания, то существенным признаком бесконечности необходимо признать то, что в ней возможное совпадает с действительным. Отсюда с необходимостью следует и действительность совершенства («бессмертные духи»), и совершенство действительности (заселенность космоса), и однозначность решения вопроса о действительности несовершенства (Земля с ее страданиями и неустроенностью должна быть понята как «заповедник», охраняемый «духами» с эгоистической целью сохранения возможности их дальнейшего процветания). Рассмотрим эти три важнейшие составляющие «космической философии» Циолковского более подробно.

Прежде всего, нужно признать, что «во вселенной господствовал, господствует и будет господствовать разум и высшие общественные организации»<sup>150</sup>. Действительно, если вселенная бесконечна и существует в течение бесконечного времени, то все, что в принципе возможно, должно было реализоваться. Это значит, что на других планетах – в «зрелых мирах» – обитают более высокие, чем человек, формы жизни, которые давно уже «стали бессмертными владыками мира». Совершенные организмы принципиально отличаются от всех известных нам: например, питаются лучистой энергией, могут жить и передвигаться в

---

<sup>149</sup> Там же. С. 38.

<sup>150</sup> Там же. С. 47.

пустоте или в разреженном газе, не зависят от температурных режимов и т. д. Может быть, «неизвестные разумные силы» оказывают влияние и на нас: вполне допустима мысль об их проникновении «в наш мозг и вмешательстве их в человеческие дела»<sup>151</sup>.

Достигшие совершенства существа устанавливают во вселенной порядок, соответствующий их организации. Циолковский гипотетически изображает процесс роста космического совершенства, который приводит к объединению планет, галактик, «эфирных островов» и т. д. Возникает сложная социально-космическая система во главе с «президентом» – самой совершенной формой организации атомов во вселенной. Высшие существа постоянно размножаются, причем безболезненно, и расселяются по всем планетам. При этом они обустривают свои будущие жилища, уничтожая на планетах недоразвитые формы жизни. Такое действие Циолковский характеризует как проявление вселенного добра, поскольку «сеятели высшей жизни» избавляют атомы от неудачных сочетаний и помогают им скорее воплотиться в наиболее совершенные организмы. В результате «органическая жизнь Вселенной находится в блестящем состоянии. Все живущие счастливы, и это счастье даже трудно человеку понять»<sup>152</sup>.

Что касается Земли и тех страданий, которые испытывают живущие на ней организмы, то все это также объясняется исходя

---

<sup>151</sup> См.: *Циолковский К.Э. Воля Вселенной* // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. С. 113.

<sup>152</sup> *Циолковский К.Э. Монизм Вселенной*. С. 48.

из логики продумывания идеи бесконечности. «Высший эгоизм» разума совершенных требует, чтобы в космосе оставались очаги жизни, возникшей произвольно, без вмешательства бессмертных духов. Дело в том, что в результате самозарождения жизни и естественного ее развития могут возникнуть новые, еще более совершенные формы организации атомов. Поскольку вселенная бесконечна и существует в течение бесконечного времени, то очевидно, что достигнутое совершенство нельзя рассматривать как окончательную оптимальную форму высшей жизни. Циолковский делает вывод, что в этом случае возникла бы опасность для существования самих совершенных: возомнив себя богами, они забыли бы о том, что их совершенство, даже такое, которое наш человеческий разум и представить себе не в состоянии, ничто по сравнению с бесконечностью вселенной и тем более с бесконечностью ее причины. В итоге вместо прогресса начался бы регресс, и совершенные организмы стали бы вырождаться.

Земля, согласно Циолковскому, относится к числу тех редких планет, на которых жизнь возникла путем самозарождения и развивается автономно. Путь самозарождения – мученический, поэтому на Земле много страданий и зла. Но «сумма этих страданий незаметна в океане счастья всего космоса»<sup>153</sup>, более того, в известном смысле, счастье космоса предполагает наличие страданий на Земле. «Роль Земли и подобных немногих планет, хотя и страдальческая, но почетная. Земному усовершенствованному потоку жизни предназначено пополнить убыль регрес-

---

<sup>153</sup> Циолковский К.Э. Космическая философия // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. С. 460.

сирующих пород космоса»<sup>154</sup>. Таким образом, именно Земля может дать тот свежий приток обновления и пополнения высших форм организации атомов, который не даст погаснуть совершенной жизни в космосе. Жить на Земле – это подвиг.

Циолковский верил, что в будущем развитие науки и техники позволит радикально изменить существование на Земле. Установится счастливое общественное устройство, наступит всеобщее объединение, прекратятся войны. Изменится и сам человек, сделавшись более совершенным существом. Правда, для этого необходимо будет применить к людям принцип евгенического подбора. Брак и рождение детей в будущем обществе будут происходить только с разрешения начальства. «Склонные ко злу» будут оставляться без потомства. В результате через несколько поколений человеческая природа существенно улучшится, Земля будет населена только высшими, совершенными формами жизни, и «наш атом будет пользоваться только ими. Значит, смерть прекращает все страдания и дает, субъективно, немедленно счастье»<sup>155</sup>. Достигшие совершенства люди с помощью межпланетных летательных аппаратов начнут заселять своим «зрелым родом» другие планеты.

В отдаленном же будущем следует и вовсе ожидать перехода вселенной из материального состояния в состояние энергетическое, или «лучистое». «Разум (или материя) узнает всё, – пророчествовал Циолковский, – само существование отдельных индивидов и материального или корпускулярного мира он сочтет не-

---

<sup>154</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 48.

<sup>155</sup> Там же. С. 52.



нужным и перейдет в лучевое состояние высокого порядка, которое будет всё знать и ничего не желать, то есть в то состояние сознания, которое разум человека считает прерогативой богов. Космос превратится в великое совершенство»<sup>156</sup>.

Признание к Циолковскому пришло только после революции 1917 года. Новые власти усмотрели в его теориях нечто «стихийно» материалистическое и коммунистическое. В 1918 году ученый был избран членом Социалистической академии общественных наук, а в 1921 году ему была назначена пожизненная пенсия за большие заслуги перед отечественной и мировой наукой. За несколько дней до смерти Циолковский написал в письме к И. В. Сталину: «До революции моя мечта не могла осуществиться. Лишь Октябрь принес признание трудам самоучки: лишь советская власть и партия Ленина – Сталина оказали мне действительную помощь... Все свои труды по авиации, ракетоплаванию и межпланетным сообщениям передаю партии большевиков и советской власти – подлинным руководителям прогресса человеческой культуры»<sup>157</sup>.

### **3. Владимир Вернадский:**

#### ***на пути к планетарному мышлению***

Не менее важную роль в развитии философского сциентизма сыграли и академические ученые. Среди них особое место зани-

---

<sup>156</sup> Цит. по: *Чижевский А.Л.* Теория космических эр: Беседа с К. Э. Циолковским // Грезы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб., 1995. С. 82.

<sup>157</sup> Цит. по: *Рыгин Н.А.* К. Э. Циолковский, его жизнь и работа // Вестник знания. 1936. № 12.

мает *Владимир Иванович Вернадский* (1863–1945) – выдающийся ученый-естествоиспытатель, создатель учения о биосфере и ноосфере, организатор многих научных учреждений и общественный деятель.

Вернадский окончил физико-математический факультет С.-Петербургского университета. С 1890 года он работал приват-доцентом минералогии, а с 1898 года – профессором Московского университета. В 1911 году в знак протеста против политики царского правительства он ушел из университета и стал принимать активное участие в политической жизни страны: был членом ЦК партии кадетов, входил в Государственный совет Российской империи, а в 1917 году – во Временное правительство. В 1912 году Вернадский был избран академиком Императорской Санкт-Петербургской академии наук, в 1919 году он принимал участие в основании Украинской академии наук и стал первым ее президентом. Был также членом Чехословацкой (с 1926 г.) и Парижской (с 1928 г.) академий наук.

Работы Вернадского (всего их было опубликовано более 700) посвящены разнообразной тематике – от естественнонаучных вопросов до проблем философского осмысления науки и человека. Но основные философские сочинения – «Размышления натуралиста», «Научная мысль как планетное явление», «Философские мысли натуралиста», «Живое вещество», «Биосфера и ноосфера» – были изданы уже после его смерти.

Вопросы, связанные с определением существа научного мировоззрения, его отличий от философии и других форм разум-

ной деятельности человека, интересовали Вернадского в течение всей его жизни. Уже в 1902 году он прочел в Московском университете курс лекций, посвященных этой тематике, и опубликовал обширную статью «О научном мировоззрении». Высказанные в этой статье мысли выражали принципиальную позицию ученого и впоследствии неоднократно воспроизводились им практически во всех работах.

Прежде всего, Вернадский подвергает критике «знаменитую схему позитивизма», согласно которой научное мирозерцание, как наивысшая фаза развития человеческого духа, должно заменить собой религиозное и философское мировоззрения, характерные для предыдущих стадий. Несмотря на то, что это убеждение принимает форму научного положения и разделяется большинством ученых, оно не соответствует действительности и представляет собой образец религиозно-философского мышления, с его «мистическими и апокалиптическими учениями о смене царств и периодов в истории человечества»<sup>158</sup>.

Обращаясь к истории науки и философии, Вернадский показывает, что различие типов мировоззрений определяется не уровнем развития человеческого интеллекта, а предметной областью. Это значит, что религию, философию и науку нельзя рассматривать «вертикально», как модификации одного и того же знания, которое получает все более точную формулировку. Религиозное, философское и научное мировоззрения качественно

---

<sup>158</sup> Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 213.

отличаются друг от друга и всегда сосуществуют, взаимодействуют и эволюционируют параллельно друг другу.

Предметной областью науки является природа, как система данных в опыте тел и явлений; задача науки – осознать глубокую связь, охватывающую все явления природы, и выразить в форме объективного знания законы этой связи.

Философия, в отличие от науки, стремится познать не общее, а индивидуальное, и поэтому «в философском творчестве всегда выступает вперед углубление человека в самого себя, всегда идет перенос индивидуальных настроений наружу, выражение их в форме мысли»<sup>159</sup>. Так как каждый человек уникален, то зафиксированный им опыт самосознания будет не похож на другие. «Философские системы, – делает вывод Вернадский, – как бы соответствуют идеализированным типам человеческих индивидуальностей, выраженным в формах мышления»<sup>160</sup>.

Что касается религии, то здесь «на первое место выступают не явления мышления, а идеальные выражения глубокого чувства, принимающего более или менее общечеловеческий оттенок»<sup>161</sup>. Поскольку религиозное чувство также является индивидуальным, то для его выражения постоянно требуются все новые и новые формы, что делает неизбежным возникновение ересей, сект, церковных расколов и т. д. Однако эти явления не следует рассматривать как свидетельство деградации религиозного мировоззрения; наоборот, именно они образуют динамику религии,

---

<sup>159</sup> Там же. С. 217.

<sup>160</sup> Там же. С. 218.

<sup>161</sup> Там же.

сохраняют ее жизненность. Высшим моментом развития религиозного мировоззрения являются, по Вернадскому, взгляды «религиозных агностиков, которые допускают полнейшую индивидуализацию, полнейшее растворение религиозных верований в личности, т. е. бесконечное множество разнообразных религиозных концепций»<sup>162</sup>.

Несмотря на то, что научное, философское и религиозное мировоззрения принципиально отличаются друг от друга, они внутренне связаны и взаимозависимы, поэтому не только нельзя говорить о смене мировоззрений, но нельзя даже утверждать, что они автономны. Есть множество примеров того, как религиозные верования или философские выводы становились научными положениями и, наоборот, элементы научного мировоззрения оказывались имеющими религиозный или философский характер. Глубокую связь мировоззрений Вернадский объясняет тем, что они представляют собой различные аспекты одного и того же процесса – развития человеческого разума. Поэтому нельзя подавлять или недооценивать роль каждого из них: от этого страдает прогресс человечества в целом.

Согласно Вернадскому, наука, философия и религия не препятствуют, а содействуют друг другу в разработке своей предметной области. Философия и религия, поскольку они связаны с глубинными силами человеческой души, содействуют улучшению аппарата научного мышления. «Рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ фило-

---

<sup>162</sup> Там же. С. 218–219.

софского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»<sup>163</sup>.

Выясняя характерные черты научного мировоззрения, Вернадский пришел к выводу о том, что его единственным постоянным признаком является научный метод, который не только определяет специфику научного познания, но и обуславливает развитие науки. Научный метод – это «определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания»<sup>164</sup>. Инвариантным в процессе развития научного мировоззрения является лишь само отношение, в то время как и понятие предметности науки, и принципы познания, и трактовка истины, и способы аргументации могут меняться. Научное отношение к предмету – это установка на получение точного знания, которое рационально обосновано и подтверждается опытным путем, а также открыто для научной критики.

Важнейшей характеристикой научного знания является особое качество истинности вошедших в него положений. Вернадский сразу же замечает, что ни один из типов мировоззрений не выражает истину в абсолютном смысле. «“Научное мировоззрение” не является синонимом истины точно так, как не являются ею религиозные или философские системы. Все они представ-

---

<sup>163</sup> Там же. С. 214.

<sup>164</sup> Там же. С. 202.

ляют лишь подходы к ней, различные проявления человеческого духа»<sup>165</sup>. Но если логический вывод из религиозных или философских учений и их рационалистическая оценка не могут быть общеобязательными, то научно доказанные положения с необходимостью признаются всеми без исключения и влияют на содержание как религиозных, так и философских концепций.

Таким образом, истины науки – общеобязательны, но не абсолютны. Очевидно, что общеобязательность не тождественна истинности, потому что логическая обоснованность не является достаточным условием для правильности суждения – даже в том случае, если оно находит подкрепление в опыте. В истории науки можно встретить много таких общепризнанных и бесспорных истин, которые в итоге оказались заблуждениями. Для характеристики научного познания Вернадский ввел понятия «формальная истина» и «формальная действительность», придав им, по сути, такой же смысл, каким наделялись «объективная истина» и «объективная реальность» в русском позитивизме начала XX века.

Основная философская мысль Вернадского – мысль о субстанциональном единстве физического и духовного, природы и человека – выражена в его учении о биосфере и ноосфере. Это единство Вернадский обосновывает при помощи теории эволюции Земли, позволяющей рассматривать все аспекты, связанные с человеком и окружающим его миром, в одном контексте. Действительно, всё, что составляет содержание опыта, в том числе и

---

<sup>165</sup> Там же. С. 201.

явления, которые традиционно относятся к сфере духа, постоянно трансформируется, становится более сложным, а значит, должно рассматриваться с точки зрения развития. Поскольку нет никаких оснований допускать здесь влияние трансцендентного, постольку это развитие необходимо исследовать как эволюцию Земли, подчиняющуюся внутренне присущим ей законам. Таким образом, всё, что существует сейчас на Земле, в том числе и артефакты, нужно понять в планетарном масштабе – как необходимые моменты геологического эволюционного процесса.

Вернадский сразу же указывает на «функциональную зависимость человека, как природного объекта, и человечества, как природного явления, от среды их жизни и мысли»<sup>166</sup>, подчеркивая ошибочность философских теорий, утверждающих самодостаточность человека, его существенное отличие не только от явлений внешней природы, но и от других живых существ. Поскольку человек не может быть правильно понят вне контекста его существования, то его следует рассматривать вместе со средой его обитания. То же можно сказать и о любом другом живом существе, населяющем нашу планету. Устраняя традиционный дуализм, Вернадский вводит понятие «биосфера».

Биосфера (от *греч.* βίος – жизнь и σφαῖρα – сфера)<sup>167</sup> – это оболочка Земли, возникшая на определенном этапе ее эволюции и характеризующаяся своеобразной организованностью. По

---

<sup>166</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 13.

<sup>167</sup> Термин «биосфера» был введен в биологии Ж. Б. Ламарком в начале XIX века, а в геологии предложен австрийским геологом Э. Зюссом в 1875 году.



строению биосфера разнородна, она состоит из живого вещества и вещества косного, а также из их сочетаний – биокосных тел. Сама биосфера – это сложное планетное биокосное природное тело.

Живое вещество представляет собой совокупность живых организмов, живущих в биосфере. «Живое вещество, так же как и биосфера, обладает своей особой организованностью и может быть рассматриваемо как закономерно выражаемая *функция биосферы*»<sup>168</sup>. Косное вещество – это газы, атмосфера, горные породы, химические элементы, атомы, кварцы, серпентин и т. д., т. е. такие структурные образования, которые образуют основу Земли и которые называются неорганической природой.

Живое вещество биосферы отличается от косного в двух основных аспектах: 1) «живое вещество является *пластичным*, изменяется, приспосабливается к изменениям среды»<sup>169</sup>, что обуславливает его более быструю эволюцию (она измеряется в масштабе исторического времени, тогда как эволюция косного вещества фиксируется в масштабе геологического времени); 2) изменения, произошедшие в живом веществе, являются необратимыми, в то время как в косной среде биосферы преобладают обратимые круговые физико-химические и геохимические процессы. Тем не менее, несмотря на различия, живое и косное вещество субстанционально едины и образуют одну развивающуюся систему – планету Земля.

---

<sup>168</sup> См.: Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 15.

<sup>169</sup> Там же. С. 19.

Между косным и живым веществом имеется постоянная связь, которую Вернадский называет биогенным током атомов. Благодаря биогенному току атомов происходит энергетический обмен между живым и косным веществом, который обуславливает относительное равновесие системы. Таким образом, «в этом биогенном токе атомов и в связанной с ним энергии проявляется резко планетное, космическое значение живого вещества»<sup>170</sup>.

Человек как определяющий фактор развития биосферы представляет собой «неизбежное проявление большого природного процесса, закономерного длящегося в течение, по крайней мере, двух миллиардов лет»<sup>171</sup>. Разумная деятельность человека (и прежде всего научная мысль как наиболее важная ее форма) создает в биосфере новую биогенную силу, кардинально изменяющую вектор эволюции Земли. Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера, а вместе с ней и планета Земля переходят в новое эволюционное состояние – ноосферу.

Ноосфера (от *греч.* νόος – разум и *сфера* – сфера)<sup>172</sup> – это «царство разума»<sup>173</sup>, закономерный, но не окончательный этап эволюции Земли, это «биосфера, переработанная научной мыс-

---

<sup>170</sup> Там же. С. 16.

<sup>171</sup> Там же. С. 21.

<sup>172</sup> Понятие «ноосфера» было предложено в конце 1920-х годов профессором математики Сорбонны Эдуардом Леруа, который трактовал ее как «мыслящую» оболочку, формирующуюся человеческим сознанием. Эту теорию развивал Пьер Тейяр де Шарден, утверждавший, что конечным пунктом эволюции ноосферы будет слияние с Богом. При этом Леруа и Тейяр де Шарден основывались на лекциях Вернадского по геохимии, которые в 1922–1923 годах он читал в Сорбонне. Почти идентичное понятие «пневмосфера» предлагал Вернадскому для обозначения его учения и П. А. Флоренский.

<sup>173</sup> См.: *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. С. 26.

лю, подготовлявшаяся шедшим сотнями миллионов, может быть, миллиарды лет, процессом, создавшим *Homo sapiens faber*»<sup>174</sup>.

Отмечая воздействие научной мысли на материальные процессы, Вернадский считает его «загадкой», так как «мысль не есть форма энергии»<sup>175</sup>, и оставляет вопрос о существовании мысли открытым. Важнее, полагает он, зафиксировать результаты воздействия мысли на биосферу, чтобы понять смысл ноосферных трансформаций планеты. «Лик планеты – биосфера – химически резко меняется человеком сознательно и, главным образом, бессознательно. Меняется физически и химически воздушная оболочка суши, все ее природные воды. В результате роста человеческой культуры в XX в. все более резко стали меняться прибрежные моря и части океана... В будущем нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. И, вероятно, выйдет»<sup>176</sup>.

На современном этапе развития ноосферы человек впервые понимает, что он должен мыслить и действовать в новом аспекте – не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но и в планетном аспекте. Осознанное отношение к своей геологической роли стало результатом длительных попыток «интуитивно», или стихийно, продвигаться к ноосфере, что выражалось в создании разнообразных спосо-

---

<sup>174</sup> Там же. С. 40.

<sup>175</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М., 1989. С. 149.

<sup>176</sup> Там же.

бов фиксации единства человеческой мысли с целью координации совместных действий. Вернадский анализирует три наиболее важных таких способа: религию, философию и науку.

Религия как первый опыт интеграции человечества пыталась создать и закрепить на уровне социальных структур и культурных традиций духовное единство людей. Однако религиозное убеждение не является, согласно Вернадскому, общезначимым и не может служить средством действительного объединения людей. Причина здесь в том, что религиозные учения построены по принципу устранения проблемы, а не ее решения, в результате чего вопрос переносится в другую плоскость – «из области жесткой реальности в область идеальных представлений»<sup>177</sup>. Отсюда – представления о бессмертии личности, о ее воскресении в новых условиях, где не будет зла, страданий и бедствий или где они будут распределены справедливо. «Духовное единство религии оказалось утопией, – констатирует Вернадский. – Религиозная вера хотела создать его физическим насилием – не отступая от убийств, организованных в форме кровопролитных войн и массовых казней. Религиозная мысль распалась на множество течений»<sup>178</sup>.

Тем не менее именно в религии впервые вырабатывается идея равенства всех людей, которая имеет первостепенное значение для становления ноосферы. И хотя утвердить эту идею с помощью средств религиозного убеждения не удалось, она сыграла важную роль в интеллектуальной эволюции человечества.

---

<sup>177</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 32.

<sup>178</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 213.

Еще одним глубоким представлением, созданным религией, является «представление о метемпсихозе, решающее вопрос не с точки зрения человека, но с точки зрения всего живого вещества»<sup>179</sup>. Оно до сих пор, согласно Вернадскому, не противоречит научному знанию.

Философия представляет собой попытку создания интеллектуального единства человечества, провозглашая примат человеческого разума. Исходя из общезначимости логического мышления, философы старались предложить такое рационалистическое обоснование существующего, которое бы имело статус абсолютного знания. Однако, как показывает Вернадский, единство разума еще не гарантирует одинаковости результатов разумной деятельности, поскольку предметная область философии, а именно «внутренний опыт» человека, всегда индивидуален.

Причина невозможности философского построения единого образа мира заключается также в том, что философия не способна выйти за пределы разума, сделав его предметом исследования. Конечно, такие попытки предпринимались неоднократно, что привело, в частности, к вопросу о границах познания и к тезису об объективной разумности природы, однако в действительности философский анализ разума ограничен самим же разумом, и он «едва ли может дать отдаленное понятие о возможной мощности познания на нашей планете в ее геологическом

---

<sup>179</sup> См.: *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. С. 32.

будущем»<sup>180</sup>. Даже критика рационализма и уход в мистицизм представляют собой варианты утверждения разума: «Для философии разум есть верховный судья; законы разума определяют ее суждения. Это есть верховное начало знания»<sup>181</sup>.

По мнению Вернадского, разумную деятельность человека нужно рассматривать шире – вне границ человеческой личности. Какой бы ни была роль человека и его мысли в создании ноосферы и в эволюции Земли, он всего лишь «поверхностное явление в одной из оболочек земной коры»<sup>182</sup>, и его разум – это не достояние его личности, а мощная геологическая сила.

Наука «резко отличается от философии и религии тем, что она, по существу, едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований»<sup>183</sup>. Развитие научного знания действительно превращает человечество в одно целое, стирая религиозные, политические, социальные и культурные различия. Только благодаря науке «жизнь человечества, при всей ее разнородности, стала неделимой, единой»<sup>184</sup>. Человек начинает мыслить в планетарном масштабе и уже сознательно относится к выполнению своей функции.

Характеризуя научную мысль как планетное явление, Вернадский проводит четкое различие между наукой – фактором геологической эволюции и наукой, как она понимается и чем она является на современном этапе развития познания. Как гео-

---

<sup>180</sup> Там же. С. 101.

<sup>181</sup> Там же.

<sup>182</sup> Там же. С. 52.

<sup>183</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 220.

<sup>184</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 27.

логическая сила наука обуславливает процесс трансформации биосферы в ноосферу, который не зависит от исторических случайностей. Но как результат интеллектуальной деятельности человека наука представляет собой такое знание, в котором наряду с общеобязательными научными истинами присутствуют ошибки и заблуждения. Прогресс науки, а вместе с ним и ноосферы обуславливается устранением этих ошибок. Вернадский подчеркивает, что при этом не потребуются познание абсолютных истин, поскольку они несовместимы с живым, динамическим процессом бытия науки: «Мы имеем дело в науке не с абсолютными истинами, но с бесспорно точными логическими выводами и с относительными утверждениями, колеблющимися в известных пределах, в которых они логически равноценны логически бесспорным выводам разума»<sup>185</sup>.

По мысли Вернадского, радикальные изменения, которые наблюдаются в настоящее время в биосфере, не станут причиной гибели человека и планеты в целом, потому что они обусловлены работой глубинных механизмов эволюции планеты и выражают «закон природы»: «Научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому геологическому процессу, созданием которого она является»<sup>186</sup>. Более того, прогресс науки необратим. Это значит, что достижения человека в области культуры, государственного строительства и техники не будут утеряны, даже несмотря на то, что в наше «бурное и кровавое

---

<sup>185</sup> Там же. С. 116.

<sup>186</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. С. 186.

время» получили развитие «силы варваризации», приведшие к разрушительным мировым войнам. Свой оптимизм Вернадский обосновывает ссылкой на факты, свидетельствующие о росте и устойчивости ноосферы. Это, во-первых, «вселенскость» человека, т. е. глобализация; во-вторых, демократизация государственной жизни и борьба с бедностью, поставленная как научная и государственная задача; в-третьих, высокие темпы развития медицины, позволяющие в ближайшем будущем добиться продления жизни. К тому же мировые войны не только не вызвали регресса в науке и социальной жизни, но даже способствовали «взрыву» научного творчества. Все это позволяет Вернадскому говорить «о ноосфере как синтезе природного и исторического процесса»<sup>187</sup>.

Таким образом, полагает Вернадский, все страхи относительно гибели человечества вследствие научных экспериментов или технических изобретений являются безосновательными: они связаны с недооценкой силы и глубины геологических процессов, одним из которых и выступает сейчас переход биосферы в ноосферу. Научная деятельность всегда сопряжена с пониманием «нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели»<sup>188</sup>, и поэтому от нее нельзя ожидать губительных результатов. К тому же гарантом безопасности и устойчивого развития человечества является «интернационал ученых» – мировое научное сообщество, представляющее

---

<sup>187</sup> Там же. С. 242.

<sup>188</sup> Там же. С. 200.



«всю творческую силу водителей народов»<sup>189</sup> и заинтересованное в том, чтобы эпоха ноосферы наступила как можно скорее.

#### *4. Доминантная антропология Алексея Ухтомского*

В русском философском сциентизме можно выделить и особое, антропологическое направление. Наиболее ярко оно представлено трудами выдающегося физиолога, создателя учения о доминанте *Алексея Алексеевича Ухтомского* (1875–1942).

Философские взгляды Ухтомского представляют собой характерное для эпохи Серебряного века сочетание сциентизма, адогматической религиозности и установки на творческое преобразование мира. В своих работах, посвященных преимущественно вопросам изучения высшей нервной деятельности, но далеко выходящим за их пределы, Ухтомский попытался синтезировать идеи эмпириокритицизма, естествознания, патристики и русской религиозной философии.

Сначала Ухтомский получил духовное образование. В 1899 году он окончил словесное отделение Московской духовной академии, защитив диссертацию на тему «Космологическое доказательство бытия Божия». В этой работе он предпринял попытку «доказать бытие Божие тем же самым способом и направлением мысли, какой создал науку о природе»<sup>190</sup>. Решая поставленную задачу, Ухтомский настаивает на необходимости прояснения статуса и функций религиозного опыта. Традиционно этот

---

<sup>189</sup> Там же.

<sup>190</sup> *Ухтомский А.А.* Из записных книжек // Ухтомский А.А. Интуиция со-  
вести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 321.

опыт рассматривался только в контексте веры и личного совершенствования человека, а не в контексте познания, что приводило к ряду неразрешимых проблем. Например, все больше обнаруживалась несовместимость церковного вероучения с выводами естественных наук, в результате чего усиливалось противостояние религиозной метафизики и позитивной философии. Ухтомский показывает ошибочность противопоставления веры и знания, которые в действительности дополняют и проясняют друг друга, являясь «двумя сокровищницами мысли», содержащими ответы на все вопросы жизни.

Разрыв между верой и знанием Ухтомский объясняет следующим образом: «Откуда общепринятое теперь различие in genere “знания” (науки) и “веры” (религии)? Оно, очевидно, случайного (исторического) происхождения, не заключается в самих понятиях: ведь всякое знание – психологически есть “верование”... а “верование” в истории всегда было высшим откровением, чистым знанием действительности. Лишь историческими особенностями интеллектуального прогресса человечества объясняется это явление, что часть интеллектуального запаса человека, отставая и отрываясь от живого и идущего вперед русла понятий и “верований”, становится сначала “высшим знанием”, в противоположность общедоступному, вседневному, опытному знанию, затем – “верой” и “религией” (“священным преданием”) в противоположность “знанию” – в специальном смысле»<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> Ухтомский А.А. Две сокровищницы мысли (1887–1916) // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб., 2002. С. 273.

В данном случае Ухтомский опирался на идеи В. С. Соловьева, изложенные им в «Чтениях о Богочеловечестве» – цикле публичных лекций, прочитанных в 1878 году. Согласно Соловьеву, религиозный, или «внутренний», опыт функционально тождествен опыту «внешнему», потому что «в обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры»<sup>192</sup>. Но если Соловьев исходя из этого доказывал возможность философии религии, то Ухтомский ставит задачу шире: обосновать единство человеческого опыта и преодолеть дуализм физического и духовного, указав на естественнонаучные основы нравственности и обнаружив те физиологические механизмы, которые формируют поведение человека, качества его личности и мировоззрение.

Преодоление дуализма позволит, полагал Ухтомский, восстановить истинное значение христианской религии, потому что избавит ее от «идеализма», т. е. от привычки диктовать миру его законы. «Я именно убежден с Духовной академии, – пишет он в записной книжке, – что только чистая позитивистическая мысль, мысль, знающая один метод познания – опыт, как бы он ни приходил, только эта чистая позитивистическая мысль способна вернуть христианству его светлый жизненный голос в мире. Это – традиция христианской александрийской школы. Стоически-неоплатоновская традиция, возобладавшая в истории Церк-

---

<sup>192</sup> *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Грех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. С. 63.

ви, увела христианскую мысль в пустынные поля догматических абстракций, в “филологию” вместо философии»<sup>193</sup>.

Поскольку религиозный опыт представляет собой психическое состояние человека, а психика обусловлена высшей нервной деятельностью, то он должен изучаться при помощи физиологии. Не случайно в раннем христианстве тело человека считалось наравне с душой, что нашло отражение в патристике. Отцы церкви считали, что тело, или «естество», дано Богом человеку для того, чтобы он мог проявлять свои душевные устремления. Бог все устроил разумно, и поэтому знание тела – «покрова души» – так же необходимо, как и духовное знание. Между телом и душой изначально существует гармония, и ее нарушение как в ту, так и в другую сторону ведет к одностороннему рационализму и догматизму, препятствующим «собеседованию человека с истиною». Ухтомский выражает взаимную зависимость души и тела следующим образом: «Тело и его поведение и обычаи могут воспитываться и следовать за тем, что созрело и решено внутри. Но и дух и воля воспитываются тем, что сложилось и как воспитано тело и поведение»<sup>194</sup>.

После защиты диссертации Ухтомский становится кандидатом богословия, однако продолжать церковную карьеру отказывается. Его привлекают естественные науки, и прежде всего физиология, и поэтому он поступает на восточный факультет Санкт-Петербургского университета, чтобы затем перевестись

---

<sup>193</sup> Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997. С. 409.

<sup>194</sup> Ухтомский А.А. Две сокровищницы мысли (1887–1916). С. 278.

на физико-математический факультет (выпускникам духовных академий запрещалось поступать на естественнонаучные факультеты, но не запрещалось переводиться с других факультетов). Ухтомский ставит перед собой цель создать единую науку о человеке, в которой он рассматривался бы как «живое целое», с присущими ему телесными, душевными и духовными качествами, а также внутренней свободой и способностью к творчеству. Эта интегральная наука может быть названа психофизиологией, поскольку все разнообразие психических состояний человека она должна описывать исходя из данных физиологии. «Мы привыкли думать, – пишет Ухтомский в дневнике, – что физиология – это одна из специальных наук, нужных для врача и не нужных для выработки миросозерцания. Но это неверно. Теперь надо понять, что разделение “души” и “тела” имеет лишь исторические основания, что дело “души” – выработка миросозерцания – не может обойтись без знания “тела” и что физиологию надлежит положить в руководящее основание при изучении законов жизни (в обширном смысле)»<sup>195</sup>.

Ухтомский становится учеником и последователем известного физиолога Н. Е. Введенского, основателя петербургской физиологической школы. Представители этой школы считали, что «нормальное отправление органа (например нервного центра) в организме есть не predetermined, раз навсегда неизменное качество данного органа, но функция от его состояния»<sup>196</sup>. Та-

---

<sup>195</sup> Там же. С. 272.

<sup>196</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 36.

ким образом, реакция нервного центра на соответствующий раздражитель не является неизменной и не может быть статическим его качеством, а определяется целым комплексом межцентральных отношений и в конечном итоге всей нервной системой. Описывая случаи нетипических реакций, Введенский ввел понятие «истертиозис», полагая, что оно должно описывать «сбой» нервной системы. Ухтомский, развивая подход своего учителя, предложил рассматривать эти случаи не как исключение из правила, а как важный факт нормальной деятельности нервной системы. То, что внешне выглядит как «сбой» в работе нервного центра, должно объясняться, согласно Ухтомскому, в более широком контексте, а именно с учетом влияния других нервных центров, которые в той или иной степени могут определить качество данной реакции. В том случае, если влияние смежных центров отсутствует или сводится к минимуму, налицо «нормальная» реакция; когда же раздражение смежных центров достаточно велико, то реакция протекает иначе, чем ожидалось.

В 1911 году Ухтомский защитил магистерскую диссертацию по теме «О зависимости кортикальных двигательных эффектов от побочных центральных влияний», в которой изложил указанное выше понимание работы нервных центров. Вместо понятия «истертиозис» он стал использовать термин «доминанта», взятый им из «Критики чистого опыта» Р. Авенариуса. Описывая механизм поведения человека, обусловленный работой центральной нервной системы (системы С), Авенариус заметил, что иногда параллельные иннервационные ряды могут влиять друг на друга

так, что один из них полностью изменяет другой, как бы подавляя его и подчиняя себе, в результате чего определяется и реакция организма в целом. Ухтомский увидел здесь точное изложение сути его теории. Однако, в отличие от Авенариуса, он придал доминанте центральное значение. Доминанта – это «господствующий очаг возбуждения, предопределяющий в значительной степени характер текущих реакций центров в данный момент»<sup>197</sup> и привлекающий к себе волны возбуждения из самых различных источников.

Ухтомский выделил четыре основных признака доминанты: 1) повышенная возбудимость нервного центра; 2) способность нервного центра суммировать, накапливать в себе возбуждение; 3) способность поддерживать это возбуждение в течение долгого времени; 4) достаточная инерция, с которой, однажды начавшись в данном центре, возбуждение продолжается далее. Поскольку доминанта предполагает возбуждение не одного нервного центра, а целой группы их, то можно говорить о развитии, или становлении, доминанты. Ухтомский выделил несколько фаз «роста» доминанты и продемонстрировал их при помощи эпизодов из «Войны и мира» Л. Н. Толстого, касающихся главной героини романа – Наташи Ростовской. Речь в данном случае идет о становлении доминанты на продолжение рода.

Первая фаза – это укрепление наличной доминанты по преимуществу: под влиянием внутренней секреции, рефлекторных влияний и прочего в организме формируется достаточно устой-

---

<sup>197</sup> Там же. С. 39.

чивая доминанта, которая привлекает к себе в качестве поводов к возбуждению самые разнообразные рецепции. «Это Наташа Ростова на первом балу в Петербурге: “Он любовался на радостный блеск ее глаз и улыбки, относившейся не к говоренным речам, а к ее внутреннему счастью... вы видите, как меня выбирают, и я этому рада, и я счастлива, и я всех люблю, и мы с вами все это понимаем – и еще многое, многое сказала эта улыбка”»<sup>198</sup>. На данном этапе доминанта просто заявляет о своем наличии, здесь важно то, что она уже сформировалась, и поэтому безразлично, какие раздражители позволяют судить о ее присутствии.

Вторая фаза развития доминанты характеризуется тем, что из множества действующих рецепций доминанта вылавливает те, которые для нее представляют особый биологический интерес. Это стадия выработки «адекватного раздражителя», благодаря которому происходит выделение предметного комплекса раздражителей из среды. Так, Наташа у Бергов «была молчалива, и не только не была так хороша, как она была на бале, но она была бы дурна, ежели бы она не имела такого кроткого и равнодушного ко всему вида». Но вот появился князь Андрей, и она преобразилась: «из дурной опять сделалась такую же, какою она была на бале». Это произошло потому, объясняет Ухтомский, что «доминанта нашла своего адекватного раздражителя»<sup>199</sup>: если раньше Наташа была возбуждена, красива и счастлива для всех, то теперь только для одного князя Андрея.

---

<sup>198</sup> Там же. С. 47.

<sup>199</sup> Там же. С. 48.



Третья фаза наступает тогда, когда между доминантой и раздражителем устанавливается прочная, «адекватная» связь, так что наличие одного из контрагентов будет вызывать наличие другого. Например, князя Андрея рядом нет; может быть, он уже погиб; но Наташе достаточно только вспомнить о нем или услышать его имя, чтобы пережить ту гамму эмоций, которая раньше вызывалась присутствием князя Андрея. Таким образом, князь Андрей из реального «раздражителя» становится идеальным, он моделируется как предмет мышления благодаря соответствующему состоянию нервной системы. Ухтомский делает вывод: «Среда поделилась целиком на “предметы”, каждому из которых отвечает определенная, однажды пережитая доминанта в организме, определенный биологический интерес прошлого. Я узнаю вновь внешние предметы, насколько воспроизвожу в себе прежние доминанты, и воспроизвожу мои доминанты, насколько узнаю соответствующие предметы среды»<sup>200</sup>.

На первых двух фазах развития доминанты она обуславливается соматическими (спинно-мозговыми) процессами, на третьем – закрепляется на кортикальном уровне. Кортикальные компоненты доминанты являются высшими, они в достаточной мере автономны, поскольку не зависят уже от состояния нервной системы, а сами могут влиять на нее, определяя психическую жизнь человека и его поведение. Ухтомский подчеркивает, что именно на кортикальном уровне происходит восстановление однажды пережитых доминант, которые могут воспроизводиться либо

---

<sup>200</sup> Там же.

полностью (галлюцинации), либо частично, в виде сокращенного символа (воспоминание). Кортикальные компоненты доминанты образуют предметное мышление, а значит, составляют содержание познания и формируют мировоззрение. «С нашей точки зрения, – пишет Ухтомский, – всякое “понятие” и “представление”, всякое индивидуализированное психическое содержание, которым мы располагаем и которое можем вызвать в себе, есть след от пережитой некогда доминанты»<sup>201</sup>.

Тем самым преодолевается гносеологический дуализм (учение о двух принципиально отличных друг от друга видах познания: при помощи чувств и посредством разума), поскольку чувственное познание и рациональное познание оказываются фазами развития целостной доминанты. Вместо традиционного деления познавательных способностей человека Ухтомский вводит понятия «интегральный образ» и «интеграл опыта».

Интегральный образ является продуктом переживаемой нами в настоящее время доминанты, будь она сформирована впервые или же восстановлена хотя бы частично из кортикальных компонентов ранее пережитых доминант. В интегральном образе связываются воедино все впечатления, которые имеют отношение к данному переживанию, и в результате у человека складывается соответствующее «понятие» о предмете. Ухтомский подчеркивает, что это понятие всегда наполнено «субъективными» оценками и является относительным и подвижным, открытым для дальнейшей содержательной коррекции. Интегральный об-

---

<sup>201</sup> Там же. С. 51.

раз – это «определенно творимый и интегрируемый образ во времени»<sup>202</sup>, он позволяет актуализировать хранящееся в памяти знание о данном предмете, чтобы по возможности расширить его с учетом новых рецепций, которые представляют в настоящий момент для доминанты биологический интерес. Происходит, как выражается Ухтомский, «переинтеграция» знания, что и составляет механизм его развития (так развиваются наука, философия и культура в целом).

После того как переинтеграция состоялась, интегральный образ полагается в качестве законченно-неподвижной формы в пространстве и уходит в «склады памяти». При этом отбрасываются все субъективные характеристики переживания, оно объективируется, приобретает постоянные характеристики (сущность и свойства) и становится элементом того, что обычно называется «объективной реальностью». Если интегральные образы являются «дифференциалами действительности, которые мы допускаем ради удобства анализа», то интегралы опыта – это «то, во что отлилась совокупность впечатлений, приуроченных к определенной доминанте, которую мы пережили со всею ее историею для нас»<sup>203</sup>. Между интегралами опыта и интегральными образами всегда идет борьба, поскольку «старая доминанта возобновляется или для того, чтобы при новых данных обойтись без помощи старого опыта, или для того, чтобы по новым дан-

---

<sup>202</sup> Ухтомский А.А. Жизнь с лицом человеческим (1923–1924) // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 321.

<sup>203</sup> Там же. С. 314.

ным переинтегрировать старый опыт»<sup>204</sup>. Прекращение этой борьбы ведет к стагнации мысли, к схоластике в философии и науке.

Понимание действительности как результата пережитых доминант позволило Ухтомскому сделать вывод о возможности ее творческого моделирования. Очевидно, что если реальность «в чрезвычайной степени определяется тем, каковы наши доминанты и каковы мы сами»<sup>205</sup>, то для того, чтобы ее изменить, нужно «направить в определенное русло поведение и саму интимную жизнь людей»<sup>206</sup>, овладев доминантами в себе самих и в окружающих. Физиология дает возможность понять основные принципы поведения человека, объясняет смысл и структуру ставшего, однако она не в силах научно сформулировать идеал общественного развития, его цель. Здесь можно строить лишь гипотезы, и причем такие, которые нельзя фактически проверить. Смысл жизни всегда гипотетичен – он утверждается на свой страх и риск и доказывается собственным существованием человека. Философские истины, как и истины науки, открываются экспериментально, разница только в том, что в философии эксперимент длится целую жизнь.

В качестве цели индивидуального и социального развития Ухтомский предлагает считать «воспитание» доминанты на лицо другого. В данном случае он исходил из наблюдения о необхо-

---

<sup>204</sup> Ухтомский А.А. Доминанта и интегральный образ // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 65.

<sup>205</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 142.

<sup>206</sup> Ухтомский А.А. Доминанта и интегральный образ. С. 66.

димости «золотого правила нравственности» для существования социума. Это правило присутствует и в религиях, и в философских учениях, несмотря на их разнообразие. Выраженное в терминах физиологии, оно будет выглядеть так: нельзя человека сводить к абстракции и судить о нем с точки зрения своих доминант. Другой человек должен быть принят как другой, во всей его конкретности, независимо от теорий, предубеждений и предвзятостей. «Только там, – полагает Ухтомский, – где ставится доминанта на лицо другого как на самое дорогое для человека, впервые преодолевается проклятие индивидуалистического отношения к жизни, индивидуалистического миропонимания, индивидуалистической науки. Ибо ведь только в меру того, насколько каждый из нас преодолевает самого себя и свой индивидуализм, самоупор на себя, ему открывается лицо другого. И с этого момента, как открывается лицо другого, сам человек впервые заслуживает, чтобы о нем заговорили как о лице»<sup>207</sup>.

Утверждение доминанты на лицо другого обеспечит, по мысли Ухтомского, высшее счастье человечества. Однако это счастье нельзя понимать как некоторое конечное состояние человечества, венец истории, так как «идеальный пункт покоя и совершенного удовлетворения остается и здесь только фикцией»<sup>208</sup>. Человек существенно неопределим, и поэтому «дрессура человечества» должна вестись исходя из личного признания ответственности за реализацию того или иного проекта. «Наша организация, – пишет Ухтомский, – принципиально рассчитана на

---

<sup>207</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения. С. 150.

<sup>208</sup> Там же. С. 147.

постоянное движение, на динамику, на постоянные пробы и построение проектов, а также на постоянную проверку, разочарование и ошибки. И с этой точки зрения можно сказать, что ошибка составляет вполне нормальное место именно в высшей нервной деятельности»<sup>209</sup>.

### 5. Техницизм Петра Энгельмейера

Развитие идей сциентизма привело к появлению совершенно нового направления в русской мысли – философии техники. Пионером этого направления стал выдающийся инженер-механик и философ *Петр Климентьевич Энгельмейер* (1855–1942). Современники отмечали энциклопедические знания и разносторонние интересы ученого, сравнивая его с великими представителями эпохи Возрождения. И действительно, Энгельмейер принимал активное участие в работе различных инженерно-технических и научных обществ Москвы, был редактором и издателем журнала «Техник», состоял в должности инженера и организовывал производственный процесс на разных заводах, преподавал в Высшем техническом училище и Политехническом институте, следил за новейшими тенденциями в философии, писал литературно-критические статьи, занимался живописью и музыкой. Энциклопедизм Энгельмейера позволил ему избежать ограниченности как технического, так и гуманитарного мышления и все-таки осмыслить феномен техники, увидеть в нем своеобразное знамение времени.

---

<sup>209</sup> Там же. С. 148.

Следует заметить, что в русской философии вопрос о технике был поставлен уже давно, однако он решался исключительно в контексте критики западной цивилизации: в стремительности технического прогресса видели доказательство культурной и нравственной деградации Европы. Так, например, И. В. Киреевский, указывая на недостатки европейского рационализма, подчеркивал, что западная цивилизация не случайно «ищет ковчега спасения в земных расчетах промышленности»: в условиях утраты органичного единства разума, жизни и веры европейцы из всех сил стараются сохранить последнюю уцелевшую для них действительность бытия – физическую личность. В результате, пишет Киреевский, промышленность управляет миром без веры и поэзии; «она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются»<sup>210</sup>. Неограниченное господство промышленности, согласно идеологу славянофильства, неминуемо приведет Запад к упадку и гибели, конечно, если в сознании европейских народов не произойдет какой-нибудь внутренней перемены. Идеи Киреевского получили широкое признание среди русских религиозных философов. До логического конца их довел Н. А. Бердяев, который, вскрывая «мета-

---

<sup>210</sup> *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 315.

физическое» и «космическое» значение техники, настаивал на том, что сущность технической эпохи заключается в дегуманизации жизни, в разложении целостного человеческого образа на безличные элементы. «Современный бестиализм и дегуманизация, – писал он, – опираются на идолатрию, на идолопоклонническое отношение к технике»<sup>211</sup>. Попадая во власть техники, человек утрачивает образ Божий и уподобляется машине, он «живет в новой, металлической действительности, дышит иным, отравленным воздухом»<sup>212</sup>.

Позиция Энгельмейера резко контрастировала с общим фоном негативного отношения к технизации жизни в русской религиозной философии. Прежде всего, он указывал на неосновательность «морального истолкования» техники, приводящего к отождествлению ее со злом, а технического прогресса – с нравственной деградацией человека. Согласно Энгельмейеру, «техника есть приложение нашего знания о жизни к самой жизни»<sup>213</sup>, и в этом смысле она нравственно нейтральна. Изначальное назначение техники заключается в том, чтобы она способствовала сохранению жизни и ускоряла ее развитие. Поскольку «техника есть средство борьбы со вредом и обращения его в пользу»<sup>214</sup>, то она, скорее, должна рассматриваться в контексте добра, чем зла. Конечно, замечает Энгельмейер, техника в руках злодея не мо-

---

<sup>211</sup> Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 326.

<sup>212</sup> Там же. С. 345.

<sup>213</sup> Энгельмейер П.К. Критика научных и художественных учений гр. Л. Н. Толстого. М., 1898. С. 45.

<sup>214</sup> Там же.



жет не вести ко злу, однако на этом основании нельзя выносить обвинительный приговор технике в целом. Очевидно, что все зависит от того, кто техникой пользуется, и чаще случается так, что техника служит достижению блага.

Не выдерживает критики и осуждение техники исходя из того соображения, что она погружает человека в искусственный мир, в результате чего разрывается органическая связь человека и космоса со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями. Вообще антитеза естественного и искусственного является условной: это риторическая фигура, а не отражение реального положения дел. Техника представляет собой результат творческой деятельности человека, которая не может начинаться с ничто или с того, что не дано в природе, и с необходимостью продолжает развитие природы. Тезис о том, что подлинное творчество – это всегда творение *ex nihilo*, очевидно ложен. Действительная «космическая» функция техники может быть понята лишь с учетом того факта, что она способствует скорейшему росту могущества человека. «Техника, – пишет Энгельмейер, – в известном отношении дополняет естественную эволюцию и обратна ей: естественная эволюция состоит в том, что хотения (потребности) приспособляются к природе, тогда как техника, наоборот, приспособляет природу к хотениям»<sup>215</sup>. Более того, существует четкий параллелизм между законами эволюции в природе и в технике, что еще раз подчеркивает естественность технического прогресса.

---

<sup>215</sup> Там же. С. 49.

Чтобы правильно понять существо техники, необходимо рассматривать ее в более широком контексте. Прежде всего, замечает Энгельмейер, следует обратить внимание на то, что «что бы человек ни начал делать, при всяком переходе от идеи к вещи, от цели к достижению мы должны пройти через некоторую специальную технику»<sup>216</sup>. Следовательно, понятие «технический» относится не только к орудиям, при помощи которых человек воздействует на окружающую его «дикую» природу, но и ко всякой вообще разумной деятельности. В равной мере техническими оказываются и создание новых вещей, образующих искусственную среду обитания человека, и интеллектуальные достижения, а также художественное творчество, духовно-религиозные практики и т. д. Что касается орудий, то еще древние греки ясно понимали, что они представляют собой продолжение и дополнение наших членов. «Их слово *ὄργανον* означало вместе и член (орган), и орудие. Аристотель называет руку *ὄργανον τῶν οργάνων*, т. е. член членов, или орудие орудий. Так же можно назвать и всю технику»<sup>217</sup>.

Искусственная природа, создаваемая техникой, – это вторая природа человека, без которой ему уже не обойтись; а если учесть, что человек стал таким, каким он является сейчас, исключительно благодаря технике, то следует признать ее определяющее влияние на его сущность. Поэтому, делает вывод Энгельмейер, имеются все основания говорить о технической при-

---

<sup>216</sup> Энгельмейер П.К. Технический итог XIX-го века. М., 1898. С. 101.

<sup>217</sup> Энгельмейер П.К. Критика научных и художественных учений гр. Л. Н. Толстого. С. 45.

роде человека. Не случайно археологи и этнографы по сохранившимся артефактам могут воссоздать не только материальный быт, но и духовную культуру людей, понять их мировоззрение, религию, правовые понятия, обычаи и т. д. Энгельмейер формулирует даже своеобразную максиму, выражающую значение техники: «Скажи мне, какими орудиями ты работаешь, и я скажу, кто ты»<sup>218</sup>.

Причины негативного отношения большинства философов к технизации жизни следует искать вовсе не в технике, а в самой философии. Действительно, философия начала XX века, как показывает Энгельмейер, анализируя итоги VI Международного философского конгресса (1911), переживает глубокий кризис. Он выражается, прежде всего, в утрате предметности философии и в принципиальном сомнении в действительности традиционных методов познания. Даже такие, казалось бы, чистые науки, как логика и математика, подвергаются самому коренному пересмотру. «Ревизуются бесконечно разнообразные толкования основных понятий, каковы: истина и заблуждение, реальность, бытие, природа, мир, вещь»<sup>219</sup>, и это приводит в итоге к подрыву авторитета разума. Неудивительно, что в результате «естественно оживает все то, что основано на вере, т. е. разные религии, разновидности мистицизма... а за ними и всякое суеверие, всякое мракобесие»<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> Энгельмейер П.К. Философия техники. Вып. 2: Современная философия. М., 1912. С. 143.

<sup>220</sup> Там же. С. 48.

Кризис в философии был обусловлен, согласно Энгельмейеру, тремя причинами.

Первая причина – это утвердившееся в традиции преобладание теоретической мысли над остальными сторонами духа, подчинение конкретной, эмпирической жизни идеальному образу, созданному при помощи метафизической спекуляции. Прямым следствием господства рационализма является дуализм, сопряженный с «мучительным сознанием разлада между тем, что есть, и тем, что должно быть»<sup>221</sup>, и закрепляющий разрыв между мыслью и вещью, непреодолимый агностицизм.

Вторая причина кризиса в философии заключается в чрезмерном гнете культуры, налагаемом на человека, в обособлении человека от природы и в догматическом противопоставлении естественного культурному.

Третьей причиной выступает принципиальное искажение сущности человека, сведение его исключительно к разумности или к духовности, в результате чего человек понимается статически (как нечто пассивное, раз и навсегда определенное), а не динамически (как субъект творческой деятельности, изменяющей не только мир, но и самого себя).

Преодоление кризиса в философии Энгельмейер видел в дискредитации дуалистической картины мира, препятствующей пониманию жизни в ее целом. Прежде всего, следует понять, что человек не состоит из одного только разума, что «он не живет

---

<sup>221</sup> Там же. С. 9.

затем, чтобы думать, а, наоборот, думает, чтобы жить»<sup>222</sup>, что как бы ни казалась нам убедительной рационально созданная картина мира, она не может быть адекватной реальности, потому что жизнь всегда шире какой бы то ни было ее интерпретации. Метафизический дуализм представляет собой лишь один из приемов рационального упрощения жизни, т. е. приспособления ее к нуждам человека. Очевидно, что «ясность» и «отчетливость» нельзя считать критериями истинности познания, если под последним понимать постижение сущего самого по себе: это, скорее, интеллектуальные инструменты, позволяющие человеку совершать соответствующие действия после того, как нечто реальное уже постигнуто, причем совершенно не рациональными средствами.

Согласно Энгельмейеру, человек обладает особой способностью непосредственного видения существа вещей – интуицией, которая дополняет рациональное мышление и делает возможным познание. Именно интуиция дает самые подходящие ответы на запросы, предъявляемые жизнью, и тем самым обеспечивает жизненное творчество. В истории философии интуиция получила самые различные наименования: это и *lumen naturale* Р. Декарта, и *common sense* философов Шотландской школы, и *elan vital* А. Бергсона, однако правильнее сказать, полагает Энгельмейер, что интуиция – это «голос самой жизни»<sup>223</sup>.

Тот факт, что философия начала XX века переживает глубокий кризис, вовсе не свидетельствует о деградации человечества

---

<sup>222</sup> Там же. С. 6.

<sup>223</sup> Там же. С. 150.

и грядущем всемирном крахе культуры. Энгельмейер обращает внимание на интенсивное развитие науки и техники – явлений, которые ни в коем случае нельзя считать случайными и которые доказывают растущую мощь человека, все более и более подчиняющего себе природу. «Об упадке жизненных сил может говорить только тот, в ком эти силы временно пришли в упадок; а если взглянуть на все культурное человечество, то, скорее, поражает обратное: *небывалый подъем жизни*»<sup>224</sup>.

Этот подъем характеризуется прежде всего тем, что человек максимальным образом выражает свою техническую волю. Следовательно, технический фактор определяет коренной характер современной культуры и является ключом к пониманию эпохи. Суть ее заключается в том, что уже не разум, а техника дает человеку возможность подступиться к вещам и получить власть над миром. Через осмысление техники только и можно познать жизнь, которая «сделалась насквозь технической»<sup>225</sup>.

Энгельмейер обосновывает необходимость создания особой стратегии познания – «философии техники», или «техницизма». Задача философии техники состоит в том, чтобы выяснить истинную роль техники в культуре человечества, показать ее органичную связь с природой, а также определить, что и как делает из человека существо техническое, «т. е. такое существо, которое не только может себе составлять прекрасные, возвышенные

---

<sup>224</sup> Там же. С. 18.

<sup>225</sup> Там же. С. 55.

цели, но и может проводить их в жизнь, делая ее разумною, красивою и справедливою»<sup>226</sup>.

Содержательно техницизм сводится к трем моментам.

Во-первых, он понимает мир как вечный процесс, как нечто незавершенное и всегда находящееся в творческом становлении, как нечто вечно таящее новое и осуществляющее его.

Во-вторых, техницизм исходит из положения о том, что «человек есть организующая сила мира»<sup>227</sup>, одна из мировых сил, творящих новое и активно переделывающих окружающую среду согласно своим потребностям; таким образом, человек должен быть определен не только как *homo sapiens*, но главным образом как *homo faber* – человек фабрикующий, или творящий, создающий.

В-третьих, всякое теоретическое исследование, научная работа в целом трактуются как руководство к конкретным действиям, как программа для дальнейшей реально-творческой работы.

Согласно Энгельмейеру, философия техники необходима, так как только она «способна внести в иррациональную жизнь разумность, красоту и справедливость»<sup>228</sup>. Развиваясь по пути осмысления техники, «философия не только приблизится к жизни, но овладеет ею и сядет на трон руководительницы жизнью»<sup>229</sup>. Философия техники – это «наука будущего XX века»<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> Там же. С. 56.

<sup>227</sup> Там же. С. 104.

<sup>228</sup> Там же. С. 141.

<sup>229</sup> Там же. С. 157.

<sup>230</sup> Энгельмейер П.К. Технический итог XIX-го века. С. 100.

## § 4. Философия нового искусства

*Акмеисты, футуристы, теоретики формальной школы*

Склонностью к теоретизированию отличались не только символисты, о которых шла речь выше, но и представители других направлений художественного модернизма начала XX века, в том числе и представители авангарда. Этим термином, как правило, обозначают те направления в искусстве, которые провозглашают радикальный отказ от всей предшествующей традиции. Что касается русской культуры Серебряного века, то здесь к авангарду можно отнести, прежде всего, футуризм – художественное направление, охватившее литературу и изобразительное искусство.

### *1. Преодоление символизма*

Формирование футуризма в России происходило параллельно с самоотрицанием символизма, выразителем которого стало немногочисленное литературное движение, вошедшее в историю под названием «акмеизм» (от *греч.* ἀκμή – высшая степень чего-либо, пора расцвета). В 1911 году несколько молодых поэтов – Николай Гумилев, Анна Ахматова, Осип Мандельштам, Сергей Городецкий, Владимир Нарбут, Михаил Зенкевич, Елизавета Кузьмина-Караваева – объединились в группу под названием «Цех поэтов» и объявили себя адептами нового, «постсимволического» направления в литературе. Акмеисты, конечно, не могут быть отнесены к авангарду, так как они не только не отка-



зывались от традиции, но даже провозгласили определенное возвращение к ней. Однако теоретические основы их критики символизма сыграли важную роль в становлении выразительных средств языка нового искусства.

«Преодолевшие символизм» – так озаглавил свою статью 1916 года об акмеистах литературовед В. М. Жирмунский (1891–1971). Важнейшая особенность символизма, по его мнению, заключалась в чрезмерной религиозно-мистической и метафизической наполненности искусства. Поэтому преодоление символизма оказалось, прежде всего, преодолением метафизики в литературе.

Программой для акмеизма стала небольшая статья поэта *Николая Степановича Гумилева* (1886–1921) «Наследие символизма и акмеизм», опубликованная в первом номере журнала «Аполлон» за 1913 год. Отдавая должное символистам за то, что они «указали на значение символа в искусстве», Гумилев в то же время предъявил им два серьезных «обвинения».

Во-первых, символисты, выдвигая вопрос о роли человека в мироздании, разрешали его в духе германской философии, т. е. указанием на некие объективные цели или догматы, которым должно служить. В результате было утеряно важнейшее для искусства чувство: чувство самоценности каждого явления, не нуждающееся ни в каком оправдании извне.

Во-вторых, символизм, посвятив себя постижению неведомого, стал браться то с богословием, то с теософией, то с ок-

культизмом. В результате искусство превратилось в придаток мистики и утратило представление о собственных целях.

Какой же ответ на все это может дать акмеизм? «Первое, что... может ответить акмеизм, – утверждал Гумилев, – будет указанием на то, что непознаваемое, по самому смыслу этого слова, нельзя познать. Второе – что все попытки в этом направлении – нецеломудренны. Вся красота, все священное значение звезд в том, что они бесконечно далеки от Земли и ни с какими успехами авиации не станут ближе... Детски-мудрое, до боли сладкое ощущение собственного незнания, – вот то, что нам дает неведомое»<sup>231</sup>.

Таким же пафосом «оправдания мира явлений» и изгнания из поэзии метафизики и мистики была проникнута статья другого поэта-акмеиста *Сергея Митрофановича Городецкого* (1984–1967) «Некоторые течения в современной русской поэзии», напечатанной в том же номере «Аполлона». «Борьба между акмеизмом и символизмом... – писал Городецкий, – есть борьба за этот мир, звучащий, красочный, имеющий формы, вес и время, за нашу планету Землю... После всяких “неприятий” мир бесспорно принят акмеизмом во всей совокупности красот и безобразий»<sup>232</sup>. Акмеизм, по мнению поэта, противопоставил неопределенности и текучести слов в поэзии символизма четкость и

---

<sup>231</sup> Гумилев Н.С. Наследие символизма и акмеизм // Аполлон. 1913. №. 1. С. 44.

<sup>232</sup> Городецкий С.М. Некоторые течения в современной русской поэзии // Аполлон. 1913. №. 1. С. 48.

«прочность» языковых значений, а мистические прозрения тайн жизни заменил простым и ясным эмпиризмом.

Гумилев и Городецкий ограничили свои теоретические выкладки лишь краткими манифестами. Но спустя несколько лет провозглашенные ими принципы акмеизма получили развернутое философское обоснование в теоретических работах еще одного видного участника «Цеха поэтов» – *Осипа Эмильевича Мандельштама* (1891–1938).

Основное отличие акмеизма от символизма, по мнению Мандельштама, заключается в том, что акмеизм интересуется само существование вещи, тогда как символизм интересовался лишь ее скрытой, внутренней сущностью. «Любите существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя – вот высшая заповедь акмеизма.  $A=A$ : какая прекрасная поэтическая тема. Символизм томился, скучал законом тождества, акмеизм делает его своим лозунгом»<sup>233</sup>. В символизме, утверждал поэт, образы выпотрошены, подобно чучелам, и набиты чужим содержанием. «Возьмем, к примеру, розу и солнце, голубку и девушку. Для символиста ни один из этих образов сам по себе не интересен, а роза – подобие солнца, солнце – подобие розы, голубка – подобие девушки, а девушка – подобие голубки... Вместо символического “леса соответствий” – чучельная мастерская.

---

<sup>233</sup> Мандельштам О.Э. Утро акмеизма // Мандельштам О.Э. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 144.

Вот куда приводит профессиональный символизм. Восприятие деморализовано. Ничего настоящего, подлинного»<sup>234</sup>.

Определяя особенность акмеистского отношения к слову, Мандельштам апеллировал к чрезвычайно популярному в начале XX века учению, вошедшему в историю под названием «интуитивизм». Это учение было предложено французским философом Анри Бергсоном (1859–1941). Центральная тема Бергсона – выделение особого вида познавательного отношения к миру, в котором исчезает различие между субъектом и объектом и которое дается «непосредственно жизнью». Этот вид познавательного отношения философ называл интуицией. Главное отличие интуиции от интеллекта состоит в том, что интеллект обобщает, т. е. познает вещи, подводя их под общие и абстрактные понятия, а интуиция, напротив, дает знание индивидуального и конкретного.

Мандельштам усмотрел в этих рассуждениях путь к постижению «подлинной природы слова». Слово следует рассматривать не как отвлеченное понятие, а как образ, или представление. В статье 1922 года «О природе слова» он писал: «Самое удобное и в научном смысле правильное – рассматривать слово как образ, то есть словесное представление. Этим путем устраняется вопрос о форме и содержании, буде фонетика – форма, все остальное – содержание... Значимость слова можно рассматривать как свечу, горящую изнутри в бумажном фонаре, и обратно, звуковое представление, так называемая фонема, может

---

<sup>234</sup> Мандельштам О.Э. О природе слова // Мандельштам О.Э. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. С. 182.

быть помещена внутри значимости, как та же самая свеча в том же самом фонаре»<sup>235</sup>. Задача поэзии как раз и состоит в том, чтобы раскрыть эту образную природу слова. Мандельштам считал, что настало время для создания новой, «органической поэтики», которая «уничтожит канон во имя внутреннего движения организма» и, следовательно, будет обладать «всеми чертами биологической науки».

## *2. Футуризм: философия «заумного» языка*

Сколь бы ни были новаторскими художественные опыты символистов или акмеистов, с предшествующими направлениями искусства их связывало главное: попытка сохранения за словами означающей функции, а за искусством – функции мимесиса. Проще говоря, и символисты, и акмеисты считали, что словам все-таки должны соответствовать какие-то феноменальные или ноуменальные референты, а искусство все-таки должно являться средством отображения какой-то внезапной действительности. Но представители последующего направления модернизма – авангарда – попытались ниспровергнуть даже эти фундаментальные предпосылки искусства. Речь идет о нескольких литературно-художественных направлениях 10-х годов прошлого века, которых обычно объединяют под названием «футуризм».

Футуризм возник не в России, а на Западе. Его главным идеологом был итальянский литератор Филиппо Томмазо Мари-

---

<sup>235</sup> Там же.

нетти (1876–1944), выступивший 20 февраля 1909 года на страницах парижской газеты «Фигаро» с первым «Манифестом футуризма» (позже появилось еще несколько «Манифестов»). С самого начала футуризм заявил о себе как о радикально «антикультурном» и «антиэстетическом» направлении. Футуристы проповедовали разрушение всех форм традиционного искусства, культ силы, войну, национализм. Человек, «испорченный музеями и библиотеками», объявлялся более неинтересным для искусства; воспевать следовало технику, скорость, движение и агрессию. Не случайно европейский футуризм идеологически оказался близок как к правым, так и к левым радикалам.

Следует заметить, что русские футуристы никогда не считали себя последователями Маринетти. Различные российские футуристические литературные и художественные группы предпочитали даже не использовать термин «футуризм», а именовали себя будетлянами, кубофутуристами, эгофутуристами, супрематистами и т. п. А когда в 1914 году сам Маринетти прибыл в Россию, чтобы приветствовать своих зарубежных последователей, то, согласно воспоминаниям участников тех собраний, русские футуристы встретили его весьма холодно. Главное содержательное отличие русских футуристов от итальянских заключалось в том, что русские делали акцент не столько на новаторстве тем искусства, сколько на новаторстве выразительных средств.

Первый сборник кубофутуристов «Садок судей» вышел в 1910 году. В декабре 1912 года появился сборник «Пощечина

общественному вкусу», содержащий программный манифест, подписанный Давидом Бурлюком, Алексеем Кручёных, Владимиром Маяковским и Велимиром Хлебниковым. Позже к этой группе присоединились Николай Асеев, Василий Каменский, Бенедикт Лившиц и Елена Гуро. В том же 1912 году от кубофутуристов отделились эгофутуристы во главе с Игорем Северяниным и группа «Мезонин поэзии», возглавляемая Вадимом Шершеневичем. Некоторые кубофутуристы – Бурлюк и его братья, Маяковский, Кручёных – занимались не только литературой, но и живописью. Среди живописцев возникли родственные кубофутуризму группы: «Ослиный хвост», «Бубновый валет» и др. Футуристы не только издавали сборники, но и разъезжали по стране, устраивая театрализованные представления и диспуты.

Идеологию футуризма можно свести к трем взаимосвязанным положениям.

1. Искусство должно отказаться от подражания действительности (мимесиса). Рабское воспроизведение природы убивает творчество. «Искусство начинается не с отражения, а с искажения действительности» (Д. Бурлюк).

2. Для того чтобы словесное искусство перестало быть подражанием действительности, необходимо изменить отношение поэта к языку и прежде всего отказаться от жесткой связи слов с какими-то определенными значениями. Поэт может придавать словам свои собственные, личные значения (индивидуальный язык), а также пользоваться словами, которые вовсе не имеют значения (заумный язык). «Художник, – писал один из наиболее

радикальных новаторов *Алексей Елисеевич Кручёных* (1886–1968), – волен выражаться не только общим языком (понятия), но и личным (творец индивидуален), и языком, не имеющим определенного значения (не застывшим), заумным. Общий язык связывает, свободный позволяет выразиться полнее»<sup>236</sup>.

3. Слова, за которыми не закреплены какие-либо значения, начинают создавать свои, новые значения. В результате возникают новые элементы реальности. Искусство из подражания действительности превращается в ее конструирование. Поэтому свободный художник является настоящим «жизнетворцем».

Однако, согласно коллективному мнению футуристов, художественное жизнетворчество не может быть беспочвенным, оно должно опираться на архаические национальные формы быта, этнические верования и мифы. Не будет преувеличением сказать, что среди всех направлений русского художественного модернизма начала XX века футуристы были самыми славянофильствующими и антизападниками. Накануне Первой мировой войны в их творчестве определенно возобладала идеология некой «азиатской», или «скифской», России, воинственно противостоящей «загнивающему» Западу.

Один из видных идеологов кубофутуризма, поэт *Бенедикт Константинович Лившиц* (1886–1938), говорил в докладе на вечере «Наш ответ Маринетти»: «Вряд ли кто-нибудь в России сознает себя в большей мере азиатом, чем мы, люди искусства...

---

<sup>236</sup> *Кручёных А.Е.* Декларация заумного языка // Кручёных А.Е. Кукиш прошлякам: фактура слова. Сдвигология русского стиха. Апокалипсис в русской литературе. М.; Таллин, 1992. С. 125.



Признаем ли себя когда-нибудь – не стыдливо, а исполненные гордостью – азиатами? Ибо только осознав в себе восточные истоки, только признав себя азийским, русское искусство вступит в новый фазис и сбросит с себя позорное и нелепое ярмо Европы – Европы, которую мы давно переросли»<sup>237</sup>. Спустя двадцать лет тот же Лившиц напишет в своих воспоминаниях: «В основу футуристической эстетики было положено порочное представление о расовом характере искусства. Последовательное развитие этих взглядов привело Маринетти к фашизму. В своем востоколюбии русские будетляне никогда не заходили так далеко, однако и они не вполне свободны от упреков в националистических вождельниках»<sup>238</sup>.

Разумеется, футуристы относили себя к «левому искусству» и поддерживали русскую революцию 1917 года, хотя подлинным «певцом революции» стал один только Маяковский. В течение некоторого времени новая власть тоже усматривала в футуристах своих союзников. Однако судьба русского авангарда оказалась очень похожей на судьбу авангарда в Италии и Германии. Итальянские фашисты и немецкие национал-социалисты, придя к власти, объявили поддерживавшие их художественно-эстетические движения (футуристов в Италии и экспрессионистов в Германии) чуждыми народному сознанию, извращенными и потому вредными. Так же и советская власть в России отнеслась ко всем направлениям русского футуризма. В 1930-е годы

---

<sup>237</sup> *Лившиц Б.К.* Полутороглазый стрелец: Стихотворения, переводы, воспоминания. Л., 1989. С. 506–507.

<sup>238</sup> Там же. С. 309.

русский авангард почти полностью был вытеснен официальным искусством, руководствовавшимся единственным методом художественного творчества – «социалистическим реализмом».

### 3. О значении «формальной школы»

Футуризм не только оказал влияние на искусство, но и породил целое направление в академической науке, известное под названием «Русская формальная школа». Эта школа, возникнув в качестве теоретического «оправдания» футуризма, превратилась в широкое теоретико-методологическое направление в исследовании литературы, фольклора и языка. Пожалуй, ни одно достижение русской гуманитарной науки Серебряного века не вызвало такого сильного международного резонанса, как то, что было сделано представителями формальной школы. Начало этому направлению в филологии было положено докладом «Место футуризма в истории языка», который прочитал 23 декабря 1913 года в литературно-художественном кафе «Бродячая собака» *Виктор Борисович Шкловский* (1893–1984), в то время двадцатилетний студент историко-филологического факультета С.-Петербургского университета.

Приблизительно в 1916 году группа единомышленников – В. Б. Шкловский, Ю. Н. Тынянов, Б. М. Эйхенбаум и др. – организовали научный кружок «Общество изучения поэтического языка» (ОПОЯЗ). Примерно в это же время в Москве возник «Лингвистический кружок», в котором участвовали многие знаменитые впоследствии лингвисты: Р. О. Якобсон, Г. О. Винокур,

Н. С. Трубецкой и др. Если члены ОПОЯЗа занимались в основном поэтикой и историей литературы, то в центре внимания Московского лингвистического кружка оказались вопросы лингвистики, фольклора и этнографии. Участниками этих кружков и был разработан так называемый формальный метод, значение которого вышло далеко за рамки филологии.

В качестве своих предшественников представители формальной школы называли лингвиста А. А. Потебню (1835–1891) и историка литературы А. Н. Веселовского (1838–1906). Согласно теории Потебни, значение слов естественного языка может быть намного шире, чем то, которое придается им в обыденной речи. Происходит это расширение значения за счет «внутренней формы слова»<sup>239</sup> – ближайшего этимологического значения слова, вызывающего определенные психологические ассоциации и переживания. Эта внутренняя форма слова раскрывается в поэтической речи; обращение к ней, собственно, и делает речь поэтической, и, следовательно, литература должна изучаться прежде всего с лингвистической точки зрения. Согласно теории Веселовского, история поэзии – это история развития языка и поэтому она может изучаться как автономный языковой процесс, без обращения к биографии авторов. Опираясь на эти идеи, формалисты заявили о наступлении нового этапа в теории и истории литературы. До сих пор, по их мнению, история литературы была исключительно историей общественной мысли, т. е. исследователей интересовали лишь те идеи, которые хотел выска-

---

<sup>239</sup> Термин, введенный в начале XIX века немецким лингвистом Вильгельмом Гумбольдтом.

зять автор того или иного произведения, а также культурно-исторические истоки этих идей. В результате литературоведение прошлого так и не ответило на основные вопросы о том, что делает тот или иной текст художественным произведением, что отличает художественную литературу от других фактов словесности. Для ответа на эти вопросы необходимо перейти от изучения мыслей авторов к изучению приемов. Это и являлось задачей формального метода.

Что самое важное в формальном методе? «Важно то, – отвечал на этот вопрос Шкловский, – что мы пришли к искусству производственно. Начали устанавливать основные тенденции формы. Поняли, что в большом плане существует реально однородность законов, оформляющих произведение»<sup>240</sup>. Основная задача искусства – разрушить сложившийся в результате повседневной практики «автоматизм восприятия» человеком явлений мира. В этом заключается смысл поэтической работы с языком. В своем знаменитом докладе, положившем начало формальной школе, Шкловский утверждал: «Слова, употребляясь нашим мышлением вместо общих понятий, когда они служат, так сказать, алгебраическими знаками и должны быть безобразными, употребляясь в обыденной речи, когда они не договариваются и не дослушиваются, – стали привычными, и их внутренняя (образная) и внешняя (звуковая) формы перестали переживаться. И вот теперь, сегодня, когда художнику захотелось иметь дело с живой формой и с живым, а не мертвым словом, он, желая дать

---

<sup>240</sup> Шкловский В.Б. Третья фабрика. М., 1926. С. 65.

ему лицо, разломал и исковеркал его. Родились “произвольные” и “производные” слова футуристов. Они или творят новое слово из старого корня (Хлебников, Гуро, Каменский, Гнедов), или раскалывают его рифмой, как Маяковский, или придают ему ритмом стиха неправильное ударение (Кручёных). Созидаются новые, живые слова. Древним бриллиантам слов возвращается их былое сверкание»<sup>241</sup>.

Главный прием, превращающий продукты письменности в художественную литературу, Шкловский называл остранием. Остранение – это то, что разрушает стереотипное восприятие, заставляя по-новому увидеть привычное явление, всмотреться в него. Причем Шкловский подчеркивал, что остранение преследует не столько эстетические задачи, сколько задачи гносеологические: «Теория *остранения*... говорит об искусстве как о познании, как о способе исследования»<sup>242</sup>. Однажды, в одном из изданий сочинений Шкловского в результате ошибки редактора термин «остранение» был заменен на термин «отстранение». Шкловский согласился с этой опечаткой: остранение есть всегда отстранение, т. е. способность взглянуть на явление как бы извне, с иной, необычной точки зрения. Например, прием остранения-отстранения у Льва Толстого состоит в том, что он «описывает вещь, как в первый раз виденную, а случай – как в первый раз произошедший»<sup>243</sup>.

---

<sup>241</sup> В печатном варианте доклад назывался «Воскрешение слова» (см.: Шкловский В.Б. Гамбургский счет. М., 1990. С. 36).

<sup>242</sup> Шкловский В. Тетива. О несходстве сходного. М., 1970. С. 351.

<sup>243</sup> Шкловский В. Искусство как прием // Шкловский В. Гамбургский счет. С. 64.

В советскую эпоху формальный метод пришел в явное противоречие с господствующей марксистской идеологией, которая, рассматривая искусство в качестве надстройки над социально-экономическим базисом, требовала социологического объяснения художественного творчества. К 1930-м годам большинство бывших членов ОПОЯЗа отказались от формального метода в пользу исследования социально-исторического контекста создания произведений искусства. Сам Шкловский, инициировавший возникновение формальной школы своим докладом 1913 года в «Бродячей собаке», положил ей конец своей статьей 1930 года «История одной ошибки». Однако было бы неверно считать, что «формалисты» отказались от своих убеждений только под воздействием внешних обстоятельств. К этому их подтолкнула и логика собственных исследований истории литературы.

Один из главных теоретиков ОПОЯЗа, *Юрий Николаевич Тынянов* (1894–1943), сформулировал произошедшие в формальной школе методологические изменения следующим образом: «Изучение эволюции литературы возможно только при отношении к литературе как к ряду, системе, соотнесенной с другими рядами, системами, ими обусловленной. Рассмотрение должно идти от конструктивной функции к функции литературной, от литературной к речевой. Оно должно выяснить эволюционное взаимодействие функций и форм... Доминирующее

значение главных социальных факторов этим не только не отвергается, но должно выясниться в полном объеме»<sup>244</sup>.

Благодаря деятельности *Романа Осиповича Якобсона* (1896–1982) и *Николая Сергеевича Трубецкого* (1890–1938), эмигрировавших из России после революции, идеи русской формальной школы повлияли на идеологию Пражского лингвистического кружка, а через этот кружок и на такое общеевропейское лингвистическое, культурологическое и философское движение XX века, как структурализм. И даже ведущий теоретик постструктурализма конца прошлого века Жак Деррида (1930–2004) в своих многочисленных интервью отмечал, что его знаменитый метод деконструкции восходит к теории остранения Виктора Шкловского.

#### 4. Футуристическая политология

Формальный метод в силу самой своей природы должен был находиться принципиально вне политики и идеологии. Однако на практике формалисты не только часто оказывали поддержку левым идеологиям, но и претендовали на роль едва ли не ведущих идеологов страны. Нечто подобное произошло в 1918–1919 годах, например, с искусствоведом и апологетом авангардной живописи *Николаем Николаевичем Пуниным* (1888–1953) и литературоведом *Евгением Алексеевичем Полетаевым* (1885–1937).

---

<sup>244</sup> Тынянов Ю.Н. О литературной эволюции // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 281.

В 1918 году в Петрограде появилась книга под названием «Против цивилизации». Авторы книги – Пунин и Полетаев – являлись на тот момент ответственными работниками возглавляемого А. В. Луначарским Наркомпроса (Пунин был комиссаром Русского музея и Эрмитажа, а Полетаев – заведующим Отделом средних учебных заведений). Книга «Против цивилизации» представляла собой своего рода теоретическое обоснование программы культурного строительства, которую молодые искусствоведы намеревались предложить большевистскому правительству.

Свои рассуждения Пунин и Полетаев выстроили на противопоставлении культуры и цивилизации. Культура – это механистическое и монистическое социальное целое, основанное на равном принципе, а цивилизация – это гуманистическое и индивидуалистическое общество, основанное на «случайных соединениях». Классический образец культуры представляло собой древнегреческое общество. Греческой культуре были присущи, прежде всего, две вещи: национальное единство и механизация жизни. Эти два фактора обеспечили ее мировое могущество и сделали образцом культуры для всех поколений. Вся последующая история была попыткой воскресить культуру эллинов. Попытки эти в той или иной степени оказывались неудачными, и только в начале XX века стало возможным преодоление цивилизации и восстановление классической культуры. Эта возможность открылась с появлением социалистического движения, которое во главу угла поставило принцип солидарности и общест-



венной организации производства. Однако предстоит еще поставить социалистическое движение на базис «здорового расового сознания». «Идея национального качества, – провозглашали авторы, – неминуемо должна стать лучшей идеей пролетариата»<sup>245</sup>.

Каковы же основные черты грядущей культуры? Первым и основным ее принципом, по мнению авторов, должен стать принцип научности, но не в смысле «процветания науки», а в смысле сознательной упорядоченности и управления жизнью. Новая культура не ставит перед собой каких-то конечных и абсолютных целей, но понимает себя как «бесконечный синтезирующий процесс активного приспособления к космосу»<sup>246</sup>, плановую работу по преодолению природного хаоса.

Вторым признаком будущей культуры должен стать футуризм. Любовь к «прекрасному прошлому» и тоска по «дорогим покойникам», восхищение старинными произведениями искусства и ностальгия по традиционным формам жизни – весь этот пессимизм и некрофилия вовсе не признак культуры. Всякий прогресс есть освобождение от груза традиций.

Третьим признаком новой культуры станет контр-дифференциация. Будущей культуре не только чужд эгоизм, индивидуализм и анархия – она вообще не знает ничего личного и самостоятельного. Люди новой эпохи с улыбкой будут вспоминать о тех временах, когда стыдно было думать и чувствовать, как все. Разумеется, будущая культура не будет знать никаких гениев, героев или избранников. В своем движении она будет опираться

---

<sup>245</sup> *Полетаев Е., Лунин Н.* Против цивилизации. Пг., 1918. С. 15.

<sup>246</sup> Там же. С. 26.

исключительно на массовое, коллективное творчество. И, конечно, «культурное общество будущего не знает свободы, а знает скорее добровольное рабство, организованное на творчестве в интересах целого»<sup>247</sup>.

Новая культура предполагает и новую этику. В основе новой этики, по мнению авторов, «будет лежать не мечтательное сострадание к чужому далекому горю... а твердое, спокойное чувство солидарности с товарищем по общему делу, с соседом в организованной, механизированной фаланге. Культурная этика не перегружена состраданием»<sup>248</sup>.

И, наконец, важнейшим качеством будущей культуры станет определенная дезинтеллектуализация людей. Предшествующие эпохи, когда человек был вынужден постоянно бороться за свое существование, привели к гипертрофированному развитию интеллекта. Но будущая организованная и механизированная жизнь создаст иные условия для эволюции мозга. Можно ожидать «частичное притупление интеллекта за счет интенсификации инстинкта»<sup>249</sup>.

Итак, научность, футуризм, массовость, дегуманизация и дезинтеллектуализация – вот основные качества будущей коммунистической культуры и, следовательно, основные задачи культурно-просветительской работы. Но новая культура не может возникнуть из ничего. По мнению Пунина и Полетаева, у новой культуры уже имеются национальные и государственные пред-

---

<sup>247</sup> Там же. С. 43.

<sup>248</sup> Там же.

<sup>249</sup> Там же. С. 42.

посылки. Такие предпосылки авторы книги «Против цивилизации» обнаружили там, откуда только что исходила смертельная угроза для России: в специфических свойствах германской нации и соответственно в политико-экономических особенностях Германского государства.

Полетаев и Пунин полагали, что России в прошедшей войне следовало бы сражаться на стороне Германии. Германская нация, согласно Пунину и Полетаеву, играла позитивную роль на протяжении всей истории Европы. Когда исчерпала себя греко-римская культура, именно германские племена снесли ее с лица земли. Когда одряхла средневековая цивилизация, именно германский народ указал путь к новому мировоззрению и новому типу жизни. И в XX веке Германия стоит в авангарде мирового развития. Современный милитаризм и социал-империализм Германии – не ошибка, не недоразумение, не случайность политической конъюнктуры. Они представляют собой необходимые продукты глубочайших свойств германской расы и германской истории.

То, что в Первой мировой войне в стане врагов Германии оказались Англия и Франция, представлялось авторам чем-то вполне естественным и закономерным. Англичане – это торговая нация, превыше всего ценящая личное благополучие, наживу, барыши, но постоянно выдающая свои «купецкие инстинкты» за демократические принципы всего человечества. Французы – сугубо индивидуалистическая нация, чье садовое-огородническое (преимущественно винодельческое) сельское

хозяйство привело к разделению общества на отдельные ячейки, в которых первостепенную роль играет личность. Но почему среди врагов Германии оказалась Россия – страна, для которой всегда была характерна низкая оценка значения личности и в основе экономики которой всегда лежало «зерновое хозяйство», само по себе способствующее коллективизму и механизации жизни? «Только хитросплетения политических отношений империалистической Европы заставили Россию в этом конфликте двух мировоззрений занять место в лагере врагов германского народа»<sup>250</sup>. На самом деле, считали Пунин и Полетаев, великоросская нация всегда развивалась в том же направлении, что и германская, и в ближайшее время следует ожидать их объединения в борьбе против прогнившей англо-французской цивилизации за новую Европу<sup>251</sup>.

Каким же образом вся эта политическая идеология оказалась связана с футуристическим искусством и формальным методом?

В своих искусствоведческих работах Пунин дал своеобразное социологическое объяснение современной ему футуристической живописи. Искусство предшествующих эпох, считал он, было очаровано предметом и предметным миром, поскольку мир был статичен и предметы в нем обладали индивидуальными качест-

---

<sup>250</sup> Там же. С. 120.

<sup>251</sup> Справедливости ради следует сказать, что оба автора позднее искренне раскаивались в этих своих убеждениях. Уже в 1920 году Полетаев говорил Пунину, что этот продукт их совместного творчества был «самым грязным делом» его жизни (см.: *Пунин Н.Н.* Мир светел любовью. Дневники. Письма. М., 1991. С. 125). Да и сами «наркопродовцы» вскоре стали жертвами воспетого ими «механизированного» общества: Полетаев был арестован и расстрелян в 1937 году, Пунин – арестован в 1947 году и погиб в лагерях в 1953 году.

вами. Однако в индустриальный век искусство утрачивает интерес к предмету. Индустриализм стирает лицо вещи, уничтожает ее индивидуальные качества. Предмет перестает быть ценностью и становится «фабричной дешевкой». А вместе с предметом стирается и человеческая индивидуальность. На передний план выдвигаются пространственно-временные отношения между предметами и людьми<sup>252</sup>.

Считается, что кубофутуристическая живопись развивает формальную сторону искусства. Однако, по мнению Пунина, формального в ней не больше, чем в классической скульптуре. Только классическая скульптура выше всего ценила гармонию человеческого тела, которую она вырывала из мира и приподнимала над всем остальным. А кубофутуристическая живопись выше всего ценит «гармоническое совершенство вселенной, взятой в обобщении, во всем многообразии отношений, широко увиденной в пространствах и, в известном смысле, даже во времени»<sup>253</sup>. Форма всегда является определяющим началом как в искусстве, так и в жизни. Изменяется лишь система ценностей. В современную эпоху утратила свою ценность индивидуальность предмета и человека, уступив место связям и отношениям.

Таким образом, кубофутуризм, социализм и национализм представляли собой лишь различные формы проявления одних и тех же базовых антииндивидуалистических установок эпохи.

---

<sup>252</sup> Пунин Н.Н. Новейшие течения в русском искусстве. Ч. II: Предмет и культура. Л., 1928.

<sup>253</sup> Там же. С. 8.

## *5. Три лика модернизма*

Приведенные идеи представляются нам ключевыми для понимания всего Серебряного века. Эпоха модернизма была одержима идеей редукции – сведения всего многообразия жизненного мира человека к какому-либо одному исходному началу, конструктивному принципу. Различные направления философии и искусства объединяло стремление выделить некие простейшие элементы жизни, стоящие по ту сторону субъектно-объектных отношений. На заре XX века возникли, как минимум, три формы такого редукционизма.

Первый тип редукционизма наиболее полно был представлен феноменологией Э. Гуссерля, которая ставила своей задачей выявление чистого, «эйдосного» смысла предмета, незамутненного чувственным опытом, предвзятыми мнениями и оценками. В русском искусстве этим принципам более всего соответствовали символизм и акмеизм.

Второй, противоположный первому, тип редукционизма отстаивал феноменализм (эмпириокритицизм) Э. Маха и Р. Авенариуса. Здесь задача редукции виделась в сведении всего знания к непосредственному чувственному данным, «нейтральным элементам чистого опыта». Ярким выражением феноменализма в русском искусстве явилась проповедуемая А. А. Богдановым идея «пролетарской культуры», в некотором отношении воскресившая принципы натуралистической школы.

Наконец, третий тип редукционизма нашел свое наиболее адекватное воплощение в литературных концепциях русской

формальной школы, которая, в свою очередь, зародилась как теоретическое обоснование футуристического искусства. Здесь во главу угла ставились не «априорный смысл» предмета и не «комплекс чувственных данных», а исходные связи и отношения между феноменами, первичная по отношению к смысловому и чувственному содержанию форма.

Футуристическая литература, как уже отмечалось, изменила сам характер использования языка. Предшествующий ей символизм сохранял за языком «номинативную» функцию: как и в реалистической литературе, в символизме знак должен был сопрягаться с неким референтом. Для футуризма же язык стал совершенно автономной реальностью. В футуристической поэзии смысл текста должен был задаваться не соотношением языка с внеязыковой реальностью, а исключительно связями и отношениями между различными элементами самого языка.

Сходные процессы происходили и в изобразительном искусстве. Кубофутуристическая живопись на место традиционного изображения предметов поставила изображение пространственно-временных отношений между предметами и их частями. Все эти изменения в художественной практике были теоретически осмыслены русской формальной школой. «Форма овладевает материалом, материал всецело покрывается формой», – такими словами охарактеризовал в 1921 году новейшее русское искусство Р. О. Якобсон<sup>254</sup>. Форма оказалась той самой искомой основой жизненного мира человека, которую формалистический ре-

---

<sup>254</sup> Якобсон Р.О. Новейшая русская поэзия // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 274.

дукционизм противопоставил «трансцендентальному смыслу» феноменологии и «нейтральному опыту» феноменализма.

В 1918–1919-е годы в Петрограде развернулась резкая полемика между редактируемой Пуниным футуристической газетой «Искусство коммуны» и журналом «Пролетарское искусство», редактором которого был Богданов. У двух направлений левого искусства – футуризма и пролеткульта – было много общего. И футуризму и пролеткульту был присущ антииндивидуализм и антипсихологизм. Оба направления считали необходимым «интегрировать искусство в общий трудовой процесс». Оба направления видели в искусстве средство изменения самой жизни. Разошлись футуризм и пролеткульт между собой, прежде всего, в понимании соотношения формы и содержания.

Если для футуризма, как уже отмечалось, форма представляла собой то исходное, конструктивное начало, которое определяет в искусстве все остальное, то для пролеткульта таким началом являлось чувственно данное содержание. «Авторы “Искусства коммуны”, – писал постоянный сотрудник “Пролетарского искусства” Ф. И. Калинин, – совершенно не понимают, что форма в искусстве есть просто застывшая идеология, которая содержание определять не может, а служит только способом его организации»<sup>255</sup>. Поэтому пролеткультовцы не принимали авангардного искусства своего времени, считая его выражением идеологии «загнивающей буржуазии», и в своих художественных вкусах тяготели, скорее, к реализму и классицизму. По мне-

---

<sup>255</sup> Калинин Ф. О футуризме // Пролетарское искусство. 1919. № 7–8. С. 41.



нию ведущего теоретика пролеткульта Богданова, эстетическое творчество представляет собой селекцию и комбинацию «нейтральных элементов» чувственного опыта и своими формальными чертами полностью зависит от характера этих элементов.

Полемика между футуристами и пролеткультовцами (формалистами и феноменалистами) не ограничивалась сферой искусства, а переходила на сферы политики и даже экономики. По мнению Пунина, форма – это и есть то бытие, которое, согласно марксистской идеологии, определяет сознание. Она одна представляет собой активное начало в мире. Это знает любой творец, изобретатель, художник. Разумеется, творчество нового политического и экономического строя тоже начинается с созидания новой формы. «Как профессионалы-изобретатели, – писал Пунин на страницах “Искусства коммуны”, – мы любим только форму... В этом отношении нас, футуристов, предсказал и призвал к товарищеской работе К. Маркс: не объясняйте, а изменяйте мир – и будете в будущем»<sup>256</sup>. Своего рода кульминацией рассуждений о форме стало заявление Пунина, что футуризм – это искусство III Интернационала. «Интернационал, – говорится в статье “Искусство и революция”, – это такая же футуристическая форма, как и любая другая творчески-созидательная форма. Интернационал как раз и выводит нас из тех “осей пространства”, на которых люди прошлого строили свои государства»<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> Пунин Н.Н. О форме и содержании // Искусство коммуны. 1919. № 18. С. 1.

<sup>257</sup> Пунин Н.Н., Шкловский В.В. Об искусстве и революции // Искусство коммуны. 1919. № 17. С. 3.

Как же относились к этим идеям теоретики пролеткульта? Согласно А. А. Богданову, внедрение формалистических идей футуристического искусства в сферу коммунистической идеологии и практики приводит к подмене принципа классовой организации принципом государственного регулирования. В этом случае идея коммунизма, по сути дела, подменяется идеей государственного капитализма. Нам не известны какие-либо прямые отклики Богданова на книгу «Против цивилизации». Однако в конце 1910-х – начале 1920-х годов Богданов усматривал в идеях, аналогичных идеям Полетаева и Пунина, основу проводившейся в те годы В. И. Лениным политики «военного коммунизма». Политика военного коммунизма, согласно Богданову, действительно восходит к германской военно-государственной идеологии, к авторитарно-распределительной системе управления, которая характерна для крайне милитаризованного общества. К социализму все это не имеет отношения. «Социализм есть *прежде всего* новый тип *сотрудничества* – товарищеская организация производства; военный коммунизм есть *прежде всего особая* форма *общественного потребления* – авторитарно регулируемая организация массового паразитизма и истребления. Смешивать не следует»<sup>258</sup>.

Итак, и в футуризме и в пролеткульте вопрос о художественном методе непосредственно соприкасался с вопросом о предполагаемом государственно-экономическом строе. В 1919 году такое сближение искусства и политики подверг критике сам осно-

---

<sup>258</sup> Богданов А.А. Военный коммунизм и государственный капитализм // Богданов А.А. Вопросы социализма. М., 1990. С. 342.

ватель формалистической теории литературы В. В. Шкловский. По его мнению, отождествление социальной революции с революцией в искусстве является «тяжелой ошибкой». «В действительности, – писал он, – искусство всегда было вольно от жизни, и на цвете его никогда не отражался цвет флага над крепостью города»<sup>259</sup>. Отвечая Шкловскому, Пунин писал: «Мы не считаем, что в начале была сотворена земля, а искусство в виде духа Божьего носилось над землей. Искусство есть форма жизни – и самая могущественная, ибо наиболее синтетическая»<sup>260</sup>.

Отвлекаясь от исторического контекста, хотелось бы заметить, что рассуждения Пунина все-таки ближе к истине, чем рассуждения Шкловского. Искусство самым непосредственным образом связано с политикой, но не в силу якобы неизбежной ангажированности художника, как полагали, например, В. И. Ленин или Ж. П. Сартр, а в силу того, что и искусство, и политика представляют собой конструктивные процедуры, реализующие один из господствующих в данную эпоху принципов творчества. В искусстве, которое создает особую, воображаемую реальность, этот принцип как бы «обнажается», сводится к техническому приему или методу. И в этом смысле искусство – это методология политики.

---

<sup>259</sup> Пунин Н.Н., Шкловский В.В. Об искусстве и революции . С. 2.

<sup>260</sup> Там же. С. 3.

## Заключение

В европейской философии XX века явно доминировала аналитическая тенденция. Речь идет не об «аналитической философии» в узком смысле слова, а об анализе как общей целевой и методологической установке, находившей свое выражение то в феноменологической, то в лингвистической, то в логической, то в психологической формах. Причем этот анализ, как правило, носил критико-обличительный характер: философы прошлого века упорно старались избавить человечество от всевозможных фикций, предрассудков, мифов, пустых понятий и т. п.

Во введении мы уже отмечали, что всю историю европейской философии можно представить как чередование аналитических и синтетических периодов. В аналитические периоды философия не претендует на мировоззренческую функцию, не пытается синтезировать знание в единую картину мира, не стремится постулировать те или иные ценности, а лишь рационально проясняет существующее мировоззрение и анализирует уже имеющиеся представления о природе и обществе. В синтетические эпохи философы, напротив, стремятся построить универсальные системы, соединяющие воедино как научные представления о сущем, так и нравственные представления о должном.

Аналитический характер имела, например, средневековая философия, которая, оставив роль мировоззрения богословию, занималась лишь рациональным подкреплением и анализом богословских истин.

Синтетический характер имела философия Нового времени, когда философы стремились построить грандиозные синтетические мировоззренческие системы, претендовавшие на место религии. Причем к средневековой аналитике философия Нового времени относилась критически, справедливо рассматривая ее отказ от мировоззренческих претензий как проявление религиозного догматизма и авторитаризма.

Но в XX веке философия вернулась к аналитической функции, сохранив, однако, критическую установку Нового времени. Суммарным результатом этого процесса в Европе стал своеобразный мировоззренческий вакуум, который проявился в эклектике, мультикультурализме (признании равноценности всех культур и всех религиозно-этических ориентаций) и пессимизме постмодернизма. Своеобразным философским проявлением кризиса европейской философии стал так называемый деконструктивизм, который придал критико-аналитической установке почти карикатурный характер.

На фоне аналитической тенденции прошлого столетия русская философия Серебряного века выглядела анахронизмом. Большинство ее представителей, в том числе и позитивисты, стремились создать универсальные мировоззренческие системы, способные дать твердые основания для познания и деятельности. Причем, в отличие от европейской философии Нового времени, русская философия Серебряного века была ориентирована не столько на синтетическое осмысление сущего, сколько на профетическое конструирование возможного. «Третий Завет»

Бердяева, «становящаяся София» Булгакова, «Новый мир» Богданова, «Общее дело» Федорова, «Планетарное мышление» Вернадского и т. п. – все эти учения рассматривали философию не столько как средство познания данной нам реальности, сколько как средство конструирования возможного, но еще не существующего мира. Русская философия, в лице последователей логицизма и идеологов нового искусства, даже возвела конструирование в основной принцип любой метафизики, этики и политики. Все это явно шло вразрез с основными тенденциями европейской философии XX века.

Однако кризис критико-аналитической традиции, наметившийся к концу прошлого столетия на Западе, свидетельствует о том, что мы стоим на пороге новой, конструктивно-синтетической эпохи в философии. В первый год XXI века философ Михаил Эпштейн отметил: «В настоящее время философия, исчерпав модальность наивно сущего и сентиментально должного, открывает в себе возможность третьей модальности – модальности самого возможного»<sup>1</sup>. На наш взгляд, русская философия Серебряного века могла бы стать отправной точкой для такой смены модальностей.

---

<sup>1</sup> Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб., 2001. С. 53.

## Приложение

### ЛЕВ ТОЛСТОЙ И РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕНЕССАНС

*А. И. Бродский*

Религиозно-этическое учение Л. Н. Толстого занимает исключительное место в истории русской философии. Трудно найти хотя бы одного мыслителя конца XIX – начала XX века, который бы обошел вниманием толстовскую проповедь, не выразил бы к ней своего отношения. В то же время мы не найдем ни одного прямого последователя Толстого, не считая, конечно, так называемых «толстовцев», которые вызывали насмешки у самого писателя. С Толстым соглашались только по отдельным вопросам и никогда не принимали его учения полностью. Значение Толстого-философа состоит прежде всего в том, что он в самой решительной и бескомпромиссной форме поставил важнейшую этическую проблему – проблему нравственного оправдания человеческой истории и культуры. Имеет или не имеет исторический процесс нравственное содержание, применимы ли моральные оценки к историческим событиям, способствует ли культура развитию морали и, наконец, в какой мере человек ответственен за то, что происходит вокруг него? В наши дни эти вопросы встают не менее остро, чем во времена Толстого.

В 1911 году в журнале «Логос» была опубликована статья Вяч. Иванова «Лев Толстой и культура», которая четко отражает общую тенденцию в оценке творчества Толстого представите-

лями религиозно-философской мысли в России<sup>1</sup>. По определению Иванова, Лев Толстой представляет собой «сократический момент новейшей культуры». В литературе не раз проводилась аналогия между великим русским писателем и великим древнегреческим философом. Сходство между этими мыслителями очевидно: и тот и другой считали, что добро является рационально постижимой истиной и что только в нравственной сфере возможно достоверное знание; оба верили, что источник зла – в незнании, что есть добро; оба скептически относились к метафизике; наконец оба стремились жить сообразно своей проповеди. Однако в статье Вяч. Иванова проводится параллель не столько между самыми мыслителями, сколько между историческими ситуациями, в которых они творили, и влиянием, которое оказали их учения на развитие культуры.

Автор, по-видимому, опирается здесь на известную статью В. С. Соловьева «Жизненная драма Платона», хотя и не упоминает ее в своем тексте. В этой статье Соловьев представляет происхождение платоновского идеализма следующим образом. В Греции IV века до н. э. существовали две полярные идеологии: полисно-охранительная религия и релятивизм софистов. Сократ стоит как бы между этими двумя идеологиями: подобно софистам, он подвергает скепсису полисную религию, но тем не менее видит необходимость в каких-то вечных, незыблемых ценностях. Таким образом, Сократ приходит к утверждению, что существует только одна, единственная правда и истина – добро. И

---

<sup>1</sup> Позже статья вошла в сборник «Борозды и межи» (см.: *Иванов В.И. Борозды и межи*. М., 1916. С. 75–92).



это создает почву для развития платонизма. Гибель Сократа глубоко поразила Платона. Если в мире есть абсолютное добро, то почему праведник в нем погибает? Следовательно, этот мир не истинен, а ложен, но зато есть другой, истинный, мир, «где правда живет».

Вяч. Иванов увидел в этой истории нечто аналогичное своей эпохе. Теперь на месте релятивизма софистов оказались позитивизм и материализм с их верой в бесконечный прогресс, культуру, что, по мнению Иванова, неразрывно связано с признанием относительности ценностей в каждый момент времени. А в век, «который поклонился условному под символом культуры, понятой как система ценностей относительных», необходима универсальная проверка этих ценностей, которая выражается в моральном радикализме и в отрицании культурных ценностей вообще. Именно такую роль, согласно Иванову, выполняет Толстой, и подобно тому как платоновский идеализм вырос из сократизма, из толстовства вырастает новая религиозная философия, которая стремится «оправдать все человеческое относительное творчество из его символического отношения к абсолюту»<sup>2</sup>.

Итак, существуют три типа отношения к культуре: 1) релятивистский – признание системы относительных ценностей; 2) аскетический – отказ от культурных ценностей и моральный радикализм; 3) символический, который, по выражению Иванова, есть «путь освобождения мировой души». И если второй тип,

---

<sup>2</sup> *Иванов В.И.* Борозды и межи. С. 92.

выражающийся в Толстом, есть *memento mori* современной культуры, то третий, берущий начало от Соловьева, – *memento vivere*.

Конечно, сам Соловьев вряд ли согласился бы считать Толстого своим предшественником, так как его отношение к писателю было в целом негативным. Однако можно выделить и ряд схожих моментов в подходах Толстого и Соловьева к проблеме соотношения истории и морали. Чтобы пояснить это, следует обратить внимание на следующие аспекты воззрений обоих мыслителей.

В критической литературе о Толстом бытует мнение о том, что в конце 1870-х – начале 1880-х годов у писателя произошел нравственный и религиозный переворот, который не только в корне изменил его личность, но и придал иной характер всей его писательской деятельности. О глубоком перевороте говорит и сам Толстой в «Исповеди», написанной в 1879 году. Однако нельзя не заметить, что ряд основных философских идей проходит через все творчество Толстого, поэтому уже в романе «Война и мир» можно легко обнаружить основные мотивы будущей проповеди.

В центре внимания писателя – вопрос о роли личности и народных масс в истории и тесно связанные в нем вопросы о причинности и целесообразности исторического действия, о свободе и необходимости в истории. Утверждая идею исторической необходимости, которая выражается как закон стихийного движения масс, Толстой не устраняет свободы в границах личного

действия и целеполагания. Стихийно и бессознательно складывается лишь исторический результат, ибо историческое событие есть равнодействующая разнонаправленных волей, историческая необходимость слагается из бесконечно малых моментов свобод. Ход истории, утверждается в «Войне и мире», «зависит от совпадения многих произволов людей, участвующих в этих событиях»<sup>3</sup>. Каждый момент свободы, каждое человеческое влечение есть «жизнь души» в бесконечно малый момент настоящего. История – это «проявление свободы человека в связи с внешним миром, во времени и в зависимости от причин»<sup>4</sup>. Однородность же влечений – результат совпадения человеческих представлений о высшем и общем благе и о путях его достижения. Характером этих представлений и обуславливаются как деяния зла, так и деяния добра. И так как каждый человек свободен в выборе своего пути, то он ответственен за свои действия.

Понятие свободы как бесконечно малого момента в настоящем лежит в основе толстовской теории личности. Для Толстого бок о бок существуют как бы два мира: мир духовный (свободный) и мир внешний (зависимый), внутренняя жизнь и жизнь общественная, жизнь в безвременной точке и жизнь во времени. «Есть две стороны жизни в каждом человеке, – пишет Толстой в “Войне и мире”, – жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы, и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы. Человек

---

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11. М.; Л., 1940. С. 219.

<sup>4</sup> Там же. Т. 12. С. 338.

сознательно живет для себя, но служит бессознательно орудием для достижения исторических общечеловеческих целей»<sup>5</sup>. Причем позднее к внешней жизни писатель стал относить все формы общественного бытия людей: государство, экономику, культуру, церковь. Здесь нет места свободе и нравственности, каждое событие предопределено предшествующими событиями, и каждый поступок есть лишь звено в цепочке безразличных к добру и злу причинно-следственных связей. Поэтому зло из внешней жизни неустранимо. Человек может только отказаться от участия во внешней жизни во имя жизни внутренней. Только здесь он обретает свободу и может жить по законам добра.

Из этой концепции истории и личности вытекали необходимость отказаться от противления человека историческим судьбам и требование пойти по пути личного самосовершенствования. Возможно лишь самосовершенствование или усовершенствование каждого человека в отдельности, но не человечества в целом; надо, чтобы каждый сам искал «вечный нравственный закон», написанный в его душе, коллективный же прогресс невозможен.

Разделение жизни человека на *жизнь внешнюю* и *жизнь внутреннюю* имело для Толстого тот же смысл, что для И. Канта отнесение человека к двум мирам: феноменальному и noumenальному. Не случайно писатель основательно штудировал Канта в период написания «Войны и мира» и называл кёнигсбергского мыслителя «великим религиозным учителем». Подобно

---

<sup>5</sup> Там же. Т. 11. С. 6.

Канту, Толстой настаивал на невыводимости морали из эмпирической реальности, на ее исключенности из цепи причинно-следственных связей и, как и Кант, считал, что это не противоречит идее всеобщей связи явлений, так как человек причастен не только к миру явлений, но и к миру вещей в себе, к миру интеллигибельному.

Однако Кант считал, что феноменальный и ноуменальный миры не могут проникать друг в друга и поэтому морализаторское отношение к истории недопустимо. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы»<sup>6</sup>, который осуществляется помимо нравственных намерений людей. Толстой же не только морализаторствовал по поводу исторического процесса, но искренне верил, что этот процесс можно и должно остановить. Согласно Толстому, евангельские заповеди имеют отношение не только к личной, но и к общественной жизни: в результате некой нравственной революции, которая выразится в отказе от участия в «делах внешних и коллективных», людям удастся прекратить ход истории. Сама история косвенно способствует этому, доводя человеческие страдания до крайнего предела. «Жизнь, продолжая развиваться и усложняться в прежнем направлении, – пишет Толстой, – усиливает противоречия и страдания людей, приводит их к тому последнему пределу, дальше которого идти нельзя»<sup>7</sup>. Но источни-

---

<sup>6</sup> *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 18.

<sup>7</sup> *Толстой Л.Н.* Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 28. М.; Л., 1957. С. 130.

ком установления на земле царства добра и справедливости явится не история, не развитие социальных институтов и общественных отношений, а нравственная инициатива, подвижничество отдельных людей.

Выходило, что внутренняя жизнь может активно вторгаться во внешнюю и «фатальный ход истории» не так уж и фатален. Разумеется, допустить подобное можно, лишь признав внешнюю жизнь чем-то нереальным. И Толстой, действительно, был склонен считать всю внешнюю жизнь ложью, иллюзией, чем-то вроде покрыва Майи в индийской философии. Кантовский *критицизм* Толстой переосмыслил в духе *иллюзионизма* и верил, что стоит только людям отказаться от иллюзий и познать истину, как осуществится то блаженное состояние, которое Евангелие именует Царством Божиим.

На первый взгляд Соловьев единокорен с Толстым только в одном: в признании абсолютного характера норм христианской морали. В остальном же философия Соловьева кажется полной противоположностью толстовской проповеди. Большинство разделов «Оправдания добра», а также «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» представляют собой полемику со взглядами великого писателя.

С точки зрения Толстого, указывает Соловьев, зла не существует, так как Толстой учит, что если мы не будем сопротивляться злу силой, оно исчезнет. По Соловьеву, зло существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном ему сопротивлении. Поэтому к Царству Божию нельзя

прийти лишь путем понимания того, *что* есть добро. Борьба добра со злом составляет содержание истории. Таким образом, исторический процесс понимается Соловьевым как процесс этический: «Цель исторического делания именно и состоит в окончательном оправдании добра, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием и без которых оно не может осуществляться. Все историческое развитие – и не только человечества, но и физического мира – есть необходимый путь к совершенству»<sup>8</sup>. Сделав такой вывод, Соловьев оправдывает существование государства, войн, тюрем и т. п. в той мере, в какой они, по его мнению, способствуют прогрессу, и приходит к своего рода оправданию зла. «Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости возможность извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла»<sup>9</sup>. Установление на земле абсолютного добра произойдет в конце истории, в некоем теократическом обществе, которое и будет Царством Божиим. Таким образом, согласно Соловьеву, Царство Божие есть результат всемирно-исторического процесса, и, следовательно, цель человека состоит не только в личном совершенствовании, но и в активной социальной деятельности. Внешний и внутренний миры находятся в

---

<sup>8</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 255.

<sup>9</sup> Там же. С. 260.

единстве, и ни тот, ни другой не есть настоящее благо, так как оно заключается в их взаимодействии.

Однако есть у Толстого одна мысль, которая была очень близка Соловьеву. Мысль эта состоит в том, что даже если социальный прогресс приведет к утверждению добра и справедливости, он не может быть нравственно оправдан, так как основан на страданиях предшествующих поколений. Невозможно рассматривать живших и ныне живущих людей как средство для благоденствия людей будущего. У Толстого из этого следовало, что человек должен действовать не во имя будущего, а во имя добра во всякий данный момент времени. Соловьев же пытается использовать в своей историософии этический постулат и приходит к выводу, что исторический процесс должен закончиться воскресением всех когда-либо живших людей<sup>10</sup>. Смерть – крайнее зло, и если ее нельзя победить, то никакие победы в общественной или лично-нравственной области нельзя было бы считать серьезными успехами. Поэтому именно «общее Воскресение есть созидание совершенной формы для всего существующего, крайнее выражение и осуществление благого смысла вселенной и потому конец и цель истории»<sup>11</sup>. Таким образом, конечный результат истории переносится в трансцендентную и вневременную сферу бытия. Мысль о трансцендентном характере смысла истории у последователей Соловьева стала доминирующей.

---

<sup>10</sup> Н. Ф. Федоров прямо указывал, что «из того, что проповедует Толстой, по строгой логике выходит, что добро состоит в воскрешении умерших и в бессмертии живущих» (*Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 608*).

<sup>11</sup> *Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 93.*



Известно, что в конце жизни взгляды Соловьева на исторический процесс существенно изменились: исторический оптимизм сменился пессимизмом и предчувствием неотвратимой беды. В «Трех разговорах...» некогда чаемая теократия изображается как царство антихриста – диктатора в личине праведника и филантропа, сулящего людям несметные блага и «заигрывающего» с христианством. Спасение, конечно, приходит, но оно уже не является результатом социального прогресса. Его провозглашают одиночки-праведники, люди, достигшие личного совершенства. И хотя в этом трактате Соловьев продолжает отстаивать относительную ценность государства и войны, их защиту он вкладывает в уста людей светских – генерала и политика, а не в уста религиозного мыслителя Z.

Таким образом, в «Трех разговорах...» помимо желания автора (в целом трактат направлен против учения Толстого) появляются толстовские мотивы в оценке истории: исторический процесс не несет в себе нравственного содержания, ни к чему хорошему он не приводит, а лишь путем умножения бед способствует извне приходящему спасению. На этом сходство позиций Соловьева и Толстого заканчивается. Христос воцаряется в мире не в виде «нравственного закона, написанного в душе каждого человека», а «нисходит из разверзшегося неба», т. е. из платоновского мира трансцендентных и ноуменальных сущностей.

Этот акцент на запредельном характере ценностей относительно земной истории стал одной из основных тем духовных поисков, которые принято называть «русским религиозным ре-

нессансом». Уже ближайший сподвижник Соловьева, Е. Н. Трубецкой, полагал, что толстовское отрицание государства и прочих социальных институтов гораздо ближе к христианству, чем соловьевская теократия. «Его (Толстого. – А.Б.) оценка государства, несмотря на ее несовершенство, все-таки заслуживает предпочтения перед оценкой теократической. Он прав в своем утверждении, что Царство Божие безгосударственно, что государство несовместимо с идеалом христианского совершенства»<sup>12</sup>. Однако и Толстой не прав, утверждая, что это царство может быть осуществлено в реальном, эмпирическом мире путем отказа от налогов, военной службы и т. п. Согласно Трубецкому, и Соловьев и Толстой, хотя каждый по-своему, впали в одно и то же заблуждение. «Оба ошиблись в определении грани между запредельным и здешним, оба пытались утвердить совершенство Божьего Царства в формах непосредственного здешнего существования»<sup>13</sup>. Здесь ясно проступают платоновские мотивы: в этом мире абсолютных и безусловных ценностей нет, все ценности относительны и условны, но есть иной мир, «где правда живет», и этот иной мир имеет не феноменальную, а ноуменальную природу. «И не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, оно там» (Лк. 17; 20–21).

События начала XX века (революции, Первая мировая война) все больше убеждали религиозных философов, что в реальной, земной истории невозможно осуществление каких бы то ни бы-

---

<sup>12</sup> Трубецкой Е.Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 61.

<sup>13</sup> Там же. С. 74.

ло благих замыслов. «Внутри истории, – писал в 1923 году Н. А. Бердяев, – невозможно наступление какого-либо абсолютного состояния, задача истории за ее пределами»<sup>14</sup>. Из этого следовало, что все действительно ценное и человечески значимое не имеет отношения к объективным закономерностям исторических процессов. В свое время Гегель писал, что «всемирная история совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность, чем та сфера, которую составляет образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и их образ действия... То, чего требует и что творит провидение, стоит выше обязанностей, вменяемости и требований, которые выпадают на долю индивидуальности по отношению к ее нравственности»<sup>15</sup>. Теперь же, наоборот, нравственные идеалы и человеческие ценности относят к более высокой сфере бытия, чем та, в которой осуществляется историческая необходимость. Фактическая, социальная история понимается, скорее, как испытание человека, его «судьба». Так, Бердяев пишет: «Судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторический смысл, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени»<sup>16</sup>.

Как же с этих позиций оценивалось учение Толстого? В 70-х годах XIX века демократ и либерал Н. К. Михайловский, рассуждая о взглядах Толстого на историю, выделял «десницу» и

---

<sup>14</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. Берлин, 1923. С. 236.

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 8. М., 1935. С. 64.

<sup>16</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 249.

«шуйцу» писателя. «Десница», по мнению публициста, состоит в том, что, не отрицая законов истории, Толстой провозглашает право нравственного суда над ней и, следовательно, право вмешательства в ход событий. «Шуйца» заключается в недоверии к человеческому разуму, не способному якобы понять цели Провидения, гордо помышляющему о своих целях и постоянно терпящему поражения<sup>17</sup>. В оценках Толстого со стороны религиозных философов начала XX века «десница» и «шуйца» писателя как бы поменялись местами. Теперь положительное усматривали в призыве отказаться от упорного сопротивления человека историческим судьбам и идти по пути личного совершенствования, с тем чтобы «война уязвленного человеческого самолюбия против Рока» сменилась «миром тихого богоискательства»<sup>18</sup>, в утверждении «принципа индивидуализма» в противовес «позитивной стадности и общественности»<sup>19</sup>. Отрицательное видели в проповеди «эгалитарного социализма», признающего лишь частные человеческие блага и не знающего сверхличных, сверхсоциальных ценностей<sup>20</sup>, или в нежелании отказаться от разума в обосновании морали<sup>21</sup>. Вслед за Толстым представители русско-го «религиозного ренессанса» считали, что во внешней жизни, жизни общественной, абсолютных ценностей нет и быть не мо-

---

<sup>17</sup> Михайловский Н.К. Записки профана // Михайловский Н.К. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. СПб., 1909. С. 424–451.

<sup>18</sup> См.: Лазерсон М. Философия истории в «Войне и мире» // Вопросы обществоведения. 1910. Вып. 2. С. 188.

<sup>19</sup> См.: Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 289–302.

<sup>20</sup> См.: Бердяев Н.А. Личное благо и сверхличные ценности // Русская мысль. 1917. № 11. С. 33–39.

<sup>21</sup> См.: Шестов Л.И. Разрушающий и созидаящий миры // Русская мысль. 1909. № 1. С. 25–60.

жет, но, в отличие от писателя, полагали, что их нет и в жизни внутренней. Абсолютные ценности лежат в иной, трансцендентной сфере бытия, и, следовательно, вопрос о нравственном возрождении человечества – это вопрос о том, как приобщиться к этой высшей реальности.

Утверждение о том, что ценности находятся за пределами как фактической истории, так и всего эмпирически данного мира отчасти сближает рассматриваемых философов с представителями совершенно иной философской традиции – Дж. Э. Муром и Л. Витгенштейном. Последний, в частности, писал: «Смысл мира должен находиться вне мира. В мире всё есть, как оно есть, и всё происходит, как оно происходит; в нем нет ценности – а если бы она и была, то не имела бы ценности. Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего»<sup>22</sup>. Для Витгенштейна это означало, что о ценностях нельзя сказать ничего ясного («высшее не выразить предложением»<sup>23</sup>) и, следовательно, о них лучше молчать. Но представители религиозной философии не только не собирались молчать о высших ценностях, а, напротив, усматривали в их философской экспликации путь к новой онтологии, способ преодоления скептицизма и психологизма, которыми, по их мнению, была больна философия. И тогда перед религиозно-философской мыслью в России встали вопросы, которые встают перед любой платонической метафизикой, – вопросы о

---

<sup>22</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы: в 2 ч. Ч. 1. М., 1994. С. 70.

<sup>23</sup> Там же.

том, как приблизить наш здешний, «непросветленный» мир к миру вечных и идеальных ценностей, как перевести эти ценности в план практической этики.

Здесь можно продолжить начатую Вяч. Ивановым аналогию между судьбой русской религиозной философии и «жизненной драмой» Платона, как ее представил Соловьев. Итак, после смерти Сократа Платон пришел к выводу, что этот мир не есть истинный, а существует иной, истинный мир, мир, «где правда живет». И перед античным философом встал вопрос: как проложить мост между здешней юдолью и «пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины». Поначалу Платон усмотрел этот «мост» в любви, Эроте. О роли Эрота как пути, ведущего человека от мира земного к миру божественному, особенно ярко сказано в диалогах «Федр» и «Пир», которые Соловьев считал вершиной творчества Платона. Однако Эрот, лишенный своего земного, плотского содержания, оказался чем-то столь же умозрительным, как и сам мир идей. «Платонов Эрот, которого природа и общее назначение так прекрасно описаны философом-поэтом, не совершил этого своего назначения, не соединил неба с землей и преисподней, не построил между ними никакого действительного моста и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле – тоже с пустыми руками – на пустой земле, где правда не живет»<sup>24</sup>. И тогда Платон решает сам исправить мир, преобразовать общественные отношения. В «Государстве», и особенно в

---

<sup>24</sup> Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 620.

своде законов для будущего образцового города на острове Крит, дается идеал социального строя, который, по мнению Соловьева, представляет собой довольно низменный «склад мысли». Социальный строй, который Платон считал идеальным, не только груб и примитивен, не только узаконивает все язвы древней жизни (рабство, разделение между греками и варварами и войну между ними), но и поражает полным отсутствием этических начал. Более того, в «Законах» Платон совершает прямое предательство памяти Сократа, рекомендуя подвергать смертной казни всех, кто колеблет авторитет отечественных богов и законов, и тем самым как бы оправдывая тех, кто приговорил его любимого учителя к смертной казни (Сократ, как известно, был обвинен в непочитании богов, которых почитает город, и в разращении юношества). Поэтому «Законы» – это духовный крах Платона.

В 1916 году Бердяев писал: «Перед нами открылись два моральных пути: послушание и творчество, устроение “мира” и восхождение из “мира”»<sup>25</sup>. Путь «восхождения из мира» – это путь, по которому пошли такие философы, как Булгаков, Флоренский, Эрн, Шестов и сам Бердяев. Говоря о пути, ведущем от мира земного к миру божественному, эти философы указывали на любовь (Эрот), творчество, мистическое откровение, иррациональный порыв. Их произведения – это своего рода «Федр» и «Пир» религиозной философии в России. Но оказалось, что по этому пути способны идти лишь немногие – лишь те, кого Бер-

---

<sup>25</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1969. С. 478.

дьяв называл «аристократами духа». А как же быть с остальными людьми, с миром, где «правда не живет»? И многие религиозные философы начинают искать путь «устроения мира», пытаются создать свои «Законы». Особенно ярко этот путь проявился уже в эмиграции, например в творчестве группы, известной под названием «Евразийство».

Говоря об индивидуальном религиозно-нравственном совершенствовании, не надо забывать о «мирском призвании и чине», утверждали в 1926 году евразийцы и приходили к выводу о необходимости идеологии, «которая бы одушевляла пафосом вечного, абсолютно ценного, властно призывала к абсолютно оправданной деятельности и была несомненно, т. е. абсолютно обоснована в своих истоках»<sup>26</sup>. Такая идеология, по их мнению, может быть жизнеспособна, только если она опирается на силу и принуждение, т. е. на государство. «И здесь менее всего уместно сентиментальное прекраснотушие, способное породить анархию... Чем здоровее культура и народ, тем большей властностью и жестокостью отличается их государство»<sup>27</sup>. В России, по мнению евразийцев, единственной силой, способной возродить сильную государственность, является большевистская партия. «Великолепно организованная и властно тираничная, она была становым хребтом правительства и, шире, правящего слоя»<sup>28</sup>. Поэтому евразийцы во второй половине 1920-х годов весьма оп-

---

<sup>26</sup> Евразийство (опыт систематического изложения). Париж; Берлин, 1926.

<sup>27</sup> Там же. С. 43.

<sup>28</sup> Там же. С. 49.



тимистично оценивали будущее России: стоит только освободить головы коммунистов от «марксистского сумбура», заменив его «православной, евразийско-русской идеей», как в Советской России сформируется поистине «соборное» государство, замечательный пример которого уже имеется в фашистской Италии<sup>29</sup>.

Идеи евразийцев, конечно, представляют собой отрицание не только толстовских, но и соловьевских традиций в русской философии. Соловьев неоднократно подчеркивал, что признавать те или иные ценности лишь потому, что их предписывают государственные законы или традиции, верить, основываясь лишь на авторитете предания, несообразно достоинству человека. Такая вера «свойственна или бесам, которые веруют и трепещут, или животным бессловесным, которые, конечно, принимают закон своей жизни на веру», – писал Соловьев в «Жизненной драме Платона». И уточнял: «Я сказал о бесах и животных не для красоты слога, а для исторического напоминания, а именно, что религии, основанные на одной фактической, слепой вере или откавшиеся от иных, лучших основ, всегда кончали или дьявольской кровожадностью, или скотским бесстыдством»<sup>30</sup>. Однако существует и определенная связь, соединяющая проповедь Толстого, платоническую философию Соловьева и его последователей с идеологией евразийства.

Всем рассматриваемым философам в той или иной мере было присуще морализаторское отношение к истории. Морализа-

---

<sup>29</sup> См.: *Алексеев Н.А.* На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности). Париж. [Б. г.]. С. 23.

<sup>30</sup> *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 587.

торский подход к исторической действительности предполагает существование некой иной, «истинной» и «вечной», реальности, с высоты которой возможно оценивать реальную практику людей. Но каким образом эта «вневременная реальность» может практически регулировать поведение людей, которое всегда ориентировано на будущее? «Самые характерные метафизические теории (те, которые заявляют, что они поведают нам не о будущей реальности, а о природе вечной реальности), – писал Дж. Э. Мур, – либо могут не иметь никакого значения для... практической проблемы, либо же могут оказать на нее чисто деструктивное влияние. Ибо ясно, что то, что существует вечно, не может подвергаться влиянию наших поступков; и только то, что подлежит влиянию со стороны наших поступков, может определять их ценность»<sup>31</sup>. Поэтому любая мораль, основанная на «вневременной реальности», вступает в противоречие с реально практикуемой моралью. Она либо не оказывает существенного влияния на поведение людей, что имело место в случае толстовской проповеди, либо стремится стать идеологией, опирающейся на силу государства, на что претендовало учение евразийцев.

Толстой глубоко переживал, что его проповедь не оказывает должного влияния на поведение людей, которые предпочитают жить в «плени иллюзий»; у Бердяева неспособность людей к «восхождению из мира» вызывало чувство глубокого презрения к «массовому человеку», «мещанской толпе». Но то, что для Толстого было источником страдания, а для Бердяева – источ-

---

<sup>31</sup> Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1984. С. 195.

ником презрения к людям, для «евразийцев» стало оправданием деспотизма и жестокости. «Подлинная и глубочайшая предпосылка деспотизма, – предупреждал в связи с морализаторством в духе Толстого С. Л. Франк, – лежит в идее непогрешимости, в своеобразном, по существу мистическом, сознании обладания абсолютной истиной»<sup>32</sup>.

Итак, судьба толстовской проповеди действительно напоминает судьбу учения Сократа. В противовес релятивизму софистов Сократ утверждал, что существует одна-единственная правда и истина – добро, и способствовал, таким образом, возникновению платонизма. Знаменитый тезис софистов гласил: «Человек – мера всех вещей». Платон в X книге «Государства» приходит к выводу, что «нельзя ценить человека больше, чем истину»<sup>33</sup>. Однако такая «истинная» мораль представляет серьезную угрозу гуманизму.

---

<sup>32</sup> Франк С.Л. *Философия и жизнь*. СПб., 1910. С. 146, 159.

<sup>33</sup> Платон. *Государство* // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 187.

## МЕТАФИЗИКА «ИСПОВЕДИ» Л. Н. ТОЛСТОГО

*А. Е. Рыбас*

Как правило, в исследовательской литературе философские воззрения Толстого рассматриваются преимущественно в религиозно-нравственном ключе. Историки философии обращают внимание прежде всего на теорию непротivления злу насилieм и опыт создания «истинной» религии, считая их вершиной философского творчества русского писателя. Конечно, важность идеи непротivления и тем более попытки обосновать возможность «честной» религии огромна, и ее нельзя недооценивать, особенно сейчас, когда русская православная церковь спешно восстанавливает в обществе свой авторитет и влияние, опираясь при этом на государство, его силовые институты. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что философские искания Толстого сводятся к вопросам этики и религии. И уж совсем неверным является утверждение, что ими они и ограничиваются. Скорее, религиозно-нравственная проблематика – это одна из составных частей мировоззрения Толстого, и причем такая, которая «лежит на поверхности». Очевидно, что за внешней стройностью этических максим и рационально обоснованных положений религиозного учения скрывается напряженность работы мысли Толстого, те «самые ужасные трагические настроения», которых не заметил не только Л. Шестов, объявивший Толстого проповедником, а не философом<sup>1</sup>, но и большинство исследователей. Между тем,

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996. С. 213–316.

именно эта работа только и представляет действительный интерес, не удовлетворив который нельзя рассчитывать на адекватное понимание идейного содержания произведений русского писателя.

Давно замечено, что среди работ Толстого, в которых затрагиваются философские темы, особое место занимает «Исповедь». Это сочинение выделяется потому, что в нем не столько представлены конечные выводы Толстого, сколько указан тот путь, по которому он пришел к ним. Таким образом, именно «Исповедь» позволяет понять, что творилось в «лаборатории писательской души», прежде чем на свет появились четкие формулировки толстовской проповеди. Известно также, что основным вопросом, который ставится в «Исповеди» и направляет развитие сюжета, является вопрос о смысле жизни. С первых же страниц своего сочинения Толстой буквально подавляет читателя безответностью вопроса о смысле самых простых и привычных действий человека, его поступков, верований и теорий, так что читателю ничего не остается, кроме как согласиться с ним, признав тем самым первостепенную важность смысложизненных исканий. И поскольку в конце «Исповеди» эти искания приводят к утверждению добра, любви и Бога, понятого исключительно в контексте ответа на вопрос о смысле жизни, то вполне допустимо сделать вывод о том, что мысль Толстого направлена на решение религиозно-нравственных проблем. Однако это не совсем так.

Для самого Толстого, постоянно задающего вопросом *зачем?* («Зачем же мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?»<sup>2</sup>), этот вопрос вполне законен и ясен, а также универсален: по отношению ко всему, что так или иначе связано с человеком, правомерно спросить, зачем оно есть, что выйдет из того, что оно есть так, а не иначе, и т. д. Однако Толстой, убедившись в универсальной применимости вопроса *зачем?* и последовательно разрушая с его помощью все предрассудки человека, а также ценности и нормы социальной жизни, все-таки оставляет нетронутой важнейшую (в данном случае) сферу интеллектуальной деятельности человека, а именно само вопрошание, обусловленное вопросом *зачем?*. Очевидно, что такое невнимание к тому, зачем же задавать вопрос *зачем?*, не является случайным. Умолчание Толстого требует пристального внимания, ибо оно проливает свет на самую суть его философских исканий.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что вопрос о смысле жизни, как он представлен в «Исповеди», является метафизическим. Толстой неоднократно писал о том, что правильно поставленный вопрос о смысле жизни – это «вопрос отношения конечного к бесконечному»<sup>3</sup>, что предполагает установление вневременного, внепричинного, внепространственного значения конкретной, т. е. здесь и теперь протекающей, жизни конечного человека. Это означает, что ответ на этот вопрос представляет со-

---

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23: Произведения 1879–1884. М., 1957. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

бой не что иное, как метафизическое определение человека. Чем, собственно, занимается Толстой, когда он, анализируя в «Исповеди» этапы своей жизни, последовательно отвергает их осмысленность на том основании, что ни один из них не может соответствовать адекватному ответу на вопрос о смысле жизни? – Актуализируя вопрос *зачем?*, он осуществляет критику метафизических интерпретаций человека, показывая – прежде всего самому себе и уже потом читателю, – что все эти конечные определения человеческого существования уже не могут считаться достаточными для того, чтобы жить человеком, потому что они базируются на таких допущениях, проблематичность которых уже стала вполне очевидной для философского мышления.

Структура «Исповеди» выстроена Толстым таким образом, чтобы отразить метод его рассуждений. Действительно, если посмотреть на это сочинение с точки зрения логики продумывания метафизического вопроса *зачем?*, то можно выделить в нем три основные части. Первая часть посвящена деструкции устоявшихся ответов на вопрос о смысле жизни, в результате которой делается вывод о том, что жизнь – это бессмыслица, страдание и что лучше, или честнее, умереть, покончив с собой, чем влечить свое жалкое существование. Вторая часть «Исповеди» представляет опыт переживания бессмысленности жизни, описание трагической «остановки жизни». Наконец, третья часть предлагает единственный выход из создавшейся ситуации: сначала Толстой обнаруживает «ошибку» в своих размышлениях, допущенную им вследствие некритического усвоения «мудрости мудрецов»

(Соломона, Будды, Шопенгауэра и Сократа), а потом исправляет ее, открывая и сообщая читателю подлинный смысл жизни человека. Таким образом, в первой части предлагается критика традиционных метафизических определений человека, во второй – делается попытка неметафизического осмысления жизни, наконец, в третьей части Толстой обосновывает возможность новой, неклассической метафизики, способной дать иное понимание смысла жизни человека.

Прежде всего, Толстой без труда показывает фиктивность смысла жизни, как он сообщается человеку традиционной религией. Согласно Толстому, люди, впитавшие истины веры с молоком матери и воспитанные на догматах православия, не могут «верить серьезно», а только имеют доверие к тому, чему учат и что исповедуют старшие – их родители и учителя. Не удивительно, что это доверие весьма шатко и не может не исчезнуть при первой же попытке самостоятельного мышления, потому что авторитет традиции подкрепляется отнюдь не истинностью догматов и не их востребованностью в реальной жизни, а только интересами церкви, которые зачастую противоречат жизни. Официальное вероучение, замечает Толстой, вообще держится лишь благодаря невежеству одних и беспринципности других. Общество давно привыкло жить двойной моралью, утверждая на словах одно, а на деле – другое, и только самые наивные полагают, что религиозность является условием или даже синонимом добродетельности. «Как теперь, так и тогда, – пишет Толстой, – явное признание и исповедание православия большею частью



встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими»<sup>4</sup>. Несостоятельными оказываются и все другие трактовки смысла человеческой жизни: прогресс, писательство, самосовершенствование, слава, научное познание, семейное счастье, продолжение рода, учительство и т. д. Отвергнув все существующие ответы на вопрос *зачем?*, Толстой с горечью констатирует, что «жизнь бессмысленна и ужасна»<sup>5</sup>.

Описание переживания бессмысленности жизни является, пожалуй, лучшим местом в «Исповеди». Необходимо отметить, что Толстой, обнаружив «бездну вверх» и «бездну вниз», задержался, насколько это возможно, на созерцании пустоты, пытаясь сделать и ее предметом мысли. Важно подчеркнуть и то, что, доказав себе, что «жизнь бессмысленна и есть зло», Толстой полностью отдавал себе отчет в том, что он все-таки продолжает жить, несмотря на логическое доказательство необходимости отказаться от жизни. Сначала он попытался объяснить это психологически – «слабостью» своей натуры, проанализировав и другие «выходы» из «того ужасного положения, в котором мы все находимся». И если «выход неведения» вполне очевиден (он состоит в том, чтобы просто не знать того, что в жизни нет никакого смысла; разумеется, такое незнание всегда выступает в форме ложного знания, что и позволяет человеку, не понимающему бессмысленности жизни, принимать на веру тот или иной

---

<sup>4</sup> Там же. С. 2.

<sup>5</sup> Там же. С. 15.

существующий смысл и руководствоваться им, как если бы он был действительным смыслом жизни), то «выход эпикурейства» не так легко объясним. Согласно Толстому, этот выход «состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть, не смотреть ни на дракона, ни на мышей, а лизать мед самым лучшим образом, особенно если его на кусте попало много»<sup>6</sup>. Другими словами, открывшаяся бессмысленность жизни преодолевается в данном случае тем, что человек находит в себе силы жить без апелляции к какому бы то ни было высшему смыслу, довольствуясь тем, что ему дано, и не боясь в скором времени стать ничем. Толстой указывает на истоки «эпикурейства», приводя цитаты из Книги Екклесиаста, однако метит он не столько в древнего мудреца Соломона, сколько в современных ему позитивистов. Именно философия русского позитивизма, наиболее последовательно проводящая критику метафизики и обосновывающая возможность жизни без «высшего», т. е. вынесенного за границы опыта, смысла, становится объектом критики и характеризуется Толстым как попытка псевдорешения вопроса жизни. К сожалению, он не смог предложить никаких аргументов, опровергающих «эпикурейство», кроме обвинения его сторонников в «нравственной тупости», непонимании существа вопроса вследствие «тупости мысли и воображения»<sup>7</sup>. Может быть, это и стало причиной вывода

---

<sup>6</sup> Там же. С. 27.

<sup>7</sup> Так, Толстой пишет: «То, что некоторые из этих людей утверждают, что тупость их мысли и воображения есть философия, которую они называют позитивной, не выделяет их, на мой взгляд, из разряда тех, которые, не видя вопроса, лизут мед» (Там же. С. 28).

Толстого о том, что «смерть лучше жизни»<sup>8</sup>, – вывода настолько очевидно ложного, что против него в первую очередь восстал и сам Толстой.

Заключительная часть «Исповеди» представляет собой описание «действительного» выхода из ситуации бессмысленности жизни. Этот выход, согласно Толстому, открылся благодаря замеченной «ошибке» в его рассуждениях, а также вследствие несоответствия теоретических выводов практическим действиям. Как может разум, – спрашивал Толстой, – отрицать жизнь, являясь в то же время творцом жизни? Разум есть плод жизни, и как он может отрицать эту жизнь? Жизнь есть бессмысленное зло, но каким образом я, понимая это, все еще живу? Как же может жить человечество, когда сама жизнь невозможна? Факт наличия жизни опровергал, таким образом, все доказательства ее невозможности, какими бы убедительными они не казались. Далее, как известно, Толстой, сославшись на опыт «миллиардов людей», допустил «неразумное знание» смысла жизни, помогающее им «легко и просто» переносить тяготы своего существования, а затем осознал, что для того, «чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее»<sup>9</sup>. Свою «ошибку» Толстой объяснил не тем, что он неправильно мыслил, когда следовал доводам Соломона–Шопенгауэра, а тем, что он «жил дурно», т. е. был «паразитом жизни», вместо того чтобы самому «делать жизнь». Следовательно, сначала нужно было научиться

---

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 41.

правильно жить – так, чтобы жизнь открылась человеку во всей ее полноте и многообразии, а потом уже при помощи разума отыскивать изначально присущий ей смысл. Как только этот выход был найден, Толстой смело двинулся по открытому им «пути жизни», создавая «истинную» религию, проповедуя непротавление злу насилием и т. д.

Предложенный Толстым «подлинный» смысл жизни является, как уже отмечалось выше, новой метафизической интерпретацией человека. Эта интерпретация существенно отличается от тех, которые были выработаны в классической метафизике, и поэтому целесообразно несколько подробнее остановиться на ее основных положениях.

Метафизика «Исповеди» строится вокруг понятия «жизнь» – собственно, она представляет собой опыт схватывания жизни в понятии. То, что Толстой делает предметом осмысления и что он называет «жизнью», разумеется, отличается от понятия «жизнь», даже при условии адекватного понимания жизни. Последнее всегда – это «смысл жизни», т. е. то, что имеет отношение исключительно к человеку, поскольку он является причастным к жизни, будучи одной из ее форм. Очевидно, что в «смысле жизни» нуждается только человек, ибо он конечен и имеет начало во времени, а не бесконечная и безначальная жизнь. Смысл жизни нужен человеку для того, чтобы жить человеком, т. е. сохранять особое сочетание данных ему качеств и способностей. Утратив смысл жизни, человек «умирает», так как он уже не может соответствовать определению человека, причем не

важно, о какого рода «смерти» идет в данном случае речь: физической или духовной.

Жизнь, как начало всего сущего, трансцендентна по отношению к человеку и одновременно имманентна ему, потому что человек обнаруживает жизнь, как абсолют, не вне, а внутри себя. Прежде всего, Толстой обращает внимание на то, что жизнь, которой живет человек, не может быть сведена к человеческой жизни: каждый человек, будучи уникальным, оказывается причастным к «роевому началу», которое зачастую противостоит ему, как индивиду, осуждает его эгоистические поступки (при помощи совести) и т. д. Главное, пишет Толстой, заключается в том, чтобы осознать свою принадлежность к «рою», понять его силу и подчиниться ей. Это тем более нужно сделать, что противостоят «роевому началу», пытаясь переделать мир согласно тем или иным своим представлениям о нем, невозможно: все игры в наполеоны, как известно, всегда заканчивались печально, они не только не изменили естественный ход истории, но стали его жертвой. «Жизнь мира совершается по чьей-то воле, – утверждал Толстой, – кто-то эту жизнь всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело. Чтоб иметь надежду понять смысл этой воли, надо прежде всего исполнять ее – делать то, чего от нас хотят. А если я не буду делать того, чего хотят от меня, то и не пойму никогда и того, чего хотят от меня, а уж тем менее – чего хотят от всех нас и от всего мира»<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Там же. С. 42.

Следует подчеркнуть, что подчинение «роевому началу» не означает пассивного отношения к жизни. Наоборот, Толстой настаивает на том, что в этом подчинении выражается активность человека, его собственная творческая воля участника и делателя жизни. Обнаружив в себе жизнь в ее абсолютности, человек как раз и должен, по мысли Толстого, активно отстоять себя в качестве конкретного человека, а не пассивно раствориться в бесформенной субстанции жизни. Отстоять себя – не то же самое, что противопоставить себя: отстоять себя, свое существование нужно в жизни и ради жизни, в этом – подлинный смысл жизни человека, его дело. Вот почему Толстой приходит к выводу, что «смысл человеческой жизни в том, чтобы добывать ее»<sup>11</sup>. Таким образом, «роевое начало», как силу жизни, необходимо использовать для строительства жизни, или, что то же, для поиска и утверждения ее смысла. В случае правильного решения этой задачи «роевое начало» уже не будет противостоять отдельному человеку как нечто внешнее, а, оказавшись включенным в контекст осмысления жизни, предстанет как «царство Божие внутри нас».

Посредством актуализации жизни в ее абсолютном значении Толстой доказывает бытие Бога и определяет его атрибуты. Прежде всего, он разводит понятие Бога и его существо, указывая тем самым на ошибочность онтологического доказательства, выдвинутого, в частности, Ансельмом Кентерберийским. «Понятие есть то, что происходит во мне, – писал Толстой, – поня-

---

<sup>11</sup> Там же.

тие о Боге есть то, что я могу возбудить и могу не возбудить в себе. Это не то, чего я ищу. Я ищу того, без чего бы не могла быть жизнь»<sup>12</sup>. Таким образом, понятие о Боге, хотя и обозначает «нечто, более чего нельзя ничего помыслить», недостаточно для утверждения существования Бога не только в разуме, но и на деле, потому что это понятие является случайным, т. е. производным от желания рассуждать на эту тему. Выходит, что в те моменты, когда человек не мыслит о Боге, он обходится без него, что, по крайней мере, позволяет усомниться в том, что понятие о Боге – это не только рациональный конструкт, но и подлинное бытие. Действительно, если бы понятие о Боге и Бог были одно и то же, то тогда, следуя логике онтологического доказательства, нужно было бы сказать, что понятие о Боге – это то, что нельзя не мыслить, а это утверждение, как легко убедиться, совсем не соответствует истине.

Другое дело, если понять Бога в контексте жизни. Анализируя свое искание Бога, Толстой заметил, что это было «не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей, – оно было даже прямо противоположно им, – но оно вытекало из сердца. Это было чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь»<sup>13</sup>. Теоретически доказать бытие Бога нельзя – в этом Толстой полностью согласился с Кантом и, подобно ему, предложил иное, недогматическое доказательство. Оно не является дискурсивным, а основывается на экзистенциальном пережива-

---

<sup>12</sup> Там же. С. 45.

<sup>13</sup> Там же. С. 43–44.

нии Бога. Вот знаменитое рассуждение Толстого, в котором содержится экзистенциальное доказательство бытия Бога: «Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога. Как было прежде, так и теперь, сказал я себе: стоит мне знать о Боге, и я живу; стоит забыть, не верить в Него, и я умираю. Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование Бога, ведь я бы уж давно убил себя, если б у меня не было смутной надежды найти Его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую Его и ищу Его. Так чего же я ищу еще? – вскрикнул во мне голос. – Так вот Он. Он – то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь»<sup>14</sup>.

Соответственно, вера в Бога понимается Толстым как условие жизни, не удовлетворив которое невозможно жить. «Сущность всякой веры, – пишет Толстой, – состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью»<sup>15</sup>. Не удивительно, что официальное православие не имеет никакого отношения к подлинной вере, потому что его учение противоречит жизни, лишая человека «радости бытия» и навязывая ему в качестве абсолютного знания грубые богословские предрассудки и суеверия, против которых он не имеет права спорить, ибо они освящены авторитетом традиции. Подлинная вера, согласно Толстому, предполагает не только отказ от суеверий, но и постоянную критическую рефлексию, направленную на выяснение того, что является «источником жизни». Как вы-

---

<sup>14</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>15</sup> Там же. С. 48.



ражается Толстой, «живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога»<sup>16</sup>. Подлинная вера в Бога не нуждается ни в каких теоретических подпорках, ибо ее содержание всецело исчерпывается жизнью, которая непосредственно известна каждому человеку. Все, что нужно и можно знать о Боге, – это, согласно Толстому, то, что Бог есть Дух, Любовь и Начало всего сущего. Так понятый Бог не отделен от человека, а неразрывно связан с ним: он существует в каждом человеке, и каждый человек – в нем.

Этическое учение Толстого всецело обусловлено его метафизикой жизни и является, скорее, ее продолжением, а не собственно исследованием добра и зла. Эти категории морали, как и мораль в целом, интересовали Толстого только в контексте решения вопроса о смысле жизни. Вот одно из ключевых рассуждений, в которых метафизика «Исповеди» трансформируется в этику: «Что же должен делать человек? Он должен точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, – ему надо добывать ее не для себя, а для всех. И когда он делает это, у меня есть твердое сознание, что он счастлив и жизнь его разумна»<sup>17</sup>. Как видно отсюда, добро – это вовсе не абсолютная ценность и тем более не особая субстанция, как было принято считать в классической метафизике. Добро является следствием слабости природы человека, который вынужден добывать жизнь для других, чтобы добыть ее для себя; добрым как раз и называется тот человек, который,

---

<sup>16</sup> Там же. С. 46.

<sup>17</sup> Там же. С. 42.

стремясь добыть жизнь для себя, добывает ее для других. Здесь вполне уместно провести параллель с теорией «разумного эгоизма» Н. Г. Чернышевского, доказывавшего, как известно, что добро есть польза. Однако Чернышевский, в отличие от Толстого, сумел отказаться от метафизики, показав бессмысленность метафизических спекуляций, в том числе и о смысле жизни.

В связи с этим возникает вопрос о том, насколько метафизика Толстого, пусть и в неклассической форме, является необходимой и действительно ли она следует из критического разбора метафизических определений человека, завершившегося деструкцией всех существующих интерпретаций смысла жизни, как это было сделано в первой части «Исповеди». Другими словами, мог ли Толстой, так последовательно разоблачивший ложь утешительных решений вопроса жизни и искренне переживший ситуацию отсутствия смысла, вообще обойтись без метафизики? И если да, то что помешало ему оставить вопрос о смысле жизни без ответа, продемонстрировав возможность неметафизической философии?

Нетрудно заметить, что, описывая трагическую ситуацию «остановки жизни», Толстой совершил очень важную ошибку, которая выражается в лаконичной формуле: «жизнь есть зло и бессмыслица». На страницах «Исповеди» понятия «зло», «страдание», «ужас» и «бессмыслица» выступают как синонимы, так что Толстой с легкостью переходит от одного к другому, ставя между ними знак равенства («жизнь бессмысленна и есть зло»). Между тем вполне очевидно, что бессмысленное отнюдь не есть

зло – как раз потому, что оно *бессмысленное*: зло – это уже некий смысл, придающий жизни, понятой как бессмыслица, явно негативную интерпретацию. Очевидно, что если бы Толстой действительно дошел до обнаружения отсутствия в жизни какого бы то ни было смысла, он бы стал утверждать, что жизнь, поскольку она бессмысленна, не является ни злой, ни доброй – вообще никакой, а является просто жизнью. Однако он остановился на положении, что «жизнь есть бессмысленное зло», и, отождествив бессмысленное и злое, постарался поскорее избавиться от «ужаса» и «страданий», предложив очередной метафизический выход. Тем самым Толстой возвратился к более простому истолкованию жизни – с точки зрения присущего ей смысла, восстановив, насколько это было возможно, добро и истину, Бога и веру.

Почему же Толстой не увидел ошибочности отождествления зла и бессмыслицы? Скорее всего, причина в том, что, обнаружив жизнь как проблему, разрешение которой требовало выхода за пределы разума и, следовательно, признания его непригодности для адекватного ответа о смысле жизни, он предпочел остаться верным разуму, чтобы не допустить укрепления слепой веры. Вообще разум для Толстого – единственный авторитет, сомневаться в котором недопустимо уже потому, что акт сомнения – это рациональная процедура, то есть такая, которая требуется и всецело конституируется разумом. В связи с этим можно обратить внимание на само название трактата – «Исповедь». Перед кем исповедуется Толстой? Очевидно, что не Бог, а разум

имеет для него абсолютное значение и является высшим судьей его поступков. Исповедоваться перед разумом означает то же, что искать в жизни смысл, то есть пытаться увидеть разумность сущего, рационально представить его как то, что может быть понято, и ровно настолько, насколько оно может быть осмыслено человеком с целью устройства его жизни. Разум – это и есть Бог, или жизнь, или добро, любовь, дух, который в каждом из нас и в котором каждый из нас.

Вот одно из важнейших размышлений Толстого, позволяющих понять, почему он не сумел отказаться от метафизического дискурса, хотя и имел возможность это сделать, опираясь на опыт ничто: «Я знал, что я ничего не найду на пути разумного знания, кроме отрицания жизни, а там в вере – ничего, кроме отрицания разума, которое еще невозможнее, чем отрицание жизни. По разумному знанию выходило так, что жизнь есть зло, и люди знают это, от людей зависит не жить, а они жили и живут, и сам я жил, хотя и знал уже давно то, что жизнь бессмысленна и есть зло. По вере выходило, что для того, чтобы понять смысл жизни, я должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл»<sup>18</sup>. Как видно, для Толстого отрицание разума еще невозможнее, чем отрицание жизни. Представить жизнь, которая была бы по ту сторону ее рациональной интерпретации, Толстой отказывается, более того, считает недопустимым. Но только такая, растождествленная с разумом «жизнь», или, другими сло-

---

<sup>18</sup> Там же. С. 33.

вами, опыт ничто, и открывает новую проблематику для неметафизической философии.

Утверждая, что «жизнь есть зло и бессмыслица», Толстой предложил соответствующую интерпретацию жизни, предполагающую негативную оценку возможной ее внеразумности и принципиальный отказ от обнаружения проблематики ничто. Потому-то «бессмыслица» и потребовала «остановки жизни», что на деле она являлась осуждением ее, «клеветой на жизнь» и в то же время – средством самосохранения разума, вернее – его неразумной претензии на универсальность, ибо в признании «неразумности» жизни решающим остается все-таки голос разума, а в утверждении бессмысленности жизни постулируется ее последний смысл. Толстой, усмотревший бессмысленность жизни, восстал против самого *взгляда*, обращенного в «пропасть», и при помощи негативной оценки бессмысленности жизни восстановил весьма пошатнувшуюся от его исповедальных размышлений традиционную метафизическую картину мира и человека, хотя и отчасти модернизировал ее.

Тем не менее, подобно тому, как «полное света мирозерцание язычника»<sup>19</sup> развеяло в свое время мрак господствовавших христианских воззрений, сделав очевидными их ложность и пагубность, так и зафиксированный на страницах «Исповеди» действительный опыт переживания ничто позволил усомниться в правильности догматической философии и оказал влияние на становление неметафизической мысли.

---

<sup>19</sup> См.: *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. М., 2000.

## ФИЛОСОФИЯ «ПОДПОЛЬЯ»: ДОСТОЕВСКИЙ И НИЦШЕ

*А. Е. Рыбас*

Так уж сложилось в истории русской публицистики и литературной критики, что имена Достоевского и Ницше стали восприниматься как имена мыслителей, близких друг другу в отношении не только тем и сюжетов, но и обозначенной ими философской проблематики. Повод к такому сближению дал сам Ницше, когда, познакомившись в конце жизни с повестью «Хозяйка», а также – отчасти – с «Записками из подполья» и «Записками из мертвого дома» Достоевского, назвал последнего единственным психологом, у которого он мог кое-чему научиться. В конце XIX века Н. К. Михайловский, представляя русским читателям основные идеи немецкого философа, сравнил их с парадоксальными выводами «человека из подполья», подчеркнув при этом, что «подпольный человек не просто подпольный человек, а до известной степени сам Достоевский»<sup>1</sup>. Вслед за Михайловским правомерность подобного сопоставления обосновывали, каждый на свой лад и со своими оценками, ряд других писателей и философов (достаточно вспомнить, к примеру, Н. Я. Грота, Д. С. Мережковского, Н. Д. Тихомирова, Л. Н. Андреева, А. И. Куприна). Окончательно эту тенденцию закрепил Лев Шестов, который в своей работе «Достоевский и Ницше: философия трагедии» утверждал, что двух мыслителей сближает и даже роднит одинаковость внутреннего опыта, вследствие чего Достоевский и Ницше «без преувеличения могут быть названы

---

<sup>1</sup> Михайловский Н.К. Литературная критика. М., 1967. С. 226.

братьями, даже братьями-близнецами»<sup>2</sup>. В конце XX века, после «второго открытия» Ницше в России, такое утверждение получило, как кажется, дополнительное подкрепление в результате исследовательской работы современных философов и литературных критиков<sup>3</sup>. Однако вряд ли его можно считать вполне доказанным: за единодушным желанием отождествить проблематику размышлений Достоевского и Ницше скрывается, быть может, страсть к редукции; последняя, быть может, и является причиной столь удивительной согласованности выводов и стабильности поисков определенным образом заданных «созвучий»<sup>4</sup>.

«Записки из подполья» открывают новую эпоху в творчестве Достоевского, они же во многом являются ключом к пониманию его философских взглядов. Все «большие» романы писателя («Преступление и наказание», «Бесы», «Братья Карамазовы» и др.) уже полностью продуманы здесь, в этом сравнительно небольшом, но насыщенном смыслом произведении, и особенно в его первой части, которая называется «Подполье». Подпольный

---

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше: философия трагедии // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996. С. 332.

<sup>3</sup> См., напр.: Дудкин В.В. Достоевский – Ницше: проблемы человека. Петрозаводск, 1994; Давыдов Ю.Н. Два понимания нигилизма: Достоевский и Ницше // Вопросы литературы. 1981. № 9; Скворцов А. Достоевский и Ницше о Боге и безбожии // Октябрь. 1996. № 11.

<sup>4</sup> Под «поиском созвучий» подразумевается известная практика анализа творчества Достоевского, о которой идет речь в статье А. Козырева «Новый альманах о Достоевском», опубликованной в журнале «Новый мир» (1996. № 12): сопоставление героев Достоевского с персонажами иных эпох и литератур с целью выявления архетипов литературного процесса. Результатом такого поиска стало, в частности, отождествление В. В. Дудкиным *Великого инквизитора* Достоевского с *Жрецом* Ницше.

человек сам – без помощи автора «Записок...» – рекомендует себя читателю, самостоятельно пытается проанализировать свои воззрения, прояснить парадоксальность выводов и найти причины, обусловившие их закономерность. Размышления подпольного человека, его *исповедь* далеко неоднозначны; во всяком случае, они заслуживают самого пристального внимания. И не только для того чтобы, как предлагал В. В. Розанов, «решить, наконец, вопрос: верна ли данная мысль, или она ложна, и почему? и решить это совокупными усилиями, решить обстоятельно и строго, как это доступно только для науки»<sup>5</sup>. Вопрос об истинности и ложности слишком прост и прямолинеен: прост, потому что отказывает читателю во множестве «промежуточных» решений, призывая его довольствоваться *формулой* вместо *беспрерывности процесса достижения*; прямолинеен, потому что не понимает, о чем, собственно, идет речь. Очевидно, что подпольные мысли не могут быть ни истинными, ни ложными – но разве не на этом основании они-то и считаются мыслями?

Крамольные умозаключения, представленные в «Подполье», завораживают своей «обратной» логикой: из данных посылок следует совершенно неожиданный вывод, противоположный тому, который должен бы быть; рассуждение движется вспять, разрушая исходные положения, превращая основания в то, что еще требуется доказать, и т. д. до бесконечности. Что это: следствие расстроенности, болезни духа – «патология», как считал

---

<sup>5</sup> Розанов В.В. О легенде «Великий Инквизитор» // О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991. С. 96.



Михайловский<sup>6</sup> (ведь признается же сам герой, что он *человек больной*, что у него *болит печень*), или же нам следует согласиться с Шестовым, что мышлением подпольного человека «владеет сила бесконечно более могучая, чем он сам»<sup>7</sup>? Очень трудно решить, насколько то, о чем говорит в своей исповеди бывший коллежский асессор, продумано им, насколько одно утверждение согласуется с другим, пусть даже и противоположным, утверждением. А вдруг здесь вообще нет никакой связи и, следовательно, никакой философии? Вполне может оказаться так, что нас просто решили *языком подразнить* или только *кукиш в кармане показывают*, уверяя, что *рассуждают серьезно*. Выход здесь, кажется, только один: не спешить признавать подпольного мыслителя *сумасшедшим* и не торопиться объяснять его парадоксы иррациональностью человеческой природы, а попытаться связать все его разрозненные утверждения в одно целое, с тем чтобы эксплицировать открытые для него философские проблемы.

Многие интерпретаторы творчества Достоевского указывали на наличие определенной последовательности в рассуждениях подпольного человека, предполагая тем самым существование соответствующей философской позиции, тщательно продуманной и аргументированной. Так, например, Н. А. Бердяев называл его мирозерцание «диалектикой»<sup>8</sup>, В. В. Розанов – «гениаль-

---

<sup>6</sup> Михайловский Н.К. Литературные воспоминания и современная смута: в 2 т. Т. 2. СПб., 1900. С. 464.

<sup>7</sup> Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). Париж, 1929. С. 34.

<sup>8</sup> Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 52.

ной диалектикой»<sup>9</sup>, А. З. Штейнберг – «симфонической диалектикой»<sup>10</sup>, а Л. Шестов считал «Записки из подполья» настоящей «Критикой чистого разума», утверждая, что Достоевскому удалось превзойти самого Канта. «Диалектика Достоевского, – писал Шестов, – как в “Записках из подполья”, так и в других его произведениях может быть свободно поставлена наряду с диалектикой какого угодно из признанных европейских философов, а по сложности мысли – я этого не боюсь сказать – едва ли многие из избранных человечества сравняются с ним»<sup>11</sup>. Казалось бы, можно охотно поверить Шестову и согласиться с другими философами, сузив задачу прочтения «Записок...» до уяснения содержания диалектической философии подполья. Настораживает, однако, одно обстоятельство: то, что эти же авторы высказывались в пользу утверждения о существенной близости философской проблематики Достоевского и Ницше. Нужно поэтому сопоставить воззрения этих двух мыслителей, чтобы сделать вывод как об их отношении друг к другу, так и о философии Достоевского в целом.

На первый взгляд в «Подполье» представлена целая экспозиция философских понятий и тем Ницше. Это – сразу же – «злость», «болезненность», «месть», «Я» (как предмет разговора *порядочного человека*), деление людей на «непосредственных» и «думающих», разрушение «оснований», в том числе и собствен-

---

<sup>9</sup> Розанов В.В. О легенде «Великий Инквизитор». С. 89.

<sup>10</sup> Штейнберг А.З. Система свободы Ф. М. Достоевского. Берлин, 1923. С. 35.

<sup>11</sup> Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). С. 49.

ной субъективности, критика «логистики» и рационализма, противопоставление «жизни» рассудку, даже своего рода «волюнтаризм» – признание невозможности рассчитать «каприз» человека согласно «законам природы» и т. д. Кроме того, нельзя не заметить и внешнего сходства размышлений подпольного человека и Ницше: это и постоянная самоирония, и отказ от систематического изложения мыслей (*порядка и системы заводить не буду; что припомнится, то и запишу*), и столкновение формально противоречащих друг другу утверждений (*Итак, да здравствует подполье!.. К черту подполье!*), и постоянное дистанцирование от сказанного, боязнь определенности (*я ни одному, ни одному-таки словечку не верю из того, что теперь настрочил! То есть я и верю, пожалуй, но в то же самое время, неизвестно почему, чувствую и подозреваю, что я вру как сапожник*). Сопоставим философии Ницше и издевки над «идеализмом», ставшим причиной появления *мертворожденных общечеловеков*, и призыв к человеку быть человеком, т. е. не стыдиться *собственного тела*, а также понимание справедливости как непосредственной мести. При желании перечень точек соприкосновения проблематики Достоевского и Ницше можно продолжить. Хочется, пожалуй, даже сделать вывод о том, что русскому писателю действительно удалось сформулировать и продумать те проблемы, которые волновали немецкого философа, и к тому же предложить удовлетворительное их решение (чего, как известно, Ницше сделать не смог). А если принять во внимание последующие произведения Достоевского, то как не согласиться с

Н. Я. Гротом, авторитетно утверждавшим еще в конце XIX века в редактируемом им журнале «Вопросы философии и психологии», что Ницше лишь повторяет сказанное до него героями Достоевского и апеллирует к тем положениям, несостоятельность которых давным-давно уже доказана<sup>12</sup>?

Однако при более внимательном прочтении подпольных размышлений обнаруживается не только их отличие, но и принципиальная несовместимость с философией Ницше. То, что так похоже друг на друга внешне, оказывается противоречащим друг другу по существу, и причем так, что в результате экспликации этого противоречия утрачивается всякая возможность даже отдаленного сближения позиций данных мыслителей. Чтобы обосновать этот вывод, рассмотрим несколько ключевых положений подпольной философии в их сравнении с философией Ницше.

В набросках к роману «Подросток» Достоевский позволил себе прямо высказаться относительно существа мышления подпольного человека: «Причина подполья – уничтожение веры в общие правила. *“Нет ничего святого”*»<sup>13</sup>. Как тут не вспомнить известную фразу Ницше, которой открывается его «Воля к власти»: «Что обозначает нигилизм? *То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”*»<sup>14</sup> и как не сравнить подпольного человека с ницшевским

---

<sup>12</sup> Грот Н.Я. Нравственные идеалы нашего времени: Фридрих Ницше и Лев Толстой // Вопросы философии и психологии. 1893. № 1. С. 148.

<sup>13</sup> Достоевский Ф.М. Подросток: Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 16. Л., 1976. С. 330.

<sup>14</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 36.

нигилистом? По форме эти высказывания очень похожи друг на друга, а слова Достоевского, выделенные курсивом, содержательно тождественны словам, которые выделил курсивом Ницше. Однако не будем спешить вырывать фразы из контекста и посмотрим на то, что говорится дальше. Достоевский объясняет нам, что подполье трагично, потому что попавший в него человек обречен на страдание, самоказнь без малейшей надежды на лучшее: нет ни награды (*не от кого*), ни веры (*не в кого*). В такой ситуации человек думающий, по мысли Достоевского, неминуемо становится преступником: «Еще шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство)»<sup>15</sup>. Следовательно, подполье, т. е. состояние отказа от святости как смысла и меры существования, является благодатной почвой для греха, аморальных действий. Другими словами (вспоминая знаменитую фразу Ивана Карамазова), если Бога нет, то всё дозволено, причем под этим «всё» следует понимать «всё дурное, преступное»<sup>16</sup>.

Разумеется, такой вывод не может не казаться странным. Если же теперь обратиться к Ницше, то легко можно убедиться и в

---

<sup>15</sup> *Достоевский Ф.М.* Подросток: Рукописные редакции. С. 329.

<sup>16</sup> Удивительно, что внутренне противоречивая фраза «Если Бога нет, то всё дозволено» стала широко распространенной аллюзией для указания на пагубность атеистического мировоззрения. Между тем очевидно, что здесь нельзя говорить ни о какой импликации, потому что тот же вывод следует и из противоположной посылки. Фраза «Если Бог есть, то всё позволено» так же истинна, о чем свидетельствует, например, Великий инквизитор Достоевского: католический первосвященник не отрицает существование Бога, более того – он знает, что Бог существует, но данное обстоятельство никак не мешает ему арестовать пришедшего в мир Иисуса и собирать его казнить. А подпольный человек тут бы добавил, что свобода человека в том и состоит, чтобы иметь право желать себе наихудшего.

несостоятельности подобного умозаключения. Действительно, отсутствие общих правил (правил вообще) и святости как ценности, определяющей осмысленность поступка (любого поступка, в том числе – и прежде всего – «аморального», «преступного»), ибо на каком основании мы назовем его греховным, как не на основании сравнения с идеалом святости? где найти *черту*, чтобы ее *переступить*, или *последнюю стену*, чтобы ее разбить?), может привести только к бездействию, к невозможности что-либо совершить – как «плохое», так и «хорошее». Ситуация, характеризующаяся резким поворотом назад от «Бог есть истина» к фанатической вере «Всё ложно», предполагает, по Ницше, «буддизм *дела*», «стремление в ничто»<sup>17</sup>, в котором уже нет ничего определенного, морального. Очевидно, что чтобы совершить *преступление*, и тем более *убийство*, нужно все еще оставаться достаточно моральным человеком и, следовательно, удерживать *святость* в качестве ориентира своих поступков. Да и разве самые страшные преступления, какие только знает история, совершались не во имя и не от имени святости? И не потому ли мост, соединяющий *преступника* и его *перерождение*, оказывается не только возможным, но и достаточно крепким, чтобы по нему пройти (один из любимых сюжетов Достоевского)?

Ницше, оставаясь последовательным и продумывая ситуацию нигилизма в ее существе, а не с априорной уверенностью в ее порочности, приходит к совершенно противоположным выводам. Крайнюю форму нигилизма – взгляд, что «*всякое верова-*

---

<sup>17</sup> Ницше Ф. Воля к власти. С. 35.

ние, всякое признание чего-либо за истинное неизбежно ложно», – он называет «*божественным образом мысли*»<sup>18</sup>. Любое положительное утверждение – это уже клевета на жизнь, подмена ее существованием, определенная редукция. Разумеется, без такой клеветы человек не сумел бы прожить и дня, потому что он сам – как человек (человек культурный, сознающий себя субъектом, обладающий именем и смыслом своего существования) – появился в результате слепой веры в мораль и является, по сути, этой же клеветой. Человеческое, в совокупности составляющих его смыслов, представляет собой опыт систематической и узаконенной лжи, и только вырвавшись из-под ее опеки, можно позволить себе мыслить честно. А это, как известно, уже привилегия богов: падение морального мироистолкования и внезапное откровение, что «все лишено смысла»<sup>19</sup>, убийственны для человека. Но они не могут, вопреки мнению Достоевского, побудить его к *убийству*. Нигилизм – это «наичестнейшая и страдательнейшая эпоха»<sup>20</sup>.

Тень Заратустры, уставшая бежать за ним, так объясняет причины своей усталости: очень трудно скитаться по свету *без цели и без родины*, руководствуясь лишь одним убеждением, что «нет истины, всё позволено»<sup>21</sup>. Эта максима *вольнодумца и странника* позволяет сначала избавиться от благородной лжи – изолгавшейся невинности добрых, а потом благословляет на все

---

<sup>18</sup> Там же. С. 42.

<sup>19</sup> Там же. С. 35.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 197.

*запретное, дурное и дальнее*. Она же дает *право* на преступление, объявляя единственной добродетелью *не бояться никакого запрета*. И вот, пограничные столбы свалены, идолы опрокинуты, самые опасные желания осуществлены, не осталось ни радости, ни счастья, ни любви. А взамен – пустота и бездомность, бесконечность движения без последней пристани, принципиальная лишенность места и *усталое, дерзкое сердце, беспокойная воля, разбитый хребет*. Нет ни награды, ни избавления, а только *вечное везде, вечное нигде, вечное напрасно*. Как тут не почувствовать тени Заратустры и как не сравнить ее участь с печальной судьбою подпольного человека? Да и разве могло бы быть иначе: чрезмерно завышенное самомнение, гордыня – без боли падения и разочарования; презрение к другим – без потери любви к себе; а преступление – без наказания? И разве не говорится об этом в романах Достоевского?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует внимательнее прислушаться к жалобам *тени*. Она говорит: «Слишком часто, по истине, следовала я по пятам за истиной: и она давала мне пинка. Много раз думала я, что лгу, и только тогда прикасалась я – к истине»<sup>22</sup>. Итак, истина оказывается принципиально недостижимой как предмет знания, т. е. как то, благодаря чему знающий получает возможность объективно судить о происходящем, называть вещи своими именами и т. д. Любое «открытие» или «постижение» истины основано на фальсификации, сознательной или наивной, что приводит к изменению статуса суждения: оно

---

<sup>22</sup> Там же.



становится *осуждением* и не допускает никаких альтернативных решений. И не важно при этом, о какой «открытой» истине идет речь: той, что известна сейчас, или станет известной в будущем, или в принципе может быть известной (пусть даже и не человеку, с его несовершенным аппаратом познания, а Мировому Разуму, Богу и т. п.). *Нет истины* – это значит, что ее нет как истины, оторванной от человека, противопоставленной ему в качестве цели познания, смысла жизни, мерила красоты и добра, эталона поведения. Отсюда следует вывод, что *всё позволено*. Вседозволенность, однако, не является синонимом порочности или брутализма: она мыслится не в этическом, а в метафизическом плане. Преступление оказывается невозможным, потому что истина находится не за пределами человеческого, а внутри него, будучи одним из фундаментальных его элементов, а значит – ложью, состоявшейся фикцией. Вот почему тень Заратустры признается ему, что *прикасается* к истине лишь тогда, когда *лжет*: честно лгать и утверждать истину – это, по сути, одно и то же.

Что же отвечает Заратустра своей тени? Он понимает, что все ее стенания обусловлены тяжестью отсутствия смысла – утратой, которая кажется невозместимой, серьезной, трагической. И действительно, тень слишком серьезно относится к потере истины – так серьезно, что незаметно для себя превращает свое убеждение «Нет истины» в утверждение, в догму, т. е. в Истину. Заратустра советует тени не сокрушаться об утрате, а *прошутить* ее: в противном случае придется или погибнуть, или сойти с

ума, или – что хуже – попасться в сети какой-то *узкой вере*, жестокому заблуждению. Наихудшим заблуждением из всех возможных как раз и является *вера* в то, что *нет истины*, – это кредо *пассивного* нигилизма, замечающего бессмысленность сущего и сохраняющего смысл за ничто, в результате чего оно (ничто) ускользает от мысли и руководит ею, выхолащивает ее. Нужно поэтому дистанцироваться от ничто, *преодолеть* его – и тогда отрицание сущего сменится его утверждением, угрюмость – веселостью, отсутствие цели откроет бесконечное множество целей, и пугающее поначалу своей откровенностью «Всё позволено» станет залогом положительного творчества. Под прикрытием ночи Заратустра убегает от своей тени, чтобы *веселиться* и *танцевать*; ночь – это тоже тень, но уже не человека: в глубине этой ночи *светло*, и поэтому спать нельзя, нужно оставаться всегда *на ногах*. Танец ночью, когда тень человека спокойно отдыхает в пещере, – это способ выйти за пределы человеческого, слиться с Первоединым. В достижении такого экзистенциального единства и заключается, пожалуй, основная задача человека мыслящего, каким его видит Ницше.

Такие ли задачи ставит перед собой подпольный человек, несчастный обладатель *усиленного сознания*? И может ли он вообще их поставить? Разумеется, нет. Метафизический мирок Достоевского, в котором живут и мучаются герои его романов, слишком узок: он насквозь морален, подсласен и горьковат, а зачастую и пошл. Это только кажется, что в нем *нет ничего святого*: на самом деле в нем-то оно как раз и бывает. Ведь дело

совсем не в том, что *общие правила* нарушены, а в том, что они остаются правилами, хоть и нарушенными, и продолжают влиять на читателя, подсказывая ему истинное решение «парадоксальных» вопросов. Очень показательным в этом отношении является тот факт, что Достоевский сам иногда предварял свои произведения (или же публичные чтения их) кратким пояснением того, о чем, собственно, пойдет речь, что следует читателю прочитать, а слушателю – услышать. Так, например, выступая на литературном утре в пользу студентов С.-Петербургского университета 30 декабря 1879 года перед чтением главы «Великий инквизитор», он объяснил *причину* страдания сочинителя поэмы – Ивана Карамазова, *смысл* безверия инквизитора и т. д. Аналогичным образом «Записки из подполья» начинаются примечанием автора. Создается впечатление, что Достоевского – как мыслителя – интересовали, скорее, не все возможные выводы из заявленных утверждений подпольных философов, не сама их аргументация, предполагающая осмысление существа сознания подпольного человека, а только выяснение способов морального осуждения шокирующих и тем не менее весьма убедительных тезисов (*хоть ум у вас и работает, но сердце ваше развратом помрачено, а без чистого сердца – полного, правильного сознания не будет*). Все интерпретации он стремился свести к одной, единственно верной, исходящей из противопоставления *древнего апостольского православия* и *католического мировоззрения*, т. е. *высокого* и *низкого* взгляда на христианство, на человека и т. д. «Нравственные бунтари» Достоевского никогда не осмели-

ваются выйти за рамки морали, чтобы посмотреть на нее со стороны: они настолько сдвинуты моралью, подчинены ей, что даже самые крамольные их поступки связаны не с отрицанием метафизического порядка сущего, а с его неприятием (так, Иван Карамазов, признавая существование Бога, отказывается принять созданный им мир, в котором за будущую гармонию нужно заплатить слезою невинного ребенка). По мысли Достоевского, отрицание Бога просто невозможно, так как подобное действие свидетельствует о незрелости морального чувства, а не о самостоятельности мышления: *грубые атеисты* еще не доросли до того, чтобы в Бога поверить, не говоря уже о том, чтобы осознать нелепость его отрицания.

Очевидно, что такая позиция несовместима с философией Ницше, с его критикой христианской морали и высших ценностей. Ставить в один ряд Достоевского и Ницше, ссылаясь на то, что оба они предметом своих размышлений сделали известную практику «нравственного бунта», или отождествлять Ницше с В. С. Соловьевым на том основании, что сверхчеловек чем-то очень похож на Богочеловека, – это, значит, исказить взгляды Ницше, и не только его<sup>23</sup>. Если следовать логике рассуждений немецкого философа, то необходимо было бы признать, что и Соловьев, и Достоевский являются носителями наивно-нигилистического сознания, характеризующегося слепой верой в мораль и – как следствие этой веры – клеветой на жизнь, ее осуждением, отрицанием. Наивный нигилизм представляет собой

---

<sup>23</sup> Такое отождествление обосновывалось в работах Д. С. Мережковского «Не мир, но меч» и «Революция и религия».

наиболее распространенную стратегию интерпретации сущего (а именно *христианско-моральное* толкование) и, как известно, вызывает самое критическое отношение со стороны Ницше. Наивный нигилизм отличается от других его форм (пассивного, активного нигилизма) тем, что еще не продумывает вопрос о существовании *высших ценностей*, а только руководствуется ими; непродуманной остается и *правдивость* – роковая для морали ценность, позволившая впоследствии интеллектуально честным мыслителям усомниться в ценности самой морали.

В подполье Достоевского нет одного – главного: честности («*Ложь, ложь и ложь!*») – говорит о своих размышлениях сам подпольный человек, предугадывая реакцию рассудительного читателя. И как тут ему не поверить, тем более если он действительно лжет?). Конечно, автор «Записок...» оговаривается в примечании, что и герой, и его записки вымышленны, но тут же добавляет, что сочинитель таких записок не только *может*, но и *должен* существовать в нашем обществе, «это – один из представителей еще доживающего поколения»<sup>24</sup>. Более того, автор даже с гордостью заявляет о том, что «впервые вывел настоящего человека *русского большинства* и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону»<sup>25</sup>. Выходит, что подпольный человек – это не шарж и не издевка, а реалистическое, правдивое описание пусть даже и парадоксально мыслящего, но все-таки живого человека (*и хоть врет, да живет*). Провести читателя по

---

<sup>24</sup> Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 99.

<sup>25</sup> Достоевский Ф.М. Подросток: Рукописные редакции. С. 329.

всем лабиринтам подпольной мысли, показать, по возможности, все ее тупики и, в конце концов, указать выход – такова, должно быть, задача писателя. Читателю остается только пройти, посмотреть, ужаснуться, задуматься и... сделать единственно верный вывод.

Одним из самых интересных рассуждений подпольного человека являются его уверения в том, что он, будучи человеком сознающим, не может удостоить себя никакой определенностью, например *сделаться злым*, или *добрым*, или *подлецом*, или *честным*, или *героем*, или, на худой конец, *насекомым*. Причиной этому выступает специфика мышления, состоящая в том, чтобы не принимать на веру в качестве оснований ничего готового, самостоятельно не продуманного. Традиционная ошибка *спокойно и уверенно* мыслящих людей заключается в том, что они остаются на ближайших и второстепенных причинах, полагая, что нашли непреложные основания своему делу. Благодаря такой уверенности они получают возможность действовать, а также определять себя как субъекта действия; следовательно, они способны сделаться или злыми, или добрыми и т. д., в зависимости от того, какое действие они собираются совершить. Но что же получится, если попытаться найти основание для оснований, принятых ими на веру? Такое *упражнение в мышлении* не сулит ничего хорошего: основания размываются, исчезает последняя почва, на которой еще можно стоять, и человек мыслящий сталкивается с актуальностью дурной бесконечности. Результат очевиден: *мыльный пузырь и инерция*. Это губительное

для человека состояние: оно парализует не только его действия, но и мысли. Человек не может ничего ни начать, ни окончить – и только гордится своей неспособностью; он ничего не делает, но его нельзя назвать *лентяем*: лентяй – это уже *звание и назначение*, желанная определенность, стимул к нормальной жизни, возможность стремиться к *прекрасному и высокому*. Лентяем нужно еще стать, а значит, найти основания для такого действия. Однако здесь возникает ряд вопросов: неясно, почему мы должны непременно отыскивать *первоначальную причину*, а не успокоиться на второстепенных; в чем превосходство *болтовни*, т. е. *умышленного пересыпания из пустого в порожнее*, и почему мы человека инертного, не способного к действию, а также к определению самого себя, должны считать *умным*, намного умнее всех остальных.

Подпольный человек отвечает на эти вопросы следующим образом. Люди делятся на два класса: одни – *непосредственные деятели* (их большинство), другие – думающие, или *сознающие*, и потому ничего не делающие. Первые – это люди настоящие, нормальные, *природные и здоровые*; они довольно глупы для того, чтобы жить и радоваться жизни, добиваться в ней определенных успехов. Вторые, напротив, вышли не из лона природы, а из реторты, – это *ретортные* люди, т. е. искусственные, *больные*, а в силу этого не способные жить просто, не озадачивая себя глупыми вопросами и сомнениями. Собственно люди, *les hommes de la nature et de la vérité*<sup>26</sup>, живут открыто, ни от кого не

---

<sup>26</sup> Люди природные и действительные (*фр.*).

прячась и никогда не кривя душой, а если случается так, что их обижают, то они мстят своим обидчикам сразу же, не откладывая, считая такую месть справедливой. Ретортные люди в подобных обстоятельствах всегда пасуют, потому что просто боятся своих обидчиков, ибо те сильнее их; но жажда мести не исчезает и со временем растет, становится все больше и больше, превращается в смысл существования обиженных. Сначала оскорбленное чувство собственного достоинства заставляет ретортного человека усиленно думать, осознавая свое несчастное положение, и в результате приводит к тому, что ретортный человек честно признается себе, что он всего лишь *мышь*, а не человек, и что место ему – в подполье. Ускользя от плевков и насмешек здоровых *диктаторов* в *вонючее* и *гадкое* подполье, прибитая и осмеянная мышь погружается в холодную и вековечную *злость*. Здесь, в подполье, она живет жаждой мести, изобретает хитрые средства для ее реализации; постоянно питаясь ядом неудовлетворенных желаний, сознающая мышь научается находить удовольствие в своем страдании, наслаждается им и считает такое наслаждение, недоступное, разумеется, людям непосредственным и здоровым, явным признаком своего превосходства. И действительно, она превосходит их: люди природные живут по законам природы, всецело подчиняются им и даже в мыслях не допускают возможности сказать что-нибудь против этих законов. Вот доказали им научно, что человек произошел от обезьяны, – стало быть, так и есть; доказали, что человек – эгоист, пусть и разумный, и что счастье его можно рассчитать по



табличке, – замечательно; доказали, наконец, что дважды два четыре, – и тут не поспоришь. Не так прост человек ретортный. Он смеется над законами природы, нарушает их – и как раз потому, что понимает невозможность их нарушения; превыше всего ретортному человеку ценен его *каприз*, воля, желание поступать неразумно, невыгодно, во вред себе и назло законам природы. Он готов биться головой о стену – не для того, чтобы ее проломить (это не по силам и природным здоровьям), а единственно с той целью, чтобы доказать *свободу* человека. И пусть это будет свобода глупости, свобода-идея, призрак – не важно: ведь только благодаря ничем не стесненной свободе человек, собственно, и способен жить, а не влачить рассудочно-исчислимое существование, будучи всего лишь *итифтиком в органном вале*. Наконец, свобода эта, противоречащая здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, *сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность*.

Таковы вкратце рассуждения подпольного человека, его «диалектика». Без труда можно заметить множество противоречий в этих рассуждениях, однако они носят вовсе не диалектический, а догматический характер. Вот некоторые из этих противоречий. Ретортный человек произошел из реторты, а не из природы (реторга, как лабораторный сосуд для химических опытов, подчеркивает искусственное происхождение человека, или, вернее, гомункулуса, который, в отличие от своих средневековых прототипов, обязан появлением на свет не столько опытам не-

вежественных алхимиков, сколько трудам просвещенных литераторов XIX века: ретортный человек – это человек, рожденный от *идеи*, в известном смысле выдуманный человек, не способный жить без книжки и вне книжки), но именно он *живее* всех остальных, потому что ему дано знание, *где живое живет и что оно такое, как называется*. В финале «Записок...» ретортный человек смотрится победителем над косностью природных людей, попрекает их тем, что они стыдятся собственного тела и крови, – и забывает при этом, что в начале повествования соznавался читателю в том, что он всего лишь мышь, загнанная в подполье и завистливо поглядывающая оттуда на телесное существование природных здоровяков. На первых же страницах «Записок...» ставится «парадоксальный» вопрос: «*Разве сознающий человек может сколько-нибудь себя уважать?*», и все понимают, что вопрос этот риторический: разумеется, нет. Но потом усиленное сознание приводит подпольного человека к утверждению собственной свободы, которая, пусть даже и в отрицательной форме, гарантирует сохранность его личности и индивидуальности – а это, оказывается вдруг, и есть для него – и не только для него – *самое главное и дорогое*. «Но как же все-таки возможна эта личность? – спросит надоедливый и наивный читатель. – Ведь не говорил ли нам подпольный человек о крахе своей субъективности? И не смеялся ли он над всем прекрасным и высоким? Ведь это – простое *ёрничество* и *каламбур*, а совсем не диалектика и даже не размышления».

Более всего обескураживает история с Лизой. Вот, казалось бы, мы видим ретортного человека в реальной жизни, а не в кругу придуманных им мыслей. Жизнь всегда показывает, что есть что: на то ведь она и жизнь, а не простое *извлечение квадратного корня*. Но что же происходит? При первом же столкновении с реальностью оказывается, что реальность эта так же вымышлена, как и книжный мирок подпольного человека. Здесь искусственному гомункулусу противостоит не «живая жизнь» и не Лиза, а сам Достоевский как художник и – более того – как замыкающий разорванный смысловой круг «усиленного сознания» автор. Не случайно на фоне *такой* реальности герой подполья превращается в *антигероя*, о чем он и сам торжественно заявляет. Самобичевание наконец-то подходит к своему логическому завершению: у ретортного человека вдруг появляется совесть, он начинает испытывать *стыд*, а также *живую сердечную боль*, он готов *любить*, сам выносит себе обвинительный приговор и приходит к выводу, что лучше всякого счастья *возвышенные страдания*. Что касается своих «Записок...», то подпольный человек откровенно признается, что *это уж не литература, а исправительное наказание*.

Пожалуй, это ключевая фраза *повести* Достоевского. И, скорее всего, произносится она не случайно – не в пылу парадоксальной диалектики, а как закономерный вывод из всего повествования. Важно обратить внимание на то, что «Записки...» представляют собой не дневник подпольного человека, а его исповедь. Написаны они уже кающимся, старым (40-летним) чело-

веком, сумевшим если не выбраться из подполья, то, по крайней мере, взглянуть на него со стороны. Это подчеркивается и обратным порядком глав: сначала дается описание болезни, а потом вскрываются ее причины. Именно *знание* о своем злом недуге позволяет подпольному человеку одновременно и высмеивать себя, и *гнусно форсировать*, а иногда и высказывать соображения, с которыми не мог бы не согласиться и сам Достоевский. Все это создает иллюзию диалектики, своеобразную сеть псевдопарадоксов и, к сожалению, никак не свидетельствует о самостоятельной работе мысли подпольного человека. И неудивительно, что вопиющие противоречия усиленного, но больного сознания легко устраняются здоровой логикой метатекста «Записок...».

Вообще вопрос о присутствии Достоевского в его художественных произведениях не является однозначно решенным. Может быть, идея М. М. Бахтина о «полифоническом» романе является следствием упомянутой выше иллюзии и не столько проясняет существо поэтики русского писателя, сколько искажает ее. Рассмотрим, к примеру, «диалектическое» деление людей на два класса: естественных и ретортных. Сразу же заметим, что это не случайный эпизод *лихорадочного бреда* подпольного человека, а излюбленный художественный прием Достоевского. Действительно, практически во всех романах Достоевский повторяет один и тот же теоретический эксперимент, когда его герои производят, казалось бы, логически верное деление людей на две исключаящие друг друга части и впоследствии сильно страда-

ют, обнаружив изъяны закона исключенного третьего. В связи с этим достаточно вспомнить о Раскольникове, который, как известно, не ошибся, сделав вывод о том, что человек может либо *право иметь*, либо быть *тварью дрожащей*, однако вскоре с ужасом заметил, что логически верное деление, будучи полным, в то же время не исключает, а с необходимостью предполагает наличие чего-то третьего, не вмещающегося в тесные рамки логики. В «Преступлении и наказании» таким третьим была Соня, в «Записках из подполья» – Лиза.

В чем же заключается принципиальная ошибка правильного логического мышления? Допустим, что подпольный человек сделал верное умозаключение, разделив все человечество на две противоречащие друг другу группы – людей естественных и ретортных. Это значит, что каждый из нас, поскольку мы все-таки люди, в том числе и сам Достоевский, должны относиться к тому или другому классу. К какой же группе принадлежит автор романа? Вопрос этот является вполне законным, потому что даже в том случае, если бы Достоевский не имел в романе решающего голоса, а прислушивался к голосам своих героев, действующих самостоятельно, он бы все равно был вынужден как-то отреагировать на провокационное утверждение подпольного человека. Очевидно, что Достоевский не может быть назван человеком *естественным*, поскольку в этом образе угадывается, скорее, его идейный противник – Н. Г. Чернышевский с его теорией «разумного эгоизма», которую герой подполья без труда опровергает. Но Достоевский не может быть назван и человеком

*ретортным*, потому что это человек больной, злобный, завистливый и во всех отношениях жалкий. Таким образом, налицо неразрешимое противоречие. Можно ли его счесть диалектическим? Нет. Дело в том, что деление людей на два класса, как подсказывает автор, проводится *подпольным человеком*, а значит, оно относится только к тем вещам, о которых он может судить. В подполье, разумеется, представлено далеко не всё. Здесь недоступным является самое главное – как раз то, что и оказывается *третьим*. Демонстрируя абсурдность размышлений подпольного человека, Достоевский имплицитно предлагает другое, действительно полное деление: с одной стороны, люди, полагающиеся прежде всего на свои силы и разум, а с другой – люди верующие, живущие не по человеку, а по Богу. Таким образом, подполье – это пристанище как для скептиков, ценящих выше всего способность сомнения и личный произвол, так и для догматиков, слепо подчиняющихся авторитету разума. Получается, что к подполью следует отнести и ретортного человека, и человека естественного: между ними обнаруживается существенное сходство, заключающееся в том, что они оба односторонние рационалисты, утратившие доступ к реальной жизни. В этом смысле противоречия «усиленного сознания» – это результат слабости человеческого ума и в то же время свидетельство гордыни человека, возомнившего себя способным ставить и решать метафизические вопросы исключительно с помощью разума. Подполье – это темница, в которой человек оказывается из-за утраты веры.

Разделение людей на две категории – непосредственно-природных и сознающе-искусственных – отдаленно напоминает известное ницшевское деление людей на *аристократов духа* и *чернь*. Аристократы Ницше так же просты и цельны, здоровы и сильны, руководствуются такими же представлениями о справедливости и с такой же готовностью смиряются перед законами природы, как и *les hommes de la nature et de la vérité* Достоевского. Чернь обнаруживает еще больше сходств с подпольным человеком – это и реактивная мораль, структурированная по принципу *ressentiment*<sup>27</sup>, и завышенное самомнение, выступающее в форме самоуничижения, и привычка постоянно лгать. Однако внешнее сходство скрывает собою более глубокое различие. Оно проясняется благодаря тому обстоятельству, что философским героем у Ницше является аристократ, в то время как у Достоевского – это все-таки ретортный человек. В одном случае мы получаем понятие о черни с точки зрения аристократа, в другом случае – понятие об аристократе составляется у нас при помощи объяснений черни. А это совершенно разные вещи. Стоит ли удивляться тому, что природный человек (разумный эгоист и т. д.) в «Записках...» – всего лишь грубая карикатура, нарисованная к тому же *со злости*? Или тому, что автопортрет подпольного человека тоже далек от реальности? Очевидно, что в сумерках подполья нельзя ничего как следует рассмотреть – всё будет одно подполье, не больше. Кроме того, категорический императив подпольного человека обязывает его лгать, ибо толь-

---

<sup>27</sup> Злопамятство; злоба; горькое воспоминание (*фр.*).

ко на лжи и держится моральный универсум, выход за пределы которого для него закрыт. Хотя однажды подпольный человек все-таки говорит правду – тогда, когда в конце своих «Записок...», по сути, упрекает непосредственных людей в том, что они не видят своего подлинного лица, боясь этого, принимая свою *трусость* за *благоразумие*. Он призывает их взглянуть на себя пристальнее, довести *до крайности* то, что они привыкли доводить до половины; если же они поступят так, то увидят, что и они тоже ретортные люди, ничем не лучше, а порою и хуже его самого. Правда здесь заключается в том, что подпольный человек действительно не видит – не может увидеть – ничего, кроме себя же, отчего и судит о других по себе.

В конце XIX – начале XX века в России начинают знакомиться с философией Ницше. Процесс этот, как известно, был далеко не простым и привел к появлению различных интерпретаций взглядов немецкого мыслителя. Почти все известные интерпретации – те, которые так или иначе повлияли на развитие русской культуры и философии на рубеже столетий, – характеризовались редуцией взглядов Ницше, доходящей иногда до полного их искажения. В чем же причина такого положения дел? Как отмечает Э. Клюс, идеи Ницше усваивались «благодаря промежуточным текстам, которые упростили и “перевели” идеи Ницше на понятный всему обществу язык»<sup>28</sup>. Таким понятным языком и оказался язык персонажей романов Достоевского. Именно Достоевского стали чаще всего сравнивать с Ницше, и именно в ре-

---

<sup>28</sup> Клюс Э. Ницше в России: Революция морального сознания. СПб., 1999.



зультате такого сравнения вульгаризация философии Ницше оказалась неизбежной. Общий негативный тон высказываний как цензоров, так и представителей религиозной философии в адрес «русских нигилистов» послужил причиной тому, что и нигилизм Ницше стали воспринимать «по-русски», а его самого – как оракула перевернутых истин, вдохновлявшего легковерную и впечатлительную молодежь на совершение различных аморальных действий и преступлений. Цензурное прочтение Ницше породило известный феномен «русского ницшеанства», которое справедливее было бы рассматривать скорее как результат усвоения подпольной философии Достоевского, а не как попытку приложения к жизни философом Заратустры. Очевидно, что противостояние Достоевского с Ницше и дискредитация последнего при помощи произведений первого имели свой исторический смысл. Анализ этого противостояния и выяснение причин вульгаризации философии Ницше как нельзя актуальны, поскольку помогают не только понять историческую судьбу русской философии, но и заглянуть в ее будущее.

## С. Л. ФРАНК И ЭТИКА «ЛЮБВИ К ДАЛЬНЕМУ»

*А. Е. Рыбас*

Известно, что Франк придавал большое значение философии Ницше и даже считал, что именно благодаря знакомству с сочинением «Так говорил Заратустра» он сумел отказаться от своих юношеских марксистско-народнических убеждений и стать «идеалистом-метафизиком», обладающим особым духовным опытом, который позволил ему получить доступ к незримой, внутренней реальности бытия. «Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот... – писал Франк, – мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое “героическое” мирозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них»<sup>1</sup>.

Философское эссе «Ф. Ницше и этика “любви к дальнему”», вошедшее в сборник «Проблемы идеализма», отражало произошедший перелом в мировоззрении Франка. Более того, оно во многом обусловило дальнейший ход его идейного развития. Если судить по названию этого сочинения и по тому, о чем формально идет в нем речь, то эта работа Франка посвящена разбору философии Ницше, причем Франк претендует на более адекватную интерпретацию идей немецкого философа, пытаясь очистить их от искажений, как от «кучи мусора», нанесенной совместными усилиями недалновидных приверженцев и ярост-

---

<sup>1</sup> *Синеокая Ю.В.* Российская ницшеана // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 23.

ных противников учения Ницше. Однако, дистанцируясь от русского «ницшеанства» и подчеркивая его вульгарный статус, Франк предлагает такую трактовку философских взглядов Ницше, которая свидетельствует отнюдь не в его пользу как интерпретатора. Вряд ли можно согласиться, например, уже с тем, что учение Ницше следует рассматривать как этическую систему «любви к дальнему», а также с тем, что именно здесь «лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и... наиболее ценных моральных идей Ницше»<sup>2</sup>.

Следует заметить, что Франк изначально отказывается от догматического прочтения Ницше, считая, и вполне справедливо, что любая попытка единственно верного истолкования его философии заранее обречена на неудачу. Ссылаясь на известные слова Заратустры, обращенные к «высшим людям» с призывом искать себя, чтобы постичь его мудрость, Франк тем самым освобождается от необходимости «рабски-ученического отношения» к идеям Ницше и настаивает на «свободном, духовно-творческом» их восприятии. Согласно Франку, «лучшее средство понять и оценить Ницше – это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя»<sup>3</sup>. Таким образом, сочинение Франка о Ницше можно – и нужно – рассматривать исключительно с учетом этого правила. Даже если окажется, что

---

<sup>2</sup> Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 603.

<sup>3</sup> Там же.

Франк, рассуждая о философии Ницше, выразил только свои мысли, которые не имеют к Ницше никакого отношения, то в этом надо видеть не изъян в его интерпретации, а, наоборот, большое преимущество, поскольку важность «обретения себя» имеет в данном случае первостепенное значение.

Итак, критиковать разбор идей Ницше, сделанный Франком, на предмет его адекватности не имеет никакого смысла, потому что здесь идет речь не о философии Ницше, а о взглядах Франка. Анализ философом Заратустры выполняет здесь лишь функцию сократовской повивальной бабки, и неразумно было бы доказывать неуместность используемых Франком средств, коль скоро рождение «идеалиста-метафизика» состоялось. Скорее, нужно обратить внимание на другие обстоятельства, выходящие за рамки данного текста и позволяющие рассмотреть это сочинение на фоне актуальных в то время в России философских дискуссий. Прежде всего, следует ответить на вопрос, почему Франк для описания своего метафизического обращения прибегает к интерпретации философии Ницше, а не, скажем, В. С. Соловьева, идеи которого он позже признал по существу тождественными его собственным взглядам. Можно ли считать, что увлечение «веселой наукой» было вызвано тем, что Франк «случайно натолкнулся на книгу Ницше»<sup>4</sup>, или оно было продиктовано логикой развития его воззрений, которые, что вполне вероятно, кардинально отличались от ницшевских? Наконец, случайно ли то, что Франк истолковывает мудрость Заратустры исключительно

---

<sup>4</sup> *Синеокая Ю.В.* Российская ницшеана. С. 22.

в контексте этики «любви к дальнему», или такой подход был задан инициированной В. П. Преображенским дискуссии о статусе «морали альтруизма», развернувшейся на страницах «Вопросов философии и психологии» и других журналов?<sup>5</sup> Эти и многие другие вопросы возникают сразу же, как только мы сосредотачиваемся не столько на том, как интерпретирует философию Ницше Франк, сколько на том, с какой целью и почему он это делает.

Найти ответы на перечисленные выше вопросы помогает отчасти и сам Франк. Нельзя не заметить явное противоречие в его эссе, касающееся применения ницшевского принципа творческого истолкования философских учений. С одной стороны, когда речь идет о правомерности самого Франка, как интерпретатора идей Ницше, прояснять прежде всего свои взгляды, искать в сочинениях Ницше лишь то, что соответствует его собствен-

---

<sup>5</sup> Очерк В. П. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма» был опубликован в 1892 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», № 15 (*Преображенский В.П.* Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 30–64). В следующем номере журнала были напечатаны три разгромные рецензии на эту работу: «Большая искренность (заметка по поводу статьи В. Преображенского “Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма”)» Л. М. Лопатина (*Лопатин Л.М.* Большая искренность (заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма») // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 65–69), «Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой)» Н. Я. Грота (*Грот Н.Я.* Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 70–90), и «Генезис нравственного идеала декадента» П. Е. Астафьева (*Астафьев П.Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 91–109). Впоследствии полемика о взглядах Ницше развернулась и на страницах других изданий, напр. «Русское богатство», «Вестник иностранной литературы», «Наблюдатель», «Северный Вестник».

ным влечениям и запросам, то экзегетическое правило Заратустры принимается полностью и считается достаточным, чтобы «выйти» из Ницше, не исказив, а прояснив суть его учения. С другой стороны, когда речь идет о ницшеанстве, то правило это отбрасывается, и Франк с негодованием пишет о «грубых искажениях» философии Ницше, называет их «тяжелыми грехами» и настаивает на необходимости скорейшего их исправления. Почему же в одном случае требование самостоятельного прочтения текстов приветствуется Франком, а в другом – нет? Вероятно, потому, что, приводя слова Заратустры с целью оправдания своих герменевтических действий, Франк в то же время руководствуется и другим правилом экзегезы, которое остается за рамками его эссе. По сравнению с максимой Заратустры, это правило является более авторитетным и действенным. Оно гласит, что право самостоятельно истолковывать учение, отделяя зерна от плевел, принадлежит лишь тому, кто обладает высшим духовным опытом и имеет доступ к незримой, внутренней реальности бытия. Другими словами, это значит, что далеко не всякий может найти истину, а только тот, кто знает Истину. Вульгарные ницшеанцы, например, толкующие философы Ницше на свой вкус и сообразно своим ограниченным представлениям о предмете философии, не могут рассчитывать на признание; наоборот, их следует разоблачать и высмеивать. Другое дело – Франк: взобравшись на «высоты духа», он получил возможность правильно видеть вещи и указывать другим на ошибочность их суждений, даже если среди этих других окажется и сам Ницше.

Действительно, что бы было, если бы экзегетическое правило Заратустры являлось единственным, необходимым для понимания философских учений? – Пришлось бы признать, что любая трактовка философии Ницше, в том числе и самая «вульгарная», поскольку она отражала бы опыт самопознания, обусловленный той или иной формой существования и особенностями культуры человека, была бы истинной, несмотря на то, что в корне отличалась бы от всех других трактовок. И так случилось бы не только с истолкованием идей Ницше, но и со всяким другим учением, более того – с самим человеком, его смыслом жизни, представлениями о мире и верой в Бога. В результате образовалось бы целое множество истин, причем каждая из них имела бы достаточное основание для своей истинности. В такой ситуации была бы нарушена привычная градация сущего, и мышление, разворачивающееся исключительно посредством противопоставления «высшего» и «низшего», «должного» и «сущего», «истинного» и «ложного» и т. п., оказалось бы дезориентированным и вообще перестало бы функционировать. В итоге воцарился бы хаос, беспредел, который в русской традиции принято характеризовать формулой «все позволено». Разумеется, Франк не стал бы приветствовать подобную перспективу «переоценки ценностей». Более того, как раз против нее он и восстал, предложив свою трактовку учения Ницше. Тем самым становится ясной общая направленность его рас-  
суждений, что задача, которую поставил перед собой Франк, приступая к анализу идей Ницше, не исчерпывается дискреди-

тацией «грубого» ницшеанства и установлением подлинного смысла ницшевской философии. Эта задача шире, и ее можно понять, обратив внимание на то, что проблема «любви к дальнему» была затронута еще Ф. М. Достоевским в романе «Братья Карамазовы», который вышел в свет за три года до «Так говорил Заратустра» Ницше. Нетрудно заметить, что Франк активно включается в спор между Иваном и Алешей, героями романа, и пытается предложить свое решение. Конечно, тот факт, что в полемику втягивается и Ницше, не случаен и требует объяснения (это будет сделано ниже). Тут же пока следует отметить, что Франк читает Ницше глазами Достоевского, и исключительно с целью развития его идей. Этим обуславливается и то значение, которое придает Франк тезису Заратустры о необходимости любить дальнего, – тезису, достаточному, по мнению Франка, чтобы приписать Ницше авторство «целой грандиозной моральной системы», которая может быть понята и оценена как «евангелие “любви к дальнему”»<sup>6</sup>.

Согласно Ивану Карамазову, любить ближнего, оставаясь честным перед самим собой и искренним в своем чувстве, а не «из-за заказанной долгом любви»<sup>7</sup>, невозможно. От ближнего всегда «дурно пахнет», и поэтому любить его можно только «издали», когда настоящее лицо его скрыто. Таким образом, заповедь Христа о любви к ближнему оказывается практически несостоятельной, и все попытки подражания Христу делаются «с надрывом

---

<sup>6</sup> Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 603.

<sup>7</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. М., 1976. С. 215.



лжи». Необходимо, утверждает Иван, отказаться от привычной лжи как самому себе, так и другим, и признать, что человеку по силам только любовь к дальнему.

Поясняя «свою точку», Иван приводит примеры фальшивой любви к ближнему, с одной стороны, и единственно возможной для человека любви к дальнему, с другой. Первый пример – поступок святого Иоанна Милостивого, который, чтобы помочь голодному и замерзшему прохожему, «лег с ним вместе в постель, обнял его и начал дышать ему в гноящийся и зловонный от какой-то ужасной болезни рот его». Второй пример – это когда мы отворачиваемся от нищих, когда они попадают на наш путь, но охотно помогаем им, если они решаются «просить милостыню чрез газеты». Логика рассуждений Ивана понятна. Любовь к ближнему характеризуется прежде всего тем, что она является *пассивной* и направлена на *конкретного* человека: мы принимаем ближнего таким, каков он есть, со всеми его недостатками, и не стремимся переделать его сообразно своим представлениям о том, каким человек должен быть. Любовь к дальнему, наоборот, *активна*, и ее объектом выступает человек *абстрактный*, или теоретический: любя человека как дальнего, мы любим лучшее в нем – то, что соответствует нашим представлениям о должном и что является основанием для исправления несовершенств человека конкретного. Франк, поясняя антитезу двух видов любви, сравнивает любовь к ближнему с мягким, сострадательным отношением к больному сестры милосердия, а любовь к дальнему – с отношением врача, который стремится

вылечить человека и готов с этой целью «подвергать своего пациента жестоким мукам»<sup>8</sup>.

Основное противоречие любви к ближнему, которое и делает ее невозможной, заключается, по мысли Ивана, в том, что она предполагает смирение перед страданием человека, отказ от противодействия злу. Например, Иоанн Милостивый не пытается выяснить, какой болезнью болен прохожий, чтобы спасти его, а просто утешает больного и тем самым под видом любви к нему выказывает на деле свое равнодушие. Действительно, разве можно, любя человека, допускать, чтобы он страдал, и ничего не делать, чтобы избавить его от страданий? Очевидно, нет. Настоящая любовь потребует активного вмешательства в судьбу человека, что в данном случае будет обозначать немедленное сопротивление болезни, поиск средств для ее преодоления. Это будет любовь к дальнему. Ницше усилит свою позицию, Иван предлагает аргумент «невинно пролитой слезы ребенка». Следует подчеркнуть, что этот аргумент принадлежит именно Ивану Карамазову, а не автору романа, Достоевскому. Более того, рассуждения Ивана о том, что «будущая гармония», как благая цель, не может оправдывать «злодеяния и страдания», являющиеся средствами ее достижения, вообще не новы. Герой Достоевского буквально повторяет хорошо известный в то время пассаж из письма В. Г. Белинского к В. П. Боткину, выражая тем самым принципиальную позицию радикально настроенной части русской интелли-

---

<sup>8</sup> Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 601.

генции<sup>9</sup>. Белинский, в частности, писал: «Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, – а споткнешься – падай – чорт с тобою... Благодарю покорно, Егор Федорыч, – кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, – я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, – костей от костей моих и плоти от плоти моя. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии»<sup>10</sup>.

Как видно, Иван Карамазов, отказывающийся от царства высшей гармонии на том основании, что «не стоит она слезинки

---

<sup>9</sup> Этот пассаж цитирует, например, Л. Шестов, признавая, что авторитет Белинского-писателя свидетельствует не за, а против него (*Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь)* // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996. С. 215), а также Н. А. Бердяев, который, к тому же, связывает «бунт Белинского» и «бунтом Ивана Карамазова» (*Бердяев Н.А. Русская идея*. СПб., 2008. С. 108–109).

<sup>10</sup> *Белинский В.Г.* Письмо В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. XII: Письма 1841–1848. М., 1956. С. 22–23.

хотя бы одного только того замученного ребенка»<sup>11</sup>, лишь доводит до конца логику рассуждений Белинского, восставая не только против Егора Федорыча (философии истории Гегеля), но и против всякой стратегии оправдания существующего зла в мире исходя из достижения абсолютного блага в будущем. Об этом свидетельствует и Н. А. Бердяев: «Выраженные Белинским мысли поражают сходством с мыслями Ивана Карамазова, с его диалектикой о слезинке ребенка и мировой гармонии. Это совершенно та же проблема о конфликте частного, личного с общим, универсальным, то же возвращение билета Богу»<sup>12</sup>.

Стоит задаться вопросом, случайно ли такое совпадение позиций Ивана Карамазова и Белинского или Достоевский специально воспроизвел доводы одного из самых «беззаветно восторженных старых людей». Судя по той характеристике, которую дал Достоевский Белинскому в «Дневнике писателя»<sup>13</sup>, можно предположить, что образ Ивана во многом отражает его черты, а спор между двумя братьями является продолжением философских бесед, имевших место в кругу знаменитого критика. Если это так, то тогда единственной задачей актуализации известной формулы «цель оправдывает средства» следует считать окончательное развенчание «атеистической веры Белинского». Автор «Братьев Карамазовых» не просто позволяет своему герою аргументированно высказаться о недопустимости страданий чело-

---

<sup>11</sup> *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. С. 223.

<sup>12</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 109.

<sup>13</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 21. М., 1980. С. 8–12.

века во имя будущего блаженства, но и показывает основную ошибку формально безупречной логики Ивана: эта ошибка заключается в недооценке страданий, в непонимании подвига Христа, показавшего положительность страданий, которые и являются единственным для человека путем к спасению. Неверно поэтому полагать, что «диалектика Ив. Карамазова о слезинке ребенка выражает мысли самого Достоевского»<sup>14</sup>, ссылаясь на «двойственность» в мировоззрении русского писателя. Как раз наоборот: рационалистический гуманизм Ивана (Белинского) последовательно разоблачается Достоевским как замаскированное презрение к человеку, и бунт против необходимости допустить страдания человека ради достижения будущей гармонии истолковывается как бунт против Бога.

Прежде чем показать ошибочность позиции Ивана, Достоевский обращает внимание на сильные стороны в его рассуждении о «слезинке ребенка». Неслучайно ведь Алеша в конце рассказа о мучениях детей произносит важнейшую фразу «Расстрелять!», свидетельствующую о правоте Ивана или, по крайней мере, об убедительности его доводов. Конечно, Алеша сразу же признается, что «сказал нелепость», однако для Ивана и это признание является важным. С одной стороны, если «для удовлетворения нравственного чувства» нужно расстрелять обидчиков, то, очевидно, ни о какой любви к ближнему не может быть и речи. С другой стороны, если требование расстрела – это «эвклидовская дичь», то тогда мы должны признать, что данное человеку нрав-

---

<sup>14</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. СПб., 2008. С. 111–112.

ственное чувство обманывает его и что страдания имеют высшее, недоступное для разума человека моральное оправдание и являются необходимыми для того, чтобы «унавозить кому-то будущую гармонию». И в том, и в другом случае христианская нравственность оказывается противоречивой, а значит, ложной; во всяком случае, она не пригодна для реальной жизни человека и не может служить основанием для его любви к другому человеку и к человечеству в целом.

Сила рассуждений Ивана, доказывающего, что никакая цель, пусть даже и самая божественная, не может оправдать зла и страданий – средств ее достижения, заключается в специфике постановки проблемы теодицеи. А именно, указывая на зло и страдания в мире, Иван хочет «остаться при факте», т. е. сразу же отвергает правомерность *теоретического* оправдания Бога, как создателя и промыслителя этого мира. Тем самым отбрасывается традиционное решение проблемы теодицеи, предполагающее, во-первых, признание свободной воли человека источником зла и, во-вторых, доказательство небытийности зла (то, что мы считаем злом, в действительности не существует как зло, поскольку зло не обладает онтологическим статусом и не могло быть сотворено Богом; зло – это «недостаток добра», результат неспособности человека понять все существующее как добро в силу ограниченности человеческого разума). Иван Карамазов настаивает на том, что зло всегда конкретно, это свершившийся факт, и поэтому его нельзя устранить никакими спекуляциями относительно будущего блаженства. Будущее, каким бы совер-

шенным оно ни представлялось, не в состоянии изменить настоящее, в котором и заявляет о себе зло как реальность человеческой жизни. Теодицея имеет дело только с *идеей* зла и ничего не говорит о действительном зле, которое в своей фактичности необратимо и неизбежно. Таким образом, коль скоро зло состоялось и слезинка ребенка *пролита*, требуется иное, нетеоретическое устранение зла. «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя, – делает вывод Иван. – И возмездие не в бесконечности где-нибудь и какой-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал»<sup>15</sup>.

В контексте обоснования невозможности любви к ближнему следует рассматривать и поэму Ивана Карамазова «Великий инквизитор». Эта «нелепая вещь» представляет собой мысленный эксперимент построения модели поведения человека, решившего во что бы то ни стало следовать императивам христианской морали, и прежде всего заповеди Христа о любви к ближнему. Согласно Ивану, практическое осуществление этой заповеди неминуемо приводит к противоположному результату, а именно к инквизиции, так что абсурдность требования любви к ближнему становится очевидной. Главный герой поэмы – это «страдающий инквизитор», человек, который « всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне» и мог бы стать святым, если бы не попытался до конца исполнить заповедь Христа. Именно в пустыне будущему инквизитору открывается подлинный смысл любви к ближнему: любить человека таким, каким он является, не пере-

---

<sup>15</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 222.

делывая его, а позволяя ему грешить и принимая его грехи на себя. В этом и состоит основная трудность исполнения заповеди Христа: любить человека не только с точки зрения лучшего в нем, т. е. как дальнего (такая любовь вполне естественна и не требует подвига, а значит, не нуждается в заповеди), а любить человека здесь и теперь, со всеми его недостатками и слабостями – как ближнего. Критерием истинности любви к человеку будет в данном случае готовность отдать ради него собственную душу, пожертвовать во имя счастья другого собственным спасением. Инквизитор искренне убежден в том, что ему удалось выполнить заповедь Христа, и поэтому он имеет право сказать ему: «Суди нас, если можешь и смеешь». Безупречной кажется и логика поступков инквизитора: если человек по природе слаб и не в состоянии вынести «дара свободы», то нужно облегчить его ношу, чтобы он тоже получил возможность быть счастливым – хотя бы при жизни; если же человек дорожит своей свободой и готов, подобно Алеше, сказать: «Я хочу мучиться», то тогда его следует во славу Божию сжечь на костре, тем самым предоставив ему высшее мучение и в то же время высшее счастье – вечное блаженство.

Конечно, Достоевский всем ходом повествования в романе показывает, что аргументация Ивана в корне ошибочна. Так, например, тезис о несовместимости будущей гармонии и невинно пролитой слезинки ребенка снимается указанием на пример Христа, который может всем и все простить, потому что сам отдал невинную кровь свою за всех и за все. А рассуждения ве-



ликого инквизитора теряют свою убедительность, как только становится понятным принципиальное отличие свободы от произвола, который выражается формулой «все позволено» и свидетельствует лишь о «силе низости карамазовской», а не о фиктивности любви к ближнему. Однако следует признать, что несмотря на это позиция Ивана, и прежде всего его «любовь к человечеству», не утратила своей притягательности. Более того, она получила дальнейшее развитие уже за пределами романа и стала основанием для «этики героизма», принципы которой разделялись большинством представителей радикально настроенной русской интеллигенции. Когда же в России начали распространяться идеи Ницше, то они во многом стали восприниматься как теоретическое подспорье «революционной веры интеллигенции», усилив тем самым ее влияние. Именно в этой ситуации Франк и обращается к философии Ницше.

Основная цель разбора идей Ницше заключалась, очевидно, в том, чтобы лишить радикальную интеллигенцию авторитетной поддержки в лице немецкого философа и показать несостоятельность народопоклоннического гуманизма. Своеобразная «борьба за Ницше», начатая Франком, была обусловлена также тем, что и сам Франк находился в то время под сильным воздействием ницшевской философии. Позже, в эмиграции, он назовет «эпохой Ницше» отдельный период в духовном прошлом России, когда восстание против тирании моральных норм с целью утверждения полной, совершенной личной свободы казалось «высшей жизненной мудростью», «намеком на какую-то жиз-

ненную правду»<sup>16</sup>. Приступая к интерпретации воззрений Ницше, Франк был тогда еще далек от того, чтобы объявить их «мнимой мудростью», что и определило ход его рассуждений. Формально Франк становится на сторону Ницше, выступает адептом его философии, защищая ее от вульгарных истолкований, но на деле вкладывает в уста Ницше высказывания прямо противоположного содержания. В результате максимы Заратустры, и прежде всего «любовь к дальнему», получают соответствующее истолкование и не только не укладываются в интеллигентскую «этику героизма», но дискредитируют ее.

По сути, Франк истолковывает всю философию Ницше на основании только одной из фраз Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам»<sup>17</sup>. Это высказывание никак не сопоставляется Франком с другими высказываниями, а берется изолированно, как будто бы здесь целиком была выражена суть философских взглядов Ницше. Согласно Франку, гениальной заслугой Ницше является раскрытие и сознательная оценка антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему» – двумя моральными системами, первая из которых основана на инстинкте сострадания и может быть выражена в контексте альтруизма или эгоизма, а вторая представляет собой «любовь ко всему отвлеченному – любовь к

---

<sup>16</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 161.

<sup>17</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 43.

истине, к добру, к справедливости – словом, любовь ко всему, что зовется “идеалом”»<sup>18</sup>. Правомерность такого вывода Франк доказывает при помощи отождествления понятий «призрак» и «идеал», причем тут же замечает, что Ницше, говоря о «любви к призракам», вовсе не хочет сказать, что все идеальное – призрачно, т. е. выдумано человеком, а, наоборот, подчеркивает объективную реальность идеального, о чем и свидетельствует слово «вещь». Получается, что «любовь к вещам и призракам» обозначает у Ницше «стремление к *абстрактным самодовлеющим моральным идеалам*, ценность которых *независима от их значения для субъективных интересов “ближних”*»<sup>19</sup>. Поскольку такие «призраки», как истина, справедливость, красота, честь и многие другие, обладают бесспорной и весьма высокой моральной ценностью, то, делает вывод Франк, Ницше, настаивая на «переоценке ценностей», вовсе не предлагал отбросить мораль как систему устаревших фикций, а только хотел открыть особый вид морального чувства, вытекающего из любви к объективному и по-новому обосновывающему высшие идеалы. Таким образом, имморализм Ницше – это не проповедь аморализма, а «евангелие “любви к дальнему”», утверждающее грандиозную моральную систему, которую Франк называет «этическим идеализмом».

С этой точки зрения Франк рассматривает и другие философы Ницше, настаивая на том, что все они являются элементами системы этического идеализма. Так, например, сверхчеловек,

---

<sup>18</sup> Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 601.

<sup>19</sup> Там же. С. 624.

по Франку, – это один из важнейших «призраков» Ницше, смысл которого в том, чтобы выразить «убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека», в результате которого должен появиться особый биологический вид, представляющий собой максимально возможную для человека форму жизни. «Сверхчеловек есть, так сказать, *формальный* нравственный образ, – утверждает Франк. – Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, “призраков”, любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека»<sup>20</sup>. Что касается воли к власти, то она, согласно Франку, «означает просто *духовное влияние*, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств»<sup>21</sup>, а противопоставление «знати» и «черни» в системе Ницше указывает только на различные моральные категории. Таким образом, аристократизм Ницше лишь отражает его идеализм, и «потому нам казалось бы более правильным, – делает вывод Франк, – назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а *радикализмом идеалистическим*».

---

<sup>20</sup> Там же. С. 641.

<sup>21</sup> Там же.

Нетрудно заметить, что истолкование понятий ницшевской философии Франком не имеет ничего общего с их действительным содержанием. Чтобы убедиться в этом, достаточно проследить за тем, в каком смысле и с какой целью говорит Заратустра о «призраках». Прежде всего, слово «призрак» не подразумевает существование самодовлеющих и не зависимых от субъективных интересов человека моральных идеалов, потому что такие идеалы как раз и становятся у Ницше объектом критики. Смысл «призрака» прямо противоположен тому, который пытается придать этому понятию Франк, и заключается он в указании на возможность неморального, т. е. творческого истолкования мира и человека. Главное в «призраках», любовь к которым проповедует Заратустра, состоит не в том, как полагает Франк, что они представляют собой высшую реальность, а в том, что они *могут* стать реальностью и *пока что* не стали ею. «Призрак» – это отнюдь не идеал, с его атрибутами абсолютного бытия и истины, а сознательно созданная и поэтому субъективно ценная перспектива истолкования сущего, предполагающая соответствующий эксперимент существования человеком. Очевидно, что таких перспектив может быть много, причем ни одна из них не будет считаться более истинной или более правильной сама по себе, потому что Ницше изначально отказывается от апелляции к каким бы то ни было объективным критериям для их оценки. Единственным критерием для определения «высоты» человека, как осуществленной перспективы жизни, является «война». Эта «война» выражает суть «любви к дальнему». Не случайно Зара-

тустра, избличая «тарантулов» в жажде мести, которую они выдают под видом стремления к равенству и справедливости (а что, как ни «священные и неотчуждаемые права человека»<sup>22</sup>, беречь и защищать которые призывает Франк, делает людей равными друг другу), определяет свою любовь к сверхчеловеку в терминах вражды: «Так же уверенно и прекрасно будем врагами и мы, друзья мои! Божественно устремимся мы друг *против* друга!»<sup>23</sup>.

Будущее, согласно Ницше, строится не по образу и подобию вечного (или, что то же, прошлого, если иметь в виду, что «вечное», как и все «абсолютное» – это концепты морального, т. е. метафизического, мышления, которое как раз и требуется преодолеть, оставив в прошлом), а исключительно на основании творческой интерпретации настоящего, что предполагает создание «образов» и «призраков» и их реализацию в жизни посредством «войны». По Франку, истина, добро, справедливость, красота, честь и другие идеалы-«призраки» не могут быть созданы человеком, потому что они сами создают человека, являясь глубочайшими, святейшими и человечнейшими сторонами его «Я». Этими высшими ценностями, или же своими священными правами, человек, утверждает Франк, «не имеет права жертвовать»<sup>24</sup>, а обязан их утверждать и развивать. Если и возможна тут «война», то не между этими ценностями, а только во имя них, и цель этой войны заключается в устранении неравенства,

---

<sup>22</sup> Там же. С. 638.

<sup>23</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 73.

<sup>24</sup> Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 639.

то есть субъективного истолкования моральных идеалов. Заратустра, напротив, призывает к усилению неравенства, поскольку этого требует его «великая любовь», и считает, что «война» должна вестись исключительно между высшими ценностями – проектами сверхчеловека. Вот ключевые слова Заратустры, сказанные им о тех людях, которые решились отказаться от своих «священных прав» ради действительного права самостоятельно и творчески определять свое существование: «Изобретателями образов и призраков должны они стать во время вражды своей, и этими образами и призраками должны они сразиться в последней борьбе! Добрый и злой, богатый и бедный, высокий и низкий, и все имена ценностей: все должно быть оружием и кричащим символом и указывать, что жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя!»<sup>25</sup>. Уместно вспомнить и другие слова Заратустры, которые он произнес, наверное, предугадывая, что его требование «любви к призракам» будет истолковано неверно – так, как это и сделал Франк: «Одни влюблены в мумии, другие – в призраки; и те и другие одинаково враждебны всякой плоти и крови – о, как противны они моему вкусу!»<sup>26</sup>.

Как было указано выше, Франк, интерпретируя идеи Ницше, вовсе не ставил перед собой задачу адекватного их изложения. И причина в данном случае состояла не в том, что философские тексты – и тем более такие пафосно-поэтические, какими являются тексты Ницше, – вообще с трудом поддаются (если вообще поддаются) адекватной интерпретации, а в том, что Франк был

---

<sup>25</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 72.

<sup>26</sup> Там же. С. 140.

занят решением совсем другого вопроса – а именно борьбой с «господством позитивистически-утилитарных моральных воззрений, с их единственным принципом “salus populi suprema lex” и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями»<sup>27</sup>. Обращение к Ницше в процессе этой борьбы во многом обуславливалось тем обстоятельством, что радикально настроенная интеллигенция в России начала XX века нашла в немецком философе своего идейного сторонника: тезис Заратустры о «любви к дальнему» как нельзя лучше соответствовал убеждению русских интеллигентов в необходимости вернуть «долг» народу, отказавшись от собственных эгоистических интересов и посвятив свою жизнь достижению всеобщего блага. Франк попытался обосновать несостоятельность «этики героизма», для чего ему и потребовалось сделать Ницше «идеалистом».

Стоит заметить, что в стремлении истолковать философию Ницше таким образом, чтобы она утратила свою новизну и значение, а порой даже и здравый смысл, Франк был не одинок. Быстрый рост популярности идей Ницше в России в конце XIX века заставил, например, В. С. Соловьева отказаться от высокомерно-презрительного тона в адрес «смелого и многоученого немца» и рассматривать нищезанятие, применяя к нему «первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления – насколько это возможно – с *хорошей стороны*»<sup>28</sup>. Если сначала Соловьев объявляет «базель-

---

<sup>27</sup> Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 638.

<sup>28</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 299.



ского профессора» «сверхфилологом», а Заратустру, перед именем которого «трепещут и преклоняют колена только психопатические декаденты и декадентки в Германии и России»<sup>29</sup>, полуженщиной-преподавателем «кафедры сверхчеловека», способной привлечь только полуобразованную толпу, то затем он признает, что в идее сверхчеловека отражается «духовный запрос людей мыслящих» и что «ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя... так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор – и притом о делах сверхчеловеческих»<sup>30</sup>. Подобно тому, как Франк превращает имморализм Ницше в систему «этического идеализма», которая легко согласуется с его собственными философскими взглядами, так и Соловьев из ницшевского сверхчеловека делает «бессмертного и блаженного сверхчеловека», который вполне совместим с учением о Богочеловечестве. В обоих случаях применяется один и тот же прием интерпретации, состоящий в том, чтобы выделить «лучшее» в философии Ницше и затем во имя этого «лучшего» истолковать все остальные его идеи, при этом, разумеется, подмечая «ошибки» философа и исправляя их (Франк, например, видит ошибку Ницше в том, что он связывает «любовь к призракам» с эгоизмом и восстает против идеи долга, не понимая, что она логически вытекает из идеи нравственности; Соловьев основную причину заблуждений «несчастливого Ницше» объясняет утратой веры: не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, Ницше попытался сам создать религию,

---

<sup>29</sup> Соловьев В.С. Словесность или истина? // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 294.

<sup>30</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 305.

отчего и сошел с ума). С помощью этого приема и ведется «борьба за Ницше», которая в действительности оказывается борьбой против его философии. Франк подает пример того, как можно справиться с Ницше, не выступая открыто против его идей, а, наоборот, провозглашая себя их сторонником: чтобы дискредитировать имморализм, следует самого Ницше сделать моралистом, проповедником высших идеалов и ценностей. Этому примеру последовали многие толкователи философии Ницше, и не только в России. Так, для того чтобы сгладить или вообще устранить критику христианства, Ницше провозгласили первым, быть может, единственным философом – врагом христианства как религии, который «положил все силы своей души на то, чтобы найти веру»<sup>31</sup>; чтобы оправдать его безбожие, Ницше объявили подлинно религиозным мыслителем, «тайным учеником Христа»<sup>32</sup>, более того – пророком «неохристианства»<sup>33</sup> или «дионисического христианства»<sup>34</sup>; наконец, чтобы спасти метафизику, Ницше приписали авторство «метафизики воли к власти»<sup>35</sup> и т. д.

---

<sup>31</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь). С. 273.

<sup>32</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000. С. 325.

<sup>33</sup> Белый А. Настоящее и будущее русской литературы // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 356.

<sup>34</sup> Иванов В.И. Ницше и Дионис // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 26–35.

<sup>35</sup> Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 177–192.

## ОТ КАНТА К МЛАДОТУРКАМ

*А. И. Бродский*

Во второй половине XIX века в русской этической мысли господствовали утилитаризм и натурализм. Русская интеллигенция, воспитанная на сочинениях Н. Г. Чернышевского, П. Л. Лаврова, Д. И. Писарева, видела в утилитаризме альтернативу всем тем идеологиям, которые впрягают человека в службу более «высоким целям», чем он сам. Считалось, что только человек, понятый как конкретный живой индивид, может рассматриваться в качестве цели и смысла деятельности. В основу практической нравственности были положены такие понятия, как «индивидуальный интерес», «польза», «расчет», а в основание теоретической этики – научные знания о природе человека. Всякие упоминания об «априорном долге» или «безусловном императиве» рассматривались как проявление религиозного авторитаризма и политического консерватизма.

Разумеется, подобная ситуация не могла не вызвать ответной реакции. «Самое дорогое морального сознания, – писал в 1902 году П. И. Новгородцев, – вера в безусловное нравственное призвание личности – подрывалось в корне. Нравственная философия должна была восстать против этих святотатственных посягательств в защиту той своей основы, без которой она немыслима»<sup>1</sup>. Таким «восстанием морального сознания» стал *религиозный модернизм* начала XX века. Не случайно центральной про-

---

<sup>1</sup> *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма: Сб. ст. М., 1902. С. 241.

блемой ранних работ большинства представителей так называемого «русского религиозного ренессанса» была проблема обоснования морали. Философский метод, в русле которого православные модернисты начала века вели поиски достоверных оснований нравственности, принято было называть «критическим идеализмом».

Сторонники «критического идеализма» категорически отвергали все формы этического натурализма. «Отрицание должного как самостоятельной категории, независимой от эмпирического сущего и невыводимой из него, – писал, например, Н. А. Бердяев, – ведет к упразднению не только этики, но и самой нравственной проблемы»<sup>2</sup>. Однако защита нравственной автономии не ограничилась критикой натурализма. Неоидеалисты настаивали на невыводимости морали не только из данных эмпирических наук, но и из утверждений традиционной метафизики. По словам С. Л. Франка, мирозерцание, выводящее должное из метафизических утверждений о сущем, нельзя назвать иначе, как идолопоклонством. «Под идолопоклонством в широком смысле слова, – уточнял философ, – я разумею преклонение перед земным могуществом, религиозное почитание явлений природы или человеческой жизни исключительно в силу выдающегося их значения в системе действительности и совершенно независимо от степени их соответствия этическим нормам и идеалам»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. С. 92.

<sup>3</sup> Франк С.Л. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 251.

Причем, по мнению Франка, дело не меняется, даже если речь идет не о существующем, наличном бытии, а о бытии будущем и лишь предназначенном к осуществлению, так как ориентация на будущее ставит ценность *должного* в зависимость от возможностей его осуществления и, следовательно, является опять же поклонением земным силам. Таким образом, «критический идеализм» отверг любые формы этической гетерономии. Согласно «критическому идеализму», гетерономная этика грешит тем, что возводит временные и преходящие требования в ранг высших и абсолютных ценностей и тем самым ставит человека в зависимость от конечных форм его существования. Впоследствии этот подход к нравственным проблемам означал возвращение к И. Канту. Подчеркивая преимущество кантовской философии перед другими философскими теориями, Франк писал: «Система Канта является единственно чистым идеализмом, так как не только – в согласии с идеалистической метафизикой – признает значение духовных сфер, выходящих за пределы эмпирической реальности, но вместе с тем – уже в противоположность метафизике – принципиально сохраняет за ними необходимую им идеалистическую или нереалистическую форму и не желает придавать им значение объективной реальности, т. е. урезывать их на прокрустовом ложе реалистических схем»<sup>4</sup>. Действительно, трансцендентальный идеализм Канта, отрицавший возможность теоретического знания метафизического бытия, не только не отрицает само метафизическое бытие,

---

<sup>4</sup> Там же. С. 243.

но, напротив, постулирует его в качестве особой, трансцендентной по отношению к миру реальности.

Русские идеалисты начала XX века усилили и абсолютизировали этот онтологический аспект философии Канта. Из идеи автономии морали русские идеалисты, вслед за Кантом, делали заключение о том, что мораль имеет онтологические основания в ином, выходящем за пределы всего сущего мире. Но, уже в отличие от Канта, они считали, что человек не остается в полном неведении относительно этой трансцендентной реальности, так как может «обнаружить» ее в глубине своего духовного «Я». «Способность познавать трансцендентное, – писал Франк, – коренится в способности личности быть по ту сторону самой себя – по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической общей природы»<sup>5</sup>. Ссылаясь на традиции христианской мистики, исходящей из того, что познание божественного осуществляется благодаря возможности онтологического слияния человека с Божеством, представители «нового религиозного сознания» полагали, что онтологическое единство нашего духовного «Я» и мира трансцендентных сущностей позволяет говорить о непосредственном знании этих трансцендентных сущностей, знании, которое, в свою очередь, может служить основанием нашей нравственности. С этой точки зрения уже сам Кант оказывался «врагом нравственности». Философия Канта, утверждал Бердяев, поставила человека «перед бездной пустоты, отрезанным от живой

---

<sup>5</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в историю религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 409.

конкретности, и ему осталось лишь постулировать утешительное, лишь субъективно воссоздавать утерянную божественность в мире»<sup>6</sup>. Кант, по мнению русских идеалистов, оставляет нас в неведении относительно трансцендентной реальности потому, что ему, как протестанту, не знаком мистический опыт, опыт церковно-соборной практики. Преодолеть философию Канта можно только на пути православной мистики. Только на этом пути можно найти достоверные основания для автономной нравственности и наполнить «формальный долг» конкретным содержанием.

Концепция, согласно которой этические ценности лежат за пределом всего происходящего, обладала в глазах русских идеалистов рядом преимуществ по сравнению с традиционными этическими теориями. Во-первых, такая концепция морали не совместима ни с какими формами утопизма, так как утверждает, что должное никогда не может полностью осуществиться в феноменальной (природной и исторической) реальности. Во-вторых, она преодолевает односторонность оптимизма и пессимизма, так как предполагает, что к идеалу следует стремиться независимо от надежды на успех. В-третьих, ориентированная на трансцендентные ценности мораль никак не зависит от соображений пользы или целесообразности и, следовательно, является в полном смысле слова свободным актом нравственного волеизъявления. Поэтому в первый период своего религиозного творчества Бердяев, Франк, Новгородцев и другие представите-

---

<sup>6</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 43–44.

ли русского религиозного ренессанса видели в «критическом идеализме» философскую основу гуманизма и либерализма.

Однако «увлечение» гуманизмом было недолгим. Оторванные от всего земного и конечного, трансцендентные ценности «заставили» неоидеалистов несколько подкорректировать обычную нравственность. Уже в ранних этических сочинениях Бердяев и Франк стремились подчеркнуть глубокое различие между земным, эмпирическим «Я» человека и его трансцендентальным, духовным «Я». Только духовное «Я», утверждали они, имеет отношение к трансцендентному миру и, следовательно, только по отношению к нему применима формула, согласно которой человек есть цель, а не средство деятельности. Эмпирическое «Я» человека обладает всеми признаками земной условности и поэтому не может рассматриваться в качестве высшей цели. На этом основании неоидеалисты отвергли *альтруизм* как слишком «мирское» и «утилитарное воззрение. «Если альтруизм, – писал Бердяев, – требует, чтобы человек жертвовал своим духовным “Я” во имя счастья другого, то это требование положительно безнравственно, потому что мое духовное “Я” имеет абсолютную нравственную ценность, а счастье другого вещь индифферентная». <sup>7</sup> сторонники «критического идеализма» подвергли ревизии почти все традиционные нравственные понятия. Согласно Франку, не только альтруизм, но и «всякий моральный принцип

---

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма. С. 110.



или идеал, в чем бы он ни выражался... заключает в себе возведение некоего частного содержания жизни или интереса в достоинство верховного владыки и распорядителя тем бесконечным целым, которое дано в живой человеческой жизни»<sup>8</sup>. Традиционная христианская мораль, утверждали религиозные модернисты, приспособлена исключительно к земной реальности. Призывая любить ближнего, она предлагает служить интересам «эмпирического человека», его субъективным потребностям. Мораль христианского мира ищет благополучия и безопасности в этом мире. В ней нет ничего божественного, ничего сверхчеловеческого. По мнению Бердяева, основная черта существующей христианской морали – это *буржуазность*, т. е. «приспособление к мировой данности в целях устроения, спокойствия и безопасности в этом мире»<sup>9</sup>. Подлинная христианская мораль – это мораль *силы* и *жертвы*. Причем, согласно Бердяеву, жертвовать надо не чем-либо, а миром в целом, его благами, его безопасностью. «Жертва в христианстве никогда не есть жертва во имя благополучия людей, во имя добродетелей буржуазных, а жертва во имя Бога и во имя ценностей творческих, ценностей восхождения»<sup>10</sup>. В конечном итоге вся эта сверхличная, трансцендентная этика оборачивалась радикальным неприятием гуманизма во всех формах его проявления.

Для того чтобы оценить следствия, вытекающие из нравственной позиции религиозного модернизма начала XX века, дос-

---

<sup>8</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 156.

<sup>9</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 462–463.

<sup>10</sup> Там же. С. 468.

таточно обратиться к знаменитому сборнику «Вехи» (1909). Как известно, авторы сборника выдвинули ряд обвинений против русской интеллигенции, среди которых центральное место – особенно в статьях Бердяева и Франка – занимает обвинение в *морализме*. По мнению «веховцев», русская интеллигенция подменила веру в абсолютные и объективные ценности альтруистической моралью, и это привело ее к таким «смертным грехам», как социальный утилитаризм, народопоклонство, революционный радикализм. В качестве альтернативы альтруизму авторы сборника предлагали ориентацию на некие высшие, надморальные ценности – религиозные, национальные, государственно-правовые – и считали, что именно такие ценности должны быть критерием нравственного выбора. «Мораль, – писал, например, Франк, – опирающаяся на веру в объективные ценности, на признание внутренней святости какой-либо цели, является в отношении этой веры служебным средством, как бы технической нормой и гигиеной плодотворной жизни»<sup>11</sup>. Причем в качестве таких объективных ценностей, способных служить основанием морали, Франк выделял *теоретическую истину, художественную красоту, объект религиозной веры, государственное могущество и национальное достоинство*. Выходило, что если человек делает добро ближнему своему ради, например, «государственного могущества» или «художественной красоты», то его деятельность возвышенна и плодотворна; но если, упаси Боже, он делает добро ради самого ближнего, то это – ужасный ниги-

---

<sup>11</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 173–174.

лизм, способный разрушить все здание человеческой культуры. «Морализм русской интеллигенции, – резюмировал Франк, – есть лишь выражение и отражение ее нигилизма»<sup>12</sup>.

В наши дни часто приходится слышать о пророческом характере «Вех», в которых якобы содержатся предупреждения о грядущих социальных потрясениях. Бесспорно, русская «левая» интеллигенция XX века считала мораль чем-то самоценным. Утверждение о том, что в основании нравственности должно лежать величие государства или нечто в этом роде, Герцен, Чернышевский и Михайловский сочли бы проявлением полного аморализма. Но все-таки пророческим сборник «Вехи» назвать нельзя. «Корень зла» указан был «веховцами» неверно. Не чрезмерная моральность русской интеллигенции, не ее желание помочь «униженным и оскорбленным» послужили источником социального насилия в России, а, напротив, подчинение морали различным неморальным ценностям, таким как прогресс, историческая необходимость и т. п. И с этой точки зрения Бердяев, Булгаков, Франк и другие гораздо ближе стоят к идеологии большевизма, чем Франк и другие в XIX веке. Кто же из авторов сборника найти конкретный и достойный подражания политический идеал удалось только А. С. Изгоеву. Следуя давней российской традиции искать образцы политической мудрости в Турции (И. С. Пересветов, К. Н. Леонтьев), Изгоев ставит в пример русской интеллигенции младотурок, которые в 1908 году

---

<sup>12</sup> Там же. С. 172.

под флагом национальной идеи организовали победоносную революцию. «История младотурок, – писал Изгоев, – была и вечно будет ярким примером той нравственной мощи, которую придает революции одушевляющая ее национально-государственная идея»<sup>13</sup>. К сожалению, для того чтобы оценить «нравственную мощь» государственно-национальной идеи младотурок, не понадобилось вечности: уже через шесть лет после выхода «Вех» организаторы революции в Турции уничтожили полтора миллиона армян.

Разумеется, восторг Изгоева перед младотурками объясняется тем, что в 1909 году «веховцам» еще трудно было найти единомышленников. Однако вскоре ситуация изменилась. Спустя десять лет П. И. Новгородцев провел аналогию между «Вехами» и вышедшей в 1914 году во Франции книгой Эдуарда Берта «Преступления интеллектуалов»<sup>14</sup> с обширным предисловием Жоржа Сореля. «Как и в наших “Вехах”, так и здесь, – писал Новгородцев, – авторами являются бывшие видные представители социализма, сами пережившие все увлечения интеллигентского сознания и познавшие всю его тщету и недостаточность... Как и в русских “Вехах”, так и во французских рационалистическое течение интеллигентского сознания резко осуждается и выдвигается совершенно иное, духовное направление, с новыми исходными задачами»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи // Вехи. Из глубины. С. 121.

<sup>14</sup> BERTH E. Les méfaits des intellectuels. Paris, 1914.

<sup>15</sup> Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. С. 427.

Это сравнение Новгородцева представляется весьма примечательным. Почти во всех своих работах бывшие теоретики «революционного синдикализма» Ж. Сорель и Э. Берт проводили мысль о глубокой связи между рационалистическим интеллектуализмом и буржуазной демократией. По их мнению, непосредственными следствиями интеллектуализма являются прагматизм, эгоизм, цинизм и продажность, т. е. все то, что составляет отличительные признаки современной европейской цивилизации. Спасение Сорель и Берт искали в религиозной мифологии, национальных инстинктах и насилии. «Насилие... – писал Сорель, – представляет из себя, кажется, единственное средство, которым европейские нации, отупевшие от гуманизма, располагают, чтобы ощутить свою прежнюю энергию... Для того чтобы человек отвлекся от антиморальных наклонностей, нужен импульс, чтобы убеждение господствовало над всем его сознанием и проявляло себя раньше рассудочных соображений»<sup>16</sup>. Преступление интеллектуалов» являлась своего рода манифестом «Кружка Прудона», возникшего в 1911 году в результате сближения синдикалистов с националистами из организации «Action française». В основе этого сближения лежала общая ненависть к буржуазной демократии, либерализму и интеллектуализму. «Буржуа, – писал Берт, – не понимает, что значит национальная или рабочая коллективность и что честь такой коллективности нечто высшее, чем счет прибылей и убытков... Он не имеет почвы, он космополит без отечества, как и без класса;

---

<sup>16</sup> Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 1907. С. 27, 56.

не ждите от него, чтобы он пожертвовал своей драгоценной личностью для первого или второго; у него нет социальной идеи, и такие слова, как преданность, жертва, потеряли для него всякое значение»<sup>17</sup>. «Кружок Прудона» вошел в историю, по сути дела, как первое фашистское учреждение в Европе. Активный член этого кружка, будущий директор прогитлеровского издательства «Nouvell revue française», писатель Р. Дрие ла Рошель в середине 1930-х годов вспоминал: «Там были молодые люди, воодушевленные любовью к героизму и силе... Брак между национализмом и социализмом был уже предначертан. Это был молодой фашизм, не опасавшийся трудностей и противоречий»<sup>18</sup>. В дальнейшем многие участники этого кружка стали членами фашистских и околосфашистских партий, поддерживали путч 1934 года, а в годы оккупации сотрудничали с правительством Виши. Сам Муссолини неоднократно в выступлениях и интервью называл Сореля своим «духовным наставником». И хотя ни Сорель, ни Берт не дожили до прихода фашистов в их родную Францию, оба имели счастье увидеть, как дух антиинтеллектуализма на практике осуществлялся в Европе. По мнению Сореля, русские красногвардейцы и итальянские чернорубашечники несут смерть прежде всего интеллектуалам, что свидетельствует о «нравственной мощи» большевизма и фашизма. Как завещание звучат слова одной из последних работ Сореля:

---

<sup>17</sup> Берт Э. Идеология производителей // Социальные движения в современной Франции. М., 1908. С. 140.

<sup>18</sup> Цит. по: Roth J.J. The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians. University of California Press, 1980. P. 123.

«Лозунг “Смерть интеллектуалам!” будет услышан трудящимися всего мира. Надо быть слепым, чтобы не видеть... начала новой эры»<sup>19</sup>.

Конечно, в «Вехах» мы не найдем ни проповеди насилия, ни призывов уничтожить интеллигенцию. Объединяло русских и французских антиинтеллектуалистов лишь убеждение в том, что поведение человека должно определяться не стремлением к благу ближнего, а сверхличными ценностями, и что эти сверхличные ценности должны господствовать в сознании помимо всяких рассудочных соображений. Однако в дальнейшем пропаганда войны, национализма и тоталитаризма заняла существенное место в публицистических работах представителей «нового религиозного сознания». Почти все русские религиозные модернисты ненавидели либерализм и демократию и считали, что то и другое «есть порождение духа самочинности, уже совершенно отрешенного от религиозного питания и внутренне опустошенного»<sup>20</sup>. Большинство из них с восторгом восприняли начало Первой мировой войны, полагая, что эта война есть «давножданная мировая борьба славянской и германской расы», в процессе которой «славянская раса, во главе которой стоит Россия... идет на смену другим расам, уже сыгравшим свою роль»<sup>21</sup>. Не случайно в 1920–1930-е годы многие «богоискатели» видели спасение в фашизме, полагая, что «и в России должен возник-

---

<sup>19</sup> *Sorel G. Matériaux d'une théorie du prolétariat. Paris, 1921. P. 53.*

<sup>20</sup> См.: *Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русская идея. М., 1992. С. 334.*

<sup>21</sup> См.: *Бердяев Н.А. Душа России. Л., 1990. С. 19.*

нуть своеобразный фашизм, мало общего имеющий с право-монархическими направлениями»<sup>22</sup>. Наконец, не будет лишним напомнить, что в годы Второй мировой войны среди представителей «нового религиозного сознания» находились и такие, которые надеялись, что, как писала З. Н. Гиппиус, «в тесном союзе с Германией, под водительством ее Великого Фюрера, будет наша родина спасена от иудобольшевизма»<sup>23</sup>. Теперь уже не зачем было апеллировать к младотуркам: победоносное шествие фашизма по Европе свидетельствовало о «нравственной мощи» сверхличных ценностей не меньше, чем турецкая революция.

Таким образом, русский религиозный модернизм – характерное явление начала XX века. Антирационализм, проповедь дорефлексивных основ мировоззрения и деятельности, культ сверхличных ценностей – все это дает основание отнести религиозный модернизм к числу тоталитарных идеологий вне зависимости от конкретных политических симпатий его представителей. Как бы ни относились деятели «русского религиозного ренессанса» к тем или иным конкретным формам насилия и деспотизма, их философствование лежит в русле тех умонастроений, которые породили две мировые войны и жесточайшие тоталитарные режимы.

---

<sup>22</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Дневник философа // *Путь*. 1926. № 4. С. 179.

<sup>23</sup> Цит. по: *Лурье Я.С.* После Льва Толстого. Исторические воззрения Толстого и проблемы XX века. СПб., 1993. С. 77.



## ЗЕМНОЙ СИМВОЛИЗМ А. А. БЛОКА

*А. Е. Рыбас*

До сих пор остается открытым важный вопрос – может быть, и не допускающий своего решения, но так или иначе требующий его, – о *поэтическом* в стихотворениях Блока. Актуальность этого вопроса доказывается усилившимся интересом исследователей к творчеству поэта, и особенно в последнее время, когда стала очевидной недостаточность выработанных подходов к изучению блоковских текстов<sup>1</sup>. Обращая внимание на философичность лирики Блока и подчеркивая определенные трудности, связанные с ее интерпретацией, многие современные критики приходят к выводу о необходимости использования особой герменевтики для осмысления поэтического содержания «загадочно-красивых» сочинений поэта. Принципиальным при этом является признание того факта, что эволюция поэзии Блока, несмотря на вариативность оценок и акцентов, представляет собой развитие *одной и той же* проблематики, вследствие чего можно

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Федяев Д.М.* Бытийный импрессионизм лирики Александра Блока. Омск, 2002; *Слободнюк С.Л.* Соловьиный ад. Трилогия вочеловечения Александра Блока: онтология небытия. СПб.: Алетейя, 2002. – К сожалению, обе работы, несмотря на противоположность оценок, свидетельствуют об одном – о непонимании проблематики поэзии Блока. Д. М. Федяев, определяя бытийный импрессионизм как «способность русских писателей вызвать у читателя впечатление приобщенности к бытию», противоречит себе на каждом шагу, поскольку все цитируемые им стихи доказывают лишь то, что Блок говорит скорее о ничто, а не о бытии. С. Л. Слободнюк, восставая против «маститых блоковедов и блоколюбков» и называя Блока «певцом могилы», никак не пытается осмыслить «онтологию небытия» и сосредоточивается исключительно на ругани в адрес поэта; вообще монография Слободнюка весьма показательна для нашего времени, когда независимость мысли и честность подвергаются осуждению, поскольку являются препятствием для утверждения «православного взгляда на мир».

говорить о творчестве Блока как о ряде взаимосвязанных попыток поэтического выражения его философии, т. е. о поэзии как философии.

Действительно, у Блока нет «случайных» стихов: каждое стихотворение занимает свое место в структуре целого и по-своему выражает его, обретая свой смысл лишь при условии изначальной проясненности целого. Если сравнить поэтическое творчество Блока с построением Периодической системы Менделеева, то можно увидеть очень важное методологическое сходство: и там и тут неназванное и невыраженное тем не менее уже известно и уместно, а потому осмысленно и необходимо. Трудность, однако, состоит в том, чтобы за внешней упорядоченностью конкретного обнаружить хаос неопределимого, а убедительную логику построения системы понять как своего рода уход от реальности, принципиальное сомнение в ее рациональном постижении. Поэтическое целое Блока формально не завершено, потому что внешняя незавершенность является условием внутренней целостности блоковской поэтики. Это значит, что предметом поэтического интереса Блока является беспредметность мысли: он стремится выразить мысль еще до того, как она замыкается на сущем, становится мыслью о чем-то. Любые попытки судить о том, что говорит Блок, исходя только из сказанного им, обречены на неудачу, ибо невысказанным остается как раз то, о чем, собственно и идет речь. Чуждые и непонятные для нас разумений и упреков в неадекватности истолкования произведений Блока, необходимо отказаться от

стремления полностью объяснить их содержание, что, разумеется, никак не исключает возможности понимания. Между содержанием стихотворения и его смыслом всегда должна сохраняться дистанция, учитывать которую необходимо как читателю, так и поэту. Если эта дистанция нарушена и поэтическое оказывается вдруг узанным, пусть даже отчасти, оно сразу же превращается в свою противоположность – в нечто прозаическое, пошлое. Мастерство поэта (как и читателя), или его чуткость, в том и состоит, чтобы выбирать нужный размер, прятать слова и не давать возможности стихотворению «просесть»: лишиться напряженности и стать «читаемым». Давно замечено, что в стихах Блока важнейшую роль играет ритм: именно поэтому их лучше не читать, а петь. Ритм как особая размерность поэтического существует вполне автономно: он не только не обуславливается содержанием стихотворения, но сам вкладывает в него смысл. Точнее, он и является этим смыслом. Ритм призван сохранить дистанцию, и если он справляется с этой задачей, то при чтении стихотворения все внешнее – сюжет, образы, идеи – отступает на задний план, становится фоном, и внимание сосредоточивается на звучании поэтического. Требование Блока «слушать музыку» – это требование дистанции.

Музыка, как ритмически упорядоченный хаос, указывает на поэтическое в стихотворении. Поэт играет словами – событиями, чувствами, ценностями, жизнью и смертью, создавая из них калейдоскопические сочетания, иногда уродливые и нелепые;

эта игра ведется, однако, не ради слов – но и не ради того, что «выше» их.

О, пыль словесная! Что нужды  
В тебе? – Утетишь ты едва ль,  
Едва ли разрешишь ты муки!

Слова для Блока – это *только* слова, и именно поэтому они годятся для того, чтобы, играя ими или, точнее, на них (как на музыкальном инструменте), проникнуть в пространство музыки. «Все эти факты, казалось бы, столь различные, – говорит Блок в Предисловии к поэме “Возмездие”, – для меня имеют один музыкальный смысл. Я привык сопоставлять факты из всех областей жизни, доступных моему зрению в данное время, и уверен, что все они вместе всегда создают единый музыкальный напор»<sup>2</sup>.

Неправильно было бы думать, что для Блока музыка, музыкальный напор – это просто красивые выражения, своего рода метафоры, за которыми ничего не стоит. Но неправильно было бы также считать, что за этими выражениями должно таиться нечто субстанциально-реальное, несказанное и лишь символически выражаемое в поэтических образах. Опирается на что-то или самому быть опорой – в данном случае здесь нет никакой разницы – это давно изжитая форма мысли, которая утратила способность быть поэтической. Мысль же поэтическая всегда музыкальна, а значит – бесосновна: она оттуда, где «ничего нет». «Слушать музыку» – это умение можно сравнить со способно-

---

<sup>2</sup> Блок А.А. Возмездие // Блок А.А. Стихотворения. Поэмы. Театр. М., 1968. С. 588.

стью осязать пустоту или видеть отсутствие предмета, ибо звучание поэтического оглушительно безмолвно, оно заставляет «снам бытия», как говорит Блок, предпочесть «несбыточную явь».

«Явь» и «сон» – традиционные средства дуализации реальности с целью ее упрощения до рационально фиксируемой данности – у Блока используются иначе: для демонстрации невозможности схватить реальное. Действительно, реальность ускользает, как только мы пытаемся разобраться в ней, отождествив с одним из двух противоположных состояний – сном или явью: неминуемое признание одного из них истинным (или открывающим доступ к истине), а другого ложным (или препятствующим постижению истины) – как следствие – приводит к подмене реальности ее теоретическим конструктом. Мир становится «сном бытия», или «безумной, сонной и прекрасной и отвратительной мечтой». Безумство этой мечты сказывается в том, что она стремится стать единственным содержанием и смыслом человеческой жизни, отвратительность – в том, что человеку рано или поздно придется проснуться:

Сквозь серый дым от краю и до краю  
Багряный свет  
Зовет, зовет к неслыханному раю,  
Но рая – нет.

В реальности все сложнее: здесь явным становится только то, что не может сбыться. Сбываются сны или мечты, но не то, что реально. И сбываются они потому, что изначально лишены реальности. В этом кажущемся на первый взгляд парадоксальным

утверждении нет ничего странного. Очевидно, что «сны бытийственных мечтаний» составляют существеннейшую часть человеческой жизни, так что вообще нельзя жить бодрствуя, однако имеем ли мы право считать их на этом основании реальными? И если они все-таки реальны – как сны, – то исчерпывают ли они собой всю реальность? Нет. То, что видится во сне, каким бы оно ни было – абсолютным, идеальным, необходимым, допускает истолкование, а значит, может быть истолковано по-разному. Более того: оно и снится уже истолкованным – как то, что уже стало сущим, т. е. сбылось во сне. Вариативность истолкования указывает на его производность, необязательность, и максимум реальности, которую способно вместить такое сущее, определяется указанием на реальность спящего, но не исчерпывает даже ее, не говоря уже о том, чтобы претендовать на репрезентацию реальности в целом. То, что снится, всегда разумно, и в этом его ограниченность, не замечать которую нельзя, не изменяя разумности. Свет разума высвечивает сущее как сущее, и кто будет спорить с тем, что, высвеченное так, оно не может не быть реальным? Однако «лжет белый день»<sup>3</sup>, уверяя, что он является единственным условием зрения: кроме света, есть мгла – то, что объемлет свет и позволяет сущему стать видимым. Благодаря свету человек обретает *знание*, благодаря мгле – *понимание*: «Познай, где свет, – поймешь, где тьма»<sup>4</sup>. В известном смысле света вообще нет: он ни в коем случае не субстанциален и дол-

---

<sup>3</sup> См.: Блок А.А. Интеллигенция и революция // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л., 1963. С. 15.

<sup>4</sup> См.: Блок А.А. Возмездие. С. 592.

жен рассматриваться как недостаток мглы. Только мгла, или мрак бытия, первозданна и неистребима. Эта мгла беспредельна и повсеместна; как «несбыточная явь», она неуловима и всегда перед глазами. Она реальна, ибо космична, «ведь мгла – всё мгла».

Поэтическое у Блока представляет собой озарение мглы. Погружаясь в пучины мрака бытия, он – как поэт – сталкивается с реальностью и пытается удержать ее в ее несбыточности, т. е. так, чтобы, воспевая ее, не запятнать словами, даже самыми красивыми и возвышенными, ибо они лишь заговаривают реальность, выхолощивают ее. Как поэт, Блок уже не «кто», а «что», причем такое *что*, которое в музыкальном напоре ритма дистанцируется от своей окончательной определенности и утверждает свое существование в постоянстве отношения к принципиальному отсутствию всякого *что*. Постоянно выходить из себя, возвращаться к себе как к чужому и вновь погружаться в звучание неопределимого – в этом заключается задача поэта, которую ставит перед собой Блок. Как он ее решает, можно увидеть, обратившись к «Снежной маске».

Известно, что цикл стихов «Снежная маска» был написан на одном дыхании – в первые две недели января 1907 года, когда Блок был «без памяти влюблен» в актрису Наталью Волохову. Тот факт, что «Снежная маска» формально была посвящена «Н. Н. В.», располагает, казалось бы, к очевидной интерпретации этого цикла как истории любви и настраивает на соответствующее прочтение его проблематики. Существует довольно ус-

тоявшаяся традиция истолкования «Снежной маски» как раз в этом ключе, авторитетно закреплённая в «Слепых» Чулкова и сохранившая предложенную им слепоту вплоть до настоящего времени. Как правило, в стихах Блока, рожденных на «Башне» и контекстуально связанных с ночной «мистикой сред», видят развитие «дионисийского христианства» Иванова, обращая внимание, между прочим, и на тот факт, что именно под влиянием Иванова и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Блок заново открыл для себя «Рождение трагедии» Ницше – сочинение, во многом определившее идейное содержание «Снежной маски».

Предложенная Ивановым «апология дионисийской любви» основывалась на синтезе идеи Соловьева о «половой любви» с дионисическим началом, описанным в «Рождении трагедии». Уже сама попытка такого синтеза, разумеется, свидетельствовала о неглубоком, даже вульгарном прочтении Ф. Ницше и не могла не привести к созданию очередной «концепции» любви – к заговариванию реальности, т. е. как раз к тому, чему Блок и старался противостоять, обращаясь к Ницше. Согласно Иванову, традиционное христианское истолкование любви исходит из понимания любви как внешне налагаемого долга по отношению к «ближнему», что предполагает самоотрицание и выполнение от века установленных обязательств. Однако такая трактовка любви существенно скрадывает ее содержание, поскольку замыкает человека в узком мире его «эго» и налагает вето на творческое отношение как к себе самому, так и к ближнему: христиански понятая любовь бездейственна, она требует от человека любить



ближнего таким, каков он есть, а не «улучшать» его, любя лучшее в нем и моделируя ближнего по образу и подобию своих представлений об идеале. Эта любовь нацелена на «открытие Другого» и на его принятие как уже ставшего, раз и навсегда определенного. Однако в действительности, по Иванову, открытие Другого неразрывно связано с самораскрытием, и, отдаваясь любви, человек вырывается из тесных рамок своего «Я», лишается определенности и одновременно требует того же и от Другого. Отказ от данности ведет к творчеству, которое обуславливается более глубоким пониманием жизни, достигающимся в результате взаимного самораскрытия любящих и обнаружения ими надындивидуального «Само». Реально прежде всего это «Само», и реальность его выражается в том, что оно открывает доступ к божественному.

Иванов считал любовь условием богопознания, ибо только влюбленный, пребывая в экстатическом состоянии, способен выйти за пределы самого себя и почувствовать всю полноту бытия, или бытие как целое, не раздробленное в множестве субъективных истолкований. Эта «хаотическая сфера – область двуполого мужеженского Диониса», где «нет разлуки пола»<sup>5</sup>, – становится у Иванова последним объяснительным концептом, а значит, выносится за скобки возможной критики или сомнения. Уничтожение своего «эго» – как цель и смысл любви – сразу же получает достаточное оправдание-обоснование и встраивается в традиционную схему размышления, так что нет резона удив-

---

<sup>5</sup> *Иванов В.И.* Символика эстетических начал // *Иванов В.И.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 829.

ляться неожиданному на первый взгляд утверждению Иванова, что человек, в «эротическом неистовстве» отказываясь от своего «Я», вдруг обретает его преображенным и встречается с Богом, достигая успокоения и постигая божественное. Очевидно, что «дионисийский христианин» – это прежде всего и исключительно христианин; теряя свое «эго», он теряет себя для *себя* и тем самым находит Бога как *свое* Альтер-эго, подменяя реальность дионисического убедительной маской аполлонического. Само противопоставление дионисического и аполлонического воспринимается при этом совсем не так, как было предложено в «Рождении трагедии»: оно легко укладывается в христианско-платоновское теоретическое представление мира и лишается своей «ночи», принципиальной неуловимости, и прежде всего как противопоставления.

Для Блока «обретение Бога» не могло не казаться изначально фальшивым и противоречащим задачам поэта, и известно, что он сразу же отверг «душный эротизм» «мистического анархизма», как, впрочем, и всех возможных его модификаций – от «мистического реализма» до «соборного индивидуализма» и других видов «мистического шарлатанства»<sup>6</sup>. Однако, несмотря на это, или именно поэтому, он продолжал посещать «среды» и читать свои поэтические творения тем, кто наверняка был не готов понимать их. «Снежная маска», как уже отмечалось, появилась в

---

<sup>6</sup> Показательна в этой связи запись Блока, сделанная в дневнике 1 августа 1907 г.: «Мистический анархизм! А есть еще – телячий восторг. Ничего не произошло – а теленок безумствует» (*Блок А.А. Из дневников и записных книжек // Блок А.А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. Л., 1982. С. 117*).

мистической атмосфере самозабвенных споров дионисийствующих христиан и должна была, по-видимому, как-то повлиять на расстановку сил на «Башне». Это влияние выразилось в том, что в результате твердыня символизма была разрушена.

Почему же так случилось? Вероятно, потому, что «Снежная маска» действительно является историей любви и может быть прочитана глазами Иванова. Важно только не останавливаться на первом прочтении и не довольствоваться бросающимися в глаза аналогиями. Что заметно сразу? Во-первых, симметрическое противостояние «снегов» и «масок», зафиксированное уже в структуре цикла; само собой напрашивается сравнение блоковских «снегов» и «масок» с ницшевским различием дионисического и аполлонического. Во-вторых, очевиден тот факт, что весь цикл стихов Блока пронизан христианской символикой, и это сделано совершенно осознанно (мотивы восхождения и нисхождения, сакрализация числа «три», образ креста, распятия и т. д.). В-третьих, легко найти большое число прямых параллелей между поэтическими образами Блока и философами Иванова (можно даже утверждать, как это и делает Э. Клюс, что все стихотворения цикла располагаются в порядке, продиктованном дионисийским ритуалом, как он описан в «Символике эстетических начал» Иванова: поэт сначала становится трагическим героем и восстает, утверждая свою волю и призывая Бога, а затем погружается в дионисийский двупольный хаос, из которого возникает новое, мистически-творческое сознание; далее следуют воскресение и жертвенное распятие на кресте, у Блока – сжигает-

мом в «снежном костре»<sup>7</sup>). Наконец, бесспорно и то, что главным сюжетным и идейным стержнем «Снежной маски» является все-таки «история любви».

Начнем с главного: историей *какой* любви является «Снежная маска» Блока? Первая строка первого стихотворения цикла начинается со слов «И вновь...», как бы продолжая прерванный разговор, и мы сразу же узнаем знакомую нам Незнакомку, которая, «сверкнув из чаши винной», заставляет «вспомнить поцелуи» Прекрасной Дамы. Однако «забытый сон о поцелуях» теперь холоден и страшен: «пьяное чудовище» предстает перед нами «в тяжелозмейных волосах», с невинной, но змеящейся улыбкой... Отчетливо заметны в описании возлюбленной Блока черты дионисического божества, однако этими чертами еще не исчерпывается ее существо: буйство жизни и смеха леденеет в «снежных вьюгах», и даже вино становится снежным. «Дионисическое божество» закутано в соболю меха, вокруг него гуляет ветер и взвивается снежная мгла. Аллюзия на Медузу усиливает и проясняет чувство страха. Как известно, в греческой мифологии Медуза – одна из трех Горгон, крылатых женщин-чудовищ со змеями вместо волос; взгляд Горгон превращал все живое в камень. Таким образом, любовь, историю которой рассказывает «Снежная маска», неразрывно связана с чувством смерти: это любовь к смерти – в принципиально нехристианском ее понимании, т. е. к смерти без рая. Крылья и змеи Медузы – как символы любви и страсти – в то же время имеют и смертоносный смысл.

---

<sup>7</sup> Клюс Э. Нище в России: революция морального сознания. СПб., 1999. С. 141–149.

Тем самым обнаруживается доминирующий мотив «Снежной маски» – мотив смерти. Многозначно и название цикла. Прежде всего, оно указывает на соединение двух стихий – снега и масок, что тоже олицетворяет смерть. Снег, холод, метель, пустота, мрак, бездна – все это скрывается под маской и символизирует гибель. Маска – кажимость, покрывало Майи, поверхностность, за которой ничего нет, только глубина. Снежная маска – Прекрасная Дама, всегда Незнакомка. Ее улыбка вселяет в сердце страх, она ужасна – и поэтому красива, пленительна. Она лучше жизни и знает это; как Клеопатра, она с особой требовательностью выбирает себе любовников. Сразу же вспоминается Пушкин; точнее, «Снежная маска» Блока вообще не может быть понята, если упустить из виду преемственность проблематики, очерченной еще Пушкиным и в течение всего мыслящего XIX века остававшейся актуальной. Странное упоение мрачной бездной, разъяренным океаном, тьмой – всем, «что гибелью грозит», – это не соблазн поэтического воображения, временное состояние, а то «неслучайное», от которого зависит независимость поэта и что постоянно требует осмысления, хотя и остается «для сердца смертного» всегда «неизъяснимым». В своих дневниках Блок отметил, что «едва ли найдется человек, который не захочет прежде всего связать с именем Пушкина звание поэта»<sup>8</sup>, указывающее на нечто неуловимое и в то же время весьма очевидное в его творчестве, что сводит на нет все другие попытки его «усвоения»: как поэт, Пушкин больше Пушкина – человека, об-

---

<sup>8</sup> Запись в дневнике от 7 февраля 1921 г.

шественного деятеля, друга декабристов, мученика страстей и т. д. Это «больше» никак не определимо, а значит, ничто; оно живительно для Блока и «убийственно» для мерещковских, поскольку «мистика» пушкинской поэзии заключается в «микроскопической» ясности, когда «до ужаса» зримым становится все, на чем останавливается взгляд поэта. «Перед Пушкиным открыта вся душа» – и беззащитна: ей некуда спрятаться, поскольку за душой – ничто. Творчество Пушкина, замечает Блок, «не таинственно как будто, а может быть, зато по-другому, по-“самоубийственному”, таинственно»<sup>9</sup>.

Важной чертой пушкинской проблематики является неприятие христианства. Христос не приемлется, прежде всего, с поэтической точки зрения: как «поправший смерть», он лишил человека возможности иметь опыт трагического и, следовательно, сделал его мельче, проще, прозаичнее. Но можно ли победить смерть? Несмотря на то, что Медуза была единственной смертной из Горгон, но и ее убить нельзя. Персей, как известно, только отрубил ей голову, но не убил: она осталась жить, т. е. приносить смерть глядящим на нее. Не случайно голова Медузы стала украшением и защитой Афины, богини мудрости, прикрепившей ее на своем щите, ибо что как не мудрость нуждается в защите? Мудрость уязвима, а значит, опасна: она покупается ценою жизни, это ясно. Однако что происходит с Медузой, обезглавленной и поставленной охранять мудрость? Из нее сделали маску. Назначение этой маски двояко: с одной стороны, она призвана ох-

---

<sup>9</sup> Запись в дневнике от 9 января 1914 г.

ранять мудрость от слишком любопытных взглядов, а с другой, если посмотреть не с наружной стороны щита, а изнутри, загораживает пространство видимого, диктует мудрости ее содержание. Щит скрывает не только мудрость от мира, но и мир от мудрости. Один из таких щитов, испытанных временем и долго сковывавших движение мысли, – это христианство с его моралью любви, «победившей» смерть. Лицемерность этой морали становится очевидной сразу же, как только перестают отождествлять невидимость смерти, которую загораживают щитом, с ее отсутствием. Обнаружение искусственности христианской любви и принципиальной преодолимости преграды, воздвигнутой ею для мудрости, открывает доступ к любви настоящей; любовь настоящая же смертельна, ибо это любовь к Медузе.

Ветер и море – поэтические образы Блока, встречающиеся практически в каждом стихотворении «Снежной маски», – это тоже символы смерти, ее спутники. Море обманчиво: как маска оно скрывает таящуюся в нем глубину и «дали невозвратные» – гибель. Ветер срывает эту маску и топит корабли. Из «снежной пены» моря выходит Она, и Медуза становится Афродитой, которая является миру во всей своей оснеженной откровенности, и смущенный берег уступает, сдается «закованной в снега». Беспокойной стихии противостоит христианский Бог, «опустивший меч на струи», чтобы покарать море и тех, кто, «непокорный и свободный», решил отправиться в плаванье на свой страх и риск, отважившись определять свою судьбу сам. В чем сила человека, позволяющая ему противиться воле Бога? В том, что

всегда остается возможность избрать наихудшее. В свое время Чулков недоумевал, как же мог Блок обходиться без «уверенности, что жизнь определяется не только отрицанием, но и утверждением», как он мог всецело подчиняться бескомпромиссному «нет» и ничему не говорить «да», ничего не утверждать, «кроме слепой стихии, ей одной отдаваясь и ничему не веря»<sup>10</sup>. Чулков объяснил это простым безумием, или сумасшествием, ибо как еще можно понять человека, который решился покорить бушующее море и заранее «сжег свои корабли»? – Никак.

Небо и звезды – эти образы используются Блоком для того, чтобы очертить пространство жизненности, или подлунный – подщитный – мир, в котором только и способен жить человек. И небо и звезды в «Снежной маске» представлены как нечто тяжелое, каменное: это потолок для взгляда вверх, который подавляет своей непроницаемостью, преграда для зрения, хотя на деле это всего лишь оптический обман. Небо – твердь, и поэтому оно считается вечным; звезды – застывшие узоры на небесной тверди, бросающие на грешную землю свой мертвенно-бледный свет. Неизменность и неподвижность неба и звезд, их мертвенность – гарант жизни на земле, и люди живут, привыкая смотреть вверх и подчиняться постоянству и правильности небесных светил. И вот, Снежная маска вдруг «опрокинула свод голубой», и звезды сорвались, обнажив зияющие в небесной тверди дыры и тем самым открыв «новые бездны». Вихрь звезд, их неожиданно обнаруженная жизнь, для человека оборачивается смер-

---

<sup>10</sup> Чулков Г.И. Годы странствий. Из книги воспоминаний // Чулков Г.И. Годы странствий. М., 1999. С. 152–153.



тью. Скрывавшаяся за небом холодная бездна, «среброснежная ночь», становится явью и озаряет душу поэта. Не стало звезд – и «в небе вспыхнули темные очи так ясно», «мраки открылись». Ясность ночи – это неприкрытость сиянием вечности, и только в такую ночь в небе появляется объект поэтического созерцания – «серебряный серп», коса смерти.

«Ветер взвихрил снега» – и они стали петь «снежным, метельным хором». Эта роговая музыка – хор – гимн смерти. Поэт слышит эту музыку и старается ответить зову метелей», выражая песни Снежной маски в слове. О чем поет ему Она? – Всё о том же: о любви, т. е. о гибели, о красоте и снежной хмели холодной бездны, броситься в которую нужно немедленно, пока темно и весело, не откладывая до светлого завтра. В открытой бездне легко потеряться, а значит, ощутить одиночество, которое и является желанной и последней целью. Это одиночество сродни оставленности: но не Богом, а Бога, потому что бездонность намного привлекательнее и глубже божественности, хотя и губительна. Она очаровывает своей неизбежностью, откровенностью; кроме того, только погружаясь в бездну, можно идти в бесконечность, не спотыкаясь о звезды:

И нет моей завидней доли –  
В снегах забвенья догореть  
И на прибрежном снежном поле  
Под звонкой вьюгой умереть.

Стихотворение «Прочь!» продолжает диалог с Пушкиным, доводя до предельной ясности характерные черты поэтического. Бесцельность, бесплодность, бесполезность, беспричинность,

ничем не ограниченная свобода (прежде всего, «возвышенным») – эти условия поэтического творчества были зафиксированы Пушкиным; Блок собирает воедино все «бес-» и фокусирует внимание на самой возможности дистанцироваться от какого бы то ни было положительного осмысления «такой дряни», или вдохновения, которым так дорожит поэт. Вдохновение самодостаточно, и поэтому поэт «забывает мир», смотрит на него «смутно»; однако то, что «не от мира сего», не становится предметом его песнопений: как только поэт начинает «стремиться к небу», он опошливается, становится «пророком» и утрачивает чувство поэтического. Пушкинский «Пророк» как раз и повествует об этом: сначала шестикрылый серафим «перстами легкими, как сон», отверзает зеницы поэту – и усыпляет его взор, поскольку приковывает исключительно к существу; затем вырывает «празднословный» язык и «трепетное» сердце поэта, чтобы, пав «трупом», он мог восстать на глас Бога и, полностью отказавшись от своей воли, стал обходить моря и земли уже с определенной целью, вполне осмысленно и небесплодно. Пророк – полная противоположность поэту: так, поэт отказывает черни в ее просьбе давать «смелые уроки» с целью исправления сердец собратий, погрязших в пороках, – пророк спешит глаголом жечь сердца людей; поэт низводит долу взор, его тревожит и манит «предмет ничтожный», – пророк поглощен божественным и «внемлет неба содроганье», и т. д.

Блок продолжает пушкинскую антитезу пророка и поэта. Прежде всего, поэт глубже пророка, потому что открыт не только «священной дрожи», но и «ночной тьме»:

В нем почивает некий бог,  
Его опустошает Демон.

Далее, если Чарского наставляет на путь истинного поэтического творчества прохожий, требующий от него соответствовать статусу гения и воспевать возвышенное, то в келью блоковского поэта врываются «солнца»: взломав засовы, «рая дочери» с меньшей категоричностью требуют возвращения поэта «в златоверхие хоромы», чтобы он смог приступить «к созидающей работе». И как Чарский гонит прохожего, так и поэт Блока прогоняет солнца: для него «снегов оковы» намного ценнее, чем Дары и Причастие, а злое веселье, обусловленное сознанием собственной неспособности выдержать «снежный мрак ее очей» и связанное с разочарованием в себе, предпочтительнее похвал и признания. «Бесконечность, темница мира», в которой «снежно стонет узкая лира», – вот предел мечтаний поэта, ибо только в этом случае можно сохранить поэтическое. Чтобы стать поэтом, необходимо «второе крещение» – в новой снеговой купели; но, чтобы поэтом остаться, необходимо «крещение третье» – смерть. Второе крещение возвращает человеку его гордость, обращая «сердце в лед», и открывает доступ в новый мир, который называется миром земным, как бы знакомым. Новизна этого мира состоит, прежде всего, в том, что на нем уже не висит вековое проклятие христианства и поэтому он становится открытым для творчества и поэтического участия. В этом мире «путь открыт,

наверно, к раю всем, кто идет путями зла» – зла с традиционной моральной точки зрения, которая уже не может считаться единственно верной и рушится, лишившись опоры в христианстве. Идти путями зла – значит в данном случае поступать ответственно, самостоятельно, творчески, без помочей вечных ценностей и идеалов. Третье крещение – конечная цель на этом пути, ибо именно смерть очерчивает предметность поэтической мысли, указывая на новую глубину возможной проблематизации человеческого.

Важно увидеть положительное содержание смерти как предмета поэтического осмысления. Смерть в отрицательном смысле – как то, чего бояться, что кажется страшным и что своей неизбежностью заставляет опустить руки, сдавшись унынию, или же поднять их к небу, вверившись воле Всевышнего в последней надежде отвернуться от реальности, – такая смерть, очевидно, не могла интересовать Блока или как-то определять проблематику его стихотворений. Страх смерти требует слишком большого количества прозаических допущений, чтобы его можно было воспринимать всерьез, и поэтому поэт – как поэт – просто *не знает* его, не говоря уже о том, чтобы сделать этот страх, или «ужас», основанием своей поэтики. Поэтическое, собственно, и начинается с преодоления страха смерти, ибо только в этом случае можно подступиться к скрывающемуся за ним ничто. Это ничто и есть положительное смерти, и именно его желает поэт сделать поэтически выразимым.

Очевидно, что в данном – ключевом для понимания «Снежной маски» – пункте Блок следует «артистической метафизике» Ницше. В «Рождении трагедии» лирик тоже делает *ничто* предметом эстетического созерцания и выражает его в слове так, чтобы не заслонить образами безобразность выражаемого. Искусство лирика состоит в том, чтобы в каждом поэтическом определении *ничто* сохранять дистанцию между ним и сущим, погружаясь в которое и благодаря которому *ничто* только и может быть узнано как *ничто*. Дистанция, разделяющая *ничто* и сущее, в то же время не должна разрывать неразрывное, ибо нет *ничто* и сущего, но есть *ничто* сущего: как сущее возможно лишь в *ничто*, так и *ничто* действительно лишь в сущем. Поэтическим словом лирик фиксирует *ничто* в сущем, позволяя последнему оставаться открытым, а не замыкаться в той или иной определенности. В результате сущее лишается субстанциальности и требует поэтического участия каждого для своего осуществления. Осуществленное таким образом сущее наделяется смыслом и предстает как ценность. Как выражается Ницше, дионисическое подполье мира, преодоленное аполлонической просветляющей и преображающей силой, возвращается в иллюзии, которая как поэтическое творение является единственно возможным оправданием мира.

Блок, соглашаясь с Ницше в том, что существование мира может быть оправдано лишь как эстетический феномен, не останавливается, однако, на утверждении необходимости вечной переоценки ценностей и обращает внимание на то, что поэтиче-

ское творчество не должно служить своего рода философским убежищем, позволяющим избегать остановки мысли на созерцании *ничто*. Действительно, трагический художник, по Ницше, призван выражать дионисическую мудрость аполлоническими средствами искусства, создавая совершенные формы лишь для того, чтобы тут же разрушить их, указав на «истинную и единую реальность» – *ничто*; но как только очередная форма разрушена, поэт сразу же приступает к творению другой, и, таким образом, его взгляду всегда открываются лишь новые перспективы возможного сущего, а реальность *ничто* остается практически не замеченной<sup>11</sup>. Блок отказывается от «оптимизма» Ницше, и трагическая музыка лишается «изначальной радости», жизнеутверждающей силы. Лишившись радости, она перестает быть и страшной: «огнедышащая мгла» – метель – пугает смертью лишь тех, кто уже мертв, – это «пляшущие тени», «цари и герои», «рыцари» и другие «снежные жертвы». Погибнуть в метели, сгореть в снежном костре – значит, напротив, восстать из мертвых. Вот почему сердце поэта «тайно просит гибели», «просится на дно», и он сам идет на костер:

Нет исхода из вьюг,  
И погибнуть мне весело.

---

<sup>11</sup> Ницше сравнивает поэтическую деятельность трагического художника с игрой гераклитовского ребенка, который, «дита на престоле», постоянно созидает и разрушает созданное. «Это стремление в Бесконечное, этот взмах крыльев тоскующей души, рядом с высшей радостью об отчетливо воспринятой действительности, напоминают нам, что мы в обоих состояниях должны признать дионисический феномен, всё снова и снова раскрывающий нам в игре созидания и разрушения индивидуального мира эманацию некоторой изначальной радости» (*Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 154–155*).

Снежному миру противостоит у Блока мир театральный – как необходимый коррелят реальности, позволяющий ей казаться пространственно обозримой и исторически конкретной. «Маски» начинаются с указания на прозрачность и однозначность создаваемой ими действительности «гнетущей немюзыкальности»: «А под маской было звездно», т. е. все как надо, как того требует «задумчивая совесть» и театральная любовь. Маски рассказывают «сказки», и в этих сказках все гладко, даже если они страшные. В них тоже говорится о любви, но любовь эта безобидна, даже если она безответна и причиняет страдания. Здесь от Медузы почти ничего не осталось: «на конце ботинки узкой дремлет тихая змея» – простые шнурки, смутное напоминание о змеиности любви закулисной.

В мире масок все предельно ясно, и поэтому живущие в нем ничего не понимают, кроме этой ясности, и, опираясь на свое непонимание, отрицают какое бы то ни было положительное содержание «тьмы», заранее осуждая «подозрительный мистицизм» как малодушное «декадентство». Чулков, например, признавался, что в поэзии Блока его больше всего возмущал «тот невыносимый удушающий пессимизм, которым веяло от всего этого мистического косноязычия»<sup>12</sup>, и пытался исправить этот недостаток, предложив в качестве образцовой доктрины свой «мистический анархизм», который был в меру мистичен, в меру анархичен и поэтому предельно банален. В данном случае Чулков поступал так же, как и Бугаев, приславший однажды Блоку

---

<sup>12</sup> Чулков Г.И. Годы странствий... С. 154.

вызов на дуэль, чтобы защитить Л. Менделееву от «давления» мужа, якобы решившего во что бы то ни стало «удержать» ее в своей власти и заставить повиноваться условностям, а не «подлинному» чувству. Неудивительно, что Бугаев, адепт «первозданной любви», «совершенно не учуял» самой сути проблемы, решив, что может судить о том, как любит поэт, по своим понятиям. Театральная любовь оказалась для Бугаева единственно доступной и как раз потому, что он не хотел понять ее театральности.

«Снежная маска» – как «история любви», как демонстрация «любви к смерти» – позволяет указать на существенные моменты этой проблемы. Следует еще раз подчеркнуть, что стихи на «Башне» появились не в результате случайного «умопомрачения» Блока, а были обусловлены постепенным развитием собственно поэтической проблематики. Так, например, стихотворение 1900 года «В полночь глухую...» можно считать своеобразным вступлением к «Снежной маске»: здесь Она появляется из мрака, морозной пыли, «в ткани земли облеченная», серебрясь вдали и призывая поэта расстаться с эллинским солнцем и отправиться «на север». Дионисическому упоению жизнью противостоит снежный холод покоя, который для поэта оказывается предпочтительней:

Эллины, эллины сонные,  
Солнце разлейте вдали!  
Стала душа пораженная  
Комом холодной земли!



Любовь для Блока – та же игра словами, которые то и дело сплетаются в разнообразные поэтические узоры. Главное в любви – ее «неприкаянность», что выражается в следующем. Во-первых, настоящая (снежная, поэтическая) любовь всегда безобъектна: она не зависит ни от какого предмета (возлюбленного), но сама продуцирует его. В любовь поэту нужно играть, т. е. каждый раз влюбляться заново, творчески моделируя эстетический объект и тут же разрушая его, поскольку он стал объектом, превратился в законченное художественное произведение, а значит, застыл в своем совершенстве и оказался препятствием для дальнейшего движения мысли. Показателен в данном случае рассказ Л. Менделеевой в «И былях, и небылицах...» о причинах ее разрыва с Бугаевым: как только «Боря» поверил в реальность любви и стал добиваться ее объективации, для «покорной ученицы Саши» любовь сразу же исчезла – всё «отошло»<sup>13</sup>, как будто опустился занавес и в зале включили свет. Во-вторых, любовь всегда бессубъектна: не только нельзя зафиксировать того, кого любят, но и того, кто любит. «Я люблю» – это известное со времен «воинственного служителя муз Архилоха»<sup>14</sup> выражение не должно вводить в заблуждение: здесь речь идет не просто о «Я» человека, а «Я» лирика, который только потому и может говорить от первого лица, что уже не имеет никакого лица, полностью растворившись в «безднах бытия» и созерцая свое человеческое «Я» со стороны как простую личину – нечто чуж-

---

<sup>13</sup> См.: Блок Л.Д. И были, и небылицы о Блоке и о себе // Две любви, две судьбы: Воспоминания о Блоке и Белом. М., 2000.

<sup>14</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. С. 72.

дое и фиктивное. Наконец, в-третьих, любовь бессущностна, а потому бессмысленна и бесцельна: нельзя в одно и то же время любить и знать, что любишь, как нельзя любить ради чего-то или видеть в любви какой-то смысл. Интересно в этой связи замечание Блока, оставленное в дневнике, о любви к жене: «Никогда не умел ее любить. А люблю»<sup>15</sup>. Таким образом, неумение любить является неперменным условием способности любить, а незнание любви – условием ее обретения. Бессущностная любовь трагична, и трагедия заключается здесь в том, что нельзя любить *просто*, а нужно любить *кого-то*, зная наверняка, что любишь *не его*. Поэтому в настоящей (т. е. всегда несбыточной) любви хочется слез, а не счастья: в слезах – музыка, а в счастье – пошлость.

Итак, «Снежная маска» представляет собой попытку поэтического удержания реальности любви. Противопоставление мира снегов и мира масок указывает на то, что только в случае сохранения театральности любви можно сохранить и ее предметность: срывать маски, добиваться подлинности и т. д. – это все лишь известные театральные жесты, которые нужно воспринимать хлопая, театрально. Мир масок тем и отличается, что «за лицом не увидеть лица», а значит, «пляшущие тени» исчерпывают собою все пространство видимого и не имеют ничего «за спиной» – того, что бы «бросало тень», будучи чем-то другим, не тенью. Тотальность мира теней – единственно доступного для нас мира – может, с одной стороны, подавлять человека, застав-

---

<sup>15</sup> Запись в дневнике от 28 мая 1917 г.

ляя его смириться с данной ему ролью (в том числе и с ролью борца с этим миром во имя «спасения»: этот сюжет как нельзя лучше способствует заговариванию реальности, поскольку «проясняет» смысл человеческой жизни и тем самым превращает думающего зрителя в слепого участника театральных действий), а с другой – может стать источником поэтического вдохновения. В этом случае безысходность теневого существования оказывается стимулом творческой деятельности, так как открывается *ничто* сущего и требует своего поэтического выражения. И если последнее удастся, то поэзия становится тем, чем она и должна быть, – *философией*.

## ЛИНГВОФИЛОСОФИЯ РУССКОГО ПОЗИТИВИЗМА

*А. Е. Рыбас*

В конце XIX – начале XX века весьма заметное влияние на русскую философию оказывал эмпириокритицизм, идеи которого широко использовались отечественными мыслителями самых разных направлений. Особое внимание привлекали тезис о метафизической нагруженности опыта и идея критики опыта как критики языка, а также учение об универсальном значении телеологизма как следствия закона равновесия в природе. Русские позитивисты, опираясь на эти положения, разработали свою, вполне оригинальную версию научной философии, и одной из наиболее важных ее частей являлась философия языка.

Одним из первых и наиболее авторитетных пропагандистов и теоретиков позитивизма был В. В. Лесевич. Задаваясь вопросом об эволюции языка, он пришел к выводу о том, что она должна рассматриваться в связи с эволюцией человека. «Всякому состоянию индивида, – писал он, – всегда соответствует известное состояние языка, а “эволюция языка”, как ряд смен этих состояний, всегда должна иметь определенное соответствие ряду параллельных смен состояний индивида»<sup>1</sup>. Принцип параллелизма развития человека и языка Лесевич дополнил влиянием внешней среды, так что образовалась система из трех составляющих: человек, среда и высказывания человека, обусловленные воздействиями на него внешней среды. Эволюция этой системы рассмат-

---

<sup>1</sup> *Лесевич В.В.* Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XII. 1900. С. 1.

ривалась им как смена колебаний и устойчивых состояний: в мире, где «все течет», достижение относительно устойчивого состояния (адекватная реакция человека на действие окружающей среды, выраженная в слове и обеспечившая сохранение человека) вследствие влияния дополнительного фактора (изменения условий существования, столкновения с языковой реальностью других людей или культур) сменяется колебанием (поиском средств для достижения устойчивости, созданием новых слов), которое приводит к устойчивому состоянию более высокого порядка, и т. д.

Однако такое объяснение развития языка требовало решения вопроса о происхождении речи. Согласно Лесевичу, слова создаются человеком и являются объективацией его субъективного опыта. «Если язык есть форма высказываний индивида, то он является, следовательно, заместителем его внутренней жизни, – показателем различных ее состояний»<sup>2</sup>. Более того, единство языка обуславливается единством субъективного опыта человека, а, значит, правила грамматики и принципы организации внутренней жизни вполне сопоставимы, если не тождественны. «Звуки, слоги, слова и группы слов – все части, на которые распадается наша речь, – пишет Лесевич, – составляют нечто единое, связанное лишь постольку, поскольку части эти объединяются и связываются в самом индивиде»<sup>3</sup>. Итак, слова, если можно так выразиться, психичны, т. е. они отражают психические состояния человека и представляют собой элементы субъектив-

---

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

<sup>3</sup> Там же.

ного опыта. Но этой характеристикой слова не исчерпываются: так как высказывания – это реакции человека на воздействие внешней среды, позволяющие достичь устойчивости системы, то они должны иметь объективное значение. А это значит, что слова физичны, т. е. являются элементами физического опыта. Таким образом, в слове происходит единение психического и физического, или, иначе, в словах выражается объективное познание действительности, а следовательно, именно здесь обнаруживается доступ к реальности и гарантируется тем самым возможность постижения ее истины.

Разграничивая науку о языке и философию языка, Лесевич подвергает критике метафизические представления о языке как об отдельном самостоятельном организме. Такое понимание языка, согласно Лесевичу, было характерно для первобытного человека, который не мог добиться единства и полноты своего мировоззрения без многочисленных примыслов. Особое положение среди этих примыслов занимает отождествление предмета с его названием: именно оно является источником метафизики.

Согласно Лесевичу, процесс именованя предметов связан с необходимостью выбора одного из его признаков, который будет затем положен в основу значения слова, замещающего предмет, т. е. будет служить своеобразным маркером соответствующего содержания опыта. Ссылаясь на Авенариуса, Лесевич утверждает, что для осуществления выбора данного признака он должен как-нибудь выделяться на фоне других признаков, а это

бывает тогда, когда он повторяется в комплексе элементов более часто, чем остальные признаки. «Эта повторенность выставляет его как проявление чего-то постоянно пребывающего в предмете, чего-то прочного и устойчивого среди текучести и изменчивости других признаков»<sup>4</sup>. Таким образом, выделившийся вследствие повторяемости признак получает значение главного, существенного в данном комплексе элементов и затем представляет собой весь комплекс. Словесное обозначение признака становится обозначением предмета, его символом.

С течением времени, поскольку мысль о предмете вызывается тем же самым признаком, которым вызывается и его название, символическая природа слова отходит на второй план и предмет сливается с его именовани­ем, возникает уверенность в их тождестве. Затем происходит еще одна подмена, благодаря которой образуется смысл субъективности: то, «что считалось правильным по отношению к названиям предметов, признавалось верным и по отношению к личностям, к другим индивидам, таким же, как и предметы, составным частям окружающей среды»<sup>5</sup>. В результате создаются благоприятные условия для развития метафизики.

Образованные с помощью отождествления признака предмета и самого предмета слова являются теоретическими конструкциями – условными обозначениями комплексов элементов, причем они зависят как от предмета, который именуют, так и от человека, именующего предметы и включающего их тем самым в про-

---

<sup>4</sup> Там же. Кн. XI. 1900. С. 21.

<sup>5</sup> Там же.

странство своего опыта. Забвение условности обозначений и при-  
дание им статуса автономно существующих понятий, которые, к  
тому же, впоследствии становятся презентантами истинной ре-  
альности, приводят к отрыву обозначения от предмета и от чело-  
века. Человек лишается вследствие этого творческой способности  
словопроизводства и попадает в плен к языковой реальности, так  
что ему начинает казаться, будто не он говорит словами, называя  
предметы, а слова говорят сами, выговаривая вещи в их подлин-  
ности и побуждая человека прислушиваться к ним.

Во избежание подобного «метафизического бормотания» Ле-  
севиш проводит четкое различие между словом и понятием. Сло-  
во – это непосредственное выражение состояния человека, дей-  
ствующий тут и теперь механизм организации его субъективно-  
го опыта. Каждое слово уникально, поскольку всегда интониру-  
ется и обуславливается конкретными условиями его произнесе-  
ния: нельзя никогда терять из виду, что «жизнь всякого отдель-  
ного слова, всякого отдельного звука длится ровно столько вре-  
мени, сколько слово это, этот звук произносится и воспринима-  
ются, и что затем они могут быть воспроизводимы, повторяемы  
тем же индивидом или другими всегда лишь только приблизи-  
тельно, никогда не тождественно»<sup>6</sup>. Понятие, напротив, пред-  
ставляет собой опосредованное выражение состояния индивида  
и служит для организации объективного опыта, т. е. является  
средством общения людей. Как средство общения, понятие фик-  
сирует формальное условие взаимного понимания и должно

---

<sup>6</sup> Там же. Кн. XII. С. 3.



быть поэтому инвариантным, а, следовательно, все субъективное, конкретное, переходящее с необходимостью останется за его пределами.

Очевидно, что слова и понятия, как правило, связаны друг с другом, однако так бывает далеко не всегда. Слово первично (так как бывают слова без понятий – жесты, звуки и т. д.), и из него абстрагируется понятие. Всякое понятие – это транскрипция слова, и оно полностью зависит от последнего, как от своего живительного субстрата. Ошибка метафизики в том и состоит, что, концентрируя свое внимание на понятиях, она упустила из виду слова – как раз то, благодаря чему и в чем понятия существуют. Действительно, понятие, которое никто не мыслит и не произносит, не имеет никакого отношения к реальности, коль скоро реальность исчерпывается опытом человека. Выраженное в слове понятие сразу же интонируется, осмыслотворяется в зависимости от конкретных условий, и его теоретическое содержание трансформируется, становится уникальным (так, одно и то же понятие, помысленное или произнесенное разными людьми и даже одним человеком в разное время, получает различное значение). Следовательно, понятие никогда не бывает «чистым» и не существует отдельно от Слова и понятия упорядочиваются в соответствующие системы: из слов состоит живая, разговорная, устная речь, из понятий – письменный, условный язык. Отношение между устной речью и письменным языком такое же, как и отношение между словом и понятием. Устная речь – это живительное начало

письменного языка, выступающее в необозримом множестве индивидуальных говоров. «В действительности, – утверждает Лесевич, – существует столько языков, сколько существует индивидов»<sup>7</sup>. Каждый человек говорит на своем языке, поскольку использует принадлежащие только ему, уникальные слова. Понимание между людьми, их общение обуславливаются тем, что возникает понятийный язык: он образуется путем абстракции от разнообразных вариантов устной речи и закрепляется как язык письменный при помощи правил грамматики – формальных условий его целостности. Существование письменного языка напрямую зависит от соблюдения этих правил, и, сохраняя их, письменный язык играет в культуре консервативную роль, имеет, как выражается Лесевич, «центростремительное значение». Устная речь, имеющая «центробежное значение», выступает генератором инноваций, каждый раз по-новому отражая жизнь, которая «остаётся повсюду и всегда непрерывным потоком изменений»<sup>8</sup>.

Подобно тому как Авенариус представляет развитие философии по мере сужения ее проблематики, так и Лесевич изображает эволюцию понятийного языка как постепенный переход от единства к множественности. Вполне можно допустить, что первоначальный язык, обеспечивавший взаимопонимание индивидов на самом примитивном уровне, был языком единым, общим для всех, так как общение – это и есть обнаружение общего, которое является первичным по отношению ко всему индивиду-

---

<sup>7</sup> Там же. Кн. XI. С. 25.

<sup>8</sup> Там же. С. 26.

альному. Так, в первобытном мышлении еще не было актуализировано различие субъекта и объекта, а это значит, что взаимопонимание между индивидами было возможным просто потому, что собственно индивидов и не было. Субъективный опыт в его противопоставленности опыту объективному – это результат более позднего развития, и проблема непонимания – достояние более развитого мышления; таким образом, понимание является неперенным условием непонимания, и наличие последнего даже в качестве актуальной проблемы философии никак не отрицает изначального понимания, но, наоборот, демонстрирует его.

Из общего праязыка развились впоследствии многие наречия, или национальные языки, служащие средством понятийного общения более конкретных социальных групп. По сравнению с первоначальным языком они были содержательно богаче и позволяли достичь взаимопонимания в ситуации субъектно-объектной раздробленности опыта. Однако взаимопонимание это не могло быть полным, поскольку затруднялось противостоянием устной речи и письменного языка: последний считался эталоном, языком учености и культуры, в то время как устная речь простонародья понималась как испорченный письменный язык, «нечто, напоминающее фабричный сток»<sup>9</sup>.

Преодоление антагонизма народного и эталонного языков должно привести, по мысли Лесевича, к высшей стадии развития языка, характеризующейся максимально возможным творческим

---

<sup>9</sup> Там же. С. 32.

сближением устной речи и письменного языка. В этом случае будет достигнуто органичное отношение между словом и понятием: последнее уже не будет противостоять первому как нечто формальное и абстрактное, но явится его поэтическим определением, формой жизни. Таким образом, живой разговорный язык получит возможность реализовать свои творческие потенции и позволит выработать средства максимальной объективации субъективного опыта, преодолевая тем самым разрыв между культурой и жизнью. «В новом фазисе своего развития язык явится прежде всего прочным связующим звеном между погруженным в тяжелый труд народом и наукою – этим общим результатом труда не одной только местной интеллигенции данной страны, но коллективного труда интеллигенции всего света, являющимся поэтому плодом общественной деятельности и вместе с тем общественным достоянием»<sup>10</sup>.

Другой представитель русского позитивизма, С. А. Суворов, интерпретируя положительную философию как философию жизни, утверждал, что понять познание и связанный с ним язык можно только как явления жизни. «С точки зрения философии жизни, – писал Суворов, – не только процесс познания, но и все содержание сознания слагается из проявлений жизненного процесса, из *переживаний*»<sup>11</sup>. Переживания разделяются на три вида: непосредственно данные (содержание субъективного и объ-

---

<sup>10</sup> Там же. С. 37.

<sup>11</sup> Суворов С. Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения. Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905. С. 29.

ективного опыта), познавательные и чувственные. Это не значит, однако, что переживания существенно отличаются друг от друга – речь идет только о различных определениях переживаний, и разделение их является условным. «Все переживания можно прежде всего рассматривать как непосредственно данное: восприятие внешних явлений, процесс познания, состояния воли и чувства»<sup>12</sup>.

Переживания разложимы на элементы – ощущения, которые Суворов определяет как «первичные испытывания процесса жизни с его реакциями на воздействия среды»<sup>13</sup>. Если ощущения не сложились в чувственные образы, то они не образуют опыта, а являются только его элементами, которые имеют уже познавательное содержание, или качество (различия вкусов, звуков, цветов и т. п.), и чувственный тон (окраска приятного или неприятного). Синтез ощущений образует восприятие (образ), которое выступает начальным моментом объективации. Как пишет Суворов, «объективация содержания совершается самим актом созерцания: данное и сущее сливаются в единство наличного явления»<sup>14</sup>. Затем, при помощи абстракции, из богатого содержанием данного переживания создаются представление и понятие, которое, в свою очередь, закрепляется в слове. Таким образом, слово – это символическая фиксация переживания в понятии посредством представления.

---

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 41.

<sup>14</sup> Там же. С. 48.

Согласно Суворову, понимание переживаний и созданных из них представлений и понятий является интуитивным. Понятийному мышлению предшествует и затем существует наряду с ним образное мышление – досоциальная форма познания, непосредственное понимание явлений. Более того, «интуитивная деятельность ума представляет основу и материал для рассудочного мышления, органически связанного с формами речи»<sup>15</sup>. С помощью интуиции понимаются не только элементарные переживания и слова, но и сложные отношения между комплексами элементов, причем интуитивное понимание может происходить намного быстрее и правильнее рассудочного. «В интуитивном познании выражается та непосредственная мощь живой природы, примерами которой служат и инстинкты животных, и сметливость простого народа, и способность интуитивное содержание любой мысли и утверждая ее тесную связь с языком, Суворов, однако, не соглашается с положением М. Мюллера о том, что «нет разума без языка, нет языка без разума», поскольку на начальном этапе развития речи формы выражения психического опыта не являются понятийными. Эволюцию языка Суворов представляет в виде последовательного прохождения трех этапов.

На первом этапе психические переживания проявляются без сознательного намерения сообщить о них другим людям: таковы «выражающие движения» (мимика, жесты, движения частей тела, меняющаяся окраска кожи и т. д.) и «выражающие звуки»

---

<sup>15</sup> Там же. С. 51.

<sup>16</sup> Там же.

(крики боли, испуга, радости и проч.). На втором этапе выражающие движения и звуки преобразуются в формы сообщения – язык жестов и язык звуков: это уже средство общения, однако оно является всецело интуитивным, так как за определенными звуками или жестами еще не закрепляются соответствующие значения. Наконец, на третьем этапе возникает язык в полном смысле этого слова. Первыми понятиями были звукоподражательные корни, которые образовались при помощи абстракции от выражающих звуков: по мере того как модуляция тона и артикуляция звука вносят множество оттенков в выражающие звуки, которые при этом используются для общения, язык звуков утрачивает свою первоначальную изобразительность и трансформируется в членораздельную речь, элементы которой представляют общие действия людей, необходимые для существования социума, а также повторяющиеся явления внешней среды, имеющие жизненное значение для человека. Затем из звукоподражательных корней создаются все остальные понятия.

Для доказательства своих воззрений Суворов ссылается на данные сравнительного языкознания, и прежде всего на теорию Л. Нуаре, согласно которой язык образовался из возгласов, сопровождавших общественно-трудовые акты людей. По Нуаре, когда первобытные люди занимались какой-нибудь однородной работой, особенно ритмической, они сопровождали свои действия (движения тела) вибрациями голоса. Эти звуки, во-первых, были знаками повторяющихся актов и, во-вторых, были понятны для всех. Общепонятный знак повторяющегося акта – это и есть

зародыш слова, звукоподражательный корень – первое понятие, содержание которого представляло многие акты как один акт.

Возникновение языка Суворов связывал с необходимостью выработки мифологического мировоззрения – исторически первой формы идеологического единения людей. Согласно Суворову, слова обозначали сначала собственные действия и состояния людей, а потом стали использоваться для обозначения действий и состояний объективного мира. Ключом к пониманию всей действительности послужил человеку его субъективный, личный опыт, и все существующее стало представляться человеку сообразно с тем, что было более всего ему знакомо. «В создании мифов деятельность воображения не является произвольной и случайной, – писал Суворов, – она проникнута внутренней закономерностью и смыслом. Основой мифологического творчества является действительность, как содержание опыта; из нее черпается материал воображения, по ее образу, под ее влиянием и ради ее объяснения создаются мифы. Мифический мир есть отраженный мир опыта, подчиненный субъективному принципу объяснения»<sup>17</sup>.

По мнению Суворова, основной механизм создания мифологического мировоззрения представляет собой по форме аналогию (заключение от сходства явлений к сходству производящих их причин), по содержанию – метафору (перенос содержания субъективного опыта на опыт объективный), по принципу объяснения – обусловленность в форме мотивации (трактовку явле-

---

<sup>17</sup> Там же. С. 16.



ний по образу человеческих действий). Этот же механизм является и механизмом создания первого языка, который зафиксировал отношение людей к действительности и позволил им расширить их самочувствие и самосознание до чувства и сознания жизни всеобщей. Благодаря языку был создан новый мир – мир поэтического отражения человеческой жизни, взятой во всей совокупности ее возможного содержания. «Он населен был могучими, прекрасными и грозными существами, олицетворявшими стихийную мощь природы и великие силы, движения и формы жизни»<sup>18</sup>.

Дальнейшее развитие языка и мышления привело к трансформации мифологии в метафизику. Метафизическое мировоззрение характеризуется прежде всего догматизацией поэтических определений сущего, превращением их в трансцендентные сущности и дуалистическим объяснением мира. В результате мифологические теогония и космогония преобразуются в метафизические теологию и космологию, содержание опыта интерпретируется при помощи сверхопытных инстанций, причем «самый вывод временных явлений из вечной первоосновы совершается или непосредственно, или через посредство вторичных сущностей, соответствующих отдельным явлениям или классам явлений»<sup>19</sup>.

Подобно Авенариусу, Суворов демонстрирует опытную основу метафизических понятий и объясняет их происхождение применением логической операции отрицания. Это отрицание

---

<sup>18</sup> Там же. С. 18.

<sup>19</sup> Там же. С. 20.

бывает двояким: прежде всего, могут отрицаться содержательные признаки предметов, и тогда метафизические понятия будут представлять собой простое отрицание эмпирических свойств (таковы все атрибуты духовных субстанций – простота, неделимость, неощутимость и т. д.); в другом случае отрицаются не признаки предметов, а признаки их признаков, например конечность, неотделимая от всякого опытного содержания, вследствие чего то или иное качество предмета становится абсолютным (таким способом образуются все метафизические понятия, имеющие безусловное значение). Так или иначе, но «оторванные от той почвы, из которой они выросли, отвлеченные понятия становятся самобытными сущностями, получают значение высших реальностей, скрытых за эмпирическим бытием»<sup>20</sup>.

Развитие метафизики приводит к появлению ее высшей формы – метафизического универсализма, который создает условия для возникновения положительного мировоззрения – научно-философского реализма. Положительная философия, согласно Суворову, заимствует у метафизики идею универсальной системы знания, обнимающей все сущее в своих высших определениях, и приступает к преобразованию метафизических понятий при помощи критики языка. В результате все метафизические категории утрачивают статус сверхопытных реальностей и становятся лишь общими определениями содержания опыта, и «им прида-

---

<sup>20</sup> Там же.

ется уже не субстанциальное, а только методологическое значение»<sup>21</sup>.

Большое внимание философской проблематике языка уделял и основоположник эмпириомонизма А. А. Богданов. Решение одной из главных задач своего времени, а именно создание монистического, подлинно философского, или научного, мировоззрения, он видел в преодолении дуализма в познании, что достигалось в том числе и посредством новой трактовки языка. Провозглашенное Авенариусом устранение дуализма с помощью критики опыта оказалось, согласно Богданову, фиктивным: на самом деле основатель эмпириокритицизма придал дуализму новую форму, поскольку утвержденный им принцип параллелизма психического и физиологического рядов предполагал наличие двух рядов познания, не сводимых ни друг к другу, ни к какому-то общему основанию. «Это не дуализм реальности, а дуализм способа познания, и Авенариус полагает, что “diese Dualität ist kein Dualismus” (эта двойственность – не дуализм). Но такую точку зрения трудно признать правильной, как бы ни была она успокоительна»<sup>22</sup>. Согласно Богданову, принципиально различные, не сводимые к единству закономерности познания так же губительны для его цельности и стройности, как и принципиально различные, не сводимые к единству реальности. Следовательно, необходимо решить задачу преодоления этой двойственности, а это значит, что нужно указать на общее основание

---

<sup>21</sup> Там же. С. 22.

<sup>22</sup> *Богданов А.А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003. С. 13.

этих двух параллельных рядов, понять механизм их взаимной зависимости друг от друга.

Очевидно, что такая постановка задачи противоречила основным принципам эмпириокритицизма. Как известно, в системе Авенариуса сохранение дуализма в познании имело большое значение. Оставаясь последовательным в своем понимании философии как мышления о мире согласно принципу наименьшей траты сил и принципиально воздерживаясь от высказываний о бытии, Авенариус сохранил дуализм в познании прежде всего потому, что в противном случае, при построении монистической системы, нужно было бы выносить суждения не только о том, как и почему мы мыслим нечто, но и о том, что оно есть на самом деле, и тогда научное мышление автоматически превратилось бы в метафизическое. Элиминационный метод, разработанный Авенариусом в качестве основного метода философии, позволял только установить универсальные схемы мышления и найти критерий отличия правильного (общепринятого, объективного) от ложного (субъективного), но никак не предназначался для постижения сути вещей, их истинности. Так, например, в учении об элементах Авенариус остановился на констатации того, что все существующее может быть разложено на элементы, которые содержательно мыслятся нами как ощущения, а формально – как движение, и не стал утверждать, что элементы – это и есть ощущения и что движение выступает в качестве формы их существования. Понятие чистого опыта тоже не держало в себе ничего абсолютного, так как служило всего лишь

идеалом познания, обеспечивая ему бесконечное развитие. Что касается слова, то оно, как и язык, понималось в эмпириокритицизме только как инструмент организации опыта, а не как средство выражения или аккумуляции его реального содержания. Таким образом, из учения Авенариуса следовал вывод об агностицизме, что и давало Богданову повод обвинять его в непоследовательности, противоречивости и т. д.

Причину параллелизма психического и физиологического рядов Богданов объяснил следующим образом: так как в данном случае речь идет о познании, то психический ряд образует субъективный опыт человека, а физиологический – объективный, и эти два вида опыта не являются чем-то существенно отличным друг от друга, а представляют собой различные уровни организации одних и тех же элементов – индивидуальный и социальный. «Очевидно, – пишет Богданов, – поскольку опыт одних людей лежит вне закономерности, т. е. организованности, для других людей, постольку он необходимо является социально неорганизованным, или “субъективным”, или “психическим”. Напротив, та часть опыта, для которой выработалась в социальном процессе общая, точнее – общезначимая закономерность, та часть выступает как социально организованная, с атрибутом “объективности”, с характеристикой “физического”»<sup>23</sup>. Процесс познания движется от субъективного опыта к объективному, причем последний корректирует субъективный опыт, хотя изначально от него зависит. Таким образом, механизм соответствия

---

<sup>23</sup> Там же. С. 35.

психического и физического рядов действует благодаря тому, что субъективный, или индивидуальный, опыт включает в себя опыт объективный, или социально организованный.

Что касается возможности познания, то эту проблему Богданов решил при помощи истолкования познания как орудия организации опыта. Слово и сопряженное с ним понятие – это «организующее приспособление», или «идеологическая форма», необходимая для согласования субъективного опыта людей и выработки опыта объективного. Основное назначение слова, или понятия, заключается в том, чтобы служить социализации технических приспособлений человека для непосредственной борьбы за жизнь. Слово потому и может выполнять эту задачу, что по природе своей оно технично. Это означает, что изначально слово представляло собой средство борьбы за существование: так, «один и тот же крик у стадных животных и также у людей может служить и средством устрашения нападающих врагов, т. е. орудием непосредственной борьбы, и призывным сигналом для других членов группы, т. е. организующим приспособлением... способом непосредственного общения»<sup>24</sup>.

Подчеркивая силу слова (его способность служить средством согласования совместных действий) и опираясь на теорию Нуаре, Богданов определяет понятие как «орудие организации опыта, орудие объединения опыта пережитого и регулирования им опыта последующего, т. е. в конечном счете живого труда»<sup>25</sup>. Слово является сокращенной формой трудового акта, и поэтому

---

<sup>24</sup> Там же. С. 271.

<sup>25</sup> Там же. С. 277.

оно аккумулирует в себе содержание объективного опыта. Это идеально-вещественное образование, форма существования социального знания, а значит, и социума в целом. Следовательно, не бывает слов с «пустым» содержанием: даже понятия «леший», «домовой» и т. п. когда-то были объективной реальностью, а в настоящее время, поскольку они сохраняются в социальной памяти и языке, эти слова имеют реальное значение.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать вывод о том, что русские позитивисты, соглашаясь с большинством положений эмпириокритицизма и разделяя соответствующую трактовку языка, отказывались рассматривать слово исключительно в техническом, инструментарном смысле и обращали внимание на его реальность. Тем самым они так или иначе были склонны понимать язык онтологически, следуя сложившейся в России философской традиции.

## Список использованной литературы

1. *Алексеев Н.А.* На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности). Париж. [Б. г.].
2. *Астафьев П.Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
3. *Белинский В.Г.* Письмо В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. XII: Письма 1841–1848. М., 1956.
4. *Белый А.* Настоящее и будущее русской литературы // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
5. *Белый А.* Проблема культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
6. *Белый А.* Смысл искусства // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
7. *Бердяев Н.А.* Дневник философа // Путь. 1926. № 4.
8. *Бердяев Н.А.* Душа России. Л., 1990.
9. *Бердяев Н.А.* Личное благо и сверхличные ценности // Русская мысль. 1917. № 11.
10. *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993.
11. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003.
12. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003.
13. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
14. *Бердяев Н.А.* Самопознание. Л., 1991.
15. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Берлин, 1923.
16. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
17. *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
18. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1969.
19. *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., 1991.
20. *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма: Сб. ст. М., 1902.
21. *Берт Э.* Идеология производителей // Социальные движения в современной Франции. М., 1908.
22. *Блок А.А.* Возмездие // Блок А.А. Стихотворения. Поэмы. Театр. М., 1968.
23. *Блок А.А.* Интеллигенция и революция // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л., 1963.



24. *Блок Л.Д.* И были, и небылицы о Блоке и о себе // Две любви, две судьбы: Воспоминания о Блоке и Белом. М., 2000.
25. *Блок А.А.* Из дневников и записных книжек // Блок А.А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. Л., 1982.
26. *Богданов А.А.* Военный коммунизм и государственный капитализм // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990.
27. *Богданов А.А.* Инженер Мэнни. Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990.
28. *Богданов А.А.* Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990.
29. *Богданов А.А.* Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб., 1914.
30. *Богданов А.А.* Тайна смеха. Научно-популярный очерк // Молодая гвардия. 1923. № 2.
31. *Богданов А.А.* Тектология: Всеобщая организационная наука. М., 2003.
32. *Богданов А.А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003.
33. *Бугаев Н.В.* Математика и научно-философское мировоззрение // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 5 (45).
34. *Бугаев Н.В.* Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 2 (17).
35. *Булгаков С.Н.* Агнец Божий. Париж, 1933.
36. *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1993.
37. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903.
38. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1917.
39. *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1993.
40. *Булгаков С.Н.* Философия имени. Париж, 1953.
41. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1993.
42. *Бунин И.А.* Речь на юбилее газеты «Московские ведомости» // Бунин И.А. Полн. собр. соч. Т. 6. Пг., 1915.
43. *Васильев Н.А.* Воображаемая (неаристотелева) логика // Васильев Н.А. Воображаемая логика: Избранные труды. М., 1989.
44. *Васильев Н.А.* Логика и металогика // Васильев Н.А. Воображаемая логика: Избранные труды. М., 1989.
45. *Васильев Н.А.* Логический и исторический метод в этике. Об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева // Сборник статей в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913.
46. *Васильев Н.А.* О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого // Васильев Н.А. Воображаемая логика: Избранные труды. М., 1989.
47. *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Пг., 1917.
48. *Введенский А.И.* Новое и легкое доказательство философского критицизма // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996.

49. *Введенский А.И.* О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996.
50. *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892.
51. *Введенский А.И.* Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996.
52. *Введенский А.И.* Что такое философский критицизм? // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996.
53. *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. М., 1989.
54. *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
55. *Вернадский В.И.* О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
56. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы: в 2 ч. Ч. 1. М., 1994.
57. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
58. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 8. М., 1935.
59. *Гершензон М.О.* Предисловие к 1-му изданию // Вехи. Из глубины. М., 1991.
60. *Голубинский Ф.А.* Лекции по философии // Голубинский Ф.А. Лекции по философии и умозрительной психологии. СПб., 2006.
61. *Городецкий С.М.* Некоторые течения в современной русской поэзии // Аполлон. 1913. № 1.
62. *Горький М.* Исповедь // Горький М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. М., 1949.
63. *Грот Н.Я.* Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
64. *Гумилев Н.С.* Наследие символизма и акмеизм // Аполлон. 1913. № 1.
65. *Давыдов Ю.Н.* Два понимания нигилизма: Достоевский и Ницше // Вопросы литературы. 1981. № 9.
66. *Дидро Д.* Разговор Д'Аламбера с Дидро // Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1956.
67. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. М., 1976.
68. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1977 г. СПб., 1878.
69. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 21. М., 1980.
70. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 5. Л., 1973.
71. *Достоевский Ф.М.* Подросток: Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 16. Л., 1976.

72. *Дудкин В.В.* Достоевский – Ницше: проблемы человека. Петрозаводск, 1994.
73. Евразийство (опыт систематического изложения). Париж; Берлин, 1926.
74. *Жаков К.Ф.* Логика (с эволюционной точки зрения). СПб., 1912.
75. *Жаков К.Ф.* Основы эволюционной теории познания (лимитизм). СПб., 1912.
76. *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1912.
77. *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб., 1994.
78. *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Л., 1991.
79. *Иванов В.И.* Две стихии в современном символизме // Иванов В.И. По звездам. СПб., 2009.
80. *Иванов В.И.* Заветы символизма // Иванов В.И. Борозды и межи. СПб., 1916.
81. *Иванов В.И.* Ницше и Дионис // Иванов В.И. По звездам. СПб., 2009.
82. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М., 1994.
83. *Иванов В.И.* Символика эстетических начал // Иванов В.И. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. Брюссель, 1971.
84. Из переписки К. Н. Леонтьева, с предисловием и примечаниями В. В. Розанова // Русский вестник. 1903. Т. 285 (май – июнь).
85. *Изгоев А.С.* Об интеллигентной молодежи // Вехи. Из глубины. М., 1991.
86. *Калинин Ф.* О футуризме // Пролетарское искусство. 1919. № 7–8.
87. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М., 1966.
88. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Собр соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994.
89. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995.
90. *Карсавин Л.П.* Noctes Petropolitanae. Пг., 1922.
91. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1993.
92. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979.
93. *Клюс Э.* Ницше в России: Революция морального сознания. СПб., 1999.
94. *Козырев А.* Новый альманах о Достоевском // Новый мир. 1996. № 12.
95. *Конт О.* Курс положительной философии: в 6 т. Т. 1. СПб., 1900.
96. *Кручёных А.Е.* Декларация заумного языка // Кручёных А.Е. Кукиш прошлякам: фактура слова. Сдвигология русского стиха. Апокалипсис в русской литературе. М.; Таллин, 1992.
97. *Лазерсон М.* Философия истории в «Войне и мире» // Вопросы обществоведения. 1910. Вып. 2.
98. *Лапшин И.И.* Духовная синергия (Взаимосвязь нравственности, науки и искусства) // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.
99. *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.

100. *Лапшин И.И.* Метафизика Достоевского // Воля России. № 1. Прага, 1931.
101. *Лапшин И.И.* О трусости в мышлении // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55).
102. *Лапшин И.И.* Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 41.
103. *Лапшин И.И.* Феноменология нравственного сознания // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.
104. *Лапшин И.И.* Философия изобретений и изобретения в философии: Введение в историю философии. М., 1999.
105. *Ленин В.И.* А. М. Горькому // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 48. М., 1970.
106. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: Сб. ст.: в 2 т. СПб., 1885.
107. *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Л. Толстой // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: в 9 т. Т. 8. М., 1912.
108. *Леонтьев К.Н.* Письма о восточных делах // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. М., 1912–1913.
109. *Лесевич В.* Что такое научная философия? СПб., 1891.
110. *Лесевич В.В.* Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XI–XII. 1900.
111. *Лесевич В.В.* Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995.
112. *Лившиц Б.К.* Полутороглазый стрелец: Стихотворения, переводы, воспоминания. Л., 1989.
113. *Лопатин Л.М.* Большая искренность (заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма») // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
114. *Лосев А.Ф.* Русская философия // Русская философия: А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. Свердловск, 1991.
115. *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Париж, 1936.
116. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Париж, 1941.
117. *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
118. *Лосский Н.О.* Отвлеченный и конкретный идеал-реализм // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 1.
119. *Луначарский А.В.* Атеисты // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. М., 2011.
120. *Луначарский А.В.* Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909.
121. *Луначарский А.В.* К вопросу о философской дискуссии 1908–1910 гг. // Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документ, повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского: в 2 ч. / Автор-сост. Н. Ф. Пияшев. [Б. м.], 1998.

122. *Луначарский А.В.* Несколько слов о моем «богостроительстве» // Ко всем товарищам. Париж, 1909.
123. *Луначарский А.В.* Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.
124. *Луначарский А.В.* Религия и социализм: в 2 ч. СПб., 1908.
125. *Луначарский А.В.* Рецензия: «Г. Геффдинг. Философские проблемы» // Образование. 1904. № 3, отд. 3.
126. *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия // Самоубийство: Сб. ст. СПб., 1911.
127. *Лурье Я.С.* После Льва Толстого. Исторические воззрения Толстого и проблемы XX века. СПб., 1993.
128. *Мандельштам О.Э.* О природе слова // Мандельштам О.Э. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
129. *Мандельштам О.Э.* Утро акмеизма // Мандельштам О.Э. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
130. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
131. *Мережковский Д.С.* Грядущий Хам // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М., 1991.
132. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. М., 2000.
133. *Мережковский Д.С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб., 1893.
134. *Мережковский Д.С.* Предисловие // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч.: в 17 т. Т. 1. М., 1913.
135. *Михайловский Н.К.* Записки профана // Михайловский Н.К. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. СПб., 1909.
136. *Михайловский Н.К.* Литературная критика. М., 1967.
137. *Михайловский Н.К.* Литературные воспоминания и современная смута: в 2 т. Т. 2. СПб., 1900.
138. *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1936.
139. *Мур Дж.Э.* Принципы этики. М., 1984.
140. *Муссолини Б.* Доктрина фашизма. Paris, 1936.
141. *Неизвестный Богданов:* в 3 кн. Кн. 1: А. А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М., 1995.
142. *Некрасов П.А.* Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904.
143. *Некрасов П.А.* Теоретико-познавательные построения в славяно-фильском духе. Харьков, 1911.
144. *Несмелов В.И.* Наука о человеке: в 2 т. Казань, 1905.
145. *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994.
146. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
147. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990.

148. *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма: Сб. ст. М., 1902.
149. *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. М., 1991.
150. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1994.
151. *Платон, архиеп. Московский и Калужский.* В день Преподобного Сергия // Платон, архиеп. Московский и Калужский. Поучительные слова: в 4 т. М., 1780.
152. *Платон.* Государство // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971.
153. *Полетаев Е., Пунин Н.* Против цивилизации. Пг., 1918.
154. *Полторацкий Н.П.* Россия и революция. Русская религиозно-философская мысль XX века. Терафлу, 1988.
155. *Попов Н.А.* Игнатий Аврелий Фесслер: Биографический очерк // Вестник Европы. 1879, декабрь.
156. *Преображенский В.П.* Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
157. *Пунин Н.Н.* Мир светел любовью. Дневники. Письма. М., 1991.
158. *Пунин Н.Н.* Новейшие течения в русском искусстве. Ч. II: Предмет и культура. Л., 1928.
159. *Пунин Н.Н.* О форме и содержании // Искусство коммуны. 1919. № 18.
160. *Пунин Н.Н., Шкловский В.В.* Об искусстве и революции // Искусство коммуны. 1919. № 17.
161. *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Сочинения. Л., 1990.
162. *Розанов В.В.* И. С. Тургенев: К 20-летию его смерти // Розанов В.В. Собр. соч.: в 11 т. Т. 4: О писательстве и писателях. М., 1995.
163. *Розанов В.В.* Люди лунного света. Метафизика христианства // Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
164. *Розанов В.В.* О легенде «Великий Инквизитор» // О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991.
165. *Розанов В.В.* Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
166. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
167. *Рыгин Н.А.* К. Э. Циолковский, его жизнь и работа // Вестник знания. 1936. № 12.
168. *Синеокая Ю.В.* Российская нищезаема // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
169. *Скворцов А.* Достоевский и Ницше о Боге и безбожии // Октябрь. 1996. № 11.
170. *Слободнюк С.Л.* Соловьиный ад. Трилогия вочеловечения Александра Блока: онтология небытия. СПб.: Алетей, 2002.
171. *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.

172. *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
173. *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
174. *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
175. *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1988.
176. *Соловьев В.С.* Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1896.
177. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1988.
178. *Соловьев В.С.* По поводу последних событий // Соловьев В.С. Избр. произв. М., 2001.
179. *Соловьев В.С.* Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1889.
180. *Соловьев В.С.* Словесность или истина? // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
181. *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
182. *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, мире и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
183. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
184. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994.
185. *Сорель Ж.* Размышления о насилии. М., 1907.
186. *Степун Ф.А.* Памяти Андрея Белого // Степун Ф.А. Портреты. СПб., 1999.
187. *Суворов С.* Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения. Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.
188. *Сухих И.* Серебряный век: лики модернизма // Литература. 2007. № 24.
189. *Тареев М.М.* Основы христианства: система религиозной мысли: в 4 т. Сергиев Посад, 1908.
190. *Толстой Л.Н.* Война и мир // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11. М.; Л., 1940.
191. *Толстой Л.Н.* Дневник 1897 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 53. М.; Л., 1953.
192. *Толстой Л.Н.* Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23: Произведения 1879–1884. М., 1957.
193. *Толстой Л.Н.* На каждый день // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 43. М.; Л., 1929.

194. *Толстой Л.Н.* О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 26. М.; Л., 1936.
195. *Толстой Л.Н.* Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 28. М.; Л., 1957.
196. *Трельч Э.* О возможности христианства в будущем // Логос. 1910. № 1.
197. *Трубецкой Е.Н.* Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Льва Толстого. М., 1912.
198. *Тургенев А.И.* Политическая проза. М., 1989.
199. *Тынянов Ю.Н.* О литературной эволюции // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.
200. *Ухтомский А.А.* Две сокровищницы мысли (1887–1916) // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб., 2002.
201. *Ухтомский А.А.* Доминанта и интегральный образ // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб., 2002.
202. *Ухтомский А.А.* Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб., 2002.
203. *Ухтомский А.А.* Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб., 2002.
204. *Ухтомский А.А.* Жизнь с лицом человеческим (1923–1924) // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб., 2002.
205. *Ухтомский А.А.* Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997.
206. *Ухтомский А.А.* Из записных книжек // Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996.
207. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела // Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
208. *Федяев Д.М.* Бытийный импрессионизм лирики Александра Блока. Омск, 2002.
209. *Флоренский П.А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
210. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи // Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1990.
211. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1988.
212. *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
213. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в историю религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
214. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
215. *Франк С.Л.* О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12.
216. *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915.
217. *Франк С.Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
218. *Франк С.Л.* Религиозно-исторический смысл русской революции // Русская идея. М., 1992.



219. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
220. *Франк С.Л.* Философия и жизнь. СПб., 1910.
221. *Франк С.Л.* Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
222. *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991.
223. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
224. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
225. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993.
226. *Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии. Письмо Ю. Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1911.
227. *Циолковский К.Э.* Воля Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004.
228. *Циолковский К.Э.* Космическая философия // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004.
229. *Циолковский К.Э.* Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004.
230. *Циолковский К.Э.* Научная этика // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004.
231. *Циолковский К.Э.* Причина космоса // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004.
232. *Чаадаев П.Я.* Письмо М. Ф. Орлову 1837-го года // Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
233. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
234. *Чижевский А.Л.* Теория космических эр: Беседа с К. Э. Циолковским // Грезы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб., 1995.
235. *Чистович И.А.* Очерки из истории русского мистицизма в царствование Александра I // Русская старина. 1894, июль.
236. *Чулков Г.И.* Годы странствий. Из книги воспоминаний // Чулков Г.И. Годы странствий. М., 1999.
237. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1993.
238. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996.
239. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше: философия трагедии // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996.
240. *Шестов Л.* На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993.
241. *Шестов Л.И.* Разрушающий и созидующий миры // Русская мысль. 1909. № 1.
242. *Шкловский В.* Искусство как прием // Шкловский В. Гамбургский счет. М., 1990.

243. *Шкловский В.* Тетива. О несходстве сходного. М., 1970.
244. *Шкловский В.Б.* Гамбургский счет. М., 1990.
245. *Шкловский В.Б.* Третья фабрика. М., 1926.
246. *Штейнберг А.З.* Система свободы Ф. М. Достоевского. Берлин, 1923.
247. *Энгельмейер П.К.* Критика научных и художественных учений гр. Л. Н. Толстого. М., 1898.
248. *Энгельмейер П.К.* Технический итог XIX-го века. М., 1898.
249. *Энгельмейер П.К.* Философия техники. Вып. 2: Современная философия. М., 1912.
250. *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. СПб., 2001.
251. *Эрн В.Ф.* Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.
252. *Юшкевич П.С.* Мироззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М., 2011.
253. *Юшкевич П.С.* Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995.
254. *Якобсон Р.О.* Новейшая русская поэзия // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М., 1987.
255. *Янышев И.Л.* Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887.
256. *Berth E.* Les méfaits des intellectuels. Paris, 1914.
257. *Roth J.J.* The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians. University of California Press, 1980.
258. *Sorel G.* Matériaux d'une théorie du prolétariat. Paris, 1921.

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	1
ЧАСТЬ I. РЕЛИГИОЗНЫЙ МОДЕРНИЗМ.....	15
§ 1. Истоки.....	17
1. Мистики александровской эпохи.....	17
2. Абсолютная идеология Петра Чаадаева.....	23
3. «Живознание» славянофилов.....	26
4. За стенами духовных академий.....	30
5. Константин Леонтьев: византизм или декаданс?.....	38
6. Толстой или Достоевский?.....	44
§ 2. Философия всеединства Владимира Соловьева.....	50
1. Христианство и прогресс.....	53
2. Тринитарная метафизика.....	55
3. Субъективная и объективная этика.....	60
4. София – Премудрость Божия.....	66
5. В чем смысл любви?.....	68
6. Когда же наступит конец света?.....	73
§ 3. Новое религиозное сознание.....	75
1. Кто победит грядущего Хама?.....	76
2. Метафизика символизма: Андрей Белый и Вячеслав Иванов.....	80
3. «Теология кризиса» Виктора Несмелова и Михаила Тареева.....	89
4. Эротический бунт Василия Розанова.....	94
5. Аритмология и монадология.....	99
6. Грехи русской интеллигенции: сборник «Вехи».....	102
§ 4. Личность или космос?.....	105
1. Два экзистенциалиста: Николай Бердяев и Лев Шестов.....	106
2. Пути софиологии: Сергей Булгаков, Павел Флоренский, Лев Карсавин.....	115
3. «Средний путь» идеал-реализма: Николай Лосский и Семен Франк.....	131

ЧАСТЬ II. ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ .....	143
§ 1. От логицизма к конструктивизму .....	146
1. Логицизм Александра Введенского.....	146
2. Конструктивизм Ивана Лапшина .....	157
3. Лимитизм Каллистрата Жакова .....	173
4. Воображаемая логика Николая Васильева .....	182
§ 2. Позитивная философия .....	187
1. Научная философия Владимира Лесевича.....	192
2. Эмпириосимволизм Павла Юшкевича.....	201
3. Александр Богданов: опыт и организация.....	210
4. Можно ли «построить» Бога? .....	230
5. Эстетизм или бессмертие? .....	239
§ 3. Метаморфозы сциентизма.....	252
1. «Общее дело» Николая Федорова .....	255
2. «Космический оптимизм» Константина Циолковского .....	260
3. Владимир Вернадский: на пути к планетарному мышлению.....	270
4. Доминантная антропология Алексея Ухтомского.....	286
5. Техницизм Петра Энгельмейера.....	299
§ 4. Философия нового искусства .....	309
1. Преодоление символизма .....	309
2. Футуризм: философия «заумного» языка .....	314
3. О значении «формальной школы».....	319
4. Футуристическая политология.....	324
5. Три лика модернизма .....	331
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	337
ПРИЛОЖЕНИЕ .....	340
Лев Толстой и русский религиозный ренессанс.....	340
Метафизика «Исповеди» Л. Н. Толстого .....	361
Философия «подполья»: Достоевский и Ницше .....	379
С. Л. Франк и этика «любви к дальнему».....	407
От Канта к младотуркам .....	433
Земной символизм А. А. Блока.....	448
Лингвофилософия русского позитивизма.....	475
Список использованной литературы .....	493



Люблю **книги**  
ljubljuknigi.ru



yes  
**I want morebooks!**

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!  
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на  
**[www.ljubljuknigi.ru](http://www.ljubljuknigi.ru)**

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.ljubljuknigi.ru](http://www.ljubljuknigi.ru)**

OmniScriptum Marketing DEU GmbH  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8  
D - 66121 Saarbrücken  
Telefax: +49 681 93 81 567-9

[info@omniscrptum.com](mailto:info@omniscrptum.com)  
[www.omniscrptum.com](http://www.omniscrptum.com)

OMNIScriptum



