

Сушинский М.И.

ЛОГИКА

Учебно-методические материалы по курсу
(для студентов экономических специальностей)

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

РАЗДЕЛ 1. «РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС» В ЭПОХУ «КОНЦА МЕТАФИЗИКИ»

1.1. Значения «религиозно-философского ренессанса» в «русской духовной традиции»

1.1.1. Определение понятия «религиозно-философского ренессанса» и его оценки

1.1.2. Место «религиозно-философского ренессанса» в истории российской мысли

1.1.3. Внешние формы опыта философии в «религиозно-философском ренессансе»

1.2. Значения истинности в «религиозно-философском ренессансе»

1.2.1. Проблема истины в «религиозно-философском ренессансе»

1.2.2. Интерпретация истины в «школе всеединства»

1.2.3. Критерии истины в «системе конкретного идеал-реализма»

1.3. Идея конкретности в «религиозно-философском ренессансе» «русской духовной традиции»

1.3.1. Постановка проблемы конкретности разума в опыте философии «русской духовной традиции»

1.3.2. Решение проблемы конкретности в мировоззренческом синтезе периода «религиозно-философского ренессанса»

1.3.3. Развитие идеи конкретности в традиции интуитивизма периода «религиозно-философского ренессанса»

РАЗДЕЛ 2. «ГЕНЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ»: ИНТУИТИВИСТСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ

2.1. Антропологическая проблема знания

2.1.1. Концептуальное решение антропологической проблемы знания в «русской духовной традиции»

2.1.2. Интерпретации концептуальной разрешимости проблемы антропокрации в «русской духовной традиции»

2.1.3. Исторические формы теургических практик

2.2. Поиски новой достоверности знания

2.2.1. Мировая действительность и ее реальный образ

2.2.2. Направления интуитивизма

2.2.3. Учение о постигающей интуиции Николая Лосского

2.3. Проблема границ и возможностей познавательной деятельности

2.3.1. Свидетельства онтологической достоверности мирового целого

2.3. 2. Эпистемологическая проблема знания и ее решение интуитивизмом

2.3.3. Круг гносеологической проблематики

РАЗДЕЛ 3. АНТРОПОДИЦЕЯ: ОПРАВДАНИЕ ЦЕЛИ И СМЫСЛА НАЗНАЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ

3.1. Условия существования человека и мира

3.1.1. Принципы концептуализации антропологической проблематики

3.1.2. Историческая идеология развития «русской духовной традиции»

3.1.3. Учение антиномического детерминизма о природе человека
и необходимость его преодоления

3.2. «Греховность» и рабство человека

3.2.1. Понятие греха

3.2.2. Учение о греховности

3.2.3. Творческая мощь свободы

3.3. Антроподицея: оправдание цели и смысла назначения человека в мире

3.3.1. Оправдание чувственного

3.3.2. Оправдание разума

3.3.3. Обоснование человеческого присутствия

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ВВЕДЕНИЕ

Процессы дегуманизации, деидеологизации, политизации и стереотипизации, наиболее явно обнаружившие себя в отечественной культуре во второй половине 1980 и первой половине 1990, обусловили поступательное снижение роли фундаментальных научно-познавательных программ. Этим объясняется недостаточное внимание к метафизическому наследию в отечественной философской традиции. Одним из отрицательных этого процесса является поступательная деградация всего комплекса гуманитарного познания. Поэтому своевременным для гуманитарного знания в целом и для философии, как одной из элементов его целостной структуры, представляется планомерное повышение исследования роли универсальных компонентов его структуры. Значение этих исследований заключается в том, что они позволяют избежать догматизма и радикализма в оценке творческих и познавательных возможностей человеческой деятельности, а так же ожиданий, связанных с ними.

Актуальность темы исследования. Особенное значение русскоязычной культуры для Украины обусловлено исторически и признано нормативно. Это предопределило актуальность данного исследования русской философской мысли, которая является неотъемлемой частью всей русской культуры.

Известно, что философия на многих уровнях теоретических поисков, а также практики просвещения способна предоставить человеку возможность овладеть духовным наследием, приобретенным историей познания и тем способствует процессу осознания ценности этого наследия. Критическая рефлексия результатов философско-исторического процесса в отечественной духовной традиции стала необходимым элементом воссоздания, освоения и присвоения достижений единой гуманистической традиции, которой и представлены составные элементы структуры европейской цивилизованности и национальных культур, созданных ею.

Другой важный факт, влияющий на состояние современной философской мысли – это глобальные проблемы современности. Единство их в том, что они унифицируют и универсализируют способы их решения. Это и упрощает, и усложняет необходимость интеграции опыта всеобщих форм мышления. В

практике это означает своеобразное воссоздание и ретрансляцию духовных традиций, в частности национальных культур. И опыт европейской метафизики здесь подтверждает сказанное, поскольку ее многообразные учения интегрируются в разнolikость европейских культур вообще, преодолевая при этом языковые, психологические, религиозные ограничения и барьеры.

Следующий факт, определивший актуальность темы диссертационного исследования, обусловлен значением русскоязычных элементов в морфологии культурного ландшафта Украины. Мы отмечаем, что культурные ценности Российской империи, в состав которой большей частью входила Украина на длительном историческом этапе своего существования, абсорбировал наиболее значительные проявления и европейского менталитета, и культуру собственных национальных окраин. Это не могло не иметь общемирового значения в истории: “золотой” и “серебряный” век в истории русской литературы «русский модерн», «русский авангард» и т.д. В ряду этих достижений духовной культуры особенное место занимает «русский религиозно-философский ренессанс». Источники говорят, что это была эпоха рождения самобытной русской философской мысли, итогом которой оказалась метафизическая система, получившая название “системы конкретного идеал-реализма”.

У истоков этой мысли стояли два выдающихся философа – это Н. Лосский и С. Франк. Освоение достижений их философского наследия, понимание и оценка проблем их философского поиска позволяет обогатить национальное пространство духовной культуры результатами философской мысли, которая имеет общемировое значение и способна интегрировать ту часть русской культуры, которая не может являться исключительной принадлежностью какой-либо одной части восточнославянских этносов.

Актуальность темы диссертационного исследования определена еще одним немаловажным фактом. Освоение пространства, в котором формируется современная украинская государственность невозможно без объективного отношения к нашей собственной истории, к тому же независимо от политических и идеологических интересов. “Русский религиозно-философский ренессанс”

состоялся в условиях общего кризиса европейского гуманизма. Однако сам факт необычайного подъема роли духовной культуры в интеллектуальной жизни доказывал, что и при неблагоприятных обстоятельствах философия, особенно в своих метафизических опытах, способна обеспечить поиск возможности обновления традиций и расширения горизонта мышления. В рассматриваемый период его диапазон вместил как мистические и пантеистические представления, так и утонченные и изящные (хотя и противоречивые) философские системы. Многие из них должны были стать свидетельством единства гармонии мировой действительности и человеческого существования, творческого поиска и познавательной деятельности, общечеловеческого и личностного. Каких бы измерений не достиг бы этот синтез, его конечной целью всегда оставался человек во всем разнообразии проявлении своего существования. Антропологическая направленность синтеза должна была иметь практическое значение. Сегодня, когда актуальнейшее значение имеет проблема несоответствия экзистенциального бытия человечества и способов его доминанции в общественной и личной жизни, наша тема приобретает особую значимость.

Связь работы с научными программами, планами, темами. Диссертационное исследование связано с темой кафедры философии Донецкого национального университета – «Теория единого закономерного исторического процесса» (0101g005720). Тема работы утверждена Ученым советом Донецкого национального университета 31 января 1997 г., протокол №1. Она является составной частью комплексной научно-исследовательской работы, проводимой кафедрой.

Цель и задачи исследования. В диссертационном исследовании представлен один из важнейших периодов в истории русской мысли – это «русский религиозно-философский ренессанс» конца 19-го и начала 20-го столетий. Исследование данного периода в современном социально-историческом контексте требует дифференциации понимания задач собственно мышления и его идейно-политической мотивации.

В теоретическом плане это предполагает следующие цели:

- выявить условия концептуализации русской мысли в контексте понятия эпохи «завершения метафизики»;
- раскрыть проблему автономии мышления в русской культуре на примере «системы конкретного идеал-реализма»;
- охарактеризовать «основные понятия метафизики» в русской мысли периода «религиозно-философского ренессанса».

В практическом плане достижению поставленных целей способствует решение следующих задач:

- классификация материала диссертационного исследования в отношении к проблеме институционализации опыта русской философской мысли в конце 19-го и начале 20-го столетий;
- систематизация содержания диссертационного материала в связи с наиболее характерными проявлениями русской философской мысли 19-го и первой половины 20-го столетий;
- интерпретация полученных результатов диссертационного исследования в отношении к возможности их использования для решения теоретических и практических, а так же дидактических проблем.

Использование результатов, полученных в диссертационном исследовании, позволяет избежать стереотипизации представлений о направлении философско-исторического процесса, упрощения его движущих сил, и отказаться от претензии обнаружить его универсальную законосообразность. А так же позволяет оптимально использовать принципы плюрализма в истолковании отдельных феноменов философско-исторического процесса и рассмотреть их с точки зрения результатов становления социально-философской антропологии в русской философской мысли в 19-м и начале 20-го столетия.

Объект диссертационного исследования. Это традиция русской метафизики, связанная в первую очередь с «системой конкретного идеал-реализма». В философско-историческом процессе русской мысли конца 19-го и первой половины 20-го столетия ее обосновали и развивали в своих трудах Н. Лосский и С. Франк.

Она является единственным образцом целостной метафизической системы в ее истории.

В диссертационное исследование вошли отдельные положения работ П. Адо, Аристотеля, П. д'Арси, Р. Барта, М. Баткина, И. Вайенберга, М. Вебера, В. Виндельбанда, Гегеля, В. Гейзенберга, М. Горского, Ж. Делеза, М. Добрянского, А. Замалеева, И. Канта, М. Киссея, Б. Кузнецова, Ю. Лотмана, П. Рикера, Б. Успенского, М. Фуко, М. Хайдеггера, А. Хосроева, Д. Чижевского. Они позволили концептуализировать его материал в определенной философско-исторической перспективе, и рассматривать его в отношении к использованию результатов исследования для решения теоретических проблем социально-философской антропологии.

В содержание данного исследования были также включены произведения авторов в разное время касавшихся проблем систематического мышления. Это произведения представителей «философии целостного разума» (И. Киреевский, А. Хомяков), сформулировавшие задачу создания целостной и всесторонней системы «живознания», отличного от отвлеченных абстрактных схем традиционной метафизики. Ф. Достоевский и В. Соловьев, творчество которых сформировало пространство современной русской мысли и предопределило многие из последующих тенденций в ее развитии. Работы А. Козлова, А. Введенского и других авторов, в интеллектуальных дискуссиях с которыми вырабатывались основные направления решения систематических проблем мышления и интерпретации основных задач в пределах как метафизической традиции в целом, так и в рамках «системы конкретного идеал-реализма».

В диссертационное исследование так же вошли отдельные работы представителей «школы всеединства», ортодоксальных последователей философско-поэтического творчества В. Соловьева – П. Флоренского, Е. Трубецкого, С. Трубецкого, оказавших значительное влияние на становление социально-философской антропологии в русской культуре первой половины 20-го столетия. Произведения Н. Бердяева, отразившие особенности философско-исторического процесса в России и Европе в 20-м столетии. Получившие всеобщее

признание, работы наиболее видного представителя исторической школы в православном богословии отца Г. Флоровского, рассматривавшего историю русской мысли в ее различных контекстах православного религиозного сознания. Исследования В. Ильина по морфологии русской культуры, в которых нашла свое выражение многогранность ее культурно-философского опыта в конце 19-го и начале 20-го столетия.

В исследование вошли так же научно-теоретические изыскания философской традиции советского периода, творчество Н. Лосского и С. Франка оказалось в сфере научных интересов советских философов с середины 1950-х, оно рассматривалось как интуитивистское направление русского идеализма начала 20-го столетия. Наиболее полным исследованием философии Н. Лосского и С. Франка с начала 1960-х и на всем последующем этапе развития оставались работы И. Чуевой, в которых подробно была изложена система взглядов русских интуитивистов на проблемы теории познания. Кроме этого следует отметить так же критическое освещение данного вопроса Т. Ойзерманом, М. Маслиным, Н. Старченко, И. Щипановым, Л. Коганом, Л. Сувориным и др.

Важное место в диссертационном исследовании занимают работы, посвященные детальной разработке особенностей философско-исторического процесса русской мысли. Это уже ставшие классическими исследования по истории русской философской культуры А. Введенского, Э. Радлова, Б. Яковенко, Г. Шпета, А. Лосева, Н. Бердяева, Г. Федотова, М. Зернова, С. Левицкого, Н. Полторацкого и др. Произведения современных авторов, в которых важное место отводится решению отдельных проблем и особенностей русской мысли, а так же направления актуализации ее исторического наследия: А. Гулыга, В. Кувакин, В. Акулинин, В. Ахутин, Е. Барабанов, Н. Бонецкая, П. Гайдено, А. Ермичев, А. Замалеев, В. Филатов и др.

Проблемы, рассматриваемые в данном диссертационном исследовании, нашли отражение и в отечественной философской литературе. Актуальность этических проблем философского наследия С. Франка и Н. Лосского детально разработана в монографиях В. Ларионовой. Их значение в истории русской мысли конца 19-го и

начала 20-го века объективно изложено в публикации Л. Байрачной и Н. Гончаренко. В монографии В. Капустина детально рассмотрена актуальность социальной философии метафизики Н. Лосского. В ней так же изложены направления, позволяющие использовать ее понятийный аппарат для решения теоретических проблем организации социальной деятельности. Следует отметить, что вопросы, поставленные интуитивизмом, находят свое решение в самых различных направлениях современной философской исследовательской работы: от контекста эвристических функций творчества до методологии анализа в научно-производственной деятельности (Е. Княжук, Т. Коробкина, В. Вербицкий и др.).

В диссертационном исследовании так же использованы работы зарубежных авторов. Они получили мировое признание, в том числе как специалисты в сфере исследований русской культуры, ее философской и религиозной мысли А. Валицкий, А. Койре, Р. Лаут, Э. Мюллер, Ж. Нива, Т. Шпидлек, Л. Люкс, М. Михайлов, Ч. Милош, А. Келли др.

Таким образом, исследование представляет феномен «русского религиозно-философского ренессанса» в отношении к полиморфизму его структуры и с точки зрения решения проблем социальной антропологии, предложенных метафизическим направлением русской мысли и получивших наиболее завершённый вид в рамках «системы конкретного идеал-реализма».

Предмет диссертационного исследования. Становление метафизического направления в русской мысли, получившее развитие в основных положениях «системы конкретного идеал-реализма» в первой половине 20-го столетия; концептуальное содержание данной системы, отразившее своеобразие и специфику русской духовной традиции и опыта философии, обусловленного ею; подходы к решению проблем социальной антропологии, предложенные русской философской мыслью в конце 19-го и начале 20-го столетия – определили предметное содержание диссертационного исследования.

Методы исследования. Выбор методологических установок исследования был определен многоплановостью (1) исторической традиции русской философской мысли, (2) периода «русского религиозно-философского ренессанса», (3)

метафизического направления русской философии в нем, (4) вопросов, получивших системное решение в концепции «конкретного идеал-реализма», впервые изложенной Н. Лосским и использованной впоследствии С. Франком. Исследование развернуто на трех уровнях: методологии (общетеоретических положений позволяющих определить объем и основные направления исследования), методов (позволяющих определенным образом интерпретировать полученные данные) и методик (позволяющих производить накопление информации).

Общетеоретические положения исследования восходят к критике европейского рационализма и позитивизма Ф. Достоевским и Ф. Ницше, к истолкованию М. Хайдеггером, С. Франком, Н. Лосским, горизонта мышления открываемого ею. Анализ религиозной и философской перспективы философско-исторического процесса в рассматриваемый период определен с учетом позиций П. Адо, В. Виндельбанда, А. Гулыги, В. Ильина, Г. Флоровского, Т. Шпидлека.

При интерпретации данных имеющих теоретический характер использованы положения диалектического синтеза Гегеля, герменевтики П. Рикера, аналитических построений Ж. Делеза, системного анализа В. Гейзенберга и Б. Кузнецова. Для интерпретации проблем концептуализации антропологических проблем и оценки их разрешимости положения методологии К. Поппера. Анализ особенностей опыта русской философской мысли в период «религиозно-философского ренессанса» предопределил обращение к элементам феноменологической редукции, сравнительной типологии, герменевтики, структурного анализа, предложенных в работах Г. Шпета, П. Флоренского, М. Фуко, Ю. Лотмана, Б. Успенского. Информативное наполнение диссертационного исследования осуществлялось с учетом методологии прочтения текстов, предложенной Р. Бартом.

Многообразие методов исследования соответствует (1) многозначности феномена «религиозно-философского ренессанса», (2) синтетическому содержанию опыта философии в нем, (3) принципу плюрализма, характеризующему ситуацию современного мышления как проблему «постмодерна», или «постсовременности».

Научная новизна полученных результатов. Система философских взглядов Н. Лосского и С. Франка в истории отечественной философской мысли

известна под названием «система конкретного идеал-реализма». Философские взгляды Н. Лосского и С. Франка могут быть рассмотрены как альтернатива материалистическому мировоззрению и установленному им способу мышления – материалистической диалектике. И эта работа была уже выполнена в эпоху идеологического противостояния советского мира и мира западной либеральной демократии. Но этот подход концептуально исчерпал себя. Противопоставление материалистической и идеалистической традиции не может исчерпать многогранности опыта мышления в современной философской мысли. В нем невозможно представить особенности, имеющие актуальное значение: особенности становления национально-культурного ландшафта, его метаморфозы. Кроме этого, данный подход не имеет значений практической разрешимости в связи с процессом девальвацией классических идеологий, которым отмечено нынешнее состояние мышления.

В данном исследовании предпринята попытка преодолеть традиционный социологический схематизм. Оно исходит из рассмотрения «русского религиозно-философского ренессанса» как события, обозначившего «онтологический поворот» в опыте мышления отечественной духовной традиции конца 19-го и начала 20-го века. В нем представлены (1) институциональные особенности данного события, (2) его эпистемологическое измерение и (3) эвристическая ценность.

Его институциональные особенности, выражают динамику философско-исторического процесса в рассматриваемый период и учитывают принципы социальной организации опыта мышления, а не традиционно рассматриваемые противоположности мировоззренческих установок отдельных авторов. Причем акцент исследования сделан на академической традиции, которой до самого последнего времени уделялось недостаточно внимания. Традиционно ее представляли как «школьную», «заимствованную», «сектантскую» философию, лишенную тематической оригинальности и самостоятельности. Эпистемологическим измерением служит не этническая, конфессиональная, идеологическая или социально-экономическая специфика, а концептуальные особенности русской мысли, которые получают свое всестороннее определение в

обосновании метафизики и решении проблем социальной антропологии в «системе конкретного идеал-реализма». Эвристическая ценность отражает содержательность самого события, названного «русским религиозно-философским ренессансом». Выражена она в оригинальной модели познавательной деятельности. Она укоренена в особенностях православной религиозности. Как теория «живого», «целостного», «глубинного» восприятия действительности интенсивно развивалась с первой трети 19-го столетия. И в конечном итоге в начале 20-го столетия оформилась в интуитивизме, у истоков которого в истории русской мысли стоял Н. Лосский.

Практическое значение полученных результатов исследования. Кроме того, что результаты, полученные в данном исследовании, могут быть использованы в дальнейшем для постановки проблемы автономности мышления и вопросов, связанных с эффективностью управления интеллектуальными процессами в социальной жизни, оно имеет широкий спектр использования на прикладном уровне.

На прикладном уровне материалы исследования могут быть использованы (и в значительной степени уже используются автором) при преподавании всего комплекса философских дисциплин. В курсе «Философия» они могут быть использованы при рассмотрении основных направлений гносеологии (рационализм, эмпиризм, интуитивизм), тенденций становления онтологии (субстанциализм, экзистенциализм и персонализм), в связи с проблемами мировоззренческого характера философской мысли (типы мировоззрений и концепция органического мировоззрения). Кроме этого, возможно использование материалов диссертационного исследования для изложения отдельных аспектов философско-исторического процесса в отечественной духовной традиции. В курсе «Этика. Эстетика» можно использовать концепцию универсального характера нравственных норм, всесторонне разработанную Н. Лосским, а так же учение о мире как осуществленной красоте при раскрытии проблем природы творчества. В курсе «Религиоведение» при освещении проблем религиозного сознания в современной культуре. В «Логике» еще необходимо обратить особое внимание на

наследие Н. Лосского, так как он был одним из признанных авторитетов в преподавании этой дисциплины и анализ его творческого наследия в данной сфере требует в будущем отдельной исследовательской работы.

Личный вклад соискателя. Исследование проведено автором самостоятельно, автором всех публикаций является лично он, текст работы написан им самостоятельно.

Апробация результатов диссертации. Данное исследование было апробировано на IX Международной конференции «Роль науки, религии и общества в формировании моральной личности», Донецкий государственный институт искусственного интеллекта, май 2001 года; итоговых научных конференциях Мариупольского гуманитарного института Донецкого национального университета (1998-2002); теоретическом семинаре, посвященном памяти Николая Онуфриевича Лосского, организованного кафедрой философии Донецкого национального университета (2000). Общие положения и материал диссертационного исследования используется автором в преподавательской деятельности в Мариупольском гуманитарном институте Донецкого национального университета для освещения отдельных вопросов в курсах различных философских и социально-политических дисциплин.

Публикации. Основное содержание работы отражено в публикациях:

1. Янковский С. Учение о постигающей интуиции в «системе конкретного идеала реализма» (попытка интеграции религиозного опыта в метафизику) // Наука. Релігія. Суспільство. – 2001. – №2. – С. 216-220.
2. Янковський С. Філософія і тоталітаризм: радянський досвід тлумачення філософії Миколи Лосського // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова – 2001 рік. Випуск 9. – С. 14-20.
3. Янковський С. Микола Лосський: проблеми та парадокси пострадянського сприйняття // Сіверянський літопис. – 2002. – №2(44). – С. 109-112.

РАЗДЕЛ 1. «РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС» В ЭПОХУ «КОНЦА МЕТАФИЗИКИ»

Методологически направление диссертационного исследования в данном разделе определено точкой зрения известного немецкого философа Мартина Хайдеггера, в которой он охарактеризовал проблему современной философской мысли: «...метафизика ...пришла к концу. Конец может *длиться* дольше, чем вся предыдущая история метафизики. (...) мы зря воображаем, будто предчувствие конца метафизики позволяет нам стать вне ее. (...) Метафизика есть рок.... (...) Этот рок ...надо мыслить бытийственно-исторически.... (...) Эпоха законченной метафизики стоит перед своим началом. (...) Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология (...) и в этом осуществлении ведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на Земле?» [182, 214, 215, 218, 219, 222, 230]. Она представляет наиболее радикальный взгляд на ситуацию, с которой столкнулась философия в наше время. Поэтому наиболее целесообразно использовать именно ее как охватывающую наибольшую перспективу философско-исторического процесса. В том числе для описания и истолкования столь неоднозначного события в интеллектуальной жизни русской культуры как «религиозно-философский ренессанс» конца 19-го и начала 20-го веков. К тому же именно ее радикализм, заключающийся в устремленности к истокам мышления, предоставляет нам опыт преодоления устоявшегося социологического схематизма, восходящего к правилам и нормам, которые к настоящему времени утратили возможность выражать существующий опыт мышления.

В общераспространенных концепциях русской мысли (и данного периода так же) предпочтение отдано религиозно-этическим аспектам ее содержания. Они ограничены мировоззренческими конструктами, и социально-политическим пафосом, обусловившим их. Фундаментальные вопросы мышления и обнаруживающее себя в них самосознание, остаются на втором плане. Институциональные особенности, определяющие опыт философии во внимание, как правило, не принимаются. Поэтому исследование развернуто по направлению к возможностям, предоставляемых нам в ходе изучения институциональных

особенностей и системы вопрошания, которая установлена ими в границах единой философско-исторической традиции русской мысли.

1.1. Значения «религиозно-философского ренессанса» в «русской духовной традиции»

1.1.1. *Определение понятия «религиозно-философского ренессанса» и его оценки.*

В русской духовной традиции «религиозно-философский ренессанс» несет глубокий смысл и имеет множество значений. Однозначного определения этого явления пока не существует. Во времени им обозначают период духовного подъема, пережитого Россией в конце 19-го – начале 20-го веков. Как событие в истории русской духовной традиции он обозначает период «1910», особенно между 1905-1917. В своей исторической протяженности он включает творчество многих представителей отечественной философской мысли конца 19-го и 20-го столетий. Феномен «религиозно-философского ренессанса» обозначил «онтологический поворот», осуществленный в новоевропейской философии в начале 20-го столетия. Мы можем говорить о нескольких поколениях отечественных философов, творчество которых имеет отношение к данному периоду. К старшему поколению представителей «религиозно-философского ренессанса» мы можем отнести Федора Достоевского, В. Соловьева, Александра Введенского. Основные проблемы, поставленные в их творчестве, нашли плодотворное развитие в последующем опыте мышления отечественной духовной традиции. Своей кульминации это движение отечественной духовной традиции достигло в творчестве Николая Бердяева, Николая Лосского, С. Франка, Павла Флоренского, Густава Шпета и других не менее выдающихся представителей отечественной культуры 20-го столетия. Несомненную преемственность творческой тематики и оригинальный поиск решения проблем, поставленных предшествующим поколением мыслителей, мы обнаруживаем у таких ярких представителей отечественной интеллектуальной культуры как Георгий Флоровский, Алексей Лосев, В. Ильин. Свое завершение этот период обнаруживает в творчестве Сергея Левицкого, Николая Полторацкого, Арсения Гулыги. Таким образом, данное движение духовной жизни запечатлевает практически целое

столетие (от поколения «1840» до поколения «1930») в истории отечественной духовной традиции. Столетие, наполненное сложными явлениями в ее общественной, политической и культурной жизни: от «предреволюционного томления» до «постмодернистской хандры». Поэтому мы располагаем достаточно широким спектром обращений к нему. Однако корпус критических исследований этого важнейшего момента в становлении опыта философии в русской духовной традиции несравним с тем объемом упоминаний и свидетельств о нем. Это стало причиной того, что ему уделяется недостаточное внимание в зарубежных исследованиях философско-исторического процесса [65, 6].

Многозначность этого явления, а так же отсутствие общепринятой кодификации этого события определили разнообразие, имеющихся в нашем распоряжении маркеров. Каждый из них отражает преимущества особенностей позиции авторов, т.е. мнения и оценки, которые могут послужить основанием интерпретации и понимания. Выражение «религиозно-философский ренессанс», вероятно, ввел в обиход Л. Лопатин. Во всяком случае, его речи, характеристики, воспоминания наполнены призывами и декларациями о необходимости религиозного возрождения философской мысли под знаком антикантианства (как, например, в знаменательной речи: «Настоящее и будущее философии» (1910)) [122, 95, 96]. Не менее распространены и другие маркеры: «русское Возрождение», «русский Ренессанс» – В. Ильин; «русский культурный ренессанс» – одно из наиболее частотных выражений Николая Бердяева; «религиозно-философское пробуждение» – Георгий Флоровский; общеупотребительно – «русский духовный ренессанс».

Для определения данного периода в качестве события отечественной духовной традиции решающее значение имеет обнаружение его «истоков», «канунов», «начал» и «завершенности». Большинство разделяет ту точку зрения, что его «истоки» следует искать в «парадоксах» и «разрывах» русской жизни начала второй половины 19-го столетия. В очерке «Русская философия» (1918) Алексей Лосев указал на их социальную обусловленность. Это модернизм, ставший выражением «современной эпохи». Его особенности составляют: «распадение покойной деревенской жизни», происходящее одновременно с нарастающим «отчуждением

между правительством и народом» и как следствие упадок и нужда «старой православной веры» [124, 227]. Это повлекло конверсию традиционалистской формы самосознания и деконструкцию его идеологической схемы: «Православие, самодержавие, народность» (сформулирована министром просвещения при Николае I графом Сергеем Уваровым в 1832 г. [66, 43-69]), – оставшейся весь предшествующий период «формулой русской культуры» (выражение А. Гулыги). Возникает «новое апокалипсическое мироощущение». Распад традиционалистской формы самосознания в отечественной духовной традиции. Этим обозначилась принципиальная особенность ситуации мышления «кануна» «религиозно-философского ренессанса». Наиболее последовательным выражением «кануна» явилась «историческая нетовщина», или «антиисторический нигилизм» (в терминологии Г. Флоровского). Не вызывает сомнения их непосредственная связь с «европейским нигилизмом» (в терминологии М. Хайдеггера). Доминирующим способом, формирующим социальное сознание в этот период, становится «моральный дух» (в терминологии Г. Ф. В. Гегеля) модернизма, или «моноидеистический морализм» (в терминологии Н. Лосского).

Существо возникшей формы общественного сознания составляет антиисторический морализм. «Отрицали и отвергали тогда не только вот это данное и отжившее прошлое, но именно *всякое* «прошлое» вообще. Иначе сказать, – тогда отвергали историю» [189, 286]. Сущность этого сознания представляет «испарение истории» (в терминологии Р. Барта) из его дискурсивных форм. Это обусловило его неспособность к примирению с действительностью («простодушие» рассмотренное Гегелем в «Феноменологии Духа» [58,351-354] и ставшее камнем преткновения в первоначальной рецепции философии Гегеля на «русской почве» [207,123-132, 135, 137, 138, 141, 153, 164-165, 168]). В этом сознании потребности отринуть всякий авторитет, утилизировать эстетику оказались сублимированы в необходимость установления гармонии долга и действительности. Такое единство их обоих представляет лишь человек (впрочем, Гегель в «Феноменологии Духа» рассматривал поиск такой гармонии как неизбежный момент становления «морального духа» [58, 328-330]). Таким образом, начиная с этого времени, опыт

философии определен в своем содержании был определен антропоцентризмом, поскольку понятия долга и существующего представлены через понятие «лица». С формальной стороны – необходимостью установления гармонии представления чистого долга и непосредственно данного знания. Моральное самосознание полагает ее как синтез всех сторон познавательной деятельности, осуществляемой человеком в мире. Это открывает перспективу для распространения социально-утопической идеологии. Именно она получила особенное распространение в общественной среде и интеллектуальной культуре в «канун» «религиозно-философского ренессанса» [24, 23-24, 92-107, 112-113, 164-165; 25, 26-28; 26, 128-144; 125, 241; 132, 222; 189, 285, 295, 309].

«Начало» «религиозно-философского ренессанса» связано с творчеством В. Соловьева. Высказанная им идея «свободной теософии», в определение которой входит понятие синтеза теологии, рациональной философии и положительной науки [172, 590, 738-744; 173, 175-178, 193-195, 196-215], мы можем полагать отправным моментом истории данного события [3, 6-7, 22]. Ее задачу он сформулировал следующим образом: 1) освободиться от исключительной множественности и исключительного единства; 2) «познать и осуществить на земле настоящее *εν κατὰ πᾶν*» [172, 222-223]. Особенностью содержания поставленной задачи является то, что в пространстве человеческой души оказались спутаны в «*само-собой-разумеющееся*» (в терминологии Р. Барта) естественная и антропогенная история. Так преодолевался антиисторизм сознания морального духа «кануна» «религиозно-философского ренессанса». «Естественное», в предложенных им концептуальных решениях, имеет определенность должного и обладает. 1) непосредственным нравственным чувством или интуитивным различием добра и зла; 2) естественность добродетелей человеческой природы (чувства стыда, жалости и религиозное чувство); 3) естественность нравственного совершенства (возведение естественных добродетелей в закон); 4) естественность истины (действительность начала всякого возможного движения как «становящийся разум истины») [172, 544, 550, 830]. Антропогенную историю он представил как поливариантную схему развития. В ней мы можем выделить, по меньшей мере, три составляющих:

«индивидуальное», или история жизненного пути развития личности (пять моментов обнаружения Эроса) [174, 201-202]; «всеобщее», или «три коренные силы», «религиозные начала», управляющие развитием человечества («сила исключительного единства», действующая в мусульманском мире, сила исключительного многообразия, ее действие распространяется на Западный мир, и сила исключительной целостности и внутреннего единства всего существующего многообразия жизненных форм, источником которой должен послужить Русский мир) [170, 28-40]; «безусловное», или история нравственного совершенствования «от коснеющего камня и до свободы и славы сынов...» [168, 504-522]. Единство «естественного» и антропогенного дано в принципе «всеединства». Его необходимо отличать от всеединого, также как мы различаем идею и ее определение [172, 709-710]. Значение «всеединства» в том, что оно «становиться всем, вечно стремиться быть всем» [172, 711-712]. В принципе «всеединства» «теософия» обнаруживает свою возможность [172, 589-590, 738-742]. Она представляется универсальной формой знания, которое разрешает противоречия определенности «безусловного», «индивидуального», «всеобщего», открывает путь духовному перерождению человека и человечества в соответствии с верховным, абсолютным и высшим началом всякого бытия – «свободная теургия» [172, 744]. Ее окончательная задача – это «теозис» (преображение телесности человека). Конечная причина «теозиса» – это «богочеловек», безоговорочная победа над смертью [169, 283-212]. Движущая причина представлена «софийностью», или «премудростью Божией» [169, 449-455]. Необходимость осуществления этого движения может быть объяснима понятием «катарсиса» (потребность человека в красоте) [174, 31].

Последователи В. Соловьева с конца 19-го века начинают активный поиск путей дальнейшего развития его концепции и пропаганды его идей. Их центром становятся «религиозно-философские общества», действовавших в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве в 1901-1917 годах [3, 23-41; 66, 65-66] и возрожденных в виде Петроградского Богословского института и Вольфины в конце «1910» и начале «1920» [34; 88]. Заседания этих обществ проходили под знаком обострившихся эсхатологических и апокалиптических чаяний эпохи. Её пытаются преодолевать

политическими катастрофами, провокационными жестами культурной элиты, ожесточенными противоборством мнений членов этих религиозно-философских обществ и партийных интересов. Темы террора, самоубийства, убийства, поиск нового Откровения и антропософии волнуют российское общество. «Рождается потребность в «духовной жизни», потребность строить свою душу,— свидетельствует Г. Флоровский. — И вдруг всё становится как-то очень серьезно... сами события стали серьезны» [189, 502]. Так в начале 20-го века в опыте философии русской духовной традиции возникает оригинальное направление мысли — русский идеализм [139].

В этом предел «духовному движению в России в начале 20-го века» (выражение Н. Бердяева). Его экстремум в том, что тогда «произошла дифференциация, область духовного была выделена и освобождена. Целостное мирозерцание... было разбито» [25, 218]. История воротилась «русским бунтом»: «1917». Возвращение истории составляет основание проблемы завершенности «религиозно-философского ренессанса». Мы можем обозначить, по меньшей мере, три момента, каждый из которых может служить решению проблемы завершенности события: возникновение русского идеализма, выразившее смену умонастроений в российском обществе; окончательная утрата традиционного целостного миропонимания, обратившееся возвращением истории в «1917»; утрата исторической целостности русской духовной традиции.

Многозначность и значительность самого этого события для отечественной духовной традиции было столь велико, что мышление на протяжении 20-го столетия находилась в горизонте событий определенных им. Свое отношение к нему, как уже отмечено выше, высказало подавляющее большинство представителей отечественной духовной традиции и ее исследователей. При этом предпринимаются и вполне успешные попытки ввести в этот горизонт ситуацию мышления «постсовременной» эпохи (в терминологии А. Гулыги), или ситуацию «постмодернизма» [15; 17; 65, 10-26]. Это не позволяет нам установить «базисной оценки» (термин Р. Барта) «религиозно-философского ренессанса». Она, прежде всего, выражает то, что мы хотели бы выявить в качестве действительности, а не

специфичность самого события [19, 11-13]. Нравственный пафос, которым отмечен этот период, наиболее полно выразил Г. Флоровский: «рубеж и начало, перевал сознания... Пути странно скрещивались и расходились. И всего больше противоречий... Обостряется тревога совести. Но рядом вспыхивает и *подпольный бунт*» [189, 452]. К его перипетиям неоднократно обращался С. Булгаков. И, данные им оценки, если и прямолинейны, но искренни, а потому вполне соответствуют тому высокому накалу страстей, который царил в русском обществе в конце 19-го и начале 20-го вв.: «Время «духовной битвы» против безбожного и материалистического мирозерцания значительных кругов тогдашней русской интеллигенции». Это эпоха противостояния «нашествию внутреннего варварства» [94, 143]; «религиозно-революционное движение», опрощенное до «революции-магии» [38, 79]. Достигнутые им рубежи неоднократно привлекали внимание многих представителей и исследователей отечественной мысли. Их политическая конфигурация привлекала внимание Н. Бердяева: «Это был разрыв с традицией «просвещения»... Это было время нового... Но был ослаблен социально-эстетический элемент, столь сильный в 19-м веке... главные книги философского творчества еще не появились. Начала искать традиций для русской философской мысли и находили их у славянофилов, у В. Соловьева, но более всего у Достоевского» [28, 141]. Как «изменение в устроениях русской интеллигенции в начале 20-го в.» его рассматривал Н. Лосский. Его значение он увидел в том, что образованные круги русского общества обратились к религии, метафизическому и этическому идеализму, проблемам национальной духовной культуры, освободившись от состояния «болезненного моноидеизма», порожденного моральным духом нигилизма [132, 222; 134, 349-350]. Г. Шпет указывал, что бесспорная значимость этого события в том, что оно сумело покончить с нигилизмом [206, 45]. Как проблему отношения стилизации и стиля, составляющую неотъемлемую часть морфологии всей русской культуры, определил его В. Ильин: «...натиску воинствующего бесстилья и обязательного дурного вкуса воспротивилось то движение, которое именуется русским Ренессансом конца 19-го

и начала 20-го века. Оно особенно было ярким и талантливым в эпоху между двумя революциями 1905-1917 гг.» [94, 144].

По мере удаления от «1917» возрастало значение личностной и персонализированной оценки этого периода. Одновременно его рассматривали по преимуществу как религиозное событие в истории русской духовной традиции (какую роль сыграло в этом идеологическое противоборство систем остается пока среди отечественных авторов без должного внимания, замечания зарубежных авторов по данному вопросу вызывают преимущественно недовольство). Определение окончанию «религиозно-философского ренессанса» одним из первых дал С. Левицкий: «Кончина Николая Онуфриевича Лосского как бы символизирует конец целой эпохи русской культуры – периода русского религиозно-философского Ренессанса, давшего России и миру целую плеяду высокоталантливых мыслителей, из которых Лосскому принадлежит, думается, первое место» [125, 406]. На историческую ценность «русского религиозного ренессанса» указал в своей монографии, завоевавшей большую популярность среди отечественных исследователей, Н. Зернов. Он установил значение данного события в истории русской культуры. Оно способствовало: (а) преодолению неприятия западной культурной парадигмы в русском обществе; (б) распространению экуменических идей; (с) восстановлению преемственности культуры московского и петербургского периодов; (d) обогащению европейской культуры «дарами Руси» [86, 23, 43, 44, 220, 259, 326, 328]. Разнообразие оценок оставляет открытым вопрос о кодификации данного периода и о его эпистемологической насыщенности.

Следует обратить внимание на особый интерес зарубежных исследований к творчеству Ф. Достоевского (его влияние на опыт мышления отечественной духовной традиции не менее важно оценить, чем влияние В. Соловьева) [66, 67; 67; 97; 118; 138; 140; 216; 218, 362]. У зарубежных авторов вызывает интерес и тот отклик, который в российской жизни нашли миллениаристские настроения: вследствие «веяния «конца века» «возникло скептическое отношение к позитивистским моделям мира, к вере в прогресс» [137, 12]. Внимание исследователей вызывает изменение самосознания в отечественной интеллигенции

под влиянием неокантианских идей и вполне осознанное стремление к решению практических проблем социальной этики [42; 102].

Недостаточность «базисных оценок» (термин Р. Барта) данного периода в том, что они касаются в первую очередь «социального узуса» (термин Р. Барта) опыта мышления, а не генерации норм, практик и мифологем сознания. Другой их уязвимой стороной представляется отсутствие «выработанного отношения к другой структуре» (в терминологии Ю. Кристевой), или интертекстуальной определенности содержания, выраженного событием. Это ставит задачу не искать, а генерировать на текстуальных уровнях связи, позволяющие увидеть связь «русского религиозно-философского ренессанса» с судьбой новоевропейской метафизики, определенную «европейским нигилизмом» (в терминологии М. Хайдеггера). Одним из первых и наиболее успешных попыток в этом направлении была попытка создания первой в философском опыте русской духовной традиции открытого систематического дискурса: «системы конкретного идеал-реализма», у истоков которой стоял Н. Лосский. Дерзновенность духа, с которой он принялся за решение проблем классической метафизики, В. Ильин назвал «крещением Фауста» и определяет её следующим образом: «Это антропологическая трагедия познания и притом познания творческого, вернее творящего...» [94, 385].

1.1.2. Место «религиозно-философского ренессанса» в истории российской мысли. Существует несколько традиций измерения хронологической последовательности философско-исторического процесса в русской духовной традиции. Часть авторов рассматривает его на протяжении последнего тысячелетия, с 9-го по 20-е столетия. Другие авторы рассматривают его, начиная с конца 18-го столетия. В первом случае исходным моментом является представление о тысячелетнем опыте государственности. Во втором случае представление о динамике философско-исторического процесса определено опытом европейской образованности. В целом представление основных этапов философско-исторического процесса включает такие периоды: 1) 9-18 века – допетровская эпоха (Древнерусская культура), в которой обычно выделяют «философские идеи в культуре Киевской Руси» (выражение М. Горского), Московский период и

«киевскую книжность» (этим термином мы можем обозначить схоластическую школы, центром которой являлась Киево-Могилянская Академия и которую не вполне удачно называют просвещением, обозначая этим распространение книжного знания в восточнославянском мире в 17-м первой трети 18-го веков), либо же «периоды Киевский и Московский» (предложено Е. Голубинским); 2) «Просвещение и Россия» (выражение Ю. Лотмана); 3) эпоха «1830-50»; 4) «1860-70» (как правило, философию 19-го века от 30-х годов и до последней четверти подразделяют на десятилетия, либо на поколения, данная интерпретация сложилась не без влияния литературной критики В. Белинского и полемики «славянофилов» и «западников», кодифицированной в воспоминаниях А. Герцена); 5) «1875-1900»; 6) философские направления «конца столетия» и начала 20-го века (впрочем, предреволюционная и советская традиции, как правило, не разграничивали эти две эпохи); 7) «судьба философии» после «1917», когда в 1922 году «философский пароход» проследовал курсом Петроград – Щтетин (высылка представителей дореволюционной общественной элиты в Германию), и опыт философии был редуцирован в «советскую философию» и «философию русского зарубежья»; 8) современное состояние философско-исторического процесса, рассматривающее ситуацию мышления как проблему «постсовременности» (термин А. Гулыги). В отечественной дидактике господствует этот же подход. Его методологическая основа – это *интерпретация наличия*, представляющая доминанту развития или становления традиции (либо государственная идеология, либо образование, хотя в каждом из случаев мы имеем дело). Одной из наибольших задач представляется воссоздание феномена «русского религиозно-философского ренессанса». Методологической основой ее решения может послужить *интерпретация присутствия*, представляющая способы понимания, осуществленные в обозначенный период.

Изучение философско-исторического процесса имеет продолжительную традицию, формировавшуюся на протяжении последних более чем ста лет. От первой пробы в этой области изысканий – «История философии» архимандрита Гавриила (Казань, 1839-1840). Затем, многочисленные исследования становления

самобытной традиции философской мысли в русской духовной традиции конца 19-го и начала 20-го вв. – Яков Колубовский «Материалы для истории философии в России» (журнальный вариант, «Вопросы философии и психологи», 1890), Евгений Бобров «Философия в России: Материалы. Исследования и заметки» (Казань, 1899-1902), Александр Введенский «О философии в России» (СПб, 1901), Эрнст Радлов «Очерк истории русской философии» (Петроград, 1920), Густав Шпет «Очерк развития русской философии» (Петроград, 1922). Исследования русской мысли представителей Зарубежья – Георгий Флоровский «Пути русского богословия» (Париж, 1937), В. Зеньковский «История русской философии» (Париж, 1948-1950), Н. Лосский «История русской философии» (Нью-Йорк, 1951), Н. Полторацкий «Русская религиозная философия» (Мюнхен, 1960), С. Левицкий «Очерки по истории русской философской и общественной мысли» (Франкфурт-на-Майне, 1968). Наконец, исследования представителей «советской философии» А. Галактионов, П. Никандров «Русская философия XI-XIX века» (Ленинград, 1970). Из исследований философско-исторического процесса в отечественной духовной традиции, вышедших в «1990», наибольший резонанс вызвали работы А. Гулыги, В. Ахутина, Е. Барабанова, Н. Бонецкой, М. Горского, А. Ермичева, А. Замалеева и других авторов. Философско-исторический процесс в отечественной духовной традиции привлекал внимание и зарубежных авторов. Первые исследования по данному вопросу принадлежат к «1830». Позднее, зарубежные авторы Т. Масарик, А. Койре, Т. Шпидлик, А. Валицкий, А. Янов, Р. Лаут, А. Келли, Э. Мюллер – в большинстве своем направили свои усилия на поиск инвариантов культурного наследия в отечественной духовной традиции.

Попытки систематизации опыта философско-исторического процесса представляют следующий характер его изменений. Сосуществование «дневной» / «ночной» культуры (в терминологии Г. Флоровского) в пределах единой традиции предопределило ее поляризацию. Отечественная духовная традиция представляет собою культуру «разрывов». Такое явление как смена поколений может привести в ней к смене парадигм мышления. Динамику философско-исторического процесса возможно представить на уровне архетипов, которые воспроизводят противоборство

разнородных начал его движения: «дионисийского» / «аполлонического», «заимствованного» / «самобытного». Отсюда принципиальные особенности опыта мышления, представленного в самом процессе: «невегласие», «книжность», «всемство». Ими определены основные элементы его формы: «конкретность», «универсализм», «религиозность», «мистичность», «антропоцентризм». Они создают парадоксальный характер ее содержания: в своем существе философствование в русской духовной традиции стремилось сочетать противоположности, которые казались несовместимы.

Философию изначально представляли как одну из форм «подвижничества», часть «жизненного подвига». Самую его сущность составляло согласование метафизической, абстрактной стороны представления бытия с непосредственным многообразием действительности. Однако особенность опыта мышления состояла в том, что оно никогда не стремилось к «преодолению метафизики». Метафизическая, абстрактная сторона бытия в самом существе представления – это «логос». Действительность – это лишь виды его проявления. Это влекло за собой отдельные выпады и утверждения того, что русское мышление мистично в своем основании и чуждо любому появлению рациональности (Т. Масарик). Отсутствие в России культурной традиции самостоятельного мышления (едва ли не первым высказано Г. Риттером, независимо от него П. Чаадаевым). Учения, развиваемые в русскоязычной философии, целиком заимствованы из немецкой метафизики, без учета влияния, оказанного на него французским Просвещением (А. Койре). Суммой всех обвинений стало обвинение в схоластике и империализме (А. Янов, А. Валицкий), «неврозе уникальности» (Дж. П. Скэнлан). Современное восприятие русской мысли остановилось на нескольких моментах, имеющих историко-социальный контекст [66, 10-12]. В историко-культурном восприятии произошло дистанцирование русской художественной культуры и философии, составляющее одно из основоположений русской мысли [52, 228].

Недостаточное внимание к русской мысли в современной ситуации мышления имеет различные объяснения. Во-первых, большинство исследователей находились под влиянием социологических схем, установленных властью, как на Западе, так и в

отечественной культуре. Поэтому отечественный опыт мышления был кодифицирован в парадигме «диалектический материализм» и «русский идеализм», к которому и отнесли представителей эпохи «религиозно-философского ренессанса». Среди них предпочтение отдавалось тем, кто выступал с критикой безальтернативности материалистического мировоззрения, построенного на догмах марксистско-ленинской диалектики. Это Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк и другие представители отечественной философской культуры 20-го столетия, как правило, находившиеся в эмиграции после «1922». Из представителей отечественной мысли в европейский кодекс философии 20-го века вошел только Н. Бердяев. Его заслуга виделась в том, что ему удалось ассимилировать идеализм немецкого посткантианства с персонализмом и экзистенциализмом [219, 429]. Так же С. Левицкий предпринимал попытки представить философскую систему Н. Лосского в качестве реальной альтернативы «диалектическому материализму» [213, 7]. После «1989», интерес к отечественной мысли сохранил социологическую ориентацию, но предметом внимания является вопрос о «природном империализме» отечественной мысли и «закоснелости» основной парадигмы ее опыта [14; 15; 17; 66, 11-12]. Во-вторых, из всех вопросов, связанных с историей отечественного опыта мышления, внимание уделяется ее религиозному характеру (несомненно соотносимо с элементами социологической схемы: оппозиция «религиозный» / научный материализм», также стереотип «загадочная русская душа»). Здесь неоспоримая заслуга в преодолении стереотипа природной мистичности отечественной мысли и ее обособленности от Европейской традиции принадлежит Хансу Дааму, отцу Томасу Шпидлеку, Чеславу Милошу. Однако в европейской культуре на смену стереотипу религиозной и мистической русской души приходит стереотип ее непредсказуемости. Интересно, что фактически воспроизводят данную схему понимания те представители отечественной традиции опыта мышления, которые отдают предпочтение его этно-конфессиональной ограниченности. В-третьих, вопросы, которые связаны с рецепцией элементов немецкой философии в отечественной традиции (бесспорно, имеет отношение к проблеме исторических корней русского марксизма и оппозиций – «исторический» / «внеисторический»,

«оригинальный» / «заимствованный», определяющих характерные черты ее понимания). Однако следует отметить, что в этом направлении были предприняты значительные усилия зарубежными исследователями. Им удалось несколько расширить круг знакомства с отечественной мыслью, выйдя за пределы политической целесообразности и приблизившись к пониманию ее исторических характеристик. Значительный вклад в исследование философии «1830-50» внес Эберхард Мюллер; в рассмотрение философии Ф. Достоевского Райнхард Лаут, отношение писателя к проблеме «славяне» и «Европа» отец Иустин. Внимание особенностям формирования отечественной духовной традиции в пределах единого европейского пространства культуры уделяют Пьер Адо и Жорж Нива. Особенностью является предпочтение, отдаваемое литературно-поэтическому содержанию отечественного опыта мышления.

Однако следует отметить, что при характеристике философско-исторического процесса в отечественной духовной традиции превалирует объяснительная модель, предложенная Александром Койре. Интеллектуальная история (*l'histoire intellectuelle*) России сформировалась вне ясной и отчетливой духовной традиции (*n'avait pas les traditions spirituelles*). Ей соответствует термин «*Geistesgeschichte*», предложенный немецкими исследователями, который обозначает духовную историю, историю идей (*l'histoire de l'esprit, l'histoire des idées*). Его характерными признаками являются: 1) разделение протяженности по десятилетиям поколения «30-х», «40-х», «50-х», «60-х» и т.д.; 2) смена десятилетий соответствует выходу на сцену общественной жизни молодого поколения; 3) каждое новое поколения связано с волной нового иностранного влияния и пропаганды новых идей [212, 104]. Эта модель считается столь очевидной, что на ее основе сформировалась и отечественная дидактика освещения философско-исторического процесса и даже отдельных событий отечественной общественной, политической и культурной жизни. Между тем как при всех ее достоинствах, она не в состоянии осветить философско-исторический процесс с точки зрения полученных результатов, а не поставленных целей, которые всегда и во всех культурных традициях отмечались большим разнообразием, что порою не позволяли увидеть его целостности [47, 17].

Обращаясь к неодобрительному восприятию отечественного опыта философии, мы должны отметить, что большинство из отрицательных отзывов связано с неприятием метафизики. Но в этом особенность всей новоевропейской традиции, стремящейся к преодолению метафизики. Между тем в русской духовной традиции предпочтение метафизическим стратегиям мышления выступает отправной точкой философствования. «Как возможна метафизика?», – этот вопрос, поставленный Иммануилом Кантом, составляет существо опыта мышления в философско-историческом процессе отечественной духовной традиции, несмотря на все внешнее неприятие кантианства в ней. Однако особенностью отечественного мышления в понимании метафизики является то, исходит из представления об универсальном, а не абсолютном характере мышления. В период «религиозно-философского ренессанса» он получил особенное звучание, хотя его антикантианская патетика не вызывает сомнения. Для русских мыслителей, по меньшей мере, начиная с В. Соловьева, была очевидна взаимосвязь начала эпохи «завершения метафизики» (выражение М. Хайдеггера) и «кёнигсбергского затворника». Прямая причина неприятия кантианской философии в его отрицательном отношении к религиозному и мистическому опыту. «Метафизика», обогащенная современной наукой может быть плодотворной. Религиозный и мистический опыт мышления рассматривался ею как возможность избежать непредвиденных последствий безрелигиозного гуманизма новоевропейской традиции и процесса «дегуманизации» (понятие Х. Ортеги-и-Гассета) в современном мире. Прямая причина неприятия кантианской философии в его отрицательном отношении к религиозному и мистическому опыту. Философия, осуществленная в парадигме опыта отечественной мысли, включавшая религиозный и мистический опыт духовной традиции, как неотъемлемое содержание, мог бы обогатить и западную мысль, особенно в тех вопросах, которые касаются фундаментальных вопросов христианской этики [79; 132, 207; 217, 28-30].

Интерес представляет и аргументация такого отношения к метафизике. Мы можем рассматривать несколько типов аргументации: онтологические аргументы, гносеологические и историко-культурные. Все три типа аргументации мы встречаем в творчестве Ф. Достоевского. «Философия целостного разума» (термин предложен

Э. Мюллером для обозначения направления в философии, берущей начало в творчестве И. Киреевского и А. Хомякова), В. Соловьев и его последователи «школы всеединства» (термин В. Акулинина), а так же русский марксизм в ленинской интерпретации отдавали предпочтение онтологической аргументации. Историко-культурный аспект метафизических учений привлекал внимание представителей направления «философии целостного разума», «поздних славянофилов», евразийцев. Гносеологические аргументы в защиту метафизики были высказаны представителями русского кантианства и неокантианства, трансцендентализма в «1890-1930». Основополагающее значение им принадлежит в «системе конкретного идеал-реализма».

Наиболее последовательно они представлены в произведении «обоснования интуитивизма» (1904-1905) Н. Лосского. Существуют традиционные схемы формирования метафизических учений – эмпиризм, рационализм и критицизм. Каждая из них включает догматические предпосылки, позаимствованные из научного знания. Именно они служат источником метафизического догматизма [130, 24]. Каждая из них предполагает собственный метод: либо индукция (эмпиризм), либо дедукция (рационализм), либо априоризм (критицизм). Чтобы получить свободное от догматизма метафизическое учение, необходимо обратиться к интуитивистскому методу, примиряющему объект и субъект [130, 88, 206]. Знание, полученное аналитическим путем, имеет синтетический характер, позволяющий преодолеть «пропасть между бытием и знанием». В нем истине усмотрения традиционной метафизики противопоставлена необходимость истины понимания [130, 227]. Интуитивистский метод открывает следующие значения сущности знания: 1) «знание *есть бытие*... оно действительно существует» [130, 227]; 2) «знание *содержит в себе* как элемент *бытие*, которое само по себе, т.е. помимо процесса сравнения, вовсе не есть знание» [130, 327]; 3) «содержание знания складывается из самой мировой действительности» [130, 328]; 4) понимание – это «*реальное возникновение бытия* в процессе суждения», а не отождествления бытия объекта и бытия субъекта [130, 330]; 5) противоположности между объяснением и описанием не существует [130, 332]; 6) знание имеет

инструментальный характер [130, 333]. В своем отношении к действительности философ-метафизик ничем не отличается от ученого. В каждом из случаев оно является творческим и преобразующим. Но ученый может наблюдать лишь амальгаму действительности, в то время как умозрение позволяет философу-метафизику сохранить целостное, синтетическое видение совершенства мира [130, 294]. Совершенное единство мира есть условие того, «чтобы индивидуум ставил мировые цели, и то, чтобы он интуитивно усматривал содержание не только своей, но всякой другой жизни в мире» [130, 333].

Вопросы, на которые ориентировалось метафизическое направление в истории русской мысли, не были ни мистическими, ни схоластическими, ни отвлеченными в «пустоту всеобщего» (выражение М. Хайдеггера). Вопросам познания, духовной культуре, социально-политической жизни принадлежит ведущая роль в русской метафизике [154, 128]. Ее определяющими чертами стали исповедальность, антропологизм и непосредственная взаимосвязь научного видения и религиозного откровения, обращение к метафизическим учениям. Она вела речь о мере человеческого достоинства, о предназначении человека, о соразмерности сущности человека и бытия. Она стремилась выступить опосредующим звеном противоположных начал мышления: рационализма и мистицизма. В этом своем значении она была не только апологией «человеческого, слишком человеческого» (выражение Ф. Ницше), но и предупреждением той легкости, с которой человек будет обращен в «горсть пепла» в «наилучшем из миров». Ее парадоксальность в том, что она избегает «диалогичности». Но с кем возможен диалог в технизированном мире, т.е. поставленным вне пространственно-временной размерности бытия?

Ни схоластика, ни мистицизм, ни заимствования не могли привести к тому взлету религиозной и философской мысли, который пережила Россия в конце 19-го и в начале 20-го веков. Вопреки многочисленным свидетельствам в отечественной философской мысли об этом периоде, отмеченном напряженностью духовного поиска, остается неясность и невыраженность данного периода в общеевропейском философском процессе. Из когорты мыслителей этого периода обычно извлекают

В. Соловьева и Николая Бердяева. В первую очередь его представляют как период богоискательства. Между тем как мы должны отметить, что поиск религиозного обновления мышления в русской философской мысли открываются теософской направленностью творчества Григория Сковороды, религиозно-философскими исканиями князя В. Федоровича Одоевского, ожиданиями нового откровения Петра Чаадаева. Эти тенденции обнаруживают свое воплощение в философии сердца Памфила Юркевича и находят свое дальнейшее развитие в миропонимании В. Соловьева, особенно в его учении о «религиозном синтезе» [3, 10, 12, 45, 50, 60]. Особое место в религиозных исканиях представителей русской мысли занимает традиция «философии целостного разума» (понятие Э. Мюллера), представленная в творчестве Ивана Киреевского, Алексея Хомякова, братьев Ивана и Константина Аксаковых, обычно определяемых как «славянофилы» [172, 14]. Она оказала решающее влияние на становление мировоззрения В. Соловьева, особенно в вопросах касающихся социальной проблематики [170, 17]. Она впервые приблизилась в истории опыта философии русской духовной традиции к осуществлению синтетической задачи, стоявшей перед ней на всем периоде его осуществления [3; 66, 98]. К тому же именно эта традиция представляет в мировом философском процессе истоки самобытной российской мысли, находившейся в тесной связи с новоевропейской философской традицией [66, 99]. Поэтому религиозная направленность философского творчества большинства представителей данного периода «религиозно-философского ренессанса» не может рассматриваться как специфицирующий признак всего периода. Религиозная направленность мышления явление не временного порядка, а способ осуществления в нем самого мышления. Поэтому, чтобы специфицировать данный период в качестве одного из событий опыта философии в русской духовной традиции, нам необходимо искать возможность для того, чтобы охарактеризовать его с точки зрения затронутых им проблем новоевропейской метафизики. Это ставит перед нами задачу определить метафизическое содержание религиозно-мистических поисков В. Соловьева и его последователей – «школы всеединства» (термин В. Акулинина). И позволяет нам обратиться к «системе конкретного

идеал-реализма», как одному и, возможно, единственному опыту построения целостной, непротиворечивой философской системы в истории отечественной мысли. В ее основе лежит как духовный опыт, так и стремление использовать основные понятия метафизики для верификации опыта естествознания и социальных преобразований. Этот метафизический поиск мы должны рассматривать в непосредственной связи с предшествующими ему направлениями в истории русской мысли. Поскольку, если «религиозно-философский ренессанс» осуществился в истории русской мысли, то сама его сущность как «ренессансного» события указывает на совершенное в этом событии возвращение к истокам мышления.

1.1.3. Внешние формы опыта философии в «религиозно-философском ренессансе». Метафоры указывают на несомненность политического субъекта, или «агента действия» (термин П. Рикёра) в событии. В философии он выражен во внешних формах опыта, или его «конфигурациях» (термин П. Рикёра), создающего в конечном итоге текстуальную наполняемость события. Рассмотрение данной проблемы обусловлено: а) принятием гипотезы континуальности в отношении к способам субъективности; б) телеологичности в отношении к текстам, в которых «“исповедуется” голос одного и того же лица – автора» [19, 385]. Соблюдение данных условий позволяет нам воссоздать феномен опыта философии в период «религиозно-философского ренессанса»: используя метафору «усмотрения» (термин Н. Лосского), обращение к «эйдетической структуре» (термин Н. Лосского) события и воссоздание его акционального содержания. Представление события в виде метафоры позволяет нам представить его содержание в виде действия, имеющего смысловую завершенность. Смысл – это поле, сплетенное из «узлов», представляющих существенные признаки события вне довлеющей над ним исторической необходимости. К таковым относиться «двойственность», «религиозное пробуждение», «новый христианский синтез», «современная эпоха». Проблема метафоры «ренессанса» в том, что она деформирует пространство нашего представления. Ренессансное время как бы обращено вспять: испытание прошлым и истязание будущим, «инстинкт» и «воображение» совпадающие во времени (в

терминологии Ж. Делеза). Действительно ли это событие было «вторым Возрождением, покончившим с нигилизмом» [206, 45]? Ведь в это же время симметрично боговоздвижению существовала социально–политическая мысль, охватывавшая широкий философский спектр от диалектического материализма (Георгий Плеханов, В. Ульянов-Ленин) до мистического анархизма, богостроительства (Александр Богданов). «Одновременно с «Проблемами идеализма» появилась другая работа, оказавшая влияние на всё позднейшее развитие России, – «Что делать?» Ленина» [137, 12]. В «социальном узусе» несомненно существовала конкуренция метафор, но обмен на уровне интерпретаций не велся. Идеологии, запущенные сферу интеллектуального обмена, расслоили социальное пространство, а модернизация привела к атомизации социальной структуры. Невозможность *«со–бытийности»* (термин М. Хайдеггера) привела к наслоению происшествий. И мы можем представить «религиозно-философский ренессанс» как происшествие. Одним из первых в этом ключе его определил Г. Плеханов, не менее удачно представлялись гиперболы Льва Троцкого, например: «взвалкать культуры». Во-первых, они рассматривали его как традицию богоискательства, связанную с религиозными исканиями русской интеллигенции. Во-вторых, они предлагали оценку этой направленности мышления с точки зрения исторической необходимости: «попытка оживить анимистические представления» (Г. Плеханов) [149, 326-437]. Позиция, занятая Г. Плехановым в отношении к данному событию, является не только следствием принципиально занятой политической позиции, но и предопределенна особенностями опыта философии в отечественной традиции.

Опыт философии отечественной традиции исторически осуществлялся в двух формах. Публичная проповедь, развивавшаяся от материалистического и позитивистского мировоззрения к идеалистическому. И академическая, или «русская научно-философская традиция» (термин С. Франка) – от школьного усвоения западноевропейских философских систем, преимущественно немецких, к созданию самостоятельного открытого системного философского дискурса. Отношение к этим двум формам у исследователей традиции таково: большинство

мнений в том, что наибольшим значением обладает публицистическая проповедь, в то время как академическая традиция самостоятельного значения не имеет и ее ценность представлена попытками, сделанными ею для достижения общеевропейского уровня. После «1917» именно публицистическая проповедь стала обозначать самобытную философию, созданную в отечественной культуре. Это был один из способов противостояния, господствовавшей форме диалектического материализма. Влияние академической традиции на «религиозно-философский ренессанс» принято считать незначительным. Она находит объяснение в неудовлетворительности социально-культурного положения, в котором находилась академическая традиция, или «философия сектантская» (выражение В. Розанова). Проблема двусмысленности опыта философии в отечественной традиции – это проблема институционализации мышления в ней.

В Киевско-Русский период, как отмечают исследователи, слово «философ» было своеобразным титулом. За политические заслуги представителей правящих кругов и духовенства могли именовать «философами, равными которым нет и не будет в земле Русской». Например, такой чести удостоился Великий князь киевский В. как святитель земли, и Климент Смолятич, освященный на митрополичий престол в Киеве (1146) без благословения Константинополя [202, 145; 217, 105]. Одновременно в знак особых заслуг человека могли именовать «книжником», а философия являлась неотъемлемой частью книжной культуры [63, 55, 72, 78; 82, 34, 36]. Но отношение к «философии» было отрицательным, так как в ней усматривали языческую премудрость противную откровению Божией мудрости [63, 79]. До возникновения Киево-Могилянской академии оригинальных центров преподавания и изучения философии не существовало. В общественной жизни циркулировали различные идеологии, соответствовавшие различным типам стратификации, от княжеско-книжного прагматизма до монашеского практицизма, от социальных утопий средневекового христианства до плебейско-крестьянских ересей [82]. Но проблемы, выходившие за рамки представлений о социальной справедливости и блага, оставались доступны лишь посредством переводов. При этом, как правило это был тройной перевод: византийский оригинал – болгарский, моравский либо иной

перевод – церковнославянский перевод, пересказ, переложение. С возникновением самобытного центра образования и преподавания философии восточнославянский мир получил начатки собственной философской традиции, величайшим представителем которой стал Г. Сковорода. Философию в Российской империи стали излагать с кафедры не ранее 1755 года, но ее положение было неопределенно. Иногда ее читали под видом курса по сельскому хозяйству (профессор Московского университета М. Павлов), приглашали иностранцев занимать кафедры в университетах, но те не задерживались, и повлиять на умственные интересы и запросы были не способны. Практически до «1875» Духовные Академии, Киевская, Петербургская, Московская, обладали и предоставляли монопольными правами на философские кафедры [217, 106]. Их выпускники привносили с собой дух философии Вольфа, Винклера, Баумайстера, Карпе [189, 237]. Устав 1814 прямо поставил задачу: «...в семинариях вводить учеников в разногласия славнейших философов, чтобы дать им «понятие об истинном духе философии»,– «приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таких изысканий» [189, 237, 444]. В эпоху Александра I в академиях начинается «философское пробуждение» (выражение Г. Флоровского), которая привела к «великому ледоходу» (выражение А. Гершензона) русской мысли. Слово «философия» имело в себе что-то магическое» [189, 235]. Но в 1850, с уходом С. Уварова, философия попала под правительственный запрет. Правительство (министр народного просвещения князь П. Ширинский-Шихматов, председательствующий Синода граф Н. Пратасов) признавало ее развратительницей умов и распространительницей вольнодумства, безбожия, революционных идей [206, 44, 289]. Положение стало более определенным после 1863, год принятия пореформенного университетского устава [124, 234]. За философией признали право на самостоятельность. Однако это произошло в таких условиях, когда в Западной Европе, откуда шел основной поток философских текстов, определявших «герменевтический круг» (в терминологии М. Хайдеггера) русскоязычной философии, началось отторжение просветительских форм философского дискурса. «Метафизика казалась слишком холодной и черствой, на ее место ставили «этику»

или мораль...». Метафизические вопросы о сущем подменялись вопросами о должном. Это распространилось не только в среде «нигилистов», но и в религиозной мысли. «Греческий «метафизический» язык догм» пытались переложить на «русский этический» [189, 288-292]. Две формы опыта философии, конкурировавшие в общественном сознании, создают в русской духовной традиции в «1860-70» две структурообразующие системы: моралистический нигилизм и догматический морализм. Эту ситуацию мышления в терминологии Н. Лосского можно охарактеризовать как «болезненный моноидеизм»: неспособность мышления подойти к решению проблем метафизики. Революция 1905-1907 затронула проблемы образования, его система еще более европеизировалась, что отражало запросы ее либерально настроенной части. Период до «1917» отмечен воинствующей политической социализацией просвещенного сословия, стремившегося из поповичей-разночинцев предстать самостоятельной социальной группой, способной интегрировать разнородные элементы общественной структуры [120].

И если в период «религиозно-философского ренессанса» в публицистической проповеди возобладало обсуждение мировоззренческих аспектов, то на кафедрах шел постепенный процесс «освоения – присвоения» (в терминологии К. Маркса) западноевропейской академической традиции. На них господствовало неокантианство, либо его критика. Выдающимся представителем русской академической традиции был профессор Санкт-Петербургского императорского университета Александр Введенский, наставник Николая Лосского, С. Франка, Михаила Бахтина [35, 84-85]. Профессура Московского университета стремилась актуализировать традиции Киевско-Русского периода, используя формы проповедническо-публицистического опыта философии, предложенные В. Соловьевым. Среди наиболее деятельных участников были Л. Лопатин, Павел Флоренский. Деятельность Дмитрия Мережковского, Василия Розанова и некоторых других не менее заметных фигур той эпохи разворачивалась в пределах газетно-журнальной публицистики. Наряду с Санкт-Петербургом и Москвой одним из центров философской культуры был Киев. Там получило особое распространение

лейбницианство, сторонником которого был ведущий профессор Университета Алексей Козлов. На основе монадологии Лейбница он создал отдельное направление – панпсихизм, главным постулатом которого было представление о философском знании как о научном знании, имеющем своим предметом мир в целом [106, 3-8]. С различными высшими учебными заведениями Киева связана деятельность Сергея Аскольдова, А. Гилярова, Василия Зеньковского [13]. Свою интеллектуальную деятельность в Киеве начинали Н. Бердяев, Федор Степун, Густав Шпет, Федор Асмус. Из западных течений в этот период стала распространяться гуссерлианская феноменология, интуитивизм Анри Бергсона. Насыщенность интеллектуальной жизни подтверждается дискуссиями, помимо регулярных диспутов в религиозно-философских обществах и полемики по различным общественно-политическим вопросам, А. Введенского и В. Эрн по поводу отношения к философскому наследию В. Соловьева [172, 477-478], Г. Шпета и В. Зеньковского по поводу феноменологии Э. Гуссерля [13, 92], по поводу интуитивизма А. Бергсона [149, 313-318]. Набольший общественный резонанс вызвали дискуссии вокруг сборника «Вехи». В академической среде немалую полемику вызвал интуитивизм Н. Лосского. По этому поводу высказались А. Введенский, С. Поварнин, Г. Шпет, А. Бачинский, А. Аскольдов, Л. Лопатин. Академическое разнообразие имперского периода завершилось знаменитой высылкой 1922 года [60; 105].

Интегрирующей фигурой для академической философии всего этого периода был Н. Лосский. Его «система конкретного идеал-реализма» синтетически опосредовала все основные направления, существовавшие в традиции. От А. Введенского он ввел гносеологическую проблематику, у московского круга критическое отношение к кантианству и от А. Козлова идеи лейбницианской монадологии [127, 179-180, 181-182, 184, 189-191]. Все эти элементы, были творчески усвоены и переработаны им самим, они стали первоначалами, разработанной им системы «конкретного идеал-реализма» [128, 116-118, 170, 174; 129, 110]. Важна так же ее институциональная форма, поскольку никогда прежде академическая традиция не получала систематического изложения [78]. Система, предложенная Н. Лосским, была

воспринята с большим энтузиазмом С. Франком. Он считал ее «эталонем для русской научно-философской традиции» [190, 15]. Устоявшегося взгляда на результаты, достигнутые ею в философско-историческом процессе не существует. Это свидетельствует о ее функциональной открытости. Ее используют, как правило, прежде всего, чтобы подчеркнуть близость взглядов Н. Лосского и С. Франка. Она служит аргументом в пользу того, что «онтологический поворот», под знаком которого сформировалась европейская метафизика после Ф. Ницше, в отечественной философской традиции произошел несколько ранее [135, 349]. Некоторые исследователи отмечают, что С. Франк развивал в своих произведениях, особенно в вопросах творчества мотивы Н. Бердяева, а в вопросах онтологии придерживался взглядов «всеединства» В. Соловьева [217, 31, 43, 82, 107]. Кроме этого отмечают, что в той мере в какой С. Франк преодолевал взгляды Н. Лосского, он способствовал сближению отечественного опыта философии с западноевропейской традицией.

Здесь следует отметить значение публицистической формы философии для становления «системы конкретного идеал-реализма». К началу 20-го века такого явления как русская философия в пределах университетских кафедр практически не существовало. Она занимала свое достойное место в «общественной мысли» и создавалась на страницах журналов. Н. Лосский отмечает: будучи студентом, «с русской философией... почти вовсе не был знаком» [127, 172]. О ней он знал фрагментарно, несмотря на личные знакомства со многими представителями философской культуры России, в том числе и с В. Соловьевым. Ему было известно три произведения В. Соловьева «Критика отвлеченных начал», как входившее в магистерскую программу, прочитанные в Геттингене «Оправдания Добра» и «Три разговора». Кроме В. Соловьева он был знаком с трудами А. Козлова и «Положительными задачами философии» Л. Лопатина, по мере того как ему приходилось углубляться в вопросы метафизические, этические он все более осознавал свою близость к ней, но вплоть до «1922» он детально с отечественной традицией не знакомился [129, 93-94].

С. Франк вошел в философскую жизнь Российской империи участием в сборнике «Проблемы идеализма» (1903). В своей статье он с ницшеанских позиций обозначил в этической позиции российской интеллигенции «любовь к призракам». В 1912 году он преподавал в Санкт-Петербургском университете, не оставляя своей публицистической деятельности. В 1922 году он разделил участь интеллектуальной оппозиции большевистскому режиму, но и за рубежом принимал деятельное участие в жизни российской эмиграции и философской жизни Европы. Он выступал с докладами во Франции, Голландии, Югославии. В 1934 работает в Праге на Всемирном философском конгрессе. Сотрудничает с немецкими, швейцарскими, голландскими журналами. Дружеские отношения сложились у него с М. Шелером. Нацисты отстранили его от преподавания в Берлинском университете. После этого он вынужденно отошел от публичной деятельности, в октябре 1945 покинул Германию навсегда. В Лондоне он весьма уединенно продолжал свою философскую деятельность. Его последняя книга «Реальность и человек» вышла посмертно.

Произведения Н. Лосского и С. Франка переведены на французский, английский, немецкий языки. Их отдельные произведения выходили в Германии, Англии, США и Франции, как до, так и после «1917». Там, где увлечены философией, там знают о Н. Лосском – отмечал В. Зеньковский в своей «Истории русской философии». Философское признание С. Франка не менее значительно – ему отдают предпочтение как мыслителю, венчающему развитие философской мысли России в 20-м веке. Но представляется не правомерным отделять друг от друга мыслителей, говоривших о своей сопричастности к одной и той же «системе конкретного идеал-реализма». Мы можем отметить такие этапы ее формирования.

В конце «1880-90» Н. Лосский был увлечен мировоззренческими вопросами. Его заинтересовал вопрос возможность познания мира, и он стал искать принцип, ее обоснования. Эти поиски привели его к философии [127, 181]. В 1898 г. он открыл этот принцип: «все имманентно всему» [128, 117]. Из него он приступил к решению вопросов познания [128, 117-118]. Они занимали его до 1911г., результатом чего стал вход в свет «Введения в теорию знания» [128, 110], но основным произведением оставались «Обоснование интуитивизма», вышедшие до «1917» в

журнальном и двух книжных изданиях, переведенные на немецкий и английский языки. По мере обоснования вопросов гносеологии, он все более приближался к решению метафизических проблем [128, 170]. Свои мысли он подытожил в книге «Мир как органическое целое» (1915). На этом этапе к нему присоединился С. Франк. Он развивал свои идеи в том же направлении, что и школа всеединства, предпочитая онтологическую проблематику [128, 144-145]. После 1931 г. интерес Н. Лосского перешел к практической философии. Начало 40-х и середину 50-х было посвящено исследованию «русской духовной традиции» и ее опыту философии, а так же вопросам творческой деятельности, на которых особенно подробно останавливался С. Франк.

Основные произведения, излагающие содержание «системы конкретного идеализма», были опубликованы между 1905-1949 («Обоснования интуитивизма» Н. Лосского – «Реальность и человек» С. Франка). Развитие системы связано с последовательной постановкой трех важнейших вопросов. Первоначально вопрос ставился в гносеологических построениях системы: как возможен универсализм в познании? Затем вопрос, поставленный в метафизических ее построениях – что есть универсалия? Этическое учение системы, представляющее взаимосвязь его гносеологической и метафизической частей, задается вопросом: как твориться универсум? Последовательная актуализация этих вопросов в истории отечественной и европейской мысли и составляет «систему конкретного идеализма» [128, 174]. Конечная цель виделась в необходимости создать предпосылки религиозному гуманизму в противоположность гуманистической тенденции, открытой Реформацией и итальянским Возрождением. Безрелигиозность, позитивизм и нигилизм новоевропейской мысли должны быть преодолены. Здесь можно указать на контр-Ренессансный характер «русского религиозно-философского ренессанса». Если «общим местом» Ренессанса была индивидуальность, понимаемая из обращения к образцам Античности [21], то общность данного периода представляет поиск возможностей «нового Средневековья» (выражение Н. Бердяева).

1.2. Значения истинности в «религиозно-философском ренессансе»

1.2.1. Проблема истины в «религиозно-философском ренессансе». Этиология проблемы значения истины в русской духовной традиции имеет культурологическое содержание. Мы можем проследить ее, начиная с элементов культуры, унаследованных русской духовной традицией от Киевско-Русского периода.

Уже «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона, 11-й век, в понимании истинного опирается на противопоставление мироощущения миропорядку: «Илларион вкладывает в понятие ветхозаветного закона смысл узконациональной правовой нормы, обычая... и противопоставляет его евангелистской истине, которая... нераздельна с благодатью, составляет её собственной содержание» [82, 44-45].

Миропорядок определяет «модальное различие «Истины / Правды». Истина безотносительна к трансцендентному условию миропорядка, правда его раскрывает. Отсюда феномен «тирании истины над правдой» [181, 191-193]. Всякий возможный опыт состоит в складывании реальности, и как таковой всегда истинен [181, 191-193], но только в своём отношении к трансцендентному условию миропорядка существо представленной им истины будет реальным. В качестве таковой истинное соответствует своему трансцендентальному условию и понимается как «живая истина», где «живое» тождественно «конкретному». Основной вопрос, с которым столкнулась традиция можно сформулировать следующим образом: Необходимо ли познание истинно, если есть вера?

«Религиозно-философский ренессанс» не возможен вне разделения истины и веры, сформулированного Ф. Достоевским: «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [70, 176; 138, 181, 294]. Писатель адресовал свой вопрос позитивистскому мышлению, «ученому Бернару» из «Братьев Карамазовых», искавшему ответов в «установлении идеала социальной справедливости» [125, 244]. Он, возможно первым, «представил себе, какими путями, наверное, нельзя прийти к установлению социальной справедливости, но положительного определенного идеала общественного строя он и сам не разработал, и от других мыслителей не усвоил» [189, 244]. Убедившись в

невозможности диалога с позитивизмом [70, 53-55], он увидел цель, уводившую его к истокам тоталитаристской установки мышления в отношении к действительности: нарушение закона духовной природы в бытии человека [70, 49-50]. Причину подобного разворота мысли, вероятно, следует искать в истории творчества самого писателя, пронесшего собственную истину через «горнило сомнений», как отмечал он сам. Собственная истина Ф. Достоевского – это вера в Бога. Она же позволила ему увидеть, что истина современности – это факт [70, 362]. Своевременно ли требовать от веры фактичности. Писатель дает однозначный ответ в «Братьях Карамазовых»: вера есть свобода [73]. Может ли человек быть свободным? И на этот вопрос им был дан положительный ответ. Но он увидел и «темный лик» свободы: путь сверхчеловека, свободного и неверующего [216]. Ф. Ницше, весьма увлеченно вычитывал и конспектировал романы Ф. Достоевского, открывая вместе с ним судьбу нового порядка новоевропейского мышления и метафизики. Оставаясь честным и искренним, великий русский писатель понял невозможность метафизической истины / Бога и «аттрибутировал» ее одному народу. Немецкий философ увидел в этом последний жест, на который способна метафизика. В этом же, молодой и, возможно, близкий друг писателя – В. Соловьев увидел возможность для построения нового метафизического / философского мышления: «метафизика: «...философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического знания окончила свое развитие и перешла в мир прошедшего», – «Кризис западной философии. (Против позитивистов)» (1874) [172, 3]. Завершенность метафизики у В. Соловьева выступает не предостережением, а напутствием. Эта особенность настолько же особенность философии В. Соловьева, насколько же особенность понимания действительности в отечественной традиции мышления. Само понимание действительности, как отблеска реальной вселенской сущности мироздания, В. Соловьев и его преемники заимствовали не только в шеллингианстве и у немецких мистиков, но и в своем приближении к творчеству Ф. Достоевского.

Русский писатель видел силу позитивизма в его способности запечатлевать факты, буквально фактографировать действительность. В. Соловьев утверждал, что «разум по существу своему не есть орган познания какой бы то ни было

фактической действительности» [171, 112]. Он соглашался со сторонниками позитивизма в том, что реальное может быть представлено действительным набором фактов. Но безудержно подчеркивал, что развитие лишь формально-логической силы мышления недостаточно, чтобы понять реальную действительность, окружающую нас. В самой действительности реальность фантастична. «Фантастическое» и «исключительное» составляет «самую сущность действительного» – писал из Флоренции Николаю Страхову Ф. Достоевский. Экзистенциальный опыт, свидетельствующий о существовании в мире зла, позволил ему прояснить несоответствие содеянного (существующего относительно правды) и сотворенного (существующего относительно истины). «Положим, я глубоко могу страдать, но другой ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я, и сверх того, редко человек согласится признать другого за страдальца (точно будто это чин)» («Братья Карамазовы») [73, 297]. «Другой может все. Он не может умереть за меня», – утверждал М. Хайдеггер.

«Генеративные комплексы» (понятие Ю. Кристевой) романического письма позволяют актуализировать фигуру «этического субъекта» (понятие П. Рикёра). Он представляет альтернативу трансцендентальному субъекту классического романа, гарантированную трансцендентной фигурой авторства. Трансцендентальный субъект, сформированный «положительной наукой» (позитивной наукой), не может решить вопроса о само-определимости действующего лица. Оно оказывается замкнутым для-себя-бытием, неспособным различать. Трансцендентное мышление-замысел, реализуемое трансцендентальным субъектом в своих «действиях» (понятие Н. Лосского) не способно «спрашивать о границах» (выражение И. Кант): «гносеологический ад» истребляющий как знание, так и бытие» [94]. «Этический субъект», вводимый автором в отношении к различию действительного / реального, преобразует гносеологическую установку трансцендентного мышления, или априоризм, в проблему ценности: от того, «что мне дано» к тому, что «что я могу»; от порядков знания к порядку права. Отсюда основополагающий вопрос поэтического творчества романистов и Ф. Достоевского в том числе: «Вопрос о возникновении мира как системы, состоящей из множества соотнесенных друг с

другом элементов...» [125, 110]. Априоризм представляет собою следствие из положения кантовой критики субъективного характера пространства и времени. Его объяснением служит учение о восприятии: содержание опыта образовано данным для нас и целиком извлекаемо из чувственности, другого содержания опыта не существует реально, но в действительности наше мышление стремиться к тому, чтобы покинуть пределы данного нам. Способность мышления выходить за строгие границы опыта составляет метафизическую способность человеческого разума. Как мы можем ее удовлетворить? Положительного решения этого вопроса «автор трех критик» (Соловьев о Канте) не дал. После Канта мышление оказалось «у водоразделов мысли» (выражение П. Флоренского): может ли мышление быть удовлетворено тем, что оно может знать, или же оно должно стремиться к тому, что ему знать необходимо?

В. Соловьев дал такое определение метафизики: «метафизика наука о подлинно сущем», – «Метафизика и положительная наука» (1875). Знать подлинное, для него означало уметь установить различие между истинами познания и самосущей правдой. «Чисто формальная сила мышления» или «германский ум» (выражения В. Соловьева) способны постичь лишь внешнюю форму действительного, данную нам в реальности явления. Но мы не должны отрывать явление от его сущности: «Все существующее имеет совместное как бытие в себе и для себя, так и бытие для другого, есть и сущность и явление, но в двух радикально различных отношениях» («Ответ Кавелину», 1875) [168, 59]. И истинам формально–логического мышления, извлекаемым «положительной наукой», он противопоставил «всецелую истину» («Духовные основы жизни», 1882–1884), обретаемую из «искания правды» («Жизненная драма Платона», 1898). По-своему им был переформулирован вопрос о возможностях человека. Для него явственным был факт безграничности человеческого существа: «стать действительным *сверхчеловеком*» [174, 211]. Ум, гений, нравственная воля человека, достигающие «умопостигаемой высоты существа истины» [174, 195]. Они достаточны для «малодушного примирения с действительностью» [170, 291]. Но этим не решить основной проблемы нашего экзистенциального опыта: победить смерть («Идея сверхчеловека», 1899). «Добро

само по себе» – вот подлинная цель познания, дающая критерий всеобщности («Жизненная драма Платона», «Оправдание добра», 1894-1899). Его понимание истинного обращено к онтологии: ответом на вопрос «откуда» и «как», мы никогда не снимем вопроса того, «что есть известный предмет» [174, 34] («Красота в природе», 1889)?

Предметность знания человек может черпать из трех источников: а) опыта и наблюдения, б) из логического совершенства, с) «абсолютного содержания». В соответствии с источником знания познание обладает материально-фактическим, формально-логическим, либо абсолютным значением истинны [173, 149-150]. Этим определены виды познавательной деятельности: положительные науки, философия и теология («Философские начала цельного знания», 1877). Принцип всех видов познавательной деятельности – созерцание. Это процесс обнаружения идеальной стороны знаемых нами предметов [173, 203-207]. Его первоначало – это освобождение от материально-фактического содержания жизни (например, превозносимое софистами отрицание устоев и вера в удачу). И тогда дилемма: либо отречение от существования (например, смерть Сократа в), либо поиск «нового нематериального содержания» (например, реакция Платона на смерть Сократа). С обнаружением идеального содержания эта дилемма утрачивает свое значение. Но человеческой душе открывается два порядка бытия: «генезис» – материально-фактическое существование («юдожь, затопленная потоком чувственных обманов»; то, что погубило Сократа) и «онтос» – «безличный мир чистых идей... область истинного и совершенного» («умопостигаемые высоты существа истины»; то, куда возноситься ум, гений и нравственная сила Платона). С этого начинается подлинная трагедия души. Душа не может «вечно пребывать в созерцании, она живет в фактической действительности, и эта ее жизнь остается вне идеальной сферы, не захватывается ею, идея существует для души, но не проникает в ее действительность» («падение «божественного» Платона»), – «Духовные основы жизни» [168, 197]. Проникнуть в истинное содержание мира – это есть «гениальное перерождение жизни в поэзию» [174, 277]. Но оно не дано отдельному виду познания, а только представляет синтез: деятельность мышления, приводящая

внутренне определенные отношения конкретных сфер бытия к «высшему единству» [173, 226-228]. Поскольку в данном случае использование термина «познание» выходит за пределы классических значений, то возможно использовать термин Н. Лосского, которым он предложил обозначить всю совокупность познавательных способностей и действий человека – «познавание».

Истина «познавания» заключена в овладении реальностью духовного бытия. Практическая сторона истины выражается в процессе богочеловеческом, взаимодействие человеческого и божественного начал существования («Чтения о богочеловечестве», 1877–1881). Ту же идею он высказал в самом начале своего творчества, рассматривая «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873): овладение реальностью духовного бытия не единовременный, а исторический акт, разворачивающийся во времени и пространстве. Его содержание выражают три основных этапа: духовное начало определяется в материальном бытии, подчиняется закону, сливается с материальной природой [168, 39-41]. Это послужило исходным моментом «антигносеологического философствования» (выражение В. Акулинина) его правопреемников.

Существуют различные оценки учения о знании, обусловленного мирозерцанием В. Соловьева. Оно вписывается в концепцию «света естественного разума», берущую начало от Фомы Аквинского и через «философию сердца», проникающую в рационалистический дух Нового времени, завершающуюся в неотомизме [67]. Оно развивает традицию русского шеллингианства [66, 97-99; 130, 186-187]. Это опосредованный романтизмом рецепция неоплатонизма [2, 6-8]. Это всесторонний синтез элементов (нео)платонизма, патристики, гностицизма, философии Шеллинга, Гегеля, особенных элементов русской духовной традиции [124, 233, 474]. «Его философско-метафизическое мирозерцание представляет образец стройности» [94, 415].

В каждом из случаев мы можем говорить о ценности мировоззрения В. Соловьева, находя в его понимании означающие путей движения опыта философии в «русской духовной традиции»: «философ неоригинальный», но сумевший «вовлечь русское сознание в этот суровый искус философского раздумья» [189, 318-

319]. Оригинальным здесь является то, что принцип знания представляет не вещь природы, а непосредственная ее данность нашему восприятию, эта особенность прослеживается, еще начиная с рецепции философии Шеллинга в академической традиции [140]. Здесь мы сталкиваемся со своеобразной попыткой восстановить в правах античный логицизм, не принимавший в расчет различия между реальным и номинальным. «Русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь, во многом заимствованных у античности, кладет в основание всего Логос» [124, 215]. В этом же направлении развивался поиск западноевропейской философии, например в экзистенциальной интерпретации сущего у М. Хайдеггера.

1.2.2. Интерпретация истины в «школе всеединства». Как правило, принято говорить о «мозаичности» изысканий последователей мистического мирозерцания В. Соловьева. Они были заняты поисками решения разнообразных религиозно-философских вопросов [155, 155, 277]. Но во всем разнообразии можно выделить направление, ориентированное на «первичность Софии» (выражение Н. Бердяева), русских «софиологов», или «философию всеединства» (термин В. Акулинина). Их усилия в разработке целостного религиозно-философского мировоззрения так же было принято считать реакционными, консервативными, положительными, передовыми в зависимости от политических маршрутов. Это отчасти определено позицией, занимаемой ими в вопросах, касавшихся общественно–политической жизни (например, участие С. Булгакова в «Вехах» (1909), «стилизация вместо стиля» (выражение В. Ильина) и утонченный декаданс П. Флоренского [94, 142, 334, 362]. В «Вехах» они выступили с последовательной критикой интеллигентского «героического» (терминология С. Булгакова) самосознания, широко культивируемого частью образованного сословия империи. Не менее последовательно они выступали против оптимистического позитивизма, распространенного среди «светлых личностей» поколения «1870». Господствующая оценка антипозитивистского направления отечественной мысли начала 20-го века была дана Н. Бердяевым: это попытка «модернизации» основ православия, поиск «нового религиозного сознания». В той мере, в какой она не соответствует этому

запросу, она предстает «бессмысленной» [25, 223]. Как цельное явление в философской жизни оно просуществовало с 1903 по 1922 год. Наиболее значительными представителями называют: Сергея Булгакова, Льва Карсавина, Евгения Трубецкого, В. Эрн, Павла Флоренского. Не вызывает сомнений благородный замысел представителей «школы всеединства», но способны ли были усилия, направленные на поиск «нового религиозного сознания» провести личность между «красной и черной пастью», остается открытым [155, 287]?

Проблема истины для данного направления в отечественной философской мысли представлялась одной из центральных проблем, поскольку в целом независимо от индивидуальных воззрений направление пыталось выработать собственную гносеологическую концепцию, заключающуюся в органическом синтезе антропологии, космологии, теологии. Ее составляющие: онтологическая сущность истины, конкретность выражения истины и творческая сила истины, выражением которых был религиозный опыт. От метафизического опыта, выражаемого пассивным созерцанием идеальных сущностей, от познавательного эксперимента, выражаемого в приспособлении действительности к законодательным функциям разума в соответствии с формально-логическими законами, он отличен тем, что не знает разделения на познающее и познаваемое. Это опыт динамического равновесия, срединности и встречи субъективного усилия человека с вышним промыслом: Бога и человека в «объективном откровении» (С. Булгаков); «горнего» («путь в вверх» – «феодицея») и «дольнего» («путь вниз» – «анфроподицея») в символе и молитве (П. Флоренский); синтез Бытия, Блага, Красоты в единосущем Логосе (В. Эрн); созиданье «новой твари», «целящую силою красоты» (Е. Трубецкой). Все это позволяет охарактеризовать «школу всеединства» как направление, возникшее в начале «1910». Представители данного направления пытались привести к общему знаменателю религиозно-эстетические взгляды К. Леонтьева и постулаты социально-религиозного мировоззрения В. Соловьева в концепции «нового религиозного сознания» [121; 164].

Онтологическая сущность истины определяет двойственность всей концепции: истина может быть заключена только в процессе познания, но онтологически она

его предопределяет [185, 72, 74]. Поэтому они говорили не о познаваемом, а «философском творчестве истины» (выражение П. Флоренского). Философская проблема истины дана не рассудочной деятельностью разума, а его предметностью. Она соответствует противоположности вещи и лица, любви и вожделения [185, 78]. Разум непрерывно творит предмет своего познания. Наиболее подробно эту сторону разума рассматривал П. Флоренский. Творческую деятельность разума в процессе познания он считал диалектической, рассматривая его как элемент апофатического богословия. Поэтому основной целью диалектики он считал не согласительно-синтетическую, а, подтверждая свой тезис этимологическими исследованиями, указывавшими на легалистское происхождение термина, антиномическую, как наиболее соответствующую законосообразной деятельности разума. Настаивая на апофатическом способе диалектического движения, он выделял такие моменты отказ от определений, выражающий деятельность созерцания; отказ от критериев, выражающий действительность разума в познании и отказ от согласованности, выражающий всеохватность или тотальность разума. В целом диалектику П. Флоренского можно отнести к негативной диалектике, развивавшей традицию кантианской антитетики и получившей широкое признание в движении леворадикальной европейской интеллигенции в середине 20-го века. Это движение обозначило собою подвижку исследовательского интереса от универсалистских объяснений и истолкований происходящего к поиску «форм сопротивления» глобальным тенденциям развития в современной культуре. В диалектическом процессе виделась возможность достижения конкретного существования: сочетание всеобщего и единичного, родового и видового различий. Примером такого единства была «универсалия», понятая в соответствии с этимологией как «единичное и общее зараз» («Столп утверждения истины» (1914)). Конкретно универсальным может быть только лицо, личность, «персона», но не формально-логический, либо естественнонаучный закон, эти «склеротические» формы восприятия действительности (П. Флоренский). Это подчеркивало понимание истины в ее номинативных функциях: определить имя, постичь тайну (П. Карсавин), через имя проникнуть к символическому слою бытия (П. Флоренский).

Основная задача познания давать, присваивать имена. Номинация открывала для исследования сферу языка. Существуют различные понимания истины, имеющие онтологическую основу в языке и исповедании и выражающие «три вида самоочевидной интуиции» [185, 25]. Мышление есть лишь фигуративный образ веры, зафиксированный в языке. В отношении к вере мышление проходит через три основные фазы развития: «*credo quod absurdum est*» – вера ставит перед разумом неразрешимые сомнения, которые он разрешает молчанием – воздержанием / «эпохе»; «верую, чтобы понимать» – вера и надежда понять предмет веры; «понимаю, чтобы веровать» – усмотрение верою существования высшего разума, смешение границ веры и познания, устраняющее противоречие разума и догмы («Столп утверждения истины», Письмо второе: Сомнение). На третьем этапе между иррационализмом первого и рационализмом второго этапов должно быть найдено динамическое равновесие. Его возможность представлял интуитивизм, но П. Флоренский отверг как мистический интуитивизм А. Бергсона, так и «эпистемологический интуитивизм» русского философского опыта [217, 100].

П. Флоренский установил различие понимания истинного из типологических свойств отдельных культур [185, 13-25]. В истории он обнаружил четыре традиции интерпретации истины: гебраистическая, греческая, латинская, славянская. В гебраистической этим значением обозначено «то, что достойно доверия». Это нечто «основательное», «прочное», «то, на что мы можем рассчитывать», «то, на что мы можем опереться». В греческой – это «то, что мы открыли», «то, что мы восприняли». В латинской – это мистереальность, таинственность. «Славянская истина выражает не только «существующее»... но так же «осязаемое»...». Познать истину, означает «войти в соприкосновение с живой реальностью» [217, 71].

Способы овладения и вхождения в реальность обосновывают разнообразие типов познания истины. Гебраистская традиция [185, 17, 21-22] обусловлена «религиозным опытом, не допускающим сомнения». Греческая – видимым, увиденным, зримым, открывающимся в прозрении [185, 17-19]. В латинской традиции истинное есть опыт свидетельства, освидетельствования, веры [185, 19-22]. В славянской традиции опыт истины обусловлен переживанием, проживанием,

пережитым и ощутительностью истины. Он возводил славянскую истину не только к романо-германскому значению «это», но и к индоарийскому «астми». От того же слова понятия души и осязательности [185, 15-17]. Поэтому у славянских народов истинное должно быть дано в конкретном, личностном плане бытия, но при этом не быть случайным произволом, а объективно сущим.

Н. Лосский отстаивал идею абсолютности истины и ее предмета, С. Франк был согласен в вопросе об абсолютном характере истины, но не разделял взгляда на абсолютный характер предмета истины [128, 145]. В «Обоснованиях интуитивизма» Н. Лосский рассмотрел направление, развиваемое от В. Соловьева к Е. Трубецкому, назвав его «мистическим эмпиризмом». Близкими интуитивизму он считал те элементы их учений, в которых речь шла о «трансубъективном восприятии мира». В «Идее конкретности в русской философии» (1933) он рассмотрел развитие учения у П. Флоренского, С. Булгакова, Л. Карсавина. Его внимание привлекли учение о «синтетическом зрении» (термин П. Флоренского), которое было согласно с тезисом «системы конкретного идеал-реализма» о возможности наблюдать и сочувствовать чужой душевной жизни. Это было особенно значимо, поскольку этому моменту никак не удавалось найти подтверждение в других философских системах, и он выглядел произвольным допущением. Затем, сходным моментом было понимание иерархии сущего и «ипостасных идей». Здесь общим было понимание того, что мы можем допустить, хотя бы за пределами мира высшее существо и что мир определен не безличностным началом, а конкретно сущими силами. У С. Булгакова близким представлялось учение о красоте и воплощенности идеального бытия. Это еще раз подчеркивало то, что всякое бытие в мире твориться на основе сверх-мирового бытия на основе определенных ценностей. Иерархический персонализм в метафизическом учении Л. Карсавина подчеркивал значение связи общего и индивидуального: «Общее есть индивидуализация одного и того же высшего субъекта в множестве подчиненных ему низших субъектов; такое общее, взятое в целом, есть конкретный индивидуум высшего порядка» [131, 132]. В целом направление всеединства, если и не давало гносеологической аргументации в пользу конкретного идеал-реализма, но отстаивало такие важные позиции

мировоззренческой концепции, которые были общими для обоих направлений: единосущность всех действующих начал мирового бытия, иерархию сущего, соучастие творческих деятелей в мировом процессе, конкретность и индивидуальность начал мировой действительности.

1.2.3. Критерии истины в «системе конкретного идеал-реализма». Эпистемологическая ценность «системы конкретного идеал-реализма» в возвращении к «наивному реализму» докритического периода. «Познание заключается в имманентности, т. е. интимной внутренней связи субъекта и объекта знания» [94, 415]. Интуиция принципиальный элемент единства субъекта и объекта познания. В интуиции важен не только факт непосредственного созерцания познаваемого объекта. Но и момент установления отношения к нему. Речь идет об установлении внутренней, интимной связи между познающим и познаваемым: видеть мир в его глубинном аспекте [127, 140; 130]. В перспективе философско-исторического процесса здесь очевидна, по меньшей мере, аналогия с позицией платонизма и неоплатонической традицией [80; 214]. Н. Лосский определял эту связь как возможность наблюдения и соучастия в чужой духовной жизни [127, 140, 175], художественного видения природы и искание выхода из обыденности [127, 140]. Ценность непосредственного восприятия мира он обнаруживал в возможности духовного творчества, в праве на индивидуальную духовную жизнь и на развитие собственных философских взглядов [127, 141]. С. Франк объяснял эту связь принадлежностью к «металогическому пласту бытия». Н. Лосский подчеркивал, что «решение данное Франком и мною глубоко различно» [127, 145].

Предмет их разногласий связан с отношением к трансцендентальному опыту мышления: может ли сверхвременное быть дано как таковое во временном. Ответ Н. Лосского был положительный, С. Франка – отрицательный. Предметность знания по Н. Лосскому имеет непосредственный характер и дано в интуиции, по С. Франку опосредованно «чистым разумом», интуиция содержится лишь в «живом знании». Противоположность субъекта и объекта знания по Н. Лосскому имеет постоянный характер и в реальном, и в идеальном бытии. С. Франк рассматривал реальность как «металогическую» основу бытия, в которой субъект сопринадлежит объекту в

«непостижимом». Расхождения взглядов Н. Лосского и С. Франка были изложены самим Н. Лосским в сборнике статей «Основные вопросы гносеологии» (1919). Так же их касался С. Левицкий в своем обзоре опыта отечественной философии. Вывод таков: С. Франк последовательно в своей концепции интуитивизма пытался реализовать идею «всеединства», изложенную В. Соловьевым, в то время как Н. Лосский пытался разработать возможность совершенно самостоятельной концептуализации знания, хотя и в русле традиций философии как западноевропейской, так и российской.

Развитие интуитивизма Н. Лосского получил в концепции С. Левицкого. Он исходил из тезиса о противоположности субъекта объекту знания, но при этом предмет своих объяснений он сосредоточил на вопросе о том, почему субъект знания может сохранять свое значение в условиях объективной реальности. Его ответ был тот, что «оно корениться в свободе, искони присущей субъекту» («Свобода как условие возможности интуиции») [1].

Эпистемологическая ценность интуитивизма, обоснованного Н. Лосским, в том, что ему, возможно одному в отечественном опыте философии, удалось переориентировать гносеологическую проблематику от вопросов объясняющих необходимую законосообразность знания (знание в отношении должного и сущего) на вопросы, касающиеся происхождения знания (генеалогия, отношение к ценностной стороне познавательных актов). При этом он рассматривал свое учение в контексте основных направлений и методов: эмпиризм, выводящий знание индуктивным путем; рационализм, дедукция знания; критицизм, характеризуемый априоризмом. В своем исследовании происхождения и методов знания он опирался на гуссерлианскую феноменологию [5; 210, 114-115]. Общим недостатком не интуитивистских концепций знания он считал то, что их законосообразный и необходимый характер не учитывает влияния субъективной стороны знания и представляет собою лишь «реестры, замеченных случаев», обоснованные «аналитической необходимостью». Аналитической концепции знания он противопоставил синтетическую.

Существующие концепции знания независимо от метода не учитывают синтетической стороны всякого возможного суждения о предмете знания. Любое суждение, аналитическое в том числе, включает с необходимостью в составе своего субъекта суждения два вида суждений: экзистенциальное (утверждающее наличие неопределенного объекта) и «бессубъектное», определяющее самостоятельное существование объекта суждения в качестве субъекта. Этот вид необходимости, выражающий синтетические свойства, он называет синтетической необходимостью суждения. Ее отличие от аналитической необходимости в том, что ею утверждается не гипотетический, соответствующий формально-логическим законам, а объективный характер знания, соответствующий непосредственному восприятию предмета – интуиции. Из всей группы возможных суждений он вывел те, которые имеют сугубо синтетический характер, обозначив их как «суждения прямого усмотрения» [130, 314]. К таким же суждениям он отнес аксиомы и постулаты, различающиеся по степени очевидности [130, 299].

Интуитивистское объяснение знания включало объяснение причины происхождения ошибок знания и критериев истины [130, 311]. В этом заключено существенное отличие интуитивизма Н. Лосского от существовавших мистических и иррациональных концепций интуитивизма. Поэтому интуитивизм, развиваемый «системой конкретного идеал-реализма» получил определение «эпистемологического интуитивизма» (термин Т. Шпидлика). «Чтобы найти, на какой стороне правда, нужен новый, последний критерий», – так сформулировал свою эвристическую задачу Н. Лосский [130, 312].

В знании «верховным критерием истины» может быть только то, что мы должны дифференцировать в нем объективное и субъективное содержание: «моего» и «данного мне». Слабая дифференциация этих двух элементов восприятия служит источником заблуждений. Однако фальсификация не может служить надежным критерием истины, поскольку, безусловно ложного, как и априорно истинного знания быть не может. Безусловным является лишь непосредственное содержание, которое и есть истина. Что отвлекает знание от его истинного содержания? Содержащееся в наших представлениях неопределенность. Неопределенность

может проистекать из исторического развития содержания непосредственных усмотрений, выражаемых представлениями, «эволюция аксиом и постулатов» [130, 325].

Конечная цель усмотрения – это определение. Но определение, носящее не отвлеченный теоретический характер, а определение, имеющее эмпирический характер усмотрения. Эмпирический характер подчеркивает не деятельное, а пассивное начало знания. Оно дано всё, целиком и непосредственно в нашем восприятии: «Познавательную деятельность как таковую она считает *наименее творческою*, наиболее опирающуюся на *пассивно воспринятые данные* и в этой пассивности видит важнейшее условие приобретения адекватного знания о мире» [130, 334]. Познание истины не может быть больше гарантией свободы: «Античная трагедия Рока заменяется трагедией свободы» [94, 63].

1.3. Идея конкретности в «религиозно-философском ренессансе» «русской духовной традиции»

1.3.1. Постановка проблемы конкретности разума в опыте философии «русской духовной традиции». «Исток» (понятие М. Хайдеггера) метафизических поисков «религиозно-философского ренессанса» в «философии целостного разума» (термин Э. Мюллер). Изначально он был представлен в философских исканиях творчества Ивана Киреевского, Алексея Хомякова, до некоторой степени В. Соловьева. В нем они пытались реализовать идею «живо-знания», которую рассматривали как альтернативу католическому догматизму и отвлеченной метафизической традиции, порождаемой им: «В отношении воли к разуму есть некоторые тайны, которые до сих пор не исследованы, может быть не могли быть достигнуты» (письмо И. Киреевского – А. Хомякову, 15 июля 1840 г.) [89, 70]. Природа этой тайны исторична: «Сравнивая наше время, – продолжает он там же, – с древними, кажется, мы потеряли секрет укреплять волю...» [89, 70]. Отсюда основная задача, занимавшая представителей этого направления: представить мир в виде органического, живого единства на основе синтеза или «древней слитности» (в

терминологии В. Соловьева), чтобы выразить «единственное разрешение жизненных противоречий», «единственное благо и блаженство» [174,].

Решение задачи виделось в освобождении от «логического ига» (выражение И. Киреевского): «Живя в этом разуме, мы живем на плане, вместо того, чтобы жить в доме и, начертав план, думаем, что состригли здание» [89, 70]. Для этого необходимо освободиться от картезианских критериев ясности и очевидности предмета мышления, что требует преобразования антропогенных характеристик мышления. Но это одновременно не означало для них скатывания к мистическому, либо эмпирическому натурализму, а определяло возможности развития представления предметности до представляющего понимания, основными критериями которого являются «невыразимость», «неразгаданность», [89, 70].

Представляющее понимание означает непосредственное усмотрение основы бытия «верою» («до-предметность»), поэтому «вера» представляется означающим интуиции [131, 128]. Оно выражено этико-эстетически (здесь намечается возможность возврата к античному понятию «калокагатии», своеобразному единству чувственно воспринимаемого образа и нравственного достоинства человека) в объединении людей на основе их любви к Богу, а не подчинении вышнему, либо внутреннему авторитету [189, 273–281]. Его основной признак соразмерность воли и разума, заключающая «целостную жизнь духа» и открывающая бытие (Хомяков). Причина нарушения «целостной жизни духа» – европейский рационализм.

Рационализм – это закономерный и необходимый рецидив на отчуждение разума от веры, «для спасения разума от совершенного ослепления или совершенного безверия» [89, 75]. История новоевропейского мышления в интерпретации «философии целостного разума» изначально теологична. Его движущая причина – это исповедальность. Конфессия – это принцип постижения мира. В истории европейских миров известно три типа исповедальности: Греческая, Римская и Протестантская Церковность. Каждый из них формировался в отношении к «отвлеченной разумности», «пестрой осязательности жизни», «ощутительности». Начало этой истории характеризует их цельность: «созерцание изящного» и

развитие его смысла, обозначая собственным единством нераздельность интуиции-разума и интуиции-чувственности древнегреческого мышления. Но в нем нераздельность не является внутренней цельностью, так как лишена субстанциальной определенности в силу «раздвоенности веры», устанавливавшей его. Поэтому движение времени раздробило его: «По мере развития разумности ослаблялась вера мифологическая, с которой увядала Греческая красота. Ибо прекрасное так же, как истинное, когда не опирается на существенное, улетучивается в отвлеченность» [89, 76]. Распадение этой цельности и развитие «отвлеченной разумности» дали возможность свободному развитию естественных законов разума первоначально в Католической, а, затем, в Протестантской Церковности. Православное исповедание, порожденное древнегреческой традицией, осталось незатронутым историей распада. Его субстанциональная цельность, определена христианским откровением. И это открывает возможность его возвращения к изначальному неразделенному единству начальной целостности. Внеисторичность христианства в Православии обеспечена сохранностью и неприступностью границ откровения догматов и выводов разума. «Веру» предохранили от влияния отвлеченной разумности. В современных условиях (завершении, с созданием системы Шеллинга, истории «отвлеченной разумности») Православие способно реализовать свои исторические возможности, войти в историю: объединить в единое целое разумное и религиозное содержание познания, науку и Откровение (что не вполне успешно пытался осуществить немецкий философ). Неудачная попытка Шеллинга представить систему «живо-знания» в систематическом изложении представляет в действительности кризис европейской цивилизации, затрагивающий самые основания общественно-политической жизни Европейского мира. Поэтому перед Православием стоит троякая задача: 1) войти в историю европейской разумности; 2) восстановить нераздельное внутреннее и внешнее единство интуиции-разума и интуиции-чувственности; 3) возродить «целостную жизнь духа». Как Православие сумеет решить данную задачу? Ответом «философии целостного разума» было понятие «соборности» [66, 19-24].

Понятие «соборности» было введено в «философию целостного разума» для обозначения «кафоличности» исповедания. Она включала значения: «конкретность единства» – принадлежность каждого к целому; «органическая целостность единства» – дух общности, противостоящий вассальному духу; «полнота единства» – свободная вера, вместо назидającego вразумления [124, 509-510; 131, 134; 217, 125-130]. В мировоззренческих концепциях второй половины 19-го века это понятие стало обозначать чистоту, праведность исповедания. Это был смысловой «взрыв» (термин Ю. Лотмана), разрушивший эстетическое поле понятия, употребление в пространстве культуры нашла только его этическая формулировка. Из эстетически конкретного содержания оно сохранило только нравственные сублиматы: единообразие, единомыслие, общая целеустремленность и целенаправленность. Намеченная первоначально связь с Античностью была прервана в духе квиетизма и нормотворческого ригоризма. Альтернативу в отечественном опыте философии представило «пекраснодушие» первых гегельянцев М. Бакунина и В. Белинского [207; 212].

«Система конкретного идеал-реализма» пыталась перетолковать понятия в значении единосущности: «Высшая степень органического единства свободно осуществляется деятелями на основе любви к Богу и всем другим существам (реализация *конкретного единосущия*) в Царстве Божием, где вся жизнь имеет характер абсолютно индивидуальных творческих актов; отвлеченные правила, нормы, классификации, вообще все виды отвлеченно мыслимого не имеют смысла в отношении к этому царству, они пригодны для выражения строения лишь того бытия, в котором существуют надрывы и нарушения цельности вследствие недостатка любви деятелей друг к другу и Богу» [131, 134]. Данное понимание проблемы «соборности», к которому приходит Н. Лосский, несомненно, связано с обращением к понятию «омоусия» аристотелевской традиции, но своей последовательной интерпретации в связи с античным пониманием бытия оно получить не успело.

1.3.2. Решение проблемы конкретности в мировоззренческом синтезе периода «религиозно-философского ренессанса». Синтетическую задачу в опыте философии «русской духовной традиции» сформулировал П. Чаадаев, неоднократно обращаясь к идее осуществления «великого синтетического факта»: «воссоздания Я в идеи абсолютного бытия» [203, 170, 206, 207, 212]. Ее особенностью является критика всех достижений европейской цивилизованности, связанных с Античностью и Возрождением. В «1870» она была возрождена в программе «теократии» В. Соловьева. В ней нашёл своё воплощение «утопический дух семидесятых годов»; теократические чаяния В. Соловьёва «не сбылись и не сбывались», но уж очень убедительно звучали слова автора «Трёх разговоров» о необходимости «стремления от христианского слова к христианскому делу» [189, 308–322]. Понимание «дела» он сформулировал так: «...быть или не быть правде на земле – вопрос универсальный... вот истинное соответствие, настоящий синтез всеобщего и индивидуального...» [174, 185]. В культуре возник особый миф деятельного человека, борющегося за торжество Добра, «донкихотство»: «...Тургенев и Достоевский восславили «донкихотство» индивида, который все видит и все понимает, который... отверг прагматизм...» [21, 232; 218]. Но то был уже не бунт «прекраснодушия» «1830» против мировой несправедливости, а поиск путей обращения к истокам действительного в реальном бытии мира. Так возникла «религиозная метафизика» как «особый тип философского исповедания и делания» [189, 484-485].

В ее понимании отношение человека к мировому целому может быть только «жалким евклидовым умом» (выражение Ф. Достоевского): вовлеченность в идею, в отношении к миру человеческий разум воссоздавал лишь идеальный принцип, определяющий его отношение, а не сам мир. В этом причины его несостоятельности преодолеть догматические утверждения понимания мирового целого: вопрос о конечности / бесконечности мира; вопрос о простоте / сложности мира; вопрос о «причинности по законам природы» как единственной причинности в мире, либо как одной из форм причинности в мире; вопрос о «безусловно необходимом существе» неким образом принадлежащем миру, либо «абсолютно необходимое

существо» отсутствующее в мире и вне него [100, 270]. В религиозной же метафизике человеческое содержание мира превратилось в «опыт бесконечного содержания» (выражение В. Ахутина): «Жизнь везде жизнь – жизнь в нас самих, а не во внешнем. Подле меня будут люди, и быть *человеком* между людьми и остаться им навсегда, в каких бы то ни было несчастьях, не уныть, и не пасть – вот в чем жизнь, в чем задача ее. Я сознал это» (Достоевский) [89, 158].

В. Соловьев сущность «евклидова ума» увидел в «самозаконности» его в области практической и общественной: «Разум есть некоторое отношение вещей сообщающее им некоторую форму» [171, 165]. Она дана нам только в понятии и формально-логических законах, по которым он ее создает: «отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие... не может иметь никакой власти над действительностью» [171, 165]. Выводы В. Соловьева соответствовали выводам И. Канта о невозможности метафизики как науки в пределах «чистого разума». Однако он усмотрел возможность метафизики в истине триединства [171, 94-96], развив из него учение о богочеловечестве: синтез трех начал бытия (божественное, материальное, человеческое, где человеческое соединяет божественное с материальным) [171, 155].

Повторив положения «философии целостного разума», он дал отрицательное определение истории развития европейского рационализма, но не из его исповедальной основы, а на основе социальной идеологии: «Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть являющее ненормальное, это есть гордость ума...» [171, 164]. Эта «гордость ума» вменяет нам: неудачу Французской революции, «где царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия» и неудачу «германской философии», где «притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий» [171, 164]. И, развивая идею, необходимости «синтеза разума и веры», в «Критике отвлеченных начал» (1880) он пытается выразить свою интуицию единства мира: «Принципиальная идея его книги такова, – пишет Т. Шпидлик в исследовании «Русская идея» (1995), – Мы не можем сказать, что бытие есть, должно говорить то, которое есть, только существующее конкретно

– есть». Единственным объектом философии достойным её становиться «не бытие всеобщее, а то которое и которому *это* бытие принадлежит, то есть конкретно существующее» [217, 72].

Интуиция единства мира у В. Соловьёва определена двузачно: «единство Логоса» и «единство Софии», их единство составляет акт творения. «Единство Логоса» сводит конкретную множественность элементов «к себе как единому», что означает «единство производящее», Бог-творец. «Единство Софии» есть сведенная к конкретности множественность элементов «как образ этого «к себе единства» «что означает «единство произведенное», Бог творения [171, 108-110]. Если Логос есть слово Бога Творца, учит В. Соловьёв, то София есть ставшее слово Бога творения, тем самым, заключает он, акт творения, запечатленный в Бытии, есть установленное отношение творца \ творения [171, 113-114]. Но он не есть отношением сущности – существования, здесь мы сталкиваемся с двумя, совершенно различными, значениями глагола быть, либо категории «бытие»: в одном случае бытие – это определённая в явлении сущность («*это есть*»), в другом она определена для себя («*я есмь*»). Этим обусловлена двойственность категорического утверждения о бытии («просто быть нельзя» [171, 79]), т.е. бытия понятного как абсолют: «Абсолютное... есть *ничто* и *всё*, – устанавливает В. Соловьёв, – ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все – поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» [111, 20]. Синтез необходим для того, чтобы произведенное и производящее бытие могли быть представлены как единство «творца \ творения» и «сущности \ существования» в акте творения. Акт творения В. Соловьёв интерпретировал как ряд последовательно возрастающих значений, в данной двойственности абсолюта этот ряд значений есть возрастающее значение ничто, которое раздробило первообразное единство творения, поэтому «все это возрастающее множество должно примириться с собою и Богом и возродится в форме абсолютного организма» [111]. Итак, выражением интуиции единства мира должен быть не умопостигаемый абсолют, а «абсолютный организм», который осуществиться благодаря «органическому синтезу». Под синтезом В. Соловьёв полагает следующие значения: «сращение», «взаимопроникновение», но целостной системы, построенной на синтезе, как и

впрочем, любым иным методом, В. Соловьёв не создавал: «Соловьёв, – пишет Н. Лосский, – действительно нашел *конкретные начала* и поставил их во главу мира, но многие важные стороны теории их он оставил неразработанными» [131, 131].

Идея синтеза как регулятивной функции разума оказалась несогласованной с идеей органического синтеза, это явление Г. Флоровский назвал «сросток»: «Но «сросток» не есть синтез. Именно синтез не удавался» [189, 301]. Раздвоенный актом творения абсолют представляет ничто, и вся дальнейшая судьба метафизики есть судьба «ничто» в мире. Другой выход заключался в поиске непосредственности простейших элементов, то, что делает возможным абсолют: «Строя онтологию [признать], – как пишет Н. Лосский, – что существуют типы бытия, признаваемые другими учениями, и [показать], что они сочетаются в единое целое космоса» [135, 132]. В эпоху «русского религиозно-философского ренессанса», как говорит В. Ильин, это удалось Н. Лосскому, С. Франку и в творческом направлении С. Булгакову.

1.3.3. Развитие идеи конкретности в традиции интуитивизма периода «религиозно-философского ренессанса». «Слово «конкретный», – замечает Н. Лосский, – означает «сращенный» [131, 134]. Всё, «что мысленно извлечено из конкретного, т.е. из «сращения» обозначается словом «абстрактный» (отвлеченный)» [131, 135]. Представления – это понятия об относительной самостоятельности предмета (идеальное). Они обусловлены выражением конкретных значений слов реальное и идеальное. Сумма отвлеченностей (понятие, либо представление) не обозначает «сращенного», поскольку конкретное для отвлеченного – «носитель и *творческий источник* бесконечного множества своих моментов, выражимых в отвлеченных понятиях» [131, 134].

Моменты отвлеченного («все виды отвлеченно-мыслимого») – это порядок, норма, классификации, которые в непосредственности своего предмета составляют отвлеченно-идеальное бытие в нём и для себя. Их единство в выражении «всякого отвлеченного порядка», высшая ступень которого есть «мертвое единство музея». Поэтому сущее выраженное в идеально-отвлеченном бытии предметов есть выражением ничто. Отвлеченно-мыслимому бытию противоположно «конкретно-

идеальное бытие». В нём обнаруживает своё единство деятельность «абсолютно свободных творческих актов». Её выражение – это «живая органическая сращенность». Ее высшая ступень «любовь» как полагание основ себя в другом, поэтому любовь «деятелей» друг к другу и единству их определившему преобразует мир в «конкретное единосущее» [131, 134].

Конкретно-идеальное бытие непосредственно выражает «конкретное единосущее» есть «живая истина», открывающая способы познания себя самой в Другом, отличном от себя. Открытость истины здесь указывает на нерелективное обретение истины: «понять истину о предмете» в необходимости усмотреть «ядро конкретного бытия, которое творчески обосновывает бесконечную вереницу своих логически-определённых моментов» и как их начало не может быть включено в их пространственно-временную определённость [59, 227].

Истина порядка отвлеченно-идеального бытия – это «система логической идеи и природы» [59, 227]. В знании она должна быть снята в «философии живого бытия» [135, 348]. Она способна опознать онтологическое начало природы. «В этом отношении она в известном смысле опередила аналогичный поворот к онтологии, осуществленный в европейской философии 20-го века ...» [135, 349]. Историю идеи конкретности в опыте философии «русской духовной традиции» Н. Лосский начинает с содержания программы И. Киреевского в отношении общей формы рефлексии «единства всеобщего и особенного», выраженной в «русской духовной традиции» философствования в идее «конкретного». Рациональному порядку, выраженному в отвлеченных понятиях тех философских систем, которые представляют собою «цепь силлогизмов», тот противопоставил идею «цельности». Следуя Шеллингу, И. Киреевский исходит из того, что философия состоит из двух частей: отрицательной – «доказательство несостоятельности рационального мышления», и положительная – «обращение к христианскому Откровению» [140]. «Цельность» достигается и осуществляется как «синтез веры и разума». «Критика рассудочности, – отмечает Н. Лосский, – данная Шеллингом особенно понятна русскому духу...» [131, 129]. Но в «системе разума», выстроенной Шеллингом, положительная и отрицательная части неравноценны, поскольку «обращение к

христианскому Откровению» дано не утвердительно, а только негативно, только в пределах «доказательства несостоятельности рационального мышления» [131, 106]. Из этой оценки европейской традиции рационализма исходил, В. Соловьёв. Возвращаясь к истокам философствования в «русской духовной традиции» Н. Лосский пишет «Историю русской философии» (1951), где замечает: «таким образом, чтобы достичь вершины философии, необходимо объединить две противоположные и трудно соединимые способности: наивысшую степень абстрактного мышления и величайшую силу конкретного созерцания реальности» [132, 512].

Под «абстрактным мышлением» понимался как отвлеченно-идеальный порядок бытия, так и рационализм как форма мысли, способствующая установлению этого порядка. Отношение к господству рациональной формы мысли в «русской духовной традиции» было негативным, но не нигилистическим. «Система разума» в отечественной философской традиции никоим образом не подвергалась сомнению, но её основоположения, т.е. отношение к принципам не было однозначным. Отсюда видимость двойственности и всего «русского религиозно-философского ренессанса».

Неудовлетворительность прежнего способа мышления виделась в том, что он рассматривался в совокупности своих познавательных действий, как познающий субъект, либо вне практически-преобразовательного отношения к жизни, как говорит В. Акулинин [3, 15]. В обоих случаях человек понимается в отвлеченно-идеальном моменте способа бытия сущего, в котором между возможностью познавательных способностей человека, выраженных в объектах познания, и «я» познающего, развернутого как «субъект познаваемого объекта» (выражение В. Ильина) отсутствует единство, либо связь.

От этой двойственности перейти к двуединству, как указал В. Ильин, составляет основное направление «религиозно-философском ренессансе», обозначенное преодолением критицизма в наивном реализме через идею беспредпосылочности знания: «Беспредпосылочность «наивного реализма» (...) некое *живое двуединство*

без смещения, без разделения, без взаимного искажения. Это можно выразить так: «есть то, что есть» [94, 400].

Это двуединство выступает означающим гносеологического принципа: «я знаю только то, что имманентно моему сознанию...» [128, 117]. Им определены условия нашего возможного знания о мире, о нас самих, о себе. Не существует ни одного предмета познания, выходящего за пределы нашего сознания, так Н. Лосский начинает в «русском религиозно-философском ренессансе» гносеологическое оправдание метафизики.

Путь к решению проблем, связанных опытом человека в мире открывает, как отмечает Н. Лосский, органическое мировоззрение. К этому новому миропониманию и пыталась прийти «русская духовная традиция» в период «религиозно-философского ренессанса».

Отношение к сущему разум способен формировать из опыта отношения *человека и мира* и отношения *человека к миру*. В первом случае принято говорить об отношении «евклидова ума» (выражение Ф. Достоевского), во втором случае о «фаустовском отношении» (в терминологии О. Шпенглера), и связанным с ним органическим мировоззрением. Этим «фаустовским отношением» В. Ильин и определяет значение Н. Лосского для «русской духовной традиции»: «... «Фауст» главное вдохновительное солнце Николая Лосского» [94, 408].

«Фауст» – это цепь метаморфоз выстраивающихся в жизнь человека и победу человека над бесконечностью, воплощаемой необходимостью, неумолимое течение которой разрывает доктор Фауст [94, 408]. Принципиальная позиция, что всякая попытка постичь бесконечность мира (актуальность) замкнутой бесконечностью разума, потенциальная бесконечность приводит к «дурной бесконечности» (термин Гегеля). Последствием этого является «неорганическое мировоззрение», означающее невозможность индивидуального духовного творчества и развития личностных философских взглядов, предупреждает Н. Лосский. Особенностью «неорганического мировоззрения» является представление о дискретности бытия: «...все виды отвлеченно мыслимого... пригодны для выражения строения того бытия, в котором существуют надрывы и нарушения цельности...» [131, 134].

Исходя из критики отвлеченного разума в рационалистической метафизике, одновременно несколько направлений этого периода пытаются ввести представление о континуальности бытия.

Примирительную позицию к кантианству занял Н. Лосский. Не отрицая гносеологической ценности кантианской критики эмпиризма, он попытался преодолеть одностороннюю ограниченность кантианской позиции в отношении возможностей познания. Он нашел метафизическое обоснование познавательной деятельности не в эмпирической действительности, а в «вере». Исходя из этого, он по-новому определил задачу метафизики: «...она возможна как система убеждений, основанных на вере» [135, 6].

Решение задачи «философии целостного разума» было предложено в интерпретациях «системы конкретного идеал-реализма» Н. Лосским и С. Франком. Они полагали, что мы должны мыслить ценность, заключенную в сущем, а не противоположности воли и разума, мышления и нравов, психического и физического.

Ценность содержится во всяком действительном бытии. Но для того, чтобы отличить ценность и бытие мы должны утвердиться в понимании бытия. Оно включает такие моменты: бытие неразложимо на отношения и имеет в своем составе основу, являющую собою его «ядро» и составляющее его идеальный момент. Неразложимое на отношения, оно является сверх-пространственным и сверх-рациональным. Дается интуитивно и металоогически. Всякое данное мне через мою волю как «мое» и через созерцание как «объективное», сознание координирует относительно основания бытия общего им. «Мир в целом стремится осуществить предельное богатство жизни; но этого мало, каждое живое существо, во всяком случае, каждый человек, хочет быть участником этой полноты бытия и, насколько это возможно, воплотить ее в себе» [134, 48].

Знание может быть почерпнуто из опыта либо при помощи рассудка, либо в соответствии с «функцией разума и его умозаключения» (выражение И. Канта). Это составило оптимизм Классицизма, поскольку определено, что все значения знания могут быть даны «во всеобщности знания согласно понятиям»: мыслимое в

предикате умозаключения дано в субъекте в качестве понятия, определившего его условия [100, 21].

В соответствии с этим «метафизические учения, – указывает Н. Лосский, – могут быть представлены «как совокупность суждений, в которых понятие, служащее субъектом, произвольно построено так, что в его содержание уже находится понятие, высказанное затем в предикате» [128, 127]. Поэтому всеобщность знания в «метафизических учениях» субъективна и не может служить всеобщим основополагающим знанием, иначе – метафизика как наука несостоятельна.

Интерпретация органической целостности в ее исторической устремленности в «русской духовной традиции» вводится через понятие «государство». В 1931 году Н. Лосский опубликовал «Типы мировоззрения», где выявил особенности систем, построенных из конкретно–идеальных начал: «Согласно Гегелю, государство, как Объективный Дух, есть *живое субстанциальное существо, организующее свои элементы так, что люди–граждане подчинены в нем целому* как его органы, отличны друг от друга, но именно потому целесообразно служащие потребностям целого и друг друга» [131, 122]. В «Идее конкретности в русской философии» (1931), говоря об истолковании понятия «бытия» А. Хомяковым, отмечает, что тот «неправильно истолковывает философию Гегеля как отвлеченный панлогизм» [131, 130]. Но дело не только в том, что «бытие», как это было понято в «русской духовной традиции», берется в гегельянстве вне-сущностно, т. е. «вне субстрата», образующего бытие. На это указали все интерпретаторы, принадлежавшие традиции. «Кризисы гегельянства» (выражение Н. Бердяева), о чем неоднократно говорилось, предопределены развитием понятия «бытия» у Гегеля *вне человека, над-индивидуально, без-образно*.

РАЗДЕЛ 2. «ГЕНЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ»: ИНТУИТИВИСТСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ

Безальтернативность традиционного социологического схематизма заключается в том, что он редуцирует проблему мышления к интерпретации его политической

дислокации в социальном пространстве и вовсе не учитывает его эпистемологические характеристики. Поэтому процесс производства истины в общественных структурах оказывается не учтенным, он рассматривается исключительно как проблема взаимодействия элементов политической структуры в отрыве от его эвристической насыщенности. С точки зрения, допускающей конкуренцию научно-познавательных методов в социальном пространстве вне зависимости от партийно-идеологического ограничения, исследование «генеалогии» интуитивизма в интеллектуальных дискуссиях «1900-1920» весьма важно. Исходя из этого, возможным представляется исследовать:

Первое, не идейно-политическую, а гносеологическую альтернативу, выстроенную интуитивистской концепцией знания. Поскольку он представлял теоретическое обоснование варианта миропонимания иного, чем позитивистское настроение русского нигилизма, господствовавшее в русской духовной культуре рассматриваемого периода, и чем концепции новой религиозности, стремившиеся его преодолеть.

Второе, не исторически обусловленную ограниченность методов познания, а понимание абсолютного характера ценности познавательной деятельности, представленное в интуитивизме. Это позволяет учитывать: (а) эволюцию гуманистического видения действительности от рационализма к нигилизму, начавшуюся с эпохи Возрождения и завершившуюся к середине 19-го века; (б) не только религиозную направленность критики гуманизма в русской духовной традиции, но и ее эпистемологическую содержательность; (с) различные направления в понимании социально-философского содержания антропологических проблем знания: экзистенциальное, персоналистское, историческое и интуитивистское – которые сложились в русской философской мысли в 19-м – начале 20-го столетий.

Третье, для понимания интуитивистской позиции в интерпретации познания целесообразно руководствоваться отношением, сформулированным С. Франком в одном из последних писем Л. Бинсвангеру (30 августа 1950 года): «...человеческое бытие имеет смысл и исполнение только в связи с открывающимся и в нём

свершающимся бытием... Также я охотно признаю, что Хайдеггер на своём пути выразил эту интуицию много пронизательнее и полнозначнее, нежели это удалось мне. Европейская культура должна восстать против уничтожения» [197, 167].

2.1. Антропологическая проблема знания

2.1.1. Концептуальное решение антропологической проблемы знания в «русской духовной традиции». Все интерпретации однозначно оценивают «нигилизм» как умственное течение, господствовавшее в «русской духовной традиции» «1860», которое было направленно против либерально-идеалистических направлений в российской общественной мысли эпохи царствования Николая I. Изначально в европейской культуре, вне зависимости от социально-политических коллизий, «нигилизм» получил концептуальное обоснование в апофатическом богословии: «...Божество, должно быть выше всякого бытия и познания; оно есть сверхразум, сверхбытие, оно не имеет никаких определений, есть «ничто» [47, 283].

В ходе литературно–критической полемики «1820» по вопросу о значении поэтики романтизма для отечественной словесности, богословское значение «нигилизма» изменилось – им стали обозначать направление поэзии пушкинского круга. В «1860» «нигилизм» стал выражением перелома, связанного с переориентацией общественного сознания в пользу позитивистских моделей культурно-исторического развития. В эволюции «нигилизма» от богословия через романтизм к позитивизму обозначилось то умственное течение, «в силу которого человек нарушает естественный порядок вещей и притязает на место и значение ему не свойственное, выходящее за пределы космической гармонии, божественно предустановленной в своем существе» [192, 378]. Сверхчеловеческое начало мира утрачивается, на его место восходит человек, возникает вселенская антропократия, основание которой сокрыто в смешении: «смешение «мира» как сферы общественной жизни человека с понятием мира как космоса» [192, 391].

Понятие «нигилизм» в литературно-критическую полемику ввел Н. Надеждин, используя его в статье «Сонмище нигилистов» («Вестник Европы», 1829) [134, 338]. Н. Надеждин внес значительный вклад в развитие русской культуры, но может

быть незаслуженно позабыт по причине своего критического отношения к творчеству А. Пушкина. Будучи редактором журнала «Телескоп», в 1836 г. он опубликовал в нём знаменитое «Философическое письмо...» П. Чаадаева. Достойное поведение Н. Надеждина во время следствия одобрительно было встречено русской общественностью.

Фельетон «Сонмище нигилистов» открывал новый 1829 год, хотя фактически был продолжением статьи, опубликованной в журнале в конце 1828 года «Литературные опасения за будущий год». Каждая из них содержала критику А. Пушкина и поэтов «пушкинского круга». В ней автор отвергал романтическую поэтику, сторонниками которой выступали данные авторы. Он полагал обманом и самоограничением стремление романтиков воспроизводить исключительно «цыганские шатры», «вертепы», «Нерчинские остроги», над которыми парит «призрак романтической свободы»; повелитель всего этого движения «светлый лик» России – А. Пушкин. В 1830 году он обобщил и систематизировал свои эстетические воззрения в диссертации «О происхождении, сущности и судьбе поэзии». В ней он проследил историю поэзии от Античности до современности. Он пришёл к выводу о необходимости синтеза поэтики классицизма и романтизма. Новое искусство сможет «соединить идеальное одушевление средних веков с изящным благообразием классической древности, уравновесить душу с телом, идею с формой». Современную словесность он рассматривал как подражательство славным образцам Античности и Средневековья, «псевдоклассицизм» и «псевдоромантизм» [166, 283].

Апологетика пушкинианства принадлежит В. Белинскому, её пафосом становится отыскание жизненной правды, наводящий его на мысль о безусловной необходимости абсолютного добра: «он утверждает,– пишет С. Франк,– что никакая мировая гармония не удовлетворит его, если он не сможет разделить её с каждым из его «братьев по крови»; что, даже достигнув «верхней ступени лестницы развития», он потребует отчета во всех жертвах условий жизни и истории», а иначе бросится сам вниз головою с «этой верхней ступени» [192, 381].

Усилие нравственной воли, полагает В. Белинский, освобождает человека из-под власти сущего. И «техне», принимающее для него облик гильотины, призывается им для того, чтобы упорядочить сущее в соответствии с высшим нравственным законом общечеловеческого счастья. Этим начинается безостановочный процесс вырождения сущего в добро, которое в русском «язычании» имеет конататом и пользу, и справедливость: «Интерес истины, интерес науки, интерес искусства, гуманизм – поглощает всё» [61, 360].

Дмитрий Писарев и Н. Чернышевский популяризовали практические задачи «нигилизма» в концепции «разумного эгоизма». Д. Писарев в своих произведениях наметил ее модель в рамках нигилистической «заботы о себе». Она включала диететику, которую он понимал сугубо физиологически как науку о правильном питании. Кроме этого, демографию, юность как будущность мира (об этом можно отыскать уже и у А. Герцена – «русские юноши», «ветхая Европа», «византийский маразм»). А также физиология труда, предполагающая исполнение и актуализацию мускульной энергии.

У Н. Чернышевского мы находим теоретическое обоснование нигилистической эстетики и руководство к действию: магистерская диссертация «Эстетические отношения искусства к деятельности», защита состоялась в 1855 году, и роман «Что делать?», опубликован в журнале «Современник» в 1864 году. Так называемая «жизненная правда» буквально зачаровала всех: «пошлые люди» и «новый человек», «светлое будущее», воля и самосознание наполнили умы молодых людей и положили начало «метафизической истерией» (выражение Н. Бердяева).

Несколько более взвешенным оказался подход И. Тургенева. Его романы «Отцы и дети» (1862), «Дым» (1867), «Новь» (1876) оповещали публику не только о наличии нигилистических тенденций в общественной жизни, но и об их укоренённости в русском быте и одновременно о том высоком нравственном идеале самоотречения, который исповедовали нигилисты.

Одновременно с этим Ф. Достоевский обратился к «нигилизму» не только как к общественному явлению, но и придал ему доктринальное значение, рассмотрев его как факт самосознания духовной традиции отечественной культуры. Ему он

противопоставил благообразие «русских мальчиков» вроде Алёши Карамазова. Убедительность их вызывала раздражение и непонимание современников, до тех пор пока они не были затребованы «1917» в виде благого упования на Святую Русь. Впоследствии переключались на страницы бытописателей ГУЛАГа, которых в ранг героев возводил не столько героизм и доблесть, проявленные ими лично, сколько бесчеловечность и жестокость режима, порождавшего их.

2.1.2. Интерпретации концептуальной разрешимости проблемы антропокрапии в «русской духовной традиции». Интерпретации, каковы бы они ни были, позволяют выяснить этиологию этой «метафизической истерии», овладевшей русской душой.

В персоналистской интерпретации Н. Бердяева «нигилизм» стал выявлением «диалектики русской души», выразившей беспочвенность культуры Просвещения в отечественной духовной традиции. Условием этой беспочвенности стал отрыв политической власти от своей исторической основы: «Русский нигилизм, – пишет он, – был нравственной рефлексией над культурой, привилегированным слоем и для него лишь предназначенной» [27, 92].

Г. Флоровский в своей исторической интерпретации обнаружил в «нигилизме» один из моментов отпадения «русской духовности» от собственной традиции: «Это был возврат к «природе» из «истории», обратное включение человека в «естественный порядок», в порядок естества, т.е. «природы» [189, 286].

Нигилизм удвоил мир культуры в своём существе: мир ценностей и мир традиции. Мир культуры, утрачивающий целостность своего существа – есть историческое явление и не может быть ни свойством отдельных личностей, ни проявлением самобытной исключительности. «Нигилизм» – это лишь способ проявления всеобщности, охватывающий своею цельностью всю народную душу. Это стало отправным моментом в интуитивистской интерпретации «нигилизма» как целостного явления народной души. Как указал Н. Лосский «нигилизм» необходимо включать в «формулу души» «русского народа». Но не рассматривать его как форму осуществления всеобщности, а предполагать его как одну из противоположностей целого.

В отличие от Н. Бердяева, Г. Флоровского Н. Лосский сосредоточил своё внимание не на причинах «нигилизма», а на действенности «нигилизма» в русском духовном опыте. В итоге в «системе конкретного идеал-реализма» он квалифицирует «нигилизм» как «неограниченное мировоззрение»: «(учение) о мире как множестве существ с обособленным друг от друга бытием» [134, 345].

Действенность «нигилизма» невозможно обнаружить ни в его политических устремлениях, ни в его материалистическом мировоззрении – все эти моменты определены переходным характером эпохи: «Нигилисты стали появляться в России перед началом великих реформ императора Александра II» [134, 348]. На социально-историческую обусловленность «нигилизма» указывали и Г. Флоровский, и Н. Бердяев. Г. Флоровский пишет практически то же самое и даже теми же словами [189, 285]. Н. Бердяев дополняет, что именно в этот период в Российской империи возникает «общество» и «общественное мнение» [27, 132], которые остро поставили вопрос о ценности культуры [27, 132]. Социально-историческая интерпретация нигилизма остается и по сей день господствующей. Однако наряду с ней существовала и метафизическая, в ней нигилизм представляется означающим деятельного начала отечественной культуры, основанного на «вере».

Едва наметившись, он изначально пытается удостоверить человека верою в возможность перерождения мира в соответствии с представлением чистого долга. Это представление мы можем охарактеризовать как теургическую поэтику, направленную на преобразование действительности. Это творческая религиозная подоплёка нигилистического сознания, ее понимание позволит Ф. Достоевскому заявить: «Все мы нигилисты».

На укоренённость «нигилизма» в религиозном складе духовного опыта русской традиции указывало большинство его интерпретаторов. Теургическую поэтику: способность вступать во взаимодействие с высшими силами и изменять складывающиеся обстоятельства и направить существующее в свою пользу, возможность истолковать и направить сущее. Не цель, а направленность наличного бытия определяет задачу теургической поэтики, созданной «нигилизмом».

В своём существе теургическая поэтика есть способ «заклания» сущего, в основе которого лежит недовольство жизнью и стремление к преобразованию мирового целого. Возможность «нигилизма» определена способностями «техне»: в общественной жизни – это «гильотина», как метафора творческого преобразования настоящего и приближения «светлого будущего», действие «гильотины» определено Инквизицией и совестью, в основе которых лежат манипуляции фактом смерти – способность отдалять / приближать смерть; в природе – это «позитивные науки», как метафора творческого воздействия на действительность, действенность «позитивных наук» определена творческим поиском, в основе которого лежит манипуляция временем – близость / дальность видимого.

Видимость в качестве конечной причины указывает на антропогенный характер позитивного знания, т.е. единственная форма знания доступная «позитивным наукам» имеет антропогенные характеристики. Теургическая поэтика указывает на возможность преображения «самобытносущей» природы, исходя из ее антропометрических признаков: «действительно существует только сущее, доступное чувственному восприятию, т.е. собственному опыту» [199, 63]. Это означает ничто иное, как только тот факт, что только человек обладает способностью самополагающего представления, которое в качестве «техне» может быть обращено на самобытный мир-космос, или природу бытийствующую в себе и для себя. Форму нигилистического самосознания, возникшую из теургической поэтики, в метафизической интерпретации мы можем определить как «антропократию». Особенностью антропократии в период «религиозно-философского ренессанса» является ее связь гностическими учениями.

2.1.3. Исторические формы теургических практик. С. Франк определяет такие свойства «антропократии»: «бегство от мира, отрицание красоты, эротики, культуры – всех духовных сил, связанных с жизнью в мире и с признанием положительной религиозной ценности космоса» [189, 389].

Н. Бердяев указывает на эти же свойства антропократических учений, но связывает их не только с «нигилизмом», но с традиционным элементом русской духовной культуры – аскетическим неприятием человеческого творчества и мира,

которое в «нигилизме» было выражено недовольство культурой. В нем оно приняло вид противопоставления совершенной культуры, законченного и обустроенного существования – «мещанства», «буржуазности», «пошлого быта», и совершенной жизни, свободной и справедливой одновременно – «самопожертвование», «правдоискательство», «служение общему делу (идеалу)». Аскетическое «правдоискательство» русской духовности определяет правду, как конечную причину совершенной жизни. В ней дан опыт непотаенного, несокрытого бытия. В человеческом измерении он приобретает значения обнаженности и неприкрытости. В окультуренном мире человек следует условиям и условностям и он не может предъявить себя миру. Поэтому все существо человека в культуре представляется борьбой внешних условностей, ограничивающих личность, и естественных свойств человеческой индивидуальности, его эгоцентристских устремлений. Поэтому мышление окультуренного человека воспринимается как рутинерство, а мышление «правдолюбца» – новаторство. С этих позиций академическая традиция философского опыта в форме метафизики есть подлинная рутина. Философ занятый метафизическими изысканиями, по меньшей мере «идиот». Князь Мышкин – это образец мыслителя, русский анти-Кант. Он вовлечен в поиск жизненной действительности. Его существо покоится в сфере долженствования и не подлежит никакой апробации в опыте. В нем сущее вправлено в должное. Это открывает пространство для экспериментирования в нравственном пространстве, выводя за правила и доказательства традиционный способ созерцания Блага и Красоты.

Со времен Троянской войны созерцающий разум открывал Благо и Красоту в ставшем совершенстве, в «космосе» самобытном, либо сотворенном, но в каждом из случаев созерцаемом. В результате онтологического поворота, совершенного «нигилизмом», «космос» обращен в бесформенную материальную массу, имеющую единственное свойство временности. Это уже ветхозаветный «олам» – «поток времени, уносящий людей, вещи, царства и само время» [41, 58].

Русский духовный опыт изначально чуждый Античности [] и связанному с ней наслаждению жизнью, как писал В. Ильин: «В России, однако много пространств, отмеченных вечной мёрзлой почвой. И будучи страной больших красот, Россия, тем

не менее, никак не может быть признана «страной нег» и «наслаждений»...» и когда понадобилось некоторой части русской элиты конца XIX и начала XX в. характерное сочетание эстетизма с культом наслаждения... пришлось за ним съездить на Запад...», – пишет В. Ильин [94, 47].

Русский духовный опыт легко вовлекся в ветхозаветный ригоризм, одновременно углубившись в поиски техник высвобождения человека из–под власти бремени земного, это вдохновило и «затворников» 9-го века и «нигилистов» 19-го, поэтому Н. Бердяев неоднократно возвращается к одной и той же фразе Освальда Шпенглера: «Россия есть апокалиптический бунт против Античности» [27, 87].

Ветхозаветный ригоризм регенерировал в русской духовной традиции антиисторическое и морализирующее сознание, в котором произошла фиксация основополагающего желания, питавшего «нигилизм»: «перекроить действительность» по своей мерке, именно эту особенность отмечает Г. Флоровский в «Путиях русского богословия». Это сознание задается вопросом: почему мой нравственный опыт не может служить всеобщим нравственным законом? Вопрос, указывающий на ту «психологическую безысходность», в которой, по мнению мыслителя, оказывается всякий антиисторический морализм. «Для утописта, – пишет он, – очень характерно такое самочувствие: *в истории чувствовать себя как в пустыне...*» [189, 287].

Нигилистическое неприятие жизни, обусловленное ветхозаветным ригоризмом, в интуитивистской интерпретации совместило возможности как персоналистской, так и исторической интерпретаций. В нем увидели притязание на всеобщность и нравственную исключительность. Н. Лосский рассматривает поведенческую модель нигилизма. Наше поведение, полагал он, связано со способностью производить поступки. Вследствие этого пребывать в определённом состоянии, испытывая чувство довольствия или неудовольствия. Наши эмоции и аффекты обусловлены ценностями, утверждаемыми нашими поступками. В «нигилизме» ценность для себя утверждается так, как если бы она была значимой для Другого. Иначе говоря, единство для себя мы представляем как единство для Другого. Это представляет ложную форму единения. В отечественном опыте философии свое универсальное

выражение она получила в «теории разумного эгоизма». Ей следовало «нетшество», ставшее начальной вехой всего «европейского нигилизма». Являясь ложной формой всеобщности, эта теория, тем не менее, включает элементы действительной всеобщности: «общепользный труд», «общая польза», «гармония ума и чувства» – но иногда «нигилизм» не мог объяснить, откуда происходят эти формы всеобщности и почему человеку необходимо осуществлять их в своих поступках. Невозможность объяснения и одновременно необходимость его, приводят моралистическое сознание к представлению о внутренней Инквизиции – «нравственном долге», который диалектика нигилистического сознания превращает в Инквизицию для другого и «изверг Нечаев со своим «Катехизисом революционера» венчает развитие нигилистического сознания» [134, 349].

В «нигилизме» единство морального сознания обретает всеобщность нравственного закона, согласуясь во внешнем отвлечённом единосущии ценностей. Поэтому с «1870» «российская общественность» заговорила об идеале и долге. Н. Лосский объяснил это утратой религиозности, однако, даже став материалистом «русский интеллигент задаётся целью устроить «рай на земле» по своему плану» [134, 349].

2.2. Поиски новой достоверности знания

2.2.1. Мировая действительность и ее реальный образ. Свою поэтическую задачу Ф. Достоевский определил в связи с задачей опровержения нигилистической устремленности к преобразению действительности: не отступать от реалистического изображения даже в самых общих вопросах человеческой жизни, опровержение «нигилизма» представить «не прямое, то есть от лица к лицу», а опосредованное – «в последнем слове умирающего старца» [89, 163].

В совершенно неожиданном свете поэтическая задача, сформулированная Ф. Достоевским, предстаёт, если мы попытаемся рассмотреть её в отношении к «интеллектуальному каркасу» (выражение К. Поппера) научного идеала, определяемого в фундаментальных научных исследованиях современной позитивной науки.

Во-первых, мы можем апеллировать к близости научного идеала, заложенного современной физикой в теории относительности Альберта Эйнштейна и реалистической поэтики Фёдора Достоевского: отыскать «взаимосвязь между мечтой Достоевского – землёй, не пропитанной человеческими слезами, и научными идеалами Эйнштейна; тем более что самому Эйнштейну принадлежат слова: Достоевский дал мне больше, чем Гаусс» [113, 166].

Во-вторых, именно вслед за Ф. Достоевским мыслители религиозно-философского возрождения открыли третий слой действительности, в котором объединены обе сферы наблюдаемого (созерцаемого, наличного) бытия: физическая и духовная. «У Бердяева трёхступенчатость бытия выражена в формуле: Бог, мир и несотворенная свобода, а осознание ненаблюдаемой реальности у него, так же как и у Шестова, выражено менее ясно, чем у Франка и Лосского. Лосский строит логику и гносеологию на признании третьего слоя бытия объединяющего духовную и физические сферы» [139, 203].

В-третьих, выводы создателей «системы конкретного идеал-реализма» Н. Лосского и С. Франка об объективном существовании носителей сущностных качеств и ненаблюдаемой реальности нашли косвенное подтверждение в фундаментальных исследованиях современного естествознания (в астрономии и физике) [139; 148]. Ученные вынуждены начинать свои теории с осознания реальности человеческого «я» при решении таких фундаментальных вопросов, как время, пространство, распространение света: «... мы, – пишет Вернер Гейзенберг, создатель квантовой теории и теории вероятностей, – не можем уйти от факта, что естествознание создано людьми. Естествознание описывает и объясняет природу не просто так, как она есть «сама по себе». Напротив, оно есть часть взаимодействия между природой и нами самими. Естествознание описывает природу, которая отвечает на наши вопросы и подвергается нашим методам исследования» [57, 43].

Поэтому мы можем вычленить реалистическую поэтику Ф. Достоевского, которая представляет собою основоположение метафизических практик, осуществлённых в религиозно-философском ренессансе; затем, попытаться проследить каким образом основоположения реалистической поэтики Ф. Достоевского были реализованы в

«системе конкретного идеал-реализма», явившей собою завершающий, синтетический факт всего периода религиозно-философского ренессанса.

Следуя поставленной перед собой задаче, Ф. Достоевский стремился показать реальное положение человека в мире, неразрывно связанное с образом повседневности. Результат оказался иным, чем это думалось автору: мы можем говорить лишь о свободе страдания человека в мире, или как он сам писал в «Записках из подполья» о том, что причиною сознания может быть лишь страдание. Его поэтика включала три пути, позволяющих осуществить эту свободу: расщепление «евклидовой» статистической гармонии космо-пространства; распад универсальной гармонии абсолютного пространства, в котором обезличивается реальность человеческого в мире; разложение Классической гармонии «соответствий» формы созерцания своему существу, в котором действительность человеческого существа в мире превращена в «представление представляющего».

2.2.2. Направления интуитивизма. В интуитивизме основополагающим допущением выступает представление о деятельности духовных и материальной действительности процессов, образующих реальность. В реальном материальное не отторжимо от идеального; усмотрение этого единства и составляет интуицию. Фиксация реальности составляет конечную причину всякой интуитивистской теории. В конце 19-го и начале 20-го веков. В едином пространстве, оформленном европейской культурой одновременно сложилось несколько направлений интуитивизма.

Наиболее распространённым первоначально оказался интуитивизм Анри Бергсона. Философская программа, которую излагал А. Бергсон, получила название «позитивной метафизики», включавшая как традицию европейского позитивизма, с его опорой на факты, как традицию спиритуализма, восходящую к учениям Плотина, Августина, Паскаля и развивавшего положение о внеинтеллектуальном познании: «Философская программа создания «позитивной метафизики», заявлённая Бергсоном уже в первых работах, и была попыткой синтеза этих двух установок – глубинной метафизической и конкретно-позитивной» [22, 15].

До «1917» с философской программой А. Бергсона были хорошо знакомы в Российской империи. В 1914 в Санкт–Петербурге было завершено 2-е издание собраний сочинений в 5-ти томах; о нём писали наиболее видные представители «религиозно-философского ренессанса». О нем писал Н. Бердяев. Н. Лосский рассмотрел отношение интуитивизма А. Бергсона к «конкретному идеал-реализму» в книге «Интуитивная философия Бергсона» (вышла в Москве в 1914). И. Ильин, Б. Вышеславцев высказались о своем отношении к интуитивизму А. Бергсона. С. Франк обращался к нему в своих главных произведениях «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек» (1949). О недостатках направления философии, предложенного французским мыслителем, высказался Г. Плеханов [149]. Популярен был А. Бергсон и в студенческой среде.

Другим направлением, допускавшим интуицию в качестве собственного обоснования, была феноменология Эдмунда Гуссерля. В отличие от А. Бергсона, Э. Гуссерль говорит об интеллектуальной интуиции, включавшей в себя «сущностное видение», или «идеацию»: предметная область интуиции ограниченная как область чистого смысла. Она самообнаруживается в результате редукции «энергии субъективного манипулирования» естественнонаучной установки в познании, обнаруживая сферу индифферентную «к различию между реальным, фактическим, существующим и представляемым, мыслимым, воображаемым – данным лишь в сознании – бытием» [104, 182].

В опыте философствования «русской духовной традиции» впервые феноменологию представил Н. Лосский, используя аргументы Э. Гуссерля для обоснования учения о непосредственно данных содержаниях общего познания, об идеальной действительности суждения, для критики психологических допущений в логике и связанных с ними заблуждениях [210, 114].

Интуитивистскую интерпретацию Гегеля в духе гуссерлианской феноменологии представил И. Ильин в «Учении Гегеля о конкретности Бога и человека». Для интерпретации философии Фихте гуссерлианскую феноменологию использовал Б. Вышеславцев (1877–1954). Его «работа о Фихте до сих пор остаётся лучшей в отечественной литературе» [54,16]. Феноменология Э. Гуссерля была необходима

Б. Вышеславцеву, чтобы показать поворот мысли Фихте от субъективного к абсолютному идеализму. Последний основан на онтологическо–реалистическом понимании знания. «Абсолютное знание» есть не исторически завершённая форма знания, а онтологически удостоверенная идея Бога в человеке и его сознании. Эта идея «тождественна морально миропорядку, который должен быть осуществлён в ходе бесконечного исторического процесса» [54, 16]. Точку зрения Б. Вышеславцева разделял И. Ильин.

Наибольшее влияние феноменологии Э. Гуссерля испытал Г. Шпет. Он рассматривал феноменологию как действительное беспредпосылочное знание. Оно интуитивно проникает в суть вещей и описывает абсолютную сущность. В ней утверждается «первая философия», «как подлинное основание науки». Она одна позволяет увидеть истину в своей истинности, целое в своей «целостности и полное в своей полноте», – резюмирует феноменологические изыскания Г. Шпета в книге «Явление и смысл» (1914) Б. Яковенко [210, 116].

Другое направление гуссерлианского феноменализма обнаруживается у А. Лосева (1893–1988) в его концепции «эйдетической диалектики», в которой он попытался совместить диалектический метод как способ «объяснения», смыслопорождения, и учения об эйдосе и чистом описании, составляющие эпистемологически наиболее ценную часть феноменологии. Но для А. Лосева оказалось неприемлемым положением в феноменологии «натуралистичность» всякого объяснения: «Я привык думать, что «объяснение» не обязательно есть натурализм, что есть «объяснение» – не психологическое, не метафизическое, но и чисто смысловое. И вот это смысловое объяснение я и вижу в диалектике», – писал А. Лосев в предисловии к «Философии имени» (написана в 1923, издана в 1927) [124, 110].

Позицию близкую к А. Лосеву в отношении к феноменологии занял Борис Яковенко. Приняв положения гуссерлианского учения об идеальном бытии, об идеирующей и генерирующей абстракции, об «эпохе», как начальном моменте феноменологической редукции, он негативно оценил интеллектуальную интуицию, лежащую в основании гуссерлианской феноменологии. И противопоставил ей

учение о мистической интуиции. «Основой мистики-интуиции явилось полное отсеивание субъективного, когда сущее, освобожденное от «патины» жизни, обнаруживает себя в сверхчувственном созерцании» [77, 110].

Подверг критике и отверг учение Э. Гуссерля с позиции «наивного натурализма» С. Алексеев (Аскольдов): положение об интеллектуальной интуиции он противопоставил допущение о чистом опыте, в состав которого входит алогичная и непознаваемая формулировка познания, представляющая деструктурное качественное основание возможного познания [124, 285].

Новую направленность, интуитивизм Э. Гуссерля приобрёл в работах Макса Шелера. В противовес интеллектуальной интуиции Э. Гуссерля он сформулировал концепцию эмоциональной интуиции. В отличие от интуирования смысла в процессе феноменологической редукции, интуиция дана в эмоционально-априорных актах. Они представлены в парадигмах «любви» и «ненависти». Каждая из них реализует либо положительную, либо отрицательную ценность, в соответствии со своим характером [104, 182].

На основании «эмоциональных априори» М. Шелер создаёт учение об «аксиологическом предпочтении», которое предполагает не интуирование картезианского «когито» посредством интеллектуального усмотрения ясного, отчетливого и достоверного, а в постижении сердцем и чувствами.

Эмоциональная интуиция, действуя через сердце и чувство, позволяет обратиться к самому основоположению бытия, открытому в «высшей ценности святости»: «Эта концепция направляет нас в сферу религиозного чувства и религиозной психологии, «видений» и «откровений», созерцания «вещей незримых» и прорицания неведомых путей, о которых ничего не знают ни чувства, ни разум... без... «благодати», свое подтверждение концепция находит в «опыте великих мистиков «мировых религий» [104, 183].

Влияние М. Шелера на интуитивизм, развивавшийся в «системе конкретного идеал-реализма», было заметным, особенное значение имела статья «О формализме в этике» (1916). К учению, изложенному М. Шелером, обращались как Н. Лосский, так и С. Франк. В этом учении их привлекали те положения, которые были близки

концепции «конкретного идеал-реализма». Созерцание чужой душевной жизни и возникающее на почве отношений «я-ты» бесконечное многообразие явлений. Возможность зарождения и развития конкретного единوسущия на основе симпатии. Чувства как интенциональные акты, направленные на ценности. Значение ранга ценностей и норм в понимании и оценке действительности. Нравственная эволюция, позволяющая выход за пределы своей самобытности.

Но при всей своей близости к учениям М. Шелера, Н. Лосский указывал на некоторые особенности, которые, по его мнению, были определены феноменологическими истоками всей концепции М. Шелера. Они же в определенной мере дистанцировали учение об «эмоциональных априори» от «системы конкретного идеал-реализма». Для Н. Лосского было важным то, что к интуиции М. Шелер пришел через описательные методы феноменологии, не имея собственной концепции знания. Это стало причиной того, что у него отсутствует, определяющее для «системы конкретного идеал-реализма» различие «моего» и «данного мне». Следовательно, не различенными остаются предмет наблюдения и переживания. Вместо этого «одно и то же переживание может быть дано нам то «как чужое», то «как наше», так что возможна данность нам «индеферентного потока переживаний» [135, 196]. Это приводит к причинному отношению между сознанием и предметом внешнего мира, то есть допускается ограничение непосредственного усмотрения действительности. Это означает, что действие интуиции может быть ограничено. Собственно к такому выводу и пришёл М. Шелер: «Непосредственному восприятию, по мнению Шелера, доступно все совершающееся в другом человеке, за исключением органических ощущений и чувствовании, имеющих чувственный характер» [135, 196].

Отношения же М. Шелера и С. Франка переросли в близкие, дружеские отношения: «В последнее время, – писал к Л. Бинсвангеру С. Франк 30 ноября 1934 года, – я живу довольно, если не считать нескольких поездок с докладами, Берлин для меня – пустыня, в которой я живу подобно отшельнику. После смерти Макса Шелера, с которым я в последние годы его находился в интенсивном духовном общении, у меня нет тесных и плодотворных отношений с немецкими

философами...» [197, 265]. С. Франк причислял М. Шелера к тем «одиноким исключениям» в философии, которые осознали «отношение «я-ты» как особую, первичную *форму бытия*, из которой прежде «лишь поэты, романисты и драматурги» черпали свои темы [195, 368]. Сам С. Франк в книге «Реальность и человек» пытался развить учения М. Шелера и Н. Лосского о непосредственном восприятии чужой душевной жизни. Он применил их к «области бытия, в которой также обретает конкретно-опытное усмотрение реальности в ее отличии от «объективной действительности» и от сферы моего внутреннего бытия как субъекта» [194, 115]. С. Франк определяет эту область как «явление общения».

Форма такого явления восходит к основоположению бытия. Он определяет ее как «откровение». В нем реальность о себе дана нам в лице «ты» [194, 130]. В «общении» С. Франк обнаруживает тот же момент, что и эмоциональная интуиция М. Шелера, открывающая в великом мистическом опыте: «высшую ценность святыни». А Н. Лосский назвал в своей книге «Обоснование интуитивизма» (впервые опубликованной 1904г.) «непосредственным восприятием транссубъективного мира».

2.2.3. Учение о постигающей интуиции Николая Лосского. Каждое из направлений Н. Лосский рассматривал как отправную точку для развиваемого им учения о постигающей интуиции. Ценным моментом всех направлений интуитивизма, и особенно направления развиваемого Шелером, Н. Лосский считал сближение и «органическое слияние» лейбницианской методологии и мистического реализма Шеллинга и Гегеля. Это имело значение для всей европейской традиции метафизики, одновременно это позволило выразить своеобразие всей «русской духовной традиции» и опыта философствования в ней: сближение двух противоположных начал в пределах одной философской традиции есть акт оплодотворения, ведущий к возникновению новой самостоятельной жизни»,— писал в «Обоснованиях интуитивизма» Н. Лосский [130, 193].

Он полагал, что учение о «транссубъективном восприятии реальности» может послужить началом новой самобытной истории философии, разрешившей

противоречия традиционной метафизики между воспринимаемой действительностью и знанием о ней.

Исходя из понимания существующей традиции противопоставления знания действительности и ее познания в эмпиризме и рационализме. Он определил его разным пониманием источников знания, но сводящимся к общему знаменателю в вопросах касающихся восприятия действительности. Для каждого из них действительная сторона знания лишена самостоятельного значения и базируется на догматических предпосылках, достигающих своей последней выраженности у И. Канта

По мнению же Н. Лосского, прежде всего принципом знания есть то, что, поскольку оно заключено в мысленном воспроизведении действительности [130, 25], его возможность составляет чистое беспредпосылочное мышление. Ошибку И. Канта Н. Лосский увидел в том, что тот полагал невозможным включение в состав чистого беспредпосылочного мышления эмпирического знания. Оно должно быть извлечено либо из самого себя, *ex nihilo*, либо из разума, подобно *deus ex machina*, в то время как эмпирическое знание может быть представлено одновременно со знанием постигающей интуиции, в которой мышление есть состав моего, а эмпирическое состав данной мне объективной реальности.

Первоначально постигающая интуиция представлялась Н. Лосскому «мистическим восприятием непосредственного знания именно о *мире не – я*» [130, 152], так он представляет ее в «Обоснованиях интуитивизма». В дальнейшем он развил мистическое восприятие до идеи конкретности, связав с нею развитие всего философского опыта в русской духовной традиции.

Идея конкретности включает в качестве одного из своих элементов мистическое восприятие, но постигающая интуиция не может быть исчерпана этим. Мистическое восприятие означает, открывающееся мышлению человека некое «конкретное бытие индивидуального существа» [131, 131].

Впервые в новоевропейской традиции философствования на эту проблему, как на одну из основополагающих проблем познания обратил Фихте в связи с критикой кантианского интеллектуализма, направленного против трансцендентного знания

[130, 151]. В опыте философствования в русской духовной традиции это направление стал развивать В. Соловьев, свое дальнейшее развитие он получил у Сергея Трубецкого, но тот, как пишет Н. Лосский, не использовал этого учения для решения частной гносеологической проблематики [131, 189]. Это направление, идущее от В. Соловьева к С. Трубецкому, определено отношением к гегельянско-шеллингианской традиции, ему Н. Лосский противопоставил направление идущее в русле лейбнизианской методологии от А. Козлова к С. Аскольдову, его он связывает с особенностями если не русской, то славянской традиции философствования [130, 191]. В нем мистическое восприятие открывает конкретность всеобщего в индивидуальном. Обоснование этому было найдено в идее предустановленной гармонии, используемой Лейбницем: в каждом индивидуально конкретном бытии, или монаде в терминологии Лейбница, мир предзадан как целое во всей своей полноте.

Н. Лосский указал на слабое место в теории Лейбница: если мир предустановлен, то знание о мире оказывается трансцендентным, а само познание мира уходит в бесконечность, то есть мир представляется неопределимым. Именно с направлением, развиваемым от А. Козлова к С. Аскольдову, Н. Лосский связал решение этой проблемы: монады могут быть предустановлены друг по отношению к другу через понятие Абсолютного существа, которое дано и обеспечено нам непосредственным сознанием. Главную трудность Н. Лосский видит в «интеллектуальной обработке этой данной нам реальности» [130, 191].

2.3. Проблема границ и возможностей познавательной деятельности

2.3.1. Свидетельства онтологической достоверности мирового целого. Данные реальности – это три рода свидетельств реальности человеческого в мире. Первое направление, к которому обращается реализм связан с расщеплением статической «евклидовой» гармонии космо-пространства. Это означает отказ от аристотелевского представления о замкнутой вселенной, невозможности актуально данной бесконечности и целокупности бытия, несводимости существования к трансцендентным основаниям.

Основоположник интуитивизма в «русской духовной традиции» Н. Лосский нашел объяснение этой проблеме в причинно-временном ряде событий данных нашему восприятию: он обнаруживает *«цельность, которая присуща сплошности»* [135, 129]. Само понятие «сплошности» есть интерпретация тотальной определенности бытия, рассматриваемого в отношении к причине событийного ряда данного нам. Здесь противоплагаются «порядок событий во времени» причине-началу («архе»), начале, определяющем возможность временного ряда.

Другим элементом «сплошности» он называет представление о необходимости «поддерживающего агента» для осуществления порядка событий во времени: «Причину нового события не может быть только предшествующее во времени событие с его строго очерченным, ограниченным содержанием» [135, 129], все происходящее в феноменальном ряде бытия обладает свойством адинамичности, неспособностью к саморазвитию [135, 129]. Чтобы объяснить динамизм временного ряда, его свойство прогрессивного синтеза, отмеченного еще Кантом, необходимо ввести представление о «деятеле» – это «субстанция, владеющая событием, как своим состоянием, и стремящаяся отменить его или преобразовать или дополнить» [135, 129].

Движение во времени – это, согласно Н. Лосскому, изменение состояний «агента движения», а не изменения положения тела относительно других тел [135, 129]. Эта теория, усматривающая в феномене движения видоизменения субстрата, через Лейбница [55, 89], у которого Н. Лосский позаимствовал понятие о «субстанциональном деятеле», опосредованно восходит к Аристотелю и его теории видов движения, излагаемой в «Физике»: «необходимо существует три вида изменений: из субстрата в субстрат, из субстрата в не субстрат, из не субстрата в субстрат, так как из не субстрата в не субстрат изменения не бывает вследствие отсутствия противоположностей, ведь в этом случае нет ни противоположностей, ни противоречия» [8: 225b10-15]. У Н. Лосского эти три вида изменений соответствуют трем видам означаемых состояний: «отменить», «преобразовать», «дополнить».

Единство «преобразования» и «дополнения» не возможно, так как это нарушало бы «сплошность». «Отмена» не нарушает «сплошности», поскольку предполагает

одного и того же «деятеля». Но в теории Аристотеля каждому из трех видов соответствует субстрат, Н. Лосский определяет изменение состояний необходимостью единства субстрата всех изменений. Мыслить движение в форме единства позволяет лейбницианская монада.

Объяснение «сплошности» пространственно-временного ряда, посредством теории видов движения привело Н. Лосского к убеждению о наличии субстанциального носителя всех изменений «я». В нем мы обнаруживаем первую достоверность познания, то же мы можем обнаружить и картезианском моменте, но в данном случае существенно то, что он приходит к этому не через универсальную форму сомнения, а, напротив, через универсальную форму постижения несомненного.

В своих «Воспоминаниях» он указал на это событие. С осени 1894 года под влиянием бесед с Алексеем Козловым и с началом слушания лекций по философии Александра Введенского на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета у него сформировалась собственная философская позиция: «Я глубоко проникся убеждением, что познанию доступно только то, что имманентно сознанию. В то же время я усматривал отчетливо, что утверждение субстанциальности моего я есть достоверное знание, и глубоко проникся склонностью понимать вселенную как систему монад в духе метафизики Лейбница» [127, 182].

Второе направление, обнаруживающее свидетельства человеческого в здесь-бытии-мира, определено в расщеплении универсальной гармонии абсолютного пространства: единство природного и человеческого в духе естественной гармонии Классицизма не существует в действительности, ее действительность призрачна, или, что тоже, спекторальна [113].

Представление здесь двойственно: «... первоначальные частицы, являясь твердыми, несравнимо тверже, чем всякое пористое тело, составленное из них, настолько тверже, — пишет И. Ньютон в «Оптике», — что они никогда не изнашиваются и не разбиваются в куски... Если бы они изнашивались или разбивались на куски, то природа, зависящая от них, изменялась бы...» [55, 249].

Систематическая определённости природы ньютонианской «оптике» не сущностна, а конструктивна. Поэтому И. Ньютон предлагает не отыскивать причины принимаемых первоначал, а излагать и доказывать их опытом [55, 255-256]. Он предполагал, что опыт послужит доказательством существования абсолютных первоначал в природе, однако уже его приемникам стала очевидным, что отказ от поиска причины первоначал означает возможность такой системы природы, где она есть первоначалом себя самой вне какого-либо абсолюта [55, 289].

Интуитивизм в опыте философии отечественной духовной традиции предполагает рассматривать опыт познавательных практик в качестве свидетельства, а не изложения и доказательства необходимости и возможности абсолютных первоначал мирового целого. В интуитивизме воплощен практический отказ от ньютонианского конструирования объективности в пользу её освидетельствования по двум симптоматическим признакам: мы способны к постижению чужой душевной жизни, опыт удостоверяет нас в объективном существовании внешнего нам мира [127, 106].

Но из наличия объективного мира, даже внешнего нам, мы ещё не можем вывести необходимости абсолютных первоначал, понимая это, Н. Лосский вводит тезис об относительности бытия в системе «конкретного идеал-реализма», воплотившего интуитивистскую программу знаний: «Поскольку конкретный идеал-реализм есть *органическое* миропонимание, он утверждает *относительность* всякого бытия» [135,133].

Относительность означает необходимость соотношения «самостоятельного субстанциального» индивидуального бытия, с составом мирового целого, либо его части. Соотношение это реализуемо в «действиях», определённых «нормативной идеей», избираемой каждым субстанциальным деятелем. Её содержание составляет «назначение» соответствующее предпочтениям субстанциального деятеля, и «координация», содеятельность субстанциальных деятелей.

Осуществимость субстанциального деятеля в действиях производно из «самостоятельной творческой силы» субстанциального деятеля. Таким образом, действия каждого субстанциального деятеля определяется выбором

нормативной идеи и его «самостоятельной творческой силы», поэтому относительность бытия не включает «указаний», а есть лишь «утверждение» в действовании: в слове «относительность» «вовсе не заключается утверждение, будто всё бытие разлагается сполна на отношения. Оно лишь указывает на то, что бытие никогда не бывает абсолютно самостоятельным...» [135,133].

Необходимость объективности становится означающим еще одного тезиса Н. Лосского о «неабсолютности бытия». Бытие осуществляемое субстанциальным деятелем в своих действиях есть и бытие для Другого, но не в отношении координации действий. Мир как «целое и в своих частях» присутствует одновременно и непрерывно в деятельности каждого субстанциального деятеля. Свойства субстанциальных деятелей осуществлять содеятельность он называет «внутренней спаянностью [субстанциального деятеля] со всем содержанием остального мира» [135,134].

В деятельности сокрыта возможность познающей интуиции, а, следовательно, и всякой субъективности. И мир определён собственным объективным содержанием, а не представлением познающего субъекта. При этом единство объективного и субъективного содержания позволяет понять мир не как механическое, а как живое целое, где живое есть означающее ценности. Поэтому всякая познавательная деятельность имеет субъективно-объективное ценностное значение.

«Относительность бытия» и «неабсолютность бытия» составляют «системное мировое бытие», в котором субстанциальный деятель реализует нормативную идею в своих действиях и получает знания об этом мире как выражение своей ценности в нём. Человек знает и познаёт себя в мире, мир же как целое познаёт и знает человека. Но мир в своём бытии остаётся относительным и не абсолютным, поэтому система мирового бытия предполагает Абсолютное. Если для системы мирового бытия значения определяемы в действиях субстанциальных деятелей и утверждаемой в каждом из них ценностью, то Абсолютное в бытии существует «Сверхсистемным», «Сверхбытийственным», «Сверхмировым»: «Системное мировое бытие не может быть абсолютно самостоятельным: оно необходимо

предполагает Сверхсистемное, Сверхбытийственное, Сверхмировое – *Абсолютное*» [135,134].

Гносеология не может объяснить отношение системы мирового бытия и сверхмирового начала, эта задача для иного исследования. К началу «1930» интуитивистская гносеология состоялась [129, 111].

Третье свидетельство передает реальность человеческого существа как «представление представляющего» (выражение М. Хайдеггера). Наиболее последовательно оно было выражено Кантом в его учении об априорных формах созерцания в пространстве и времени, о законе причинности, о понятии субстанции. Кантианское учение сумело реализовать противоречия между онтологической основоположенностью и гносеологическими основоположениями наших представлений о мире человеке и обществе, благодаря чему оно стало исходным моментом развития естествознания в Новое время: «Это разделение порядка, определяющего бесконечное многообразие вещей и явлений одним началом, и порядка, посредством основополагающего разделения» [57, 41].

2.3.2. Эпистемологическая проблема знания и ее решение интуитивизмом. Новоевропейское мышление последовательно отклонялось от существа первого порядка в сторону несоответствия действительного многообразия вещей и явлений человеческому разуму. В этом отклонение обнаруживает своё значение факт невозможности «основополагающего разделения» ни для объяснения ни для понимания мировой действительности; оно достаточным лишь фиксирует «начавшийся с философии Платона разрыв между материей и духом или между душой и телом» [57, 41]. Горизонт новоевропейского опыта мышления определён этим эпистемологическим разрывом. В своей интеллектуально–биографической исповеди Н. Лосский показывает свой путь постижения этого разрыва. Описывая свои интеллектуальные устремления начала «1890», сложившихся под влиянием позитивизма, социализма и Руссо, он пишет: «Всё вновь и вновь я пытался понять мир как множество движущихся атомов, отделённых друг от друга пустым пространством и влияющих друг на друга только путем толчка и давления» [127, 181].

Н. Лосский определяет свое мировоззрение этого периода как механический материализм, «нечто вроде философии Демокрита» [127, 181]. Но, если строение мира рассматривать материалистически, то все же следует заметить, что по существу своих вопросов это был вовсе не материализм, поскольку атомы ему были необходимы для объяснения мирового целого [127, 181]. В то время как материализм пусть даже в весьма примитивной форме не рассматривает мир в целом, его предмет это отдельная вещь и основной вопрос материализма Демокрита – это как возможна вещь и как возможна отдельная вещь, рассматриваемая в отношениях случайного и необходимого.

Выводы, к которым пришел Н. Лосский, так же не вполне соответствуют проблематике материализма Демокрита: его заинтересовали вопросы связанные с объяснением движения, которые принципы атомарной философии считали решенными вследствие допущения представления о пустоте в свои теоретические построения; он же увлекся энергетически характером материального процесса движения. (Эти два различных подхода к пониманию характера движения оформились уже в систематический период Античной философии как материалистическая система Демокрита и система развития Аристотеля [47], на что указывал в своих работах В. Виндельбанд, работы которого хорошо были известны русской публике в начале 20-го столетия). Н. Лосскому, как закона сохранения энергии в материальных процессах следовал вывод о том, «что материя должна рассеиваться в бесконечном пространстве» [127, 181]. Поэтому Н. Лосский обратился к энергетическому пониманию материи для объяснения вещного состава мирового бытия: сохранения объема во взаимных толчках атомов и толчках среды. Уже это делало неизбежным его обращение к лейбнецианству, понимавшего в материальных процессах выражение действующей жизненной силы, связанных в свою очередь с аристотелевскими понятиями об «энергии» и «дюнамисе» [55].

Оттолкнувшись от материализма, он довольно быстро приходит к противоположности материалистического мировоззрения, к панпсихизму: «Под влиянием бесед с Козловым, – пишет Н. Лосский, – очень быстро освободился от

материализма и пришел к противоположной ему крайности – к панпсихизму» [127, 182].

Панпсихизм А. Козлова заключался, как пишет Н. Лосский, в развитии гносеологического аргумента против материализма: в содержании опыта мы можем обнаружить исключительно психологические процессы и «я», как их субстанциального носителя. Для Н. Лосского стало очевидным в панпсихизме А. Козлова то, что «атомы» как неделимые элементы материального процесса и источники энергии в данном случае возможно заменить представлениями о субстанциальном носителе их, лишенном каких-либо телесных свойств, но имеющем формальную определенность, что проистекает целиком из лейбницианской «монадологии».

Осенью 1894 года, вспоминает Н. Лосский, он окончательно определился в центре своих профессиональных и духовных интересов. К этому времени он очевидно уже наметил решение интересовавшей его проблемы в объединении энергетического представления о динамике материальных процессов в природе и представления о нематериальной основе их носителей. Это совпало по времени с его поступлением на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета с целью получения философского образования. Здесь он начал посещать лекции профессора А. Введенского в начале как студент, а с 1896 по 1898 как вольнослушатель. С этого периода начинается длительный процесс формирования интуитивистского направления в периоде «религиозно-философского ренессанса» и системы «конкретного идеал-реализма» в отечественной философской мысли. С. Франк проделал иную творческую эволюцию: от ницшеанства к гносеологической проблематике. Его связь с задачами реалистической поэтики Ф. Достоевского еще более очевидны, поэтому мы можем назвать систему «конкретного идеал-реализма» суммой философского опыта в «русской духовно традиции». Наставником обоих на философском поприще был Александр Введенский, один из представителей неокантианства в отечественной философии. Профессор А. Введенский преподавал в Санкт-Петербургском университете и руководил кафедрой философии с конца 1880 гг. до 1920 гг. оценки его деятельности невыразительны: обычно его

характеризуют как ученика Канта, а В. Зеньковский назвал его в своей «Истории русской философии» «правоверным русским кантианцем». Отношения Н. Лосского с учителем складывались неоднозначно, сам основатель русского интуитивизма свою философскую задачу определял как в развитии идей изложенных А. Козловым, но при этом никогда не отрицал факта своего ученичества у А. Введенского.

2.3.3. Круг гносеологической проблематики. Отношение к Канту может служить «водоразделом мысли» в «русской духовной традиции» периода религиозно-философского ренессанса. Мы можем говорить о двух направлениях в философском опыте того периода. Центром одного являлся Московский университет, другое направление связано с Петербургским. Каждый из них оказал свое влияние на становление русского интуитивизма. Если А. Введенский ввел Н. Лосского в круг гносеологической проблематики, то в Московском университете он был благосклонно встречен Л. Лопатиным. Если Петербург стал центром ортодоксального кантианства, то Москва стала центром всех антикантианских усилий в опыте философствования того периода. Л. Лопатин выдвинул принципиальный лозунг: «Вперед от Канта!». Своего апофеоза антикантианство достигает у П. Флоренского: «*Наши* рассуждения начинаются с той точки, на которой *кончает* Кант. «Есть ли разум, спрашиваем мы себя?» – спрашиваем мы себя». Петербургское направление не столько следует Канту, сколько «преодолевают кантианство изнутри – не столько отрицая, сколько трансформируя его достаточно гибкие основоположения» [35, 86]. Вопрос, заинтересовавший А. Введенского, имел кантианские истоки: его интересовали условия возможности познания, но он модернизировал его в том моменте, где речь шла о возможности преодоления «бытийственной бездны, – как пишет Н. Бонецкая, – между субъектом и объектом?» [35, 86].

Гносеологизм развернут в системе А. Введенского от психологической интерпретации познающего «я» в познавательном акте, «объективированных» состояний, к возможности познания Другого. Эти же вопросы останутся при построении «системы конкретного идеал-реализма» его учениками Н. Лосским и С. Франком. Исследуя состояния субъекта в познавательном акте, он пришел к выводу

о невозможности познания чужой душевной жизни, хотя он впервые пытался в истории отечественной мысли применить в данном вопросе интуитивистскую теорию «вчувствования». Выводы, сделанные А. Введенским, были неутешительны: разум не имеет метафизических оснований в области достоверного знания, он ограничен в нем пределами возможного опыта. Однако мы можем построить «здание метафизики» на иных основаниях. Они могут быть взяты из области этики и веры: нравственное чувство указывает мне на возможность Другого, подобного мне. Но нравственная сфера не решила гносеологических вопросов и «этот вывод о невозможности обосновать чужое одушевление» получило название «закона Введенского» (термин М. Бахтина) [35, 87]. Преодоление этого вывода послужило исходным моментом для построения интуитивистской модели знания у Н. Лосского, С. Франка, а так же иной эпистемологической модели, но имеющей тот же исток, М. Бахтина.

Хорошо знакомый с интерпретацией кантианской философии В. Виндельбаном, Н. Лосский разделял его убеждение в том, что после кантианского сведения познания к восприятию «вещи в себе», разделение явлений на феномены и ноумены утратило прежнее значение [47]. Представление об интуитивной достоверности понятия, по мнению В. Виндельбанда, являлось попыткой систематизации нашего познания в имманентное содержание сознания: «...сосредоточится на исследовании того, **что непосредственно и интуитивно достоверно** представляется духу *самой собой* *разумеющимся* и обосновывает в своих сочетаниях все производные познания» [47, 336]. К числу таких попыток несомненно можно отнести как положения гносеологической концепции А. Введенского, так и интуитивизм Н. Лосского и С. Франка.

Ценным в интуитивизме, развиваемом Н. Лосским, является ясно выраженная в нем возможность возвращения предметности познания к аристотелевской метафизике природы, раскрывавшей природу как «энтелехию», т. е. «развитие сущности явлений, где сущность может быть представлена жизненной силой, что вполне соотносимо с учением Аристотеля о душе» [211, 81]. Душа в понимании Аристотеля есть принцип телесного состава, принцип, который Н. Лосский

распространяет на объяснение мировой действительности: мировое целое восходит от телесного состава бытия к телесному составу мирового целого. В теории мира Аристотеля «сначала и до конца всякое действительное бытие обрисовано как неразрывное единство силы и духовного порядка действительности ее» [130, 478]. Таким образом, гносеология интуитивизма не только преодолевала дуализм концептуальных решений А. Введенского, но и возвращалась на принципы монизма в объяснении мировой действительности.

Дальнейшее развитие интуитивизма связано с объяснением состава мировой действительности. В этом вопросе со времени Просвещения утвердилась идея того, что все достоверное знание о мире может быть получено либо опытным путем, либо имеет свои истоки в представляющем «я». Эти две крайности были преодолены в кантианской «критике разума», объяснившей опыт из априорных форм знания. Но одновременно им был сформулирован принцип этого объяснения, заключавшийся в предостережении разуму выходить за границы возможного опыта. Неудовлетворительность этого положения представлялась Н. Лосскому в том, что она не позволяла построить метафизики, исходя из субъективистской стороны познания. Познание представлялось отвлеченным процессом, лишенным «анализа действительных и возможных мирозерцаний» [130, 27].

Осенью 1900 года указывает Н. Лосский, ему удалось сформулировать собственное мирозерцание, т.е. соединить принцип механического объяснения движения с идеей одухотворенности его носителей. Основоположный принцип этого мирозерцания имеет широко известную формулировку: «все имманентно всему». В своей историчности он представлялся синтезом двух ведущих направлений философского опыта: лейбницианского миропонимания и кантианской гносеологии. В основе своего мировоззрения он определяет несомненно достоверный факт существования внешнего мира и познаваемости его свойств на основе представления о субстанциальной природе познающего «я» [128, 117]. Поэтому познавательный акт обозначает изменения субстанции в своих акциденциях. Из чего следовало тождество «объекта знания» «процессу знания»:

«он есть, – пишет Н. Лосский, – сама жизнь, сама действительность, присутствующая в акте знания, переживаемая в нем» [130, 194].

Возможность этого тождества указал еще Гегель, обозначив это как субстанциональные отношение, в котором объект снимает и переводит себя в процесс. Необходимость этого процесса может быть понята только как жизнь, т. е. момент, в котором объект определяет свою действительность: «Субстанция представляет собой существенную ступень в процессе развития идеи... но идеи в еще ограниченной форме необходимости» [59, 329].

С гегельянских позиций критику обоснований интуитивизма Н. Лосского повёл С. Франк. Он указывал, что интуиция, оперяющаяся лишь на развивающуюся в явлениях сущность и усматривающая мировое целое в принципе жизненной силы, является онтологически безосновной, поскольку даёт нам лишь непосредственное знание о форме необходимости, а не свободы. Однако и сам Н. Лосский отмечал, что феноменальная сторона знаний ни есть знание само по себе: «... сама по себе жизнь ещё не есть знание, она становится знанием благодаря некоторому дополнительному процессу, именно процессу сравнения. Следовательно, знание есть переживание сравнимое с другими переживаниями» [130, 194].

В явлениях, образующих феноменальную сторону познания, интуирование мирового целого предопределенно мировоззрением, поэтому непосредственно данные нашему восприятию явления могут быть представлены не сточки зрения психофизического дуализма, а и сточки зрения нравственной необходимости: «...во всякой точке мира, где из множества возможностей реализуется одна, *метафизической необходимости*, но есть *моральная необходимость*» [130, 567]. Это одновременно означает возможность индивидуально-личного в природе: представления «моральной необходимости», свободы, в «метафизической необходимости», природе. Н. Лосский утверждает необходимость принять тезис о необходимости свободы в природе, но свободы не как причинности, о которой говорил Кант, а свободы как возможности индивидуально-личностного начала в природе. В моральном выборе осуществляется мировая действительность: путь вверх или путь вниз [130, 566]. Свобода, осуществлённая в мире, открывает

возможность перехода от пространственно-временной последовательности временной необходимости к сверх пространственно-временному единству мира. Сила, осуществляющая это единство, заключена в интуиции, которую он определил как «творчество, имеющее вечный смысл» [134, 207].

В интуиции Н. Лосский увидел тот способ познания, который наводит на высший смысл. В этом значении интуитивизм, очевидно, движется к той форме знания, которую Аристотель называл определением через наведение. Интуиция становится местом пересечения различных впечатлений общего и единичного, внешнего и внутреннего: «Общее так же единично, как индивидуальное» [130, 258].

Действительность интуитивного знания Н. Лосский рассматривал в антропологическом аспекте, как «синтез универсального и индивидуального», синтез, начинающийся на уровне нашей телесности, где «органы тела человека усваивают стремления и интересы целого» [134, 205]. Начинаясь на конкретно-телесном уровне, синтез прогрессирует до сверхчувственного, заключающегося в нашем сознании отвлеченного абстрактного единства, своё завершение синтез находит в мистическом плане бытия, в котором мы обретаем творческую активность бытия [135, 256]. Таким образом, Н. Лосский определяет, что в процессе познания разум, вопреки мнению Канта, может выходить за пределы опыта, «опираясь на созерцание (наглядные представления)» [130, 261].

Метафизика должна быть представлена не абстрактным знанием, а мы должны говорить о «метафизике вещей», отказ от которой обозначился в эпоху Просвещения, поэтому необходимо переосмыслить саму идею априоризма. В традиционной философской схеме нового времени явление – это объект, составляющий содержание знания и одновременно «исключительно интеллектуальный процесс», вне знания завершенности не имеющий [130, 119]. Отсюда следует, что мир доступный научному познанию не имеет объективной однозначной данности: природа – это совокупность феноменов, не выходящая из пределов субъективного сконструированного объекта. Для Н. Лосского такой подход обозначал крайний интеллектуализм. В нем разрушалась «непосредственное

восприятие», включающее в себя понимание «непроизводного ядра бытия», «действия» и «эйдетического восприятия».

Свою критику И. Канта Н. Лосский направил на понимание имманентной стороны познания. Если необходимое знание мы и получаем опытным путём, то из этого еще не следует, что необходимость моего опыта не заключена в моей природе, «скорее это можно объяснить тем, что мир «даётся» мне в опыте целиком, вместе со всею необходимостью моей природы» [130, 119]. Следовательно, содержание субъекта в познании может быть определено не только способностью суждения, но и данным «мне» содержанием опыта. Способность суждения образует символическую, а интуиция – реально-эйдетическую сторону познания, опирающуюся на субстанциальную сторону познания. Если Лейбниц в данном случае предполагал сугубо интеллектуальную сторону познания, даваемую математическими представлениями [130, 41], то для Н. Лосского интуиция представляет «живой мир со всею неисчерпаемою полнотою его творческой мощи, мир, глубоко уже прочувствованный поэтами в эстетическом созерцании и очень мало еще познанный наукою» [130, 101].

Усмотрение мира в эйдетическом содержании сознания привело философа к конституированию органического мировоззрения, воплощающего жизненный принцип постигающей интуиции: «Весь мир представляется стороннику такого учения столь же единым и цельным, как един и целен музыкальный тон, в котором можно различить разные стороны... сначала сами по себе, независимо друг от друга, а потом встретились и, сочетавшись, образовали тон» [135, 17].

Знание о мире вне его эйдетического содержания образует неорганическое мировоззрение. В нем мир распылен на отдельные элементы, и целое может быть осуществлено лишь в отношении к ним, и «считается *зависимым* от своих элементов» [135, 15].

Противоположность эйдетического и символического усмотрения мировой действительности в своей исконности восходит к противопоставлению «аитиа»-«архе» в Античной философии, которую в философии нового времени интерпретировали как противоположность идеализма и материализма. «Аитиа» –

это вина, трактуемая как причина всех явлений, обозначая вменяемость мировой действительности. «Архе» – это начало обозначает отданность мировой действительности. Система взглядов Н. Лосского восходит к идее вменяемости, с которой сообразны два модуса действия в мире: «то ради чего» – конечная причина, к которой неуклонно восходит мировая действительность, и «то из-за чего» – действующая причина мировой действительности. Нетрудно заметить, что понимание мировой действительности Н. Лосского восходит к теории причин Аристотеля, в которой причина движения определяла характер и сущность движения, поэтому причина была неразрывно связана с действием. В новое время происходит отделение причины и действительности, причину рассматривая через следствия [47, 401]. Н. Лосский сформулировал идею однозначной причинности. В «Воспоминаниях» он пишет, что к моменту своего отбытия в Страсбург в 1901 году у него уже сложилась идея, легшая в основу его диссертации, об однозначной причинности [128, 120].

Причина, цель и действие не могут быть обособлены друг от друга и рассматриваться в виде отдельных элементов мирового целого. «Субстанциальный деятель» открывает возможность единства всех этих трех элементов, поскольку единственный модус его существования заключен в представлении мира. В субъективном сознании он обладает способностью творческой силой организовать и обеспечить единство «причины» и «цели». Эти два момента не смешаемы, но органическое мировоззрение должно включить метафизику, как сознание не-бытия, т. е. нахождения за пределами природы как эйдетического целого, так и метафизику, как сознание своей бытийственной основы, этого удалось добиться традиционным путем – аксиоматизацией Абсолюта. «...мысль, – пишет Н. Лосский, – должна выйти за пределы мирового бытия, в область сверхмирового, чтобы найти безусловно самостоятельное начало – Абсолютное» [135, 15]. Аксиоматизация Абсолюта определима только с точки зрения волюнтаризма.

Волюнтаризм включал в себя понимание форм чувственности и их пространственно-временной определенности в качестве объективного содержания нашего познания.

Для Н. Лосского объективность пространства и времени, в этом он отошел от кантианской интерпретации, означает их нечувственные характеристики, поскольку они являются теми формами, в которых осуществляется субстанциальным деятелем событийный ряд. В то же время в отличие от И. Канта он устанавливает, что единственной формой чувственности является интуиция. Практически Н. Лосский приходит к противопоставлению реального ряда объектов, данных в опыте – это «данное мне», идеальному ряду объектов – это «мое». Практически он повторяет здесь фихтеанскую идею интуиции, на которую указал В. Виндельбанд: «Факт опыта состоит в постоянной соотносительности *бытия* и *сознания*, в том, что *реальный ряд* объектов интуируется в *идеальном* ряде представлений» [47, 488].

«Мое» как непосредственное проявление моего «я» может быть «осознано», реальный ряд может быть «опознан». Но их различие принципиального эвристического значения не имеют, поскольку знание есть дедукция, от общих представлений идеального, либо реального ряда к «осознанию», либо «опознанию» единичных вещей, либо событий. Каждый из этих моментов соответствует замечанию И. Канта в «Критике чистого разума» о том, что интуитивным могут быть только наглядные нечувственные представления. Другой момент соответствия между И. Кантом и Н. Лосским в том, что непосредственные данные опыта могут быть даны в суждении в форме категорий [130, 236].

А. Введенский увидел в построениях Н. Лосского применение наглядных нечувственных представлений к априорным формам восприятия пространству и времени. И то, что его ученик называл синтезом, «моего» и «данного мне», ему представилось «аналитикой чистого рассудка» – фрагментом «Критики чистого разума».

РАЗДЕЛ 3. АНТРОПОДИЦЕЯ: ОПРАВДАНИЕ ЦЕЛИ И СМЫСЛА НАЗНАЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ

В традиционной методологической установке вычленение в конце 19-го и начале 20-го веков антропологической проблематики в самостоятельное направление философскую антропологию, рассматривается как одно из выражений кризисного состояния философско-исторического процесса в европейской традиции. Однако сама констатация кризиса не позволяет вполне уяснить изменения фундаментальных оснований мышления в целом и его философского опыта: переход от опыта трансценденции к опыту присутствия. Причины кризиса объясняются не фактами мышления, а идеологемами власти, либо мифологией господства. Традиционная методологическая установка ограничивает понимание ответом на вопрос: почему не возможен опыт трансцендентного смыслоположения? В то время как ситуация постсовременного мышления заинтересована в ответе на вопрос: как возможно осуществить опыт человеческого нахождения в бытии? Чтобы исследовать данную проблему в ее философско-историческом значении необходимо учесть ее граничные условия:

А. Именно в период «религиозно-философского ренессанса» опыт мышления, определяемый метафизикой, не рассматривался уже как поиск всеобъемлющей формы научного знания, а осуществлялся как мировоззренческая проблема: поиск точки зрения, которая бы позволила сохранить значение и смысл человеческого присутствия. Оно понималось как право на истину и на смятение. Особенно актуальным такое мировоззрение, которое бы упреждало человека об опасности чрезмерного упования на собственные усилия, представлялось для русской духовной традиции: «Культуры нет у нас (что есть везде)... Вырвана она с корнем. А так как не хлебом единым живет человек, то и выдумывает бедный наш бескультурный поневоле что-нибудь пофантастичней» [89, 163].

В. Концептуализация данного мировоззрения осуществилась в двух основных направлениях: а) историко-философском, восходящем к неоплатонической традиции; б) религиозном, разрабатывавшем проблемы тринитарной антропологии.

Хотя необходимо уточнить, что восхождение к неоплатонизму не означает принадлежности к нему. Оно может быть рассмотрено лишь как стимул философских исканий современного мышления: «... открытие в эпоху немецкого романтизма ... концептуальной системы Плотина... и глубокого смысла платиновского опыта присутствия такими философами, как Шеллинг и Новалис, явилось для мыслителей подобных Соловьёву, стимулом первейшего значения, усилившим и оживившим тенденции русской традиции» [2, 8]. В то же время как разработка проблем тринитарной антропологии привела к модернизации православного богословия.

С. В философско-историческом плане мы можем констатировать, что в русской метафизической традиции сложилось два варианта интерпретации «системы конкретного идеал-реализма»: гносеологический, принадлежащий Н. Лосскому, и онтологический – С. Франку. Различие между ними особенно рельефно выступает в вопросе «греховности и рабства человека».

Д. Эвристическая ценность каждого из них состоит в том, что речь идет об альтернативных возможностях конструирования метафизики: идеологическом (в рамках онтологического учения С. Франка) и волюнтаристском (в пределах гносеологических концептов Н. Лосского). Каждый из них центрирован на антропологическое измерение бытия, видя в нем меру самовозрастающего и самосозидающего сущего. Это характеризует их как посткантианские модели (а не антикантианские) метафизики, которые усмотрели в антропологизме возможность преодоления кантианского антиномизма.

Е. В интеллектуальных дискуссиях конца 19-го и начала 20-го столетия в русской философской мысли с академической традицией успешно конкурировали философско-публицистические точки зрения на решение проблемы антропологизма. Каждая из них предлагала собственную концепцию жизнепонимания и социальной действительности: «антропологическая теология» (термин Т. Шпидлека) софиологов, «креативистско-кенотическая антропология» (термин Т. Шпидлека) экзистенциализма – имевшие религиозный характер; и позитивистская, придерживавшаяся принципов материалистического антропологизма.

3.1. Условия существования человека и мира

3.1.1. *Принципы концептуализации антропологической проблематики.*

Европейская традиция философствования, вне зависимости от исторических перипетий, акцептировала антропологическую проблематику в соответствии с принципами всякой возможной акциональной последовательности – системой классической иерархии Добродетельности.

Эту систему следует рассматривать в ее ценностных значениях и способах их реализации. При этом важно усмотреть те особенности антропологической проблематики, которые специфицируют опыт философствования «русской духовной традиции» в истории европейской метафизики.

В соответствии с классической иерархией Добродетельности, восходящей к аристотелевской этике, наилучший, наиболее достойный путь, соответствующий природе человека, есть «обладание серединой»: «Добродетель... есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку её достигает [человек]», – указывает Аристотель в «Никомаховой этике» [10]. Определение этих значений обусловлено представлением о пространственной ограниченности «срединности» непосредственно данными количественных отношений, выводимые из принципа отрицания актуально данной бесконечности. Существо аристотелевской добродетельности состоит в актуализации человеком потенциально определенной способности человеческой природы к счастью. Иерархия Добродетельности соответствует модусам, в которых может быть осуществлено счастье. В новую эру христианства теология стремилась согласовать классическую иерархию Добродетелей с ветхозаветными представлениями о тварности человека. Человек определено природное существо, задуманное и исполненное Богом, принадлежащее к числу творений, но отмеченное среди прочих особым даром: природа, наделенная правом выбора (свободой) и разумом (способностью выбирать) – личность. Начиная Бозэцием и завершая Кантом, через Святого Фому европейский традиционализм полагает личность как бытие в себе,

единичность и замкнутость которой преодолевается разумом: разум открывает путь свободе [217, 28].

По причинам культурно-историческим отечественная духовная традиция оказалась отстранена от схоластической традиции Средневековья. Эту отстраненность восполнил оригинальной форме, соответствовавшей культурно-историческим условиям, «религиозно-философский ренессанс»: «Русская религиозная мысль делала дело, аналогичное тому, которое делали в свое время греческие учителя церкви. Как те пользовались высшей философией своего времени... для защиты и раскрытия христианской истины, данной в откровении, так русские религиозные мыслители делали то же дело, пользуясь... германским идеализмом» [154, 132].

Но философия даже в религиозном исполнении не может не заменить, не создать ни Традиции, ни учения Церкви. И «русская религиозная философия» не могла быть «служанкой теологии», поскольку теологизм, в классической форме средневековой схоластики, укрепление веры посредством разума (*ratio confortata fide* в формулировке Фомы Аквинского) традиционно отсутствовал в православном исповедании. Но усилия, сосредоточенные на поиске возможности служения Абсолюту, создали возможность рефлексии отношения природы тварной и природы божеской в человеке, значение которой сопоставимо с европейским традиционализмом. Если европейский традиционализм искал освобождения человека от «всеобщности», то отечественный – в природе «всеобщего» пытался обнаружить основополагающее единство индивидуального и личностного планов бытия, единство тварного и несотворенного состава бытия, в самом общем виде единство конкретного и абсолютного. Но, вероятно, не следует ни исключать, ни абсолютизировать тот факт, что обе традиции вели свой поиск разнонаправлено: «на славянском Востоке [европейский Запад] может обнаружить элементы, недостающие Западу, различие культур Западной и Восточной Европы есть в последнем приближении духовное единство, восходящее к общему истоку и освещенное одним солнцем» [217, 2].

В отечественном традиционализме возможно выделить два направления концептуализации антропологической проблематики. Их различие имело принципиальный характер. Одна из них следовала практическому значению познавательной деятельности, восходящей к традициям Восточных Отцов Церкви, говоривших о невозможности определить разумные основания веры и развивавших в пределах православной церковности аскетические практики, из которых еще со времен Киевской Руси широкое распространение получил исихазм; другое направление имеет столь же давние традиции в русском опыте духовности, элементы его мы можем обнаружить еще в «Поучении» В. Мономаха (12-й век). В нем приоритет индивидуального и личный жизненный опыт становятся основанием мудрости, но не мудрости практической аскезы, а теоретической мудрости «господина»: «...Мономах полемизирует с церковной концепцией «богоугодного властелина», не откровение, не правоверие, а только разум, знания делают князя справедливым и мудрым, способным противостоять врагам, держать в повиновении «сильных» – бояр и удельных владетелей» [82, 88]. Таким образом, возможно сопоставить обе традиции на основании идеала личностного совершенствования. В отечественной духовной традиции в отличие от европейской традиции он представлял означающее «господства» (но не знание есть сила, как резюмировал значение знания Ф. Бэкон, господина, а сила представляет знание владык). В периоде «русского религиозно-философского ренессанса» каждое из двух направлений отечественного традиционализма было реализовано в одной из форм опыта философии, определившихся в философско-историческом процессе.

Если система взглядов, развивавшаяся «школой всеединства», исходила из принципа личностного совершенствования, что по существу восходило к традициям практической аскезы, что выразилось идеологии служения «общему делу» и пророчества, то система «конкретного идеал-реализма» исходила из понимания господства как системы знания. Это становится очевидным при истолковании понятия бытия, в каждом из направлений.

Для В. Соловьева «всеединство» это собственно идея самой философии: «...предметом философии является весь идеальный космос, то есть общая

совокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии как объективное выражение истинно-сущего» [67, 134]. Начало и цель этого познания это интуиция сердца, единящая познающего с познаваемым в свете безусловно истинного бытия. Существует три основных действия, в которых это единство может быть обнаружено: а) вера, направленная на существование; б) воображение, направленное на сущность; в) творчество, устремленное к сущему [67, 137].

Но у В. Соловьева существует значительная трудность эти три основных действия не осуществимы в пределах классической парадигмы знания, поскольку в ней знание возможно либо как восприятие формы бытия вещей, либо как постижение сути ее бытия. Еще в своей магистерской диссертации он провозгласил, что целью системы взглядов, которую он будет разрабатывать, будет снятие противоположности сущности и явления вещи, поскольку это «нераздельные стороны всякого существа» [168, 58]. Но обнаружить единство текучего в своем бытии явления вещи и ее неизменной сущности он сумел только за пределами разума: в трех свиданиях с Софией Божией премудростью. Но здесь следует отметить, что в основе пережитого им откровения лежит глубокая вера априорно (вне всякого возможного мистического опыта) утверждающая наличие единой первоосновы земного бытия. Еще в 1873 году в своей ранней работе «Мифологический процесс в древнем язычестве» он постулирует, что завершающий момент мифологии заключен в нисхождении духовного бога в органическую земную жизнь. Появлением христианства мифологический процесс не ограничен. Понятие христианства развивается из понимания язычества. Оно представляет необходимый синтез органического и духовного бытия, но синтез не заверченный. Его должен был завершить процесс воздвиженья «Богочеловека».

Система «конкретного идеал-реализма» также исходила из религиозного понимания первоначала бытия. Но в отличие от религиозного направления, развиваемого «школой всеединства», в ней понимание этого первоначала не было предустановленно ни иррациональным, ни мистическим поиском: бытие не зависимо от характера наших исканий имеет собственную структуру, которая отражает его объективно-конкретный характер «моего» и «данного мне». И С.

Франк, и Н. Лосский различают «я» как источник своих собственных переживаний и «я» как совокупность «моего», из этого и основной вопрос, решаемый в данной системе: имеет «мое» значения «данного мне», либо эти значения совершенно независимы друг от друга? У Н. Лосского индивидуальное и конкретное предполагает наличие этих двух значений не зависимо одно от другого, у С. Франка в отношении к действительности бытия эти значения различаются, в отношении к реальности их различие утрачивает смысл, поскольку наше сознание устанавливает, что «мое» имеет значения и того, чем «я» являюсь, и значения того, что «я» есть сам по себе [194, 59].

Поэтому интуитивистский антропоцентризм изначально разрешается в двух направлениях, одно из которых развивает С. Франк, а другое – Н. Лосский. Принципом антропологического учения, развиваемого С. Франком, становится представление об онтологическом характере интуитивного знания: реальность открытая нашему внутреннему взору объемлет действительность объективного бытия, в котором мы себя находим [194, 38]. У Н. Лосского интуиция не имеет характера внутреннего опыта субъекта, переживающего в нем свою глубину, как это происходит у С. Франка. Для него интуиция – это, прежде всего, элемент познавательной деятельности, заключенный в непосредственном восприятии реальности. В ней нравственная жизнь человека является конечной причиной развития: то, ради чего существует мир. Но знание ценностного содержания собственной жизни не означает его осуществления [134, 24]. Знание есть лишь способность и стремление, но силу ему придает лишь свобода выбора: «В душе каждого человека, не слишком забитого судьбою, не слишком оттесненного на низшие ступени духовного существования, пылает фаустовская жажда бесконечной широты жизни» [130, 17].

3.1.2. *Историцистская идеологема развития «русской духовной традиции».* Историцизм глубоко укоренен в «русской духовной традиции». Доктрина исторического предопределения и исключительности, составляет теоретическое основоположение всякого историцизма. Происхождение этой доктрины восходит к двум истокам современной европейской цивилизованности: к цивилизационному

шоку, связанному с возникновением демократических институтов открытого общества, и к «иудейскому трибализму» (выражение К. Поппера), распространившему идею избранности и исключительности. В западноевропейском мире идеология избранности и исключительности оказалась когерентна идее культурного превосходства мира греко-римского над варварским. Это позволило выполнять цивилизаторскую роль в неевропейских мирах – культуртрегерство. Славянским народам, отстраненным от наследия греко-римского мира, она изначально была чужда. Подобную функцию выполняла идея государственной исключительности – державности славянского мира. Во все периоды государственной истории (Киевская Русь, Московское царство, Российская империя) существовал корпус текстов, содержание которых составляет перечень причин, последствий и особых черт предопределения государственности русичей, московитов, русских.

Для периода, связанного с событием «религиозно-философского ренессанса», – Российской империи (1711 – 1917) мы можем определить следующие особенности историцистских учений. Историцизм в виде учения о провиденциальном характере исторических событий проникает через французский традиционализм, влияние которого испытали многие видные представители интеллектуально культуры под воздействием страха перед революционным и правительственным террором. Наиболее последовательными проводниками историцистских идей был П. Чаадаев. Он утвердил доктрину исключительности и предопределения русской культуры. Следующим этапом стала публичная дискуссия «западников» и «славянофилов» об историческом назначении государственной власти и той роли, которую должна сыграть русская культура мировом цивилизационном процессе. Итоги этой дискуссии подвел В. Соловьев в известном учении о трех силах исторического развития, историческом смысле славянской культуры и государственности в создании вселенского теократического государства. В этот период возникает идеологема «русской идеи», которая претерпела различные интерпретации, однако они никогда не были систематизированы: «Под этим титром, мыслители, все еще не утратившие своего значения для русской культуры, стремились выразить наиболее

характерные черты русского народа. Его истории, его всемирного предназначения; предназначения, являющегося религиозным, поскольку речь шла об особом вкладе отдельного народа в судьбу всего человечества» [217, 15].

Особое значение здесь приобретает «1917», поскольку он стал тем результатом, с точки зрения которого возможно не только изложить. А определить те следствия, которые она имела для «русской духовной традиции» и их эпистемологическую ценность. Особенностью историцистской доктрины является то, что имела чисто отрицательную ценность в гносеологии, в отличие от «философии целостного разума», развитие которой прервалось во второй половине 19-го века, её влияние на онтологические конструкции неоспоримо. Это стало причиной того, что «русская идея» должна быть рассмотрена через экзистенциальные истолкования. При этом центральное место в ней отведено не теории познания мира, а антропологической проблематике. Мы можем утверждать, что онтологические конструкции, обусловленные идеологией «русской идеи», объективировали онтологическую проблематику. Особенностью этой объективации является преобладающее влияние на неё гностической традиции, связанной с учением о троичности природы человека и двойственности позиции его существования; эпистемологическую ценность можно определить в том, что она ввела в отечественное мышление круг проблем, связанных со «свободы воли», принявших вид антиномической детерминации человеческого существования.

В религиозной сфере объективация антропологической проблематики «русской идеи» обусловлена представлением об изначальной «немоте» и «безгласии» русского духа. У истоков русской духовной традиции мы обнаруживаем иконопись, книжность – утонченную духовную культуру, страстную и одухотворенную. «Пробуждение русского духа», как определяет Г. Флоровский, ставят перед нами, по меньшей мере, два вопроса: о столкновении двух религиозных идеалов и о славянском языке, которые эксплицировались в двух пластах «русской духовной традиции»: «дневную» и «ночную» культуры русской души [189, 3].

В этой двуиспостасности русской культуры заключена, по выражению Г. Флоровского, «творческая трагедия человеческой жизни»: «двумыслие»,

«двуенравие», «муть двойственности» – составляют духовную судьбу человека, принадлежащего этой традиции. Человек в ней оказался со-принадлежен и христианской духовности и языческой душевности. «Дух» и «ум» «дневной культуры» оказываются изоморфными «мечте» и «воображению» «ночной культуры», мотивы «бродячей» языческой мифологии «сплавляется» с «христианским воображением», «неоформленность душевной стихии» растворяет в себе «умную аскезу» и «созерцательность»: «В кругу таких духовно-психологических апорий разыгрывается прежде всего трагедия русского духа...» [189, 4].

Поэтому в пределах единой традиции складывается система репрезентации внеязыковой реальности, имеющая бинарную структурную характеристику. На семиотическом уровне последствия этого явления были описаны Юрием Лотманом: «Для русской культуры с ее бинарной структурой характерна совершенно иная самооценка (в сравнении с тринарной системой). Даже там, где эмпирическое исследование обнаруживает многофакторные и постепенные процессы, на уровне самосознания мы сталкиваемся идеей полного и безусловного уничтожения предшествующего и апокалиптического рождения нового» [136, 168].

В пределах этой самооценки сформировалось динамическое учение о личности, связанное с супранатуралистическими представлениями о природе личности. Личность в нем представляется ипостасно: в человеке осуществлены одновременно два начала, начало индивидуальное и начало личностное. Личное в человеке противостоит индивидуальному. Из этого противостояния происходят обличья человечья в мире. Весь духовный опыт русской культуры позволил сформулировать проблему человеческого лика как проблему свободы, охватывающую всю систему наличного бытия мира.

Эту проблему можно назвать проблемой антиномической детерминации человеческого существования, поскольку она затрагивает вопросы, связанные с проблемами, решение которых без соучастия, или хотя бы допущения супранатуралистического начала бытия невозможны. Вероятно, именно поэтому, многие исследователи русской духовной традиции говорят о том, что решение

антропологических проблем в ней было связано с возрождением гностического элемента в ней.

С гностицизмом столкнулись в отечественной духовной традиции одновременно как и с христианством. В Киевской Руси широкое распространение получили апокрифы, во всяком случае, они были хорошо известны книжной культуре Руси. Один из таких апокрифов воспроизвел в романе «Братья Карамазовы» Ф. Достоевский – «Сошествие Богородицы во Ад». Писатель ввел это повествование в свой роман для постановки вопроса о теодицеи и спасения. Как замечает А. Хосроев: «...при всей их внешней разнице и огромной хронологической дистанции, (два) одинаковых ответа на вопрос» [201, 47]. Творение свободно от своего Творца, спасение дано, исполнить его может только сам человек, поскольку спасающий дар его – это свобода.

Актуализация гностицизма связана так же с именем В. Соловьева, как указывает Г. Флоровский, исследуя круг чтения В. Соловьева, учение о материальном мире было создано им под влиянием учения Валентина, которого он высоко чтит [189, 317]. Валентин, как известно, прибыл в Рим из Малой Азии во II веке, учение, в котором он наставлял своих слушателей содержало положение о просветлении материи и о Софии, пытающейся объять бездну и спасти мир [159, 90].

Гностические элементы, начало которых мы можем обнаружить у В. Соловьева и Ф. Достоевского, дальнейшее свое развитие получают в учениях о Богочеловечестве и Богостроительстве, получивших распространение в первые десятилетия 20-го века, когда потребовалось объяснить возможность сведения «горнего» в «дольнее»: это был бунт человека против трансцендентного Бога, как заметил М. Агурский [1, 67]. И хотя гностические элементы, набиравшие силу, противоречили традиционному учению Церкви, но они позволили поставить ряд важных вопросов, связанных с традиционными ценностями европейской культуры.

Это проблема отношения естественного порядка и индивидуальной жизни, состояния рабства и желания свободы, сверх-законность свободы и безумие желаний, свобода творения и творение свободы. Н. Бердяев наиболее последовательно выразил это в своем противопоставлении «стихии» и «формы»,

«аполлонического» и «дионисийского» начал, в этом он возможно и следовал Фридриху Ницше. Но историцистским представлениям так и не удалось соотнести составляющие элемент «русской идеи» с «существованием некой конкретно стихии, способной к преобразованиям, но остающейся при этом равной самой себе» [217, 15].

3.1.3. *Учение антиномического детерминизма о природе человека и необходимость его преодоления.* Учение об антиномическом детерминизме развивалось в «русской духовной традиции» по меньшей мере с «1870» и до «1930». Оно содержит в себе вопросы, связанные с проблемой свободы воли: возможно ли сочетание детерминизма и индетерминизма в вопросах, касающихся проблемы «свободы воли»? Решения, предложенные этим учением, будучи обусловлены идеологемой «русской идеи», оказались неудовлетворительны.

К решению этого же вопроса Н. Лосский подошёл в своей «системе конкретного идеал-реализма», не сужая его рассмотрения до философского опыта в «русской духовной традиции», а рассматривая его в направлении общеевропейской традиции философии. Это сделало возможным анализ проблемы одновременно в двух направлениях, традиционно противопоставляемых.

Одновременно с этим Д. Чижевский пытался ввести понятие «русского духа» вместо понятия «русской идеи», как более гибкой системы обозначения «идентичности русского народа в её непрерывной устойчивости и назначении» [217, 15].

Однако эти процессы оказались несогласованны и деятельность двух выдающихся представителей российской философии велась разнонаправлено, поэтому следует ограничить рассмотрение учения об антиномическом детерминизме лишь в соответствии с «системой конкретного идеал-реализма».

Проблему свободы воли Н. Лосский начинает с рассмотрения понятия свободы. Начало обсуждения этой проблемы он связывает с именем Аристотеля. У него свобода представляется качеством, которым обладает определённая форма: 1) логическая форма высказываний о будущем, вероятность которых неопределенна; 2) форма общественной организации в качестве демократии; 3) в физике он различает

случайное и самопроизвольное, устанавливая, что «самопроизвольное» есть событие происхождение и причина которого лежит вне его телеологической природы, а «случайное» – самопроизвольное событие, происхождение причины которого в выборе существ, «обладающих способностью выбора» [9: 197b22], но ни «случайное» ни «самопроизвольное» не может быть причиной мира-космоса.

Н. Лосского привлекало то, что Аристотель синтезировал качественное и телеологическое обоснование свободы, не нарушая мировой необходимости. Понятие о свободе, установленное Н. Лосским, вполне соответствует представлениям Аристотеля: в телеологии свободы он устанавливает различие отрицательного и положительного понятий, что соответствует различению самопроизвольного и случайного в «Физике». В ней самопроизвольное можно определить как независимость от условий бытия, определивших возможность вещи, а Н. Лосский называет это «*отсутствие зависимости* какой-либо деятельности или деятеля от *какого-либо условия*» [130, 485]. В качественной определенности Н. Лосский различает свободу действия и свободу хотения, возводя это различие к Томасу Гоббсу. У него их качественное различие может быть установлено относительно «принятия решения»: свобода действия есть соответствие «принятого решения» «хотению», свобода хотения есть неопределённость решения при исполнении «хотения». Здесь следует отметить, что и Аристотель, определяя качеством свободы формы организации общественной жизни, обнаружил в них выражения количественных характеристик принятых решений.

В значениях понятия свободы Н. Лосский различал теоретические и практические значения, понимая под первым ценность, а под практикой акт соотнесения с ценностью.

В отечественной духовной традиции *понятию* свободы противопоставляется *идея* свободы. Большая работа по систематизации этой проблемы была проделана Т. Шпидлеком [217, 34-44]. Идея свободы в отличие от понятия имеет онтологический статус, она рассматривается в виде «всеобщей сущности» (термин Аристотеля) Вселенной, первоэлемент или сила созидания стихии акта творения: «Свобода создает отношение между людьми и всей вселенной: этим она превращена в

обязательный элемент общественного и космического преобразования» [217, 41]. К этому положению пришел В. Соловьёв, определивший проблему свободы в отношениях части к целому и определивший её в отношении индивида и общества. В последствии это направление развивали В. Вышеславцев, В. Розанов и, наконец, своё наиболее полное выражение идея нашла у Н. Бердяева, идеи которого оказали влияние и на С. Франка, представляющего в опыте философствования в «русской духовной традиции» систему «конкретного идеал-реализма».

В. Соловьёв в постановке вопроса свободы находился под несомненным впечатлением от Ф. Достоевского. Его «Антихрист» есть по существу реплика на «Великого Инквизитора»; интерпретация В. Соловьева характерна тем, что её специфицирует социальная проблематика, взаимосвязь идеологии и теософских исканий В. Соловьева. Н. Бердяев довершил начатый им поиск, поскольку у него социальная идеология получила онтологическое обоснование в «русской идее», которая есть становление «русской души» в истории.

С. Франк развернул систему «конкретного идеал-реализма» в философию становления при этом в его интерпретации она определяется не как социальная, культурогенная проблема, а как проблема противоречия конкретно-индивидуального начала и целостного состава бытия.

Решение этой проблемы принадлежит Н. Лосскому в «системе конкретного идеал-реализма», где им последовательно был осуществлен принцип единосущия. В понимании проблемы свободы он пришёл к выводу о пред-существовании свободы в соответствии с кантианским представлением трансцендентном составе бытия. Понятие о свободе как о до-экзистенции не было востребовано в истории опыта отечественной философии. Например, В. Зеньковский называет её «фантастической».

В опыте философии закрепилось то направление мышления, которое было связано с развитием социальной идеологии. Начало развитию новой религиозности эпохи «религиозно-философского ренессанса» положил В. Соловьёв в своем замысле «теократического синтеза». Методологически этот замысел отмечен влиянием гегельянской диалектики, а по своему содержанию может быть понят

только из «утопического духа семидесятых» [189, 321]: вера в скорое завершение истории, второе пришествии, убеждение в возможности осуществления прогрессивной модели общественного развития.

Осуществимость своего замысла он находил в служении христианскому делу, которое сводилось к выведению условного из безусловного начала. В свободе он находил возможность отпадения от него. В существующем реально мире ему виделось, что только его субстанциальные элементы принадлежат безусловному, в то время как весь феноменальный мир. Мир, творимый произвольно, несет на себе печать уродства и безобразия, изменить которое отдельный человек не в силах, но общество может создать необходимые условия преображения личности: «Важно отметить, что Соловьев рассматривает личность и общество как соотносительные и логически и исторически друг друга предполагающие понятия» [146, 330].

Личность для него представлялась в трех неразрывно связанных между собой диалектических моментах: конкретно-индивидуальных начал бытия: религиозного, политического, пророческого. Они представляют соответственно идеал служения прошлому, настоящему и будущему. Единство их составляет конкретно-индивидуальное начало личности, однако оно не может быть реализовано каждым отдельным человеком в отдельности, а зависит от окружающей его среды, поэтому некоторые исследователи склонны рассматривать религиозно-философские воззрения В. Соловьева в их связи с либерально-политическими теориями в пределах «русской философии естественного права» (выражение А. Валицкого). Основная заслуга В. Соловьева видится в том, что он реабилитировал во всей отечественной духовной традиции значение автономных прав личности как нравственного существа [42, 31].

Автономные права каждой личности составляют: а) право на личную свободу и формальное равенство, что соответствует идее справедливости «*justitia*», б) положительное право, право добровольного исполнения обязанностей, соответствующее идее «*caritas*». Общество обязано исполнять автономные права личности, но нетрудно заметить, что автономные права личности означают не суверенность личности, а ее право на добровольное служение обществу, взамен

этого личность может рассчитывать на гарантированный обществом минимум справедливости и благополучия, как замечал он в «Оправданиях добра».

Генезис каждой конкретной личности он связывал с процессом становления общественно-государственного порядка. Он отличил два уровня порядков, в которых может быть осуществлено каждое конкретно-индивидуальное начало: «родовой быт» и «государственный порядок». Человеческая жизнь принадлежит одной из ступеней порядка, если же она останавливается на какой либо из них, то это может привести человека к трагедии. Подобно трагедии Антигоны у Софокла. Для него трагедия индивидуального, личностного поиска представляется трагедией общественной. Особенностью сложившегося еще в античной Греции общественно-политической организации он находит не совпадение индивидуально-личностного начала и общественного начала нравственной жизни. Возможность снятия этого противоречия он увидел в идее теократического господства: нравственный союз государственного и личностного, но не на основании представления о гражданственности, а по типу родовой организации, поскольку именно она содержала «нравственное зерно семьи».

Другим определяющим моментом для личности является ее взаимодействие с окружающей средой. Каждый человек ответственен перед средой, «ибо от характера этих связей и отношений зависит не только судьба природы, но и судьба человеческого рода» [146, 342]. Можно говорить о том, что В. Соловьев выдвинул в «русской духовной традиции» положение об ответственности человека перед миром, в котором он живет и который он созидает. Но ни его идеи трех царств природы, ни его призыв к любви к природе не могут быть названы экологизмом, поскольку принципиально самостоятельного независимого от человека значения природа для него не имела, он рассматривал ее как тот материал, без которого теургическая деятельность человека по преобразованию сущего утратила бы смысл: «Без любви к природе нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни», – подчеркивал он [111, 41].

Нельзя сказать, что В. Соловьеву удалось примирить индивидуально-личное и универсальное начало человеческой жизни, но ему безусловно удалось

охарактеризовать антиномический характер их взаимоотношений. Последователи В. Соловьева вводили эти антиномии в основания своих онтологических построений [3, 98-99].

Итак, попытка В. Соловьева и его последователей примирить конкретно-индивидуальное и универсальное начала бытия, выводя из безусловного начала всякое конкретное, не могла снять противоположности естественного порядка и индивидуальной жизни.

В системе «конкретного идеал-реализма» сложилось два направления, решавшие вопросы свободы воли. Одно из них развивал С. Франк из учения об антиномическом детерминизме, другое, связанное с именем Н. Лосского, пыталось преодолеть его.

С. Франк рассматривал вопрос свободы воли неотрывно от понятия творчества. В этом он выступал последователем Н. Бердяева, который попытался объяснить антиномии из факта историчности сознания. Для него история русской души – это стихия муже-женского борения: аполлонического мужествования и дионисийской женственности. Диморфизм стихии составляющих русскую душу выражает себя в непрерывной цепи порождений, которые и регенерируют антиномии.

Порочный круг антиномичности может быть прерван разъятием мужского и женского, что вполне соответствует представлениям классических космо- и теогоний, рассказывающих о восстании «земли» на «небо». Но у Н. Бердяева данное положение получает совершенно новое истолкование: он говорит о вторжении «техне», результатом которого становится дематериализация плоти. Для него Бог буквально приходит из машины: «с вхождением машины в человеческую жизнь умерщвляется не дух, а плоть...» [29,203]. Выступив с апологией технического усовершенствования мира, он резко выступил против «философии целостного разума»: «старая органичность», «старая плоть», «ветхая органическая материя», «грубый самообман», «реакционеры-романтики» – это обвинения, прозвучавшие против «старого синтеза плотской жизни», в которой «первоначальная органическая целостность была не божественным и райским состоянием, а природным и скованным состоянием» [29, 202].

В «техне» им было опознано то творческое начало, которое способно совершить заклание мира. «Русской душе» здесь отводилась решающая роль, поскольку она еще никогда не знала целостности. Аскетизм, эсхатологизм, мессианизм – все это свидетельства некоей изначальной отчужденности «русской души» от мирского и плотского начал. Отчуждение, выраженное в ожидании и предчувствовании конца времен и обретения Обетования. Поэтому творчество составляет эсхатологический момент человеческого существа.

С. Франк онтологизировал представления Н. Бердяева, распространив их на мир конкретно-индивидуального существа: его учение о «я» включает представления о двуначалии. Одна сторона «я» есть восприимлющим «семя Божие», с другой стороны это самодовлеющее начало. Отсюда положение о двух волях: первая из них имеет своим истоком оплодотворенное начало каждой конкретной человеческой личности, другая – самочинно определяемая устремлена к иллюзорному миру свободы. Каждая из них организует свой собственный мир: мир несвободы и рабского хотения и мир подлинной свободы, произрастающий из семени брошенного в человека. Творчество есть изведение божьего семени на поверхность человеческого существа. Свобода воли, обусловленная божеским началом человеческого существа, заключена в свободе служения и содействии творению [194, 336]. Конечная причина, к которой устремлено творчество, заключена в упокоении, которого должен достичь человек в своем подлинном единении с Богом.

Н. Лосский исходил из иного, хотя его идейная близость с Франком не вызывает сомнения. Для него недопустимо сверхиндивидуальное начало свободы воли. Над временем и над пространством, мы находим сверх-временное и сверх-пространственное начало всякого возможного действия, субстанционального деятеля. Творчество есть не акт всеобщности, а установление безусловной индивидуальности в ее первом значении «индивидности», или нераздельности. «Творческие акты, – предупреждает Н. Лосский, – действительно, редко осуществляются в нашем царстве бытия и возникают, обыкновенно, при соучастии

случайных влияний среды, наталкивающих деятеля на новые пути поведения, которые усваиваются вслед за тем другими деятелями путем усвоения» [130, 595].

3.2. «Греховность» и рабство человека

3.2.1. Понятие греха. Принцип имманентности в «систему идеал-реализма» был введен Н. Лосским, С. Франк воспринял его для объяснения своей метафизической модели, которая, будучи детально разрабатываемой, пришел к выводу о том. Человек есть существо идеальное: пребывающее одновременно «in rebus» и «ante res» [194, 25]. Другими словами, человек может быть мыслим только в качестве конкретно-идеального бытия. Этим и определено его учение о грехе.

Следующим моментом является его предупреждение о том, что он будет мыслить «грех». Определенность этой позиции обусловлена кантианским подходом к «самодеятельности знания», когда он устанавливает различие мышления и познания и устанавливает, что мышление возможно без присутствия предмета, в то время как познание необходимо должно быть предметно. Для С. Франка значение имеет тот факт, что человек будучи существом конкретно-идеальным живет и отчасти принадлежит к стихии идеального [194, 25], поэтому он оговаривает, что будет мыслить идею греховности человека, принадлежащую стихии идеального состава его существа. В своем размышлении он схватывает такие моменты греховности человека, чтобы, основываясь на них, вывести понятие греха. Первоначально – это явление греха: то, как дается греховное начало человеку и его сознанию. Затем – это состояние греха, из обусловленных им значений, мы выводим определение понятия греха. Сам ход его мысли как бы возвращается к Канту с его известными замечаниями о необходимости определять для разума условия, границы и возможности познания и С. Франк пишет, определяя свою главную задачу: «...по основному своему корню грех есть неправильное, недолжное состояние души. Но что это значит? Как можно понять грех и его возможность?» [194, 292]. Принцип имманентности, введенный Н. Лосским необходим ему, чтобы объяснить непосредственность греха в «опыте сердца», иначе мы приходим к отрицанию самого явления греха [194, 293].

У Н. Лосского имманентный состав бытия заключен в онтологической обоснованности постигающей интуиции. В восприятии открывает одновременно *эйдетику* природы, *действие* конкретно-индивидуальной субстанции и «*ядро бытия*» (понятие Н. Лосского), преобразуя имманентное содержание восприятия в условие и возможность познавательной деятельности. Для С. Франка имманентное остается только способом созерцания, а не сущность восприятия: усмотрение ноуменального в феноменальном, идеального в эмпирическом [194, 267].

Противоположности, составляющие условия возможности понятия о грехе С. Франк рассматривает как реализацию опыта трансцендентного. Обоснованность этого опыта заключена в «доводах сердца», о которых говорит Блез Паскаль и к философии которого склонялся В. Соловьев. Однако следует помнить и о традиции, берущей начало у Григория Сковороды и развивавшейся Памфилом Юркевичем. Таким образом, можно сказать о том, что С. Франк пытался развить философию сердца, представляющую собой антитезу антропоцентризму метафизического направления опыта мышления в отечественной традиции. Той реальностью, в которой трансцендентное входит в пределы реальности, а это и есть основное содержание философии сердца, для него становится сфера общения. Ее значение определено тем, что она конституирует новую реальность, имеющую синтетический характер: сопринадлежность «я-ты» открывает сферу, в которой мы находим каждое из них, но не одно в особенности – «мы» [194, 115]. Без учета действительности данной сопринадлежности, предупреждает С. Франк, непосредственное восприятие реальности будет недостаточным для реализации всей полноты принципа имманентности в понимании «непроизвольно данной картины опыта», свидетельством чего представлялись монадология Лейбница. Для Н. Лосского она представлялась «ядром» всякой возможной метафизической системы.

Эта недостаточность обоснована им следующими позициями: учение о бытии по типу лейбницианской монадологии представляет плюралистический состав бытия, значения которого образуют бесконечное множества самостоятельных, обособленных, замкнутых в себе носителей жизненной силы для которых опыт конструирования трансцендентной реальности недоступен. Замкнутая в себе

монада, наделенная безусловной жизненной силой, необходимо отождествляет себя с безусловным единством вселенского бытия. Это множество осознает себя как иное в понятии «преформированной (предустановленной) гармонии», одного из основных положений метафизики Лейбница. С. Франк повторяет традиционную критику лейбницианской монадологии, дополняя ее положением о том, что понятие о множественности бытия обусловлено представлением трансцендентального субъекта, способного мыслить «множество как нечто {объединенное}, т.е. проникнутое и охваченное единством» [194, 100]. Н. Лосский мыслил единство многого как безусловную сопринадлежность субстанциональных деятелей Абсолюту.

Такому пониманию единого и многого С. Франк противопоставляет платоновский идеал единого как самопорождающего множества. Практически это есть возвращение к пифагорейскому представлению числа, являющемуся смещением бесконечного и неделимого («монады» и «двоицы», первое число «троица»). Таким самопорождающимся множеством представляется человек.

Телеологические воззрения С. Франка привели к тому, что он мыслит творца единым в своем творении. Творец имеет значение чистой потенции – «мочи», или «вожделения», в терминологии С. Франка. Он актуализирует себя в каждой конкретной форме бытия, творимого им, но сотворенное не принадлежит творцу, оно отчуждено, или отпало от творца. Отчужденное бытие и составляет существо свободы, которой обладает человек. История понятия свободы у С. Франка – это история человеческого бытия в мире, так же как И. Кант определял историю, развитием понятия свободы.

Свобода может быть осуществлена двояко: человек может расточать свободу в своих желаниях и может событиствовать с другими людьми в свободе, но не в долге как полагал И. Кант. Последний рубеж свободы открыт в эстетическом опыте: «в эстетическом опыте нам явственно открывается некая подлинная реальность, лежащая как бы позади чувственного содержания объективной действительности» [194, 117]. Осуществление свободы есть снятие отчуждения и возвращение к Творцу.

В метафизической системе С. Франка «грех» определенный свободой приобретает в представлении элементом необходимого. Для Н. Лосского «грех» есть самопроизвольное и спонтанное отклонение, не обладающее значением необходимости, а случайности. Начало греха он рассматривает вне «мощи»-«вожделения», в связи с «хотением», понятием, определяющим представлением о свободе воли, где грех есть результат препятствий и внешних обстоятельств – причина рабства, что вполне соответствует учению Аристотеля о том, рабство есть результат несчастливого стечения обстоятельств.

На основании этих подходов сформировалось два различных учения о «я». По Н. Лосскому оно по природе своей служит препятствием безличной, темной силе зла, находящей свое выражение в грехе. Но одновременно оно не может быть объяснено как безусловное первоначало, а есть способ соотнесения с ценностью. Изначален Абсолют, к которому сопринадлежат все возможные «я»: несовершенство мира – это следствие ложно поставленных целей, но человек может ошибаться, так человек не есть совершенство [130, 415].

Ответственность человека за достижение нравственного идеала требует от нас постоянного обращения к «метафизическим учениям, – пишет Н. Лосский, – о строении нашего царства бытия, о связи его с нашим нравственным поведением и об онтологических условиях, содействующих или препятствующих достижению идеала» [134, 235].

Основоположением такого нравственного идеала есть человеческое «я» и учение о его субстанциональности. Подтверждением этому служит независимость «я» от отдельных психических проявлений, для которых оно является сверхпространственной и сверхвременной определённости: «я» имманентно всем своим проявлениям и тесно спаяно с ними, что они всегда суть нечто сверхвременное-временное и сверхпространственно-пространственное» [134, 53].

Проявления «я» составляют опыты: а) «аксиологический опыт, непосредственное восприятие объективных абсолютных ценностей в связи с высокими чувствами, интенционально направленными на них», б) «опыт нравственный, открывающий

требования абсолютного идеала совершенства и включающий в себя голос совести» [134, 71].

Действенность опытов распространяется на всю природу независимо от регрессивного или прогрессивного направления «я» -действия.

Значения проявления всех «я» -действий в природе однозначно. Всякое «я»-действие опирается в своей деятельности на накопление значений. Каждое «я»-действие производится самостоятельно, поскольку в своей деятельности опирается на накопленные значения опыта. Накопленные значения опыта не отчуждаемы и безусловно-присущи «жизни каждого «я», поэтому символического выражения «я»-действия быть не может, как, например, опыт присвоения (освоения) в чувственно–практической деятельности Карла Маркса, всякое выражение «я»-действия обладает неотчуждаемой формой наличия-присутствия». Из этих форм складывается онтология присутствия-наличия «я»-действия в мире как «жизни каждого «я»: «...я, как творец временной формы своей жизни, есть существо сверхвременное... творец своих состояний во времени и носитель их, называется словом субстанция. Чтобы подчеркнуть активность такого существа, я буду называть его... словами субстанциональный деятель... основной слой бытия, творящий события» [135,295].

Значение субстанции трансцендировать «я» -действие в «я» -событие: условием всякого возможного опыта являются не априорные формы восприятия-пространства и время, а «я» как единственно-возможное условие всякого возможного восприятия, т.е. если из него извлечь всякое возможное содержание, то остаётся «я», которому всякое возможное содержание как ценность. Ценность данная творческим актом выражает «нормативную индивидуальную идею»: от Бога субстанциальный деятель фактом творения обладает «отвлеченным логосом, – поясняет Н. Лосский, – и сверхкачественною творческою силою», этою силою данный деятель «творит свое индивидуальное поведение» в соответствии с «избранным им самим жизненным путем», но вне зависимости от избранного пути в жизни каждый деятель должен иметь «масштаб для оценки своего поведения», поскольку он «сохраняет связь со всем миром» [134, 67]. Творчество определено свободой, данной ему на пороге

бытия, само же бытие есть мир свободно-определившихся субстанциональных деятелей, поэтому мир «транс-субъективен», как говорит Н. Лосский.

Человек определён существованием, бытие – свободой, но человек смертен, мир стоит на пороге...: «прогресс или регресс есть свободно развивающаяся личная история каждого существа» [134, 295].

«Жительство человека» (выражение М. Хайдеггера) приближает «религиозно-философский ренессанс» к истокам европейской метафизики: «Путь вверх, путь вниз есть одно и то же», – поучал Гераклит. Возвращаясь к истокам, мы восходим к началу, этот факт был вполне осознан на кануне «1917».

У С. Франка «я» источник самочинности, из которого проистекает всякая возможная греховность. В то время как у Н. Лосского оно даже в своем грехе лишь «дробь абсолютного совершенства». На основании понятия о грехе, развивавшегося в обоих направлениях, возникло учение о греховности и рабстве человека. Но его следует оценивать как диалектическую постановку антропологической проблемы в «системе конкретного идеал-реализма»: «Как стеснительно это ограничение свободы действия, мы поймем, если отдадим себе отчет, что оно далеко распространяется даже и на ту область, которую мы называем своим «внутренним» миром, на область наших представлений, фантазий, эмоций...» [130, 232].

3.2.2. Учение о греховности. Для С. Франка учение о греховности составляет составную и необходимую часть идеи человека: «Всякая идея человека остаётся неполной, а поэтому искаженной, поскольку мы не отдали себе отчета в возможности для человеческой воли уклоняться от истинной структуры реальности, от истинного онтологического существа человека – другими словами, поскольку мы не отдали себе отчета в таинственном факте греха и самочинной свободы» [194, где?].

У Н. Лосского учение о греховности используется для объяснения возможности справедливого наказания и невозможности абсолютного зла. Если Н. Лосский пытается в своём учении возродить ренессансный пафос ответственности человека, то для С. Франка Ренессанс со своим гуманистическим мироощущением остается непримирим; он призывает к неоренессансу, духовному возрождению

«героического гуманизма», тогда как Н. Лосский отдает себе полный отчет в невозможности реанимации гуманистической традиции: «современная горделивая нехристианская цивилизация питает отвращение к понятию греха и даже к самому слову этому» [134, 144].

И всё-таки Н. Лосский, обращаясь к данной проблеме, стремится напомнить о неких первоосновах, которые стали прочным фундаментом европейской цивилизации, так же как и С. Франк пытается пробудить некие архетипические образы европейского сознания. Мы имеем дело с двумя точками зрения одной и той же проблемы: смысл свободы человеческой?

Для Н. Лосского самоочевидность проблемы в том, что многие действия человека лишены эгоцентристского основания и являются в своём существе альтруистическими, в этом он видит главное свидетельство природы человека и метафизическую обеспеченность сверхиндивидуальным и надличностным началом, господствующим над ней [134, 25]. У С. Франка самоочевидным является «антиномическое единство противоположностей природы человека: человек через свою плоть и тело связан с миром и сам есть его часть, а через ядро или корень своего бытия он принадлежит к «составу сверхмировой первичной реальности» [194, 70]. Как свобода приводит к эгоизму и состоянию рабства и как человек может настолько уклониться от «сверхмирной первичной реальности», что факт её самоочевидности утрачивает свою отчетливость и ясность? Решение этого вопроса оба учения начинают с источника греховности.

Оба автора усматривают в грехе выражение «нашей пленности», как пишет С. Франк, или «рабства», как определил Н. Лосский [130, 586; 194, 300]. Человек не желает греха, но неизбежно впадает в него.

С. Франк в духе юридической ветхозаветной традиции видит в грехе преступление закона и «рабство» для него означает прельщение человека греховным помыслом. Он различает два вида «преступного деяния», осуществление «греха» умышленное и под действием аффекта. Но принципиальных различий между ними не усматривает: в аффекте он видит паралич разумного начала в действии, а в умысле – паралич всего живого существа [194, 300]. Н. Лосский решает проблему

«рабства» в духе античной духовной традиции: рабство есть означающее «ограничение свободы действия». Для С. Франка, разрабатывающего идею греха в духе ветхозаветной юридической традиции, всякое значение «рабства» есть нарушение онтологического статуса человека, как богоподобного творения всеблаготворца. В это же время как значение «рабства» у Н. Лосского указывают на его онтические свойства: а) ограничения, накладываемые телесно-материальной организацией жизни человека (внешним миром и собственным физическим телом самого человека); б) эмпирический характер человека (соблазны); в) социальные влияния (злоупотребления властью, несправедливость). Из значений «рабства»-«пленности» человека С. Франк приходит к вопросу: является ли этот феномен онтологически оправданным [194, 293]? Для этого он обращается к существующим обыденным объяснениям «греха» («в популярной версии», как пишет С. Франк): «учения о «греховности» и «первородном грехе» [194, 301]. Слабость этого учения он замечает в исходном тезисе: смешение свободы воли и греха. Из этого ошибочного тезиса следует логическая ошибка объяснения: грех объясняют из греха (*idem per idem*), удваивая объясняемое, но ничего не говоря о существовании проблемы. Если обратиться к тексту «Непостижимого», тогда объяснение С. Франка неприемлемости учения о «первородном грехе» для понимания «греховности» приобретает еще большую наглядность: «В действительности (...), если «из А вытекает В», то при всей проблематичности этого отношения, ясно во всяком случае одно: В не может без остатка быть тождественным А, мыслится как простое «продолжение» А – иначе оно вообще не было бы В, а было бы прежним А и ничто ни из чего бы не «вытекало». «Греховность» необходимо объяснить не из факта «первородства», понимая ее как непрерывно воспроизводящуюся длительность, «греховность» должна быть понята как сущая потенция [195].

К этому пониманию приводит внутренняя реальность греха, проявляющаяся в чувстве «вины». Чувства невозможного в том случае, если бы греховность была бы предустановлена «первородным грехом», и в случае невменяемости души потребовало бы отказа от ответственности, в связи с несвободой действия [194, 303]. Поэтому учение о «первородном грехе» неизбежно в последнем своем исполнении

приводит нас к антиномии: «грех..., не есть итог свободы..., и вместе с тем грех... предполагает в каком-то смысле... свободу» [194, 302]. В этом видит С. Франк условия сознания виновности, присущей человеческому существу. В этом сознании мы и можем установить правду о человеке, в его отличии от природных существ: только человек может быть существом *судящим и оценивающим*. И в этой своей способности быть судящим и оценивающим человек должен понять грех как состояние души: не в деянии своем греховном человек, а в своем не желании понимать греховность своего существа. Поэтому греховное одолимо только в покаянии, нет дел, искупающих грех: «покаяние приводит к внутреннему очищению человека, человек достигает такого преодоления греховного начала в себе, которое совершенно недоступно человеку, озабоченному только праведностью своего поведения» [194, 292].

Путь искупления С. Франк видит во непонятной определении греховного истока в человеке. Обоснование этому он находит в том, что грех не принадлежит к имманентному составу объективного бытия, а напротив «предполагает оценку, противопоставление эмпирически сущему некоего идеального мерила» [194, 294]. «Грех» вслед за общением обусловлен трансцендированием в реальность, в Античной терминологии «грех» это «metaballon», но в отличие от общения «грех» не находит своего иного в реальности, трансцендированием в которую он сообразен. В общении «я» обнаруживает в «ты» свою подлинность «я» и их совместность в «мы» есть реальность, которая объемлет единство «я-ты». «Грех» же не выходит за пределы «внутреннего самобытия человека», поэтому основное качество «греховного противоположно свободе воли» [194, 295].

Для Н. Лосского «греховность» определена состоянием стесненной воли. В основе этого состояния мы обнаруживаем ограничения накладываемые «рабством». Все виды этого состояния обусловлены единым принципом взаимного отталкивания «субстанциальных деятелей», создающего их материально-телесное бытие, обнаруживающее себя в пространственно-временных отношениях. Они как бы обособляют индивидуума от мира и одновременно выступают средством его общения с миром [130, 587]. В общении, Н. Лосский в отличие от С. Франка, увидел

выражение отвлеченного единосущия: сопринадлежность «космосу», обусловившему их наличное бытие. Другой момент, определяющий характер общения, – это конкуренция различных кодексов морали: столкновение личностного интереса и внеличных ценностей. Таким образом, внешняя единосущность и конкуренция представляют систему обмена, в которой участвуют «субстанциальные деятели».

Обоснование обмена, осуществляемого субстанциональным деятелем, представляет «усмотрение объективной ценности должного» [134, 69].

Постигающая интуиция позволяет опознать субстанциональному деятелю свой идеал: обладание «нормативной» идеей, в которой выражается абсолютное ценное, единственное и незаменимое другими существами назначение его, определяющее место его в Царстве Божием и на пути к нему» [134, 100].

Отвлеченное единосущее субстанциональных деятелей устанавливает иерархию обмена: выбор назначения, места и пути. Этот выбор закрепляет нравственный кодекс, который и есть дробь абсолютного совершенства, как говорил Н. Лосский. Выбор способен раскрывать эту полноту, а может бесконечно ее уменьшать, но, уменьшая, он никогда не может извести ее. Реализация каждого из кодексов предполагает возможность их изменения, поскольку каждый из субстанциональных деятелей сознает ранг и силу избранных им ценностей. Ранг – это мера заслуженного, следованием ценности, воздаяния при осуждении и одобрении, то время как сила ценности сообразна «тягости зла, возникающего в случае неосуществления ее» [134, 91].

3.2.3. Творческая мощь свободы. Система «конкретного идеал-реализма» усматривает в свободе выражение творческих сил человека, несовместимой с понятием греха. В ней мы обнаруживаем неотчуждаемое и безусловное начало человека, раскрывающее личность и индивидуальность одновременно. Единство индивидуального и личностного начал составляет основную проблему творчества.

У Н. Лосского и С. Франка творческая сила свободы обладает онтологическим статусом, выражающим динамизм бытия. Творчество начинается и завершается в глубинах бытийственной основы человека, поэтому творческая сила свободы может

пройти через структуры сознания, но никогда не может быть осуществлена в них. Основные вопросы, которым обращается система «конкретного идеал-реализма» затрагивают проблему человеческих «желаний» - «хотений», поскольку в них мы обнаруживаем выражения творческой потенции человеческого существа в отношении к ценностям. Этот момент сближает ее с феноменологией, развиваемой в этот период немецкою духовною традициею.

Отношение творческой мощи к ценности, утверждаемой ею, происходит в пространстве «долженствования», определяемого структурами нашего сознания. Структуры этого пространства не могут быть однородными. В «системе конкретного идеал-реализма» устанавливает две возможные модификации «должного». Во-первых, «желание» - «хотение» может быть обусловлено наглядной очевидностью наших представлений, данных нашего мышления. Во-вторых, оно может быть обусловлено непосредственными данными нашего опыта. Н. Лосский устанавливает в этом два основных направления в понимании познавательной деятельности в философии нового времени: эмпиризм и рационализм. Но каждое из них являет собою крайнее проявление интеллектуализма и субъективизма.

Субъективизм и интеллектуализм отражается в первую очередь на понимании человеческих поступков, поскольку во всякой деятельности усматривает целесообразность, непосредственное значение которой есть интерес, или субъективная заинтересованность в результате. Однако, как указывает Н. Лосский, большинство поступков соотносимо не с субъективной заинтересованностью в результате, а альтруистично по своей природе, т.е. они даны вне нее. Поступок вне объективации не возможен. Это означает, что поступок осуществим в той мере, в какой от его содержания объективирован субъективный интерес.

С. Франк так же полагает, что в основе человеческого существа, мы обнаруживаем не самость, а его открытость Другому – человек пронизан стремлением восприятия. Однако это не означало возвращения к берклевскому солипсизму. Быть воспринимаемым означает возможность события: сопричастность в постижении общей, универсальной, абсолютной и всеобъемлющей сущности мира, а не освидетельствование собственного существования. Поэтому критика

целесообразности, развернутая С. Франком, сосредоточилась на поисках позиций открытости и способов незамкнутости человеческого существа в мире.

С. Франк отвергает редукцию «желания» - «хотения» к структуре волевого акта. Телеология волевого акта строится на принципах соотносимости волевого акта с интеллектуальной проблемой соотношения цели и средства, в то время как полнота «желания» - «хотения» включает в себя момент незавершенного, иррациональности. «Желание» соотносимо с индивидуальным и образует свободу выбора, предоставляемую творчеством. «Хотение» сообразно личностному началу и выражает свободу волю, заключенную в творчестве [194, 297]. Иррациональность выражает динамические колебания творческой личности, выбор предпочтений, что соответствует объективной структуре реальности, в которой невероятно, чтобы две возможности оказались потенциально равномоощными («буриданов осел» онтологически не возможен, он есть лишь чисто умозрительная абстракция, лишенная конкретной возможности, поэтому все его значения лишь интеллектуалистически-рационалистические определения) [194, 297].

Выбор предпочтения – это не произвол, осуществляемый личностью, а самоопределяющее, самоосуществляемое, наделенное самостоятельной активностью начало человеческого поступка: исключая «возможность чего угодно», следующее необходимости того чему быть должно [194, 307]. Это начало является господствующим по отношению к человеку, поскольку творческая сила личности с этого момента целиком отдана во власть определившегося в своей ценности «желания» - «хотения» и теперь речь может идти только о выборе цели и средств. Поэтому чтобы понять целесообразность поступка необходимо сознавать не его целесообразность, а исток.

С. Франк обнаруживает два таких истока: а) «я» – чистой индивидуальности; б) глубинная основа бытия – лоно восприимлющее семя Божие. «Я» – то внешнее, что выступает во всяком моменте нашей жизни, но при этом мы забываем, что ничем более он быть не может, как чистой видимостью. Между этими двумя истоками человеческого существа каждый вынужден определять себя. Но С. Франк представляет, что наше предпочтение «я» ведет нас по пути мнимой свободы,

напрасной растрате творческой силы нашей личности, поскольку это путь абстрактно-идеальной свободы, связанной только со свободой выбора [194, 305]. В противоположность этому есть следование вышнему пути. С. Франк вводит два различных термина: в первом случае речь должна идти о «самоопределении», а во втором о «самоопределении» – для обозначения каждого из путей. Их различие обусловлено отличием санкций, определяемых исключительным правом «я» принять, либо отвергнуть «желание» - «хотение» [194, 309].

В своем предпочтении человек должен принимать во внимание свое глубинное начало, иначе ему придется столкнуться с «анархически-беспорядочными» состояниями: потребность питания – в обжорство; половой инстинкт – в дикуую пожирающую страсть; нечувствительность к чужим страданиям, свойственная животным – в садистическое упоение жестокостью; инстинкт самосохранения в иступлено – гордый эгоизм [194, 311].

Н. Лосский рассматривает проблему личностного и индивидуального начала как проблему единосущия. Как бы далеко не заходил в своем неприятии абсолютной полноты бытия и не удалялся от Абсолютного Совершенства, он все равно благодаря сознанию своего отвлеченного единосущия может устремиться к нему. В мистическом плане сатанинская сила вынуждена будет обратиться к тому, что определяет ее меру: сила Бога и бесконечность его совершенства. Он приходит к выводу о том, что всякое злодейство относительно и единственно только Добро безусловно, поэтому кроме Добра ничто более не может установить нормы деяния.

Мистическая сила безусловного Добра обосновывает невозможность в человеческой природе отдельной природы рабов, все люди даже в плане отвлеченного единосущия обладают общей природой. Человечество универсально [134, 90].

Природа неравенства, осуществленная в индивидуально-личном порядке бытия, определена как «узость сознания ценностей», соответствующая пространственно-временной форме его осуществления. Каждое время, каждый социальный порядок, осуществленный в нем, сосредотачивает свое внимание на какой либо ценности. Универсального порядка ценностных значений в истории не существовало. Такой

порядок представляется конечной целью нравственного развития, который по Н. Лосскому, связан с переходом от отвлеченного к конкретному единосущию. Возможность этого перехода представляет осуществление интуитивного познания: «любовь к чужому индивидуальному бытию и постепенное развитие конкретного единосущия», которые были не возможны без действия постигающей интуиции, позволяющей наблюдать чужую душевную жизнь и сопереживать другому человеку [134, 83].

Любовь к личности у Н. Лосского не предполагает интимной связи по типу «любящего» - «возлюбленного», как это например мы можем засвидетельствовать в античных практиках «заботы о себе» [198]. В этом отношении он платоновым представлениям о постыдности телесного и плотского, что лишает философский опыт эротической напряженности и рефлексии любовных отношений.

Под любовью к личности в первую очередь понимается отношение к ценности, где необходимо учитывать силу и ранг ценностей, т.е. помнить о том, что простейшие нужды, как правило, имеют большую силу, чем высшие ценности в телесно-материальной жизни: «нет в мире ценностей, которые были бы выше индивидуального личного бытия и индивидуальной жизни, но многие ценности стоят выше земного телесного существования» [134, 199].

Таким образом, Н. Лосский полагает межличностные отношения как местоположение безусловного индивидуального начала, «субстанциальный деятель», относительно высших ценностей. Этим местоположением определена иерархия субстанциальных деятелей.

Конфликт личностных и общественных интересов будет невозможен только в том случае, если человек вступает в конкуренцию за высшие ценности. Столкновение общего и индивидуального возможно только лишь в результате непонимания индивидом силы и ранга ценностей, поскольку они «стоят вне его понимания и кругозора» [134, 200].

Н. Лосский полагал, что идеи Просвещения далеко еще не исчерпали себя. Роль образования будет весьма значительна в воспитании любви к высшим ценностям,

«которые необходимо связаны с бесчисленным множеством содержанием жизни» [134, 200].

И С. Франк, и Н. Лосский увидели в свободе ту мощную созидательную силу, которая способна преобразить общество, космос, вселенную на основе абсолютной ценности индивидуального воплощенного в Вечном: для мыслителей «русской духовной традиции» «свобода создает отношения между людьми и всею вселенною, являясь необходимым элементом их преображения» [217, 41].

3.3. Антроподицея: оправдание цели и смысла назначения человека в мире

3.3.1. Оправдание чувственного. Начиная с Гераклита, чувственность воспринималась отрицательно. Попытки скептицизма обосновать чувственными восприятиями истинность познания оказались неудовлетворительными. Реабилитация чувственного познания в эмпиризме оказалась неудовлетворительной. Развитие скептицизма в программе эмпирической философии нового времени привело к солипсизму. Попытка И. Канта преодолеть догматические предпосылки эмпиризма, обусловив чувственность априорными формами опыта, привели к противоречиям, на которые указал Н. Лосский и найти решение которым пытался в системе «конкретного идеал-реализма».

Первое противоречие заключено в понятиях опыта и факта, отождествляемых в эмпиризме. Всё знание согласно ему имеет источником состояние познающего субъекта: аккумуляция ощущений, ассоциативность их создаёт понятие. Этому Н. Лосский противопоставил теорию знания, основанную на припоминании, восходящую к теории идей Платона.

Против отождествления опыта и факта в эмпиризме он выдвинул два тезиса. Во-первых, их тождество означает однозначность представлений о действии и «теле», совершающем действие, что противоречит фактичности опыта, для которой действие и «тело», совершающее его различны. Во-вторых, субъективные состояния как следствия наших ощущений соответствуют нашей способности восприятия, но это не означает, что предметы имеют те же качества, которые мы воспринимаем в

них и лишены самостоятельных не зависимых от нашего восприятия свойств и признаков.

Наше знание о предмете связано с его опознанием в восприятии. Условие возможности опознания заключены в единстве, определяющем разнообразие наших ощущений – это нечувственные элементы восприятия. Эти элементы даны нам в понятии субстанции [130, 36].

Субстанциальное начало бытия вопреки отношению как «низшему уровню идеального», центральная линия метафизики от Аристотеля до Г. Лейбница [135,350]. В понятии субстанции Н. Лосский увидел возможность адекватного знания внешнего мира: сообразность субъективного знания внешнему миру. Проблемой здесь является доказательство существования внешнего мира. И её разрешимость в чувственной интуиции.

Первый довод в пользу чувственной интуиции Н. Лосский приводил из свойства «транссубъективности чувственных качеств» воспринимаемых предметов. С этим свойством мы сталкиваемся на низшем уровне пространственных изменений и на физиологическом уровне в изменении психофизических состояний. Исследования этих процессов показывает, что восприятие чувственных качеств, их переживания происходят не только на уровне субъективного сознания, но они сами «*суть души* механических процессов движения» [135,161].

Механические процессы возникают не только в субъективном сознании, они возникают в объектах и устанавливают интенсивность восприятия, завершаясь в сознании. Процесс, эстетическая форма которого определена объективно, развивается в субъективном сознании в соответствии с его ценностным содержанием. Н. Лосский называл это «одуховлением восприятия»: оно выражено не ступенями объективирования субъектом своих состояний, а тем, что «в состав его входит всё большее количество нечувственных элементов» [135, 164]. Нечувственные элементы – это категории разума, отражающие «вещность», «пространственно-временную форму», «пространственные и временные отношения», «количество», т.е. то, что И. Кант называл категориями опыта. Отличие Н. Лосского от кантианской позиции в том, что он видел в категориях не

результат самодеятельности разума, а результат воздействия объективного мира на нашу способность суждения. Поэтому категории опыта возникают не из априорного синтеза, а из «выборки», производимой субъектами из состава предметности нашего восприятия [135,167]. И если у Канта чувственное восприятие имеет дело с феноменальным миром, предметность которого образована вещами-для-нас, то Н. Лосский полагает, что наше чувственное восприятие имеет дело с перспективой мира существующего в себе и одновременно данного нам. Изменения перспективы соответствует изменению интенсивности воспринимаемого предмета. Её структура определена оппозицией близости-дальности и составляет суть бытия временной формы предмета. Это понимание чувственности соотносимо с теорией причин Аристотеля, именно с формальной причиной. Н. Лосский определяет два основных значения формальной причины: 1) временный характер; 2) относительность – место относительно наблюдателя [135,172]. Из этих значений он выводит определенность всякой чувственности как способности непосредственного восприятия действительности.

К составу чувственного восприятия он относит внутренние ощущения субъекта. Их источник находится в опыте переживания интенсивности восприятия. Обычно эту сторону восприятия мы называем воспоминанием. Они зависят от субъективных свойств, выражающих «более глубокое единство субъекта с миром, чем чувственная восприимчивость по поводу наличного телесного раздражения» [135,176]. Память – это способность наших чувств к индивидуальному переживанию мировой действительности. Это понимание памяти восходит к аристотелевскому представлению о памяти как совокупности чувственного опыта, который дан в видении.

Чувственность, уклоняющаяся от своей связи с мировой действительностью, производит иллюзии и галлюцинации, однако их состав, как и состав всего восприятия, определён транссубъективными элементами опыта. Особенное значение имеет акт созерцания, называемый ясновидением. В его состав входят элементы транссубъективного опыта независимо от интенсивности восприятия.

Следующим элементом чувственности является переживание чужой душевной жизни. Её возможность Н. Лосский также определяет транссубъективными элементами опыта, которые определяют факт каждого субъективного сознания и одновременно даны всем.

На основе теории, объясняющей чувственное восприятие транссубъективными элементами опыта, мы можем ввести понятие чувственной интуиции: её предмет – это реальное бытие, состоящее из событийного ряда, определённого категориями данного нам объективного мира. Поэтому чувственная интуиция – это одна из идеальных форм реально существующего мира, который одновременно дан нам и существует в себе [135,176].

3.3.2. Оправдание разума. «Критика разума» была начата И. Кантом. Её значение виделось в том, чтобы установить его естественные границы возможностями познания и на этих условиях создать метафизику. Н. Лосский видел в этом осуществление скептического идеала знания. Во всех своих значениях это знание ограничено свойствами нашего «я» – миром наших представлений, в которых знание есть всегда средство достижения объекта. Однако между объектом нашего познания и субъектом существует непреодолимая пропасть, поскольку объект есть всегда представление вещи в себе, данное нашему рассудку; её познание не возможно ни в каком отношении.

Преодоление этого идеала знания возможно только при одном условии: «... изменить взгляды на отношения между субъектом и объектом, как между «познающим» и «познаваемым» [130, 18]. Возможность этого Н. Лосский нашёл в докантовском понятии «непосредственного опыта». В нём знание подчинено человеку, оно вменяется ему, также как смысл Абсолюта, о существовании в природе. Знание «охвачено» человеческим существом. Первый образец такого знания Н. Лосский находил в аристотелевской «Метафизике», объяснившей знание природой способности человека к познанию [130, 476]. В этой концепции интуиция понималась как способность к предвидению.

Структура реальности образована идеальными элементами бытия и вне их неосуществимо, поэтому если восприятие реальности есть временная или

пространственно-временная раздробленность, то её условием «служит идеальное бытие» [135,197]. Способность предвидения охватывает идеальные «аспекты» бытия. Эти «аспекты» понимаются Н. Лосским как отношения, подчиненные формально-логическим связям. Они включают в себя три закона формальной логики Аристотеля, на основе которых мы специфицируем предмет восприятия [135,198]. В этом предмете мы можем различить его субъективную и объективную сторону; что позволяет нам позволить достичь «понимания» предметности, отличного от априорных форм кантианской философии.

Система понимания включает в себя следующие ступени:

1. Возникновение объёма в результате действия притяжения / отталкивания, обусловленные не теоретически, а жизненными порывами.
2. Субъективное возникает из индивидуализирующей объективации жизненного порыва.
3. Объективность не конструируется, а обнаруживается в жизненном порыве.
4. Жизненный порыв познаёт себя в объективном существовании, а не сконструирован знанием о нём.
5. Объективность существования устанавливается и в своей форме, и своём содержании одновременно, а не синтезировано из ощущений, или непосредственных данных опыта.
6. Понимание объективной данности может быть только бездеятельным созерцанием жизненного порыва: «[интуиция] только открывает, находит то, что уже есть в предмете, не преобразуя его» [135,202].

Результат понимания – это созерцание всеобъемлющего единства мира в его идеальной форме и реальном составе одновременно. В своём учении об интеллектуальной интуиции Н. Лосский опирался на достижения аристотелевской формальной логики, которую Кант называл совершенной наукой с точно определёнными границами и целями. В отношении познания, как известно, И. Кант различал его дискурсивную – формально-логическую сторону, и интуитивную – эстетическую сторону. Н. Лосский усматривал возможность их единства в объективном характере пространственно-временных отношений, и в существующем

сверхвременном и сверхпространственном источнике этих отношений. Но идею этого единства он мог извлечь только из утвердительности объективности пространства и времени. Аргументом здесь мог быть не только объективный характер чувственности, подтверждение которого было найдено в чувственной интуиции, но и в абсолютном объективном значении формально-логических законов аристотелевской логики. В этом случае Н. Лосский опирался на имманентный характер значения необходимости заключенный в аристотелевском истолковании высказываний о будущем. В толкованиях Деодора Кронского и Хризиппа на трактат «Об истолковании (Герменевтика)», в противоположность мнению самого Аристотеля, устанавливается, что из двух вероятностных высказываний одно с необходимостью имеет абсолютно истинное значение, следовательно *«всё совершается необходимо»* [130, 492].

Из этого Н. Лосский пришел к выводу об универсальном значении необходимости, формулируемой законами исключенного третьего, противоречия и тождества. Они имманентно входят в состав объективно существующего мира и нашего знания о нём, однако имманентное содержание нашего знания о мире не всегда включено в наше сознание его. Отсюда следует, что задача интеллектуальной интуиции состоит в том, чтобы «неопознанное» содержание нашего сознания приобрело нормативный характер: «идеи рождаются во времени» [135, 240], а осуществляется в пространстве.

Основной проблемой, которую пытается разрешить Н. Лосский – это каким образом временное входит в состав вневременной сущности идеи? Сверхпространственный и сверхвременной источник пространственно-временных отношений не определён идей, «она не может законосообразно определить» его поведение [135, 240]. Идея не принадлежит к «истоку», но они сопряжены в свободе.

В своем понимании вневременной сущности познающего духа понимание Н. Лосского близко к постницшеанской традиции философской мысли. Для нее характерно обращение к проблемам досократической философии как первоначальному опыту целостного бытия: целостный Дух, опирающийся на природу, мысль которого о ней назначена каждому, но не всем. И если наиболее

известный представитель постницшеанской эпохи М. Хайдеггер считал, что обращение к досократической философии связано с опытом завершения эпохи метафизики, начатой Парменидом и Аристотелем, когда «сила дифинирования (благодаря которой обсуждается и разграничивается единство сущего, его форма и движение) встает поперек дороги изначальному опыту истины» [182, 57], то для Н. Лосского современность и есть исходный момент метафизики, когда мы только начинаем осознавать возможность выхода к сверхвременному и сверхпространственному началу.

В отношении к И. Канту эта позиция становится наиболее простой и ясной: «Отбрасывая динамическую сторону причинной связи, позитивисты и кантианцы сосредоточивают внимание только на той ее стороне, о которой можно сказать, что она есть вид *порядка*, и именно вид *законосообразной* связи (единообразие природы)» [130, 530]. М. Хайдеггер так же находит именно в кантианском понимании законодательства причину устранения из понятия бытия принципа открытости для сущего, человек попросту протоколирует сущее «в свете причинно-следственных взаимосвязей» [199, 233], поэтому бытие для И. Канта не означает «ничего из предметного» [199, 365].

Преодоление ангажированности мышления в представлении чистой умопостигаемости бытия оба мыслителя находили в обращении к динамическим свойствам представляемого: волевые акты и импульсы. В этом случае феноменальному пониманию бытия, являющемуся бытию противопоставляется бытие творящееся, обоснованному «онтологическим принципом *непрерывности бытия и сущего*» [215, 44], или как говорил Н. Лосский «сплошности». Оба мыслителя обращаются к динамическим представлениям космологического периода, истолковавших первоначало - «архе» как исток мира-«космоса», то откуда происходит его сущее. Мышление должно служить предостережением от опустошения бытия техногенной проектировкой современности, о чем говорил М. Хайдеггер, мышление должно привести человека к пониманию того, что «творение мира не есть необходимость» [135, 207]. Мышление, не исполнившее свой долг перед современностью, делает невозможным событие человека и мира – это та цена,

которую мы должны будем заплатить за опустошение бытия, распредмечивание и идеация, или забвение истока, поиска первоначала, или как сказал французский поэт Рене Шар: «взирать на ночь приговоренную к смерти» [215].

3.3.3. Обоснование человеческого присутствия. Действительность человеческого присутствия в «системе конкретного идеал-реализма» обоснована творчеством. Однако в ней сложилась два понимания творческой деятельности: та, которая была сформулирована С. Франком, и та, которая была эпистимологически обоснована Н. Лосским.

Формулировка С. Франка восходит к философскому идеалу «всеединства» В. Соловьёва и персоналистской позиции Н. Бердяева. В их понимании творчество определено двойственной сущностью действительного мира: божественным и человеческим началами. Конечную причину творчества воплощает богочеловеческое единство. В понимании С. Франка условие творчества определено «вслушиванием» человека в безусловное и абсолютно-необходимое существо мира. Их понимание божественного в мире восходит к четвертой антиномии «Критики чистого разума»: действительный мир понимается ими как совокупность явлений содержащих в себе изменения, изменения определены причинами, но причины определены не отношениями явлений, а регрессом «высшему условию» [100, 288].

В творческой деятельности они видели возможность преодоления антиномии, причины которой они увидели в том, что И. Кант понимал под действительностью совокупность явлений – феноменальный мир. Но творческая деятельность для них обозначала возможность усмотрения ноуменального содержания в феноменальном ряде явлений. Это усмотрение ничем иным, кроме деятельности созерцания быть не может, потому что действительность феноменального мира определена теоретизированием, т.е. наглядным представлением. Результатом деятельности созерцания является вера, это восходит к августинианской традиции в теологии и неоплатонизме в философском опыте. Результат теоретизирования наука и собственно философский опыт.

Осуществить конечную причину творческой деятельности теоретическое мышление не способно: «Абстрактные науки, гуманистическая философия [всегда]

будут оставаться иллюзией истины, поскольку человек [никогда] не преодолеет» искажающего истину страха перед безграничной волей Бога» [217, 99]. Причину этого С. Франк видел в неспособности разума к интуитивному познанию действительного мира.

Он определил свое понимание в традициях философии сердца, восходящих к Б. Паскалю, Гр. Сковороде, к этой же традиции восходит и В. Соловьёв. Отличия В. Соловьёва и С. Франка в том, что первый опирался на понимание П. Юркевича [67, 136], а С. Франк непосредственно на Б. Паскаля [194, 175]. Оба мыслителя рассматривали «сердце» как средоточие познавательной деятельности человека, которому доступны элементы действительности сокрытые от разума. Однако если В. Соловьёва привлекал мистический аспект, то С. Франка интересовала его эпистимологическая значимость.

Он определяет её следующими значениями: 1) «сердце» открывает нам пространственную бесконечность, стоящего перед нами мира [195, 215]; 2) оно позволяет нам «*опытно*» ориентироваться в структуре бытия, не проистекающей непосредственно из его идеальной основы [194, 161]; 3) «сердце» приспособливает «понятие к логически не прозрачному, сложному, лишь опытно- констатируемому составу бытия» [194, 161].

С. Франка интересовало не столько условия, при которых значения возможны, сколько онтологическая возможность единства «сердца» и разума. Онтологическую возможность этого единства он называл «*живой интуицией*»: «[напряжение... некая направленность] на реальность *всего нашего реального существа*» [194, 197].

Н. Лосский положительно воспринял аспект понимания творческой деятельности С. Франка, касавшийся предположения о металогическом начале всей мировой действительности. Но это начало он определял не в философском идеале «всеединства», а в субстанциональном деятеле – сверхкачественной основе сущего, т.е. источник всех возможных определений действительности [135, 259].

В основе творческой деятельности мы обнаруживаем мифически-художественное восприятие, основание которого мистическая интуиция.

В этом восприятии мы находим не вещи, ни предметы мышления, а «живое целое», проникнутое «чувственными переживаниями и воплощениями» «деятельных единиц» его составляющих [135, 258]. Деятельность восприятия определена целью, что вполне соответствует представлению о динамическом составе бытия в «системе конкретного идеал-реализма». Чтобы определить эту цель, Н. Лосский дифференцирует динамический состав в соответствии с творческими силами, позволяющими осуществлять субстанциальному деятелю свои «действия» без которых «сплошность» бытия была бы неосуществима. Таковыми являются: на уровне чувственной интуиции – Логос, сила объективной необходимости; на уровне интеллектуальной интуиции – Воля, сила идеальной сущности всякого мышления; и, наконец, на уровне мистической интуиции – Эрос, сила творческой деятельности [135, 258].

Основная проблема, которую пытается решить Н. Лосский – это вопрос о том, насколько далеко проникают возможности человеческого творчества? Науку он не рассматривал как особый вид творческой деятельности, однако отдельные элементы творческой деятельности предполагают творческую интуицию, поскольку позволяют увидеть предмет не в его особенных и специфических признаках, а целостно.

Но основным проявлением творческой деятельности, по-видимому, он считал религиозно-мистическое видение, что вполне соответствует августирианской традиции в христианстве. Мистицизм как деятельное начало предполагает единение с божеством, либо его созерцание. Им были отмечены следующие практики мистицизма: а) экстатические практики единения в Боге; б) мистически-безличностные практики, требующие смирения в Боге; с) сверхличностные мистические практики, позволяющие непосредственно созерцать добротность Бога; d) прозорливость «позволяющая» проникать к освященной глубине чужой духовной жизни.

Творческая деятельность потенциально безгранична, но в актуальном существующем мире ее осуществление сопряжено с трудностями, к которым относится в первую очередь материально телесный характер проявления творческой

активности. По мере социального и общественного развития духовные силы могут быть высвобождены, но исключительно духовное освобождение человека не может быть понято как определяющая цель: «...земной человеческий прогресс есть лишь небольшое движение вперед на пути к обожению» [134, 235].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоретическое значение проведенного исследования заключается в том, что описание феномена «религиозно-философского ренессанса» позволило установить ряд проблем, значение которых актуально и в настоящее время.

Одной из центральных задач этого периода в истории российской философии было построение систематического дискурса на основе антропологической проблематики. Частично она была осуществлена «системой конкретного идеал-реализма». Н. Лосский и С. Франк разработали в своих произведениях составные части данной системы: гносеологическую и онтологическую. Изложение основных понятий и задач гносеологии в «системе конкретного идеал-реализма» привело к появлению оригинального направления в истории новоевропейской философии – русского интуитивизма. Рассмотрение основных понятий и проблем онтологии привело к появлению органического мировоззрения, как отправной точки для создания новой метафизики. Историко-философское значение «системы конкретного идеал-реализма» ее авторами усматривалось в разрешении основной проблемы классической метафизики: отношения общего и особого, части и целого, индивидуального и всеобщего, отвлеченного и конкретного значений понятий. Однако согласование обеих частей в систему целостного знания завешено не было. Н. Лосскому удалось изложить свою теоретическую позицию только в учении о ценностях.

Теория ценностей Н. Лосского - это единственное оригинальное учение в этом направлении в истории российской философии, должна была согласовать обе части системы. Но эта работа была завершена лишь в той части, где вопросы рассматриваются с точки зрения этических категорий. В теории ценностей

получила последовательное выражение религиозно-этическая позиция авторов «системы конкретного идеал-реализма». Каждый из них рассматривал универсум как нравственный мир человека. Оказалась незавершенной часть в данной теории, касавшаяся эстетического содержания ценностей, выражавшая процессуальное значение интуитивной модели зания. Но необходимо отметить, что данный период в истории русской духовной традиции послужил мощным толчком в исследовании и постановке эстетических проблем. В религиозной сфере и в художественной жизни возникло целый ряд оригинальных эстетических учений и направлений. Но мы не можем говорить, что их метафизическое содержание было достаточным образом осмыслено и систематизировано.

На становление «системы конкретного идеал-реализма» в значительной мере повлияла дискуссия, которую вели ее авторы с русским неокантианством. Важную роль в становлении русского интуитивизма сыграло критическое осмысление основных задач и направлений в философии. В обосновании интуитивизма свою роль сыграли и рационализм, и эмпиризм, и имманентная философия, каждое из направлений рассматривалось Н. Лосским и С. Франком как элемент единой метафизической системы. Главную цель свою авторы видели в преодолении кантианского априоризма. В этом их позиция оказалась близкой к основным направлениям и философско-методологическим установкам того времени. Интуитивизм в русской духовной традиции развивался одновременно с интуитивистскими учениями А. Бергсона во Франции, Э. Гуссерля и М. Шелера в Германии. На него значительное влияние оказала феноменология, в этот период только начинается ее становление. В своем понимании основных проблем современного мышления он оказался близок к теоретическим установкам, высказанным М. Хайдеггером. Все это служит подтверждением того, что мы не должны рассматривать опыт философии в русской духовной традиции изолированно от судьбы новоевропейской метафизики.

На становление системы, бесспорно, оказал влияние тот факт, что весь философский дискурс был унифицирован после 1922 года, и сама традиция российской философии была разорвана. Умолчание с одной стороны и бичевание с

другой стороны продолжались практически до конца XX века. Только в конце 80-х - начале 90-х началось возвращение из изгнания. Но вся ситуация в которой оказалось мышление теперь не свидетельствует пока еще в пользу того, что были бы преодолены унифицированность и политическая целесообразность однородности дискурса. Не восстановлена так же культура ведения дискуссии. И для продвижения в этом направлении опыт, который дает нам данная система представляется уникальным и неповторимым.

Принципиальное значение теоретических построений Н. Лосского и С. Франка. Систематизация основных проблем и понятий метафизики, проделанная ими, представляет нам опыт понимания человека и его назначения в мире. Она могла послужить основой возникновения и развития философской антропологии в русской духовной традиции, однако это направление в истории российской мысли было так же прервано событиями 1922 года.

В настоящее время мы свидетели того, что антропологическая проблематика получает все более широкое распространение. Она интегрирована в самые различные направления философии как особой формы знания. Именно с нею связывается преодоление тенденциозности в освещении основных понятий и проблем философии, пытающихся представить философию как науку, располагающую неким абстрактным аппаратом значений, имеющих универсальную применимость и тотальную значимость в разрешении любой проблемы. В «системе конкретного идеал-реализма» мы должны видеть первый шаг на пути от объяснения и конструирования к пониманию и истолкованию знания. Значение религии и конфессиональных ценностей для современно человека – это одна из важнейших проблем деидеологизации мышления и познавательных процедур. С этим парадоксом в философском опыте русской духовной традиции столкнулись в начале 20-го века. Знание не может быть гуманистически ориентированным, если оно исходит из конфессиональной и этнической принадлежности. Одновременно мы не можем говорить о том, что знание может исходить из универсалистских принципов, гуманистическую направленность ему не могут придать так же ни идеалистическое, ни

материалистическое мировоззрения. Поэтому сама попытка построить целостное, конкретное знание на принципах органического мировоззрения может представлять для нас не только исторический интерес, но иметь современное социальное звучание.

Практическое значение данного исследования в том, что описанные в нем положения и пути развития философии в русской духовной могут использоваться для интерпретаций и истолкований как периода «религиозно-философского ренессанса», так и критического анализа современных тенденций отечественной философии. Его так же можно использовать для спецкурса по теме «Русская философия конца XIX – начала XX века» для студентов чье образование предполагает знакомство с русской культурой и философией данного периода. Он может стать основой для спецкурса «Философская антропология», его назначение имеет так же общий характер, поскольку антропологическая проблематика специфицирует гуманитарное знание. Более детальную разработку могут получить вопросы нигилизма, или «нетшества». Оно может быть развернуто для предметного изложения истории опыта философии в русской духовной традиции. Проведенное исследование позволяет придти к следующим выводам:

- В будущем, возможно, расширить исследование до описания эстетических проблем данного периода. Необходимо детальное изучение вопросов, связанных с политической целесообразностью дискурса. вплоть до конца 19-го и начала 20-го века русская философская мысль обозначает универсальный философско-исторический процесс, относящийся ко всей совокупности восточнославянских этносов, и не может рассматриваться в терминологии этноцентричных практик и норм;
- философско-исторический процесс, связанный с Российской империей, не может быть рассмотрен изолированно от общеевропейской гуманистической традиции;
- в общеевропейской гуманистической традиции он представляет собою самобытное явление, такое же, как французская, английская и немецкая философия;

- специфицирующим признаком русской философской мысли, начиная с эпохи Киевско-Русской государственности и вплоть до конца 19-го и начала 20-го века, оставалась религиозно-конфессиональная принадлежность к единой Православной традиции;
- в «философии целостного разума» (И. Киреевский, А. Хомяков и др.), в творчестве Ф. Достоевского она получает общеевропейское значение;
- рассматриваемый в диссертационном исследовании период «религиозно-философского ренессанса» завершает универсальный философско-исторический процесс единой восточнославянской духовной традиции;
- феномен «религиозно-философского ренессанса» в своей устремленности на преодоление нигилизма, «нетшества», обозначил «онтологический поворот», характеризующий единую традицию современной европейской мысли;
- постановка антропологических проблем, их синтетическое решение, представленное в понятии «антроподицеи», составляют сущностную характеристику события, обозначенного как «религиозно-философский ренессанс»;
- основные направления опыта отечественной философии в этот период определены двумя основными формами институционализации мышления, сложившиеся к концу 19-го века: проповедническо-публицистической и научно-академической;
- каждая из них ориентирована на общую традицию духовной культуры, ее наиболее значимые достижения общеевропейского характера и они были способны обеспечить автономное пространство мышления;
- проповедническо-публицистическое направление отдавало предпочтение решению вопросов, поставленных в мировоззренческой концепции В. Соловьева;
- наиболее последовательная интерпретация мировоззренческой концепции В. Соловьева была произведена «школой всеединства» (П. Флоренский, Е. Трубецкой, С. Булгаков, Л. Карсавин);

- научно-академическое направление тесно связана с постановкой гносеологических проблем представителем русской традиции кантианства А. Введенским;
- наиболее завершенным выражением этого направления стала «система конкретного идеал-реализма», единственное систематическое решение теоретических и практических проблем мышления в опыте философии отечественной духовной традиции;
- в нем она обозначила возникновение оригинального метафизического направления;
- в рамках этого направления нашли свое решение проблемы отношения к ценности познавательной деятельности, индивидуального начала всякой возможной действительности и ее творческого источника, определяемой свободой выбора;
- особенностью, предложенных ею решений, является их синтетический характер и принципиальная историческая обоснованность результатами развития отечественной духовной традиции, ее опытом философии и достижениями европейской мысли;
- решения, предложенные в пределах проповедническо-публицистической традиции, имели историцистский характер и привели к ремиссии гностического мировосприятия;
- еще одной особенностью решений, предложенных «системой конкретного идеал-реализма» было последовательная реализация в их содержании принципа плюрализма;
- разрыв с метафизическим направлением, обозначенный «1922», обозначил последовательную утрату автономии мышления в отечественной духовной традиции, поэтому «религиозно-философский ренессанс» мы можем рассматривать как отправную точку в понимании ситуации мышления сегодня.

Уже та целеустремленность и заинтересованность, с которой Н. Лосский и С. Франк обращались к решению проблем основных понятий метафизики,

заслуживают самого пристального внимания и достойного уважения. Соприкосновение с высокой философской культурой авторов позволяет нам приблизиться к пониманию ценностей, определяющих направленность нашей сегодняшней мысли. Их способность ставить и решать сложные вопросы позволяет обратиться к истокам нашей традиции вопрошания. Сама возможность метафизики в сегодняшнем мире и современном обществе обозначает право на индивидуальное духовное творчество, автономию личности. Метафизика предоставляет гарантию уникальности и неповторимости духовной культуры личности, находящую свое выражение в философском творчестве. Философия в пределах метафизики остается открытой каждому и всем, как замечал Мартин Хайдеггер и его, возможно, менее известные, но не менее важные для нас современники.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агурский М. Великий еретик \\\ Вопросы философии. – 1991. – №8 – С. 54 -74.
2. Адо П. Плотин, или простота взгляда: Перевод с фр. Е. Штофф – М.: Греко – латинский кабинет Ю. Шичалина, 1991. – 140с. (Museum Graeco-Latinum).
3. Акулинин В. Философия всеединства. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1990. – 158с.
4. Алексеев П. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. – М.: Академический Проект, 1999. – 944с.
5. Антология феноменологической мысли в России / Под общ. редакцией И. Чубарова. – Т.1. – М.: Гнозис, 1998. – 505с. (Феноменология Герменевтика Философия языка).
6. Антология феноменологической мысли в России / Под общ. редакцией И. Чубарова. – Т.2. – М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2000. – 527с. (Феноменология Герменевтика Философия языка).
7. Аристотель. Аналитика: Перевод с древнегреч. Б. Фохта. – М.: Политиздат, 1952. – 438с.
8. Аристотель. Сочинения. – Т. 1 – М.: Мысль, 1978. – 550с. (Философское наследие).
9. Аристотель. Сочинения. – Т. 3 – М.: Мысль, 1981. – 613с. (Философское наследие).
10. Аристотель. Сочинения. – Т. 4 – М.: Мысль, 1984. – 830с. (Философское наследие).
11. Арсеньев Н. Из русской культурной и творческой традиции: Предисловие Серафима Милорадовича. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. – 301с.
12. Аскольдов С. Философия и жизнь. – Вырезка. ЦНБ ім. М. Вернадського. Шифр: В05545. – С. 196-215.
13. Асмус В. Философия в Киевском университете в 1914-1920 \\\ Вопросы философии. – 1990. – №8. – С. 90-108.

14. Ахутин В. София и черт. Кант перед лицом русской религиозной философии \ \ Вопросы философии. – 1990. – №1. – С. 5-69.
15. Ахутин В. Тяжба о бытии: Сборник философских работ. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 306с.
16. Байрачна Л., Гончаренко Н. Особливості філософії в Росії (XIX – перша половина XX ст.). – Харків: Харківський університет, 1994. – 24с.
17. Барабанов Е. «Русская идея» в эсхатологической перспективе \ \ Вопросы философии. – 1990. – №8. – С. 90-108.
18. Баринов Д. Социально-философское учение С. Франка: Научная работа. – М.: МГИУ, 2000. – 39с.
19. Барт Р. Избранные работы: Перевод с фр., общ. ред., вступ. статья Г. Косикова. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс»; 1994. – 616с.
20. Барт Р. S\Z: Перевод с фр. Г. Косикова и В. Мурат / Общая ред. и статья Г. Косикова. – М.: РИК "Культура", изд-во "Ad marginem"; 1994. – 303с. (Философия по краям).
21. Баткин Л. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М.: Наука, 1989. – 272с. (Из истории мировой культуры).
22. Бергсон А. Собрание сочинений: Перевод с фр. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1989. – 272с.
23. Бердяев Н. О назначении человека / Составление Л. Греков, А. Поляков; Автор вступ. статьи П. Гайдено; Примеч. Р. Медведевой. – М.: Республика, 1993. – 383с. (Б-ка этической мысли).
24. Бердяев Н. О русской философии / Составление, вступ., статья и примеч. Б. Емельянова, А. Новикова. – Ч. 1 – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 288с.
25. Бердяев Н. О русской философии. – Ч. 2 – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 240с.
26. Бердяев Н. Русская идея \ \ Вопросы философии. – 1990. – №1. – С. 77-144.
27. Бердяев Н. Русская идея \ \ Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 87-154.
28. Бердяев Н. Самопознание / Составление, предисловие, подготовка текстов, комментарии и указ. имен А. Вадимов. – М.: Книга, 1991. – 446с.

- 29.Бердяев Н. Судьба России. – М.: Мысль, 1990. – 207с.
- 30.Бердяев Н. Философия неравенства / Составление, предисловие, подготовка текстов, комментарии и указ. имен. – Ленинград: Акрополь, 1991. – С. 7-242 (Русское зарубежье).
- 31.Бердяев Н. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480с. (Мыслители XX века).
- 32.Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607с. (Из истории отечественной философской мысли).
- 33.Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послеслов П. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 383с. (Мыслители XX века).
- 34.Бовкало А. Н. Онуфриевич Лосский и Петроградский Богословский институт \\\n Вопросы философии. – 1997. – №1. – С. 150-153.
- 35.Бонецкая Н. Михаил Бахтин и традиции русской философии \\\n Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 83-93.
- 36.Бонецкая Н. Русская софиология и антропософия \\\n Вопросы философии. – 1995. – №7. – С. 79-97.
- 37.БСЭ (в 30 томах). Гл. ред. А. Прохоров. – М.: Сов-я энциклопедия, 1974. – Т. 15. Ломбард – Незитол – С. 32 (82).
- 38.Булгаков С. Автобиографические заметки. – Paris: YMCA-press, 1991. – 245с.
- 39.Булгаков С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / Подготовка текста В. Сапова; Послесл. К. Долгова. – М.: Республика, 1994. – 415с. (Мыслители XX века).
- 40.Бычков В. Эстетический лик бытия (Умозрение Павла Флоренского). – М.: Знание, 1990. – 64с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия»).
- 41.Ваейнберг И. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986. – 208с. (По следам исчезнувших культур Востока).
- 42.Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX-начала XX веков \\\n Вопросы философии. – 1991. – №8. – С. 25-40.

43. Введенский А. Логика как часть теории познания. – СПб: Склад у М. Стасюлевича, 1912. – 465с.
44. Введенский А. Новое и легкое доказательство философского критицизма. – СПб: Сенатская типография, 1909. – 25с.
45. Введенский А. Статьи по философии / Вступительная ст. А. Ермичева, С. Ненашевой; подготовка текста и примеч. А. Ермичева, С. Ненашевой; библиограф. И. Лихарева, А. Ермичева. – СПб: Изд-во СПбУ, 1996. – 232с.
46. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послеслов. Ю. Давыдова; Предислов П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808с. (Социологич. мысль Запада).
47. Виндельбанд В. История философии. – Киев: Ника-центр, Вист-С, 1997. – 560с.
48. Волков В., Куликова М. Материалы к биографии С. Франка \\\ Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 128-130.
49. Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса / Вступ. Ст., сост. и коммент. В. Сапова. – М.: Республика, 1994. – 368с. (Б-ка этической мысли).
50. Гаврюшин Н. В спорах об антропософии: Иван Ильин против Андрея Белого \\\ Вопросы философии. – 1995. – №7. – С. 98-105.
51. Гаврюшин Н. Вышеславцев и его «философия сердца» \\\ Вопросы философии. – 1990. – №4. – С. 55-62.
52. Гадамер Х. Г. Русские в Германии. (Беседа с В. Малаховым) \\\ Логос. – 1993. – №3(1). – С. 228-232.
53. Гайденко П. В. Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472с.
54. Гайденко П. Парадоксы свободы в учении Фихте. – М.: Наука, 1990. – 128с. (Немецкая классическая философия. Новые исследования).
55. Гайденко П. Эволюция понятия науки. – М.: Наука, 1987. – 447с. (Библиотека всемирной истории естествознания).
56. Галактионов А., Никандров П. История русской философии XI - XIX век. – Ленинград: Наука, 1989. – 744с.

57. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое: Перевод с нем. И. Ачгурина, З. Андреева, В. Бибикина. – М.: Наука, 1990. – 400с.
58. Гегель. Феноменология Духа: Перевод с нем. Г. Шпета. – М.: Институт философии АН СССР, 1959. – 438с.
59. Гегель. Энциклопедия философских наук. Наука логики: Перевод с нем. Б. Столпнера. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 252с. (Философское наследие).
60. Геллер М. «Первое предостережение» – удар хлыстом (к истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.) \ \ Вопросы философии. – 1990. – №9. – С. 37-66.
61. Герцен А. Былое и думы. – Минск: Народна асвета, 1971. – 552 с.
62. Гессен С. Избранные сочинения: Составители А. Валицкий, Н. Чистякова; вступ. ст. А. Валицкого; подготовка текста и примеч. Н. Чистяковой. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. – 814с. («Из истории отечественной философской мысли»).
63. Горский М. Философские идеи в культуре Киевской Руси. – Киев: Наукова думка, 1988. – 214с.
64. Грузенберг С. Очерк современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. – СПб: Издание К. Губинского, 1911. – 83с.
65. Гулыга А. Исторический словарь философии \ \ Вопросы философии. – 1995. – №7. – С. 180-184.
66. Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М.: Соратник, 1995. – 310(10)с. (Серия избранных биографий).
67. Даам Х. Свет естественного разума в философии В. Соловьева \ \ Вопросы философии. – 1992. – №8. – С. 133-144.
68. Делез Ж. Представление фон Захер-Мазоха // Л. фон Захер-Мазох: Перевод с фр., комментарии и перевод А. Гараджи. – М.: РИК «Культура», 1994. – С. 189-313. (Философия по краям).
69. Добрянський М. Україна і Росія. – Львів-Краків-Париж: Видавнича спілка Просвіта, 1990. – 205с.

70. Достоевский Ф. ПСС. – Т. XXVIII(I) – Л.: Наука, 1985. – 511с.
71. Достоевский Ф. ПСС. – Т. XXIX (1) – Л.: Наука, 1985. – 573с.
72. Достоевский Ф. ПСС. – Т. XXX – Л.: Наука, 1985. – 455с.
73. Достоевский Ф. Собрание сочинений. – Т. IX. – М.: Художественная литература, 1958. – 889с.
74. Древняя Русская литература / Состав. Н. Прокофьев. – М.: Просвещение, 1988. – С. 30-33.
75. Евлампиев И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. – СПб: Алетейя, 2000. – 413с.
76. Емельянов Б., Новиков А. Русская философия серебряного века: Курс лекций. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1995. – 284с.
77. Ермичев А. Борис Валентинович Яковенко \\\ Ступени. – 1991. – №3. – С. 106-113.
78. Ермичев А. Штрихи к пониманию философии Н. Лосского: Предисловие к публикации двух работ Н. Лосского \\\ Вестник Московского университета. – 1993. – №4. – С. 64-69.
79. Жаба С. Русские мыслители о России и человечестве. – Paris: Ymca-presse, 1954. – 284с.
80. Замалеев А. Курс истории русской философии. – М.: Академия, 1998. – 459с.
81. Замалеев А. Лепты: Исследования по русской философии. Сборник. – СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. – 320с.
82. Замалеев А., Зоц В. Мыслители Киевской Руси. – Киев: Вища школа, 1987. – 183с.
83. Замалеев А., Борзова Е. Слово о Николае Онуфриевиче Лосском \\\ Н. Лосский. Воспоминания. – СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 1994. – С.3-18.
84. Зеньковский В. История русской философии. – Т. 2. – Paris: Ymca-presse, 1989. – 559с.
85. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. – Paris: Ymca-presse, 1955. – 125с.
86. Зернов Н. Русское религиозное Возрождение XX века. – Paris: Ymca-presse, 1991. – 340с.

87. Из истории русской философской мысли: Сборник статей. – М.: Госполитиздат, 1949. – 829с.
88. Из протоколов Вольфины: заседание «Памяти В. Соловьева» (предисловие В. Белоуса) \ \ Вопросы философии. – 1997. – №1. – С.138-140.
89. «...из русской думы» / Составил Ю. Селеверстов; вступ. статья В. Ганичева и В. Распутина. – Т. 1 – М.: Роман-газета, 1995. – 260с.
90. «...из русской думы». – Т. 2 – М.: Роман-газета, 1995. – 260с.
91. Изборник: повести Древней Руси / сост. и примеч. Л. Дмитриева и Н. Поньрко; Вступ. статья Д. Лихачева. – М.: Художественная литература, 1986. – 447с. («Классики и современники». Русск. классич. литература).
92. Ильин И. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / Вступ. статья И. Евлампиева. – СПб: Наука, 1994. – 541с. («Слово о сущем»).
93. Ильин И. Путь к очевидности / Состав. П. Алексеева и В. Кураева; Послеслов. В. Кураева; Примеч. Р. Медведевой. – М.: Республика, 1993. – 431с. (Мыслители XX века).
94. Ильин В. Эссе о русской культуре. – СПб: Акрополь, 1997. – 464с.
95. История философии / Под ред. М. Дынника, М. Иовчука, Б. Кедрова, М. Митина, Т. Ойзермана, А. Окулова. – Т. V. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 339-355.
96. История философии в СССР / Руководитель автор. коллектива В. Евграфов. – Т.4. – М.: Наука, 1971. – 796с.
97. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве: Перевод с сербского Л. Даниленко. – СПб: Изд. дом «Адмиралтейство», 1998. – 271с.
98. Каменский З. Н. Иванович Надеждин: Очерк философских и эстет. взглядов – М.: Искусство, 1984. – 208с.
99. Каменский Л. О современных прочтениях Чаадаева \ \ Вопросы философии. – 1992. – №12. – С. 136-141.
100. Кант И. Критика чистого разума: Перевод с нем. Н. Лосского. – СПб: Тайм-аут, 1993. – 473с.
101. Капустин В. Диалектика деятельности как принцип построения теории производства. – Донецк: Изд-во Донецкого госуниверситета, 1998. – 149с.

102. Келли А. Самоцензура и русская интеллигенция: 1905-1914 \\\ Вопросы философии. – 1990. – №10. – С. 52-66.
103. Киреевский И. Критика и эстетика / Сост., вступ. статья и примеч. Ю. Манна; Редколег.: М. Овсянников (пред.) и др. – М.: Искусство, 1979. – 439с. (История эстетики в памятниках и документах).
104. Киссель М. Судьба старой дилеммы. – М.: Мысль, 1974. – 279с.
105. Коган Л. «Выслать за границу безжалостно!» \\\ Вопросы философии. – 1993. – №9. – С. 61-84.
106. Козлов А. Философия, как наука. – Киев: Типография Императорского университета Св. В., 1877. – 114с.
107. Козырев А. Смысл любви в философии В. Соловьева и гностические параллели \\\ Вопросы философии. – 1995. – №7. – С. 59-79.
108. Колеров М. Философский журнал «Мысль» (1922) \\\ Вопросы философии. – 1995. – №9. – С. 179-183.
109. Краткий очерк истории философии / Под ред. М. Иовчука, Т. Ойзермана, И. Щапова. – М.: Мысль, 1969. – С. 538-555.
110. Шапочников Л. Философия соборности. Очерки русского самосознания. – СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. – 200с.
111. Кувакин В. Философия В. Соловьева. – М.: Знание, 1988. – 64с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия»).
112. Кусков В. История Древнерусской литературы. – М.: Высшая школа, 1989. – 304с.
113. Кузнецов Б. Этюды об Эйнштейне. – М.: Наука, 1970. – 495с.
114. Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции.): Сборник статей / Ответ ред. В. Базанов. – М.: Наука, 1976. – 459с.
115. Ларіонова В. Етика Абсолюту російської філософії інтуїтивізму (М. О. Лосського, С. Л. Франка). – Київ: Видав. Національного державного університету ім. Т. Шевченко, 1997. – 32с. (автореферат дисертації доктора філософських наук).

116. Ларіонова В. Етика Абсолюту С. Л. Франка. – Київ: Видав. Національного державного університету ім. Т. Шевченко, 1996. – 100с.
117. Ларіонова В. Етичні теорії російського інтуїтивізму (М. О. Лосського, С. Л. Франка). – Київ: 1997. – 172с.
118. Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о великом Инквизиторе» \ \ Вопросы философии. – 1990. – №8. – С. 70-76.Р.
119. Левицкий С. Очерки по истории русской философии и общественной мысли. – М.: Республика, 1995. – 395с.
120. Лейкина-Свирская В. Русская интеллигенция в 1900-1917 годах. – М.: Мысль, 1981. – 285с.
121. Лиллевяли Н. К. Леонтьев и русский религиозный Ренессанс \ \ Из истории религиозной философии в России (XIX-XXв.). – М.: ИФАН, 1990. С. 66-82.
122. Лопатин Л. Философские характеристики и речи. – М.: Академия, 1995. – 325с.
123. Лосев А. Из ранних произведений / Вступ. статья А. Тахо-Годи. и Л. Гогошвили. – М.: Правда, 1990. – 655с. (Из истории отечественной мысли).
124. Лосев А. Мифология Философия Культура / Состав. Ю. Ростовцев. Вступ. статья А. Тахо-Годи. – М.: Политиздат, 1991. – 525с. (Мыслители XX века).
125. Лосский Н. Бог и мировое зло / Предисловие и послесловие С. Левицкого. Состав. А. Поляков, П. Алексеева, А. Яковлева, примечания Р. Медведевой – М.: Республика, 1994. – 431с.
126. Лосский Н. Введение в философию. Часть I. Введение в теорию познания. – СПб: Типография М. Стасюлевича, 1911. – 275с.
127. Лосский Н. Воспоминания / Предисловие к публикации и примечания Б. Лосского \ \ Вопросы философии. – 1991. – № 10 – С. 139-192.
128. Лосский Н. Воспоминания. – 1991.– №11 – С. 116-190.
129. Лосский Н. Воспоминания. – 1991.– №12 – С. 92-153.
130. Лосский Н. Избранное / Вступ. статья, состав., подготовка текста и примечания В. Филатова. – М.: Правда, 1990. – 662с. (Из истории отечественной мысли).

131. Лосский Н. Идея конкретности в русской философии / Предисловие к публикации В. Филатова \\\ Вопросы философии. – 1991. – №2. – С. 125-136.
132. Лосский Н. История русской философии: Пер. с англ. / Предисловие В. Кувакин и М. Маслин. – М.: Высшая школа, 1991. – 558с.
133. Лосский Н. Логика проф. А. Введенского. – М.: Типо-литография И. Н. Кушнеревъ и К°, 1912. – 52с.
134. Лосский Н. Условия абсолютного добра. Характер русского народа / Предисловие А. Титаренко. – М.: Политиздат, 1990 – 368с. (Библиотека этической мысли).
135. Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Состав. А. Полякова, послесловие П. Гайденко, подготовка текста и примечания Р. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 400с. (Мыслители XX века).
136. Лотман Ю. Культура и взрыв. – М.: Гнозис, 1992. – 272с.
137. Люкс Л. Интеллигенция и революция. Летопись триумфального поражения \\\ Вопросы философии. – 1991. – №11. – С. 3-15.
138. Милош Ч. Достоевский и Сведенборг: Перевод с англ. \\\ Иностранная литература. – 1992. – № 8-9. – С. 88-92.
139. Михайлов М. Великий катализатор: Ницше и русский неоидализм: Перевод с англ. \\\ Иностранная литература. – 1990. – №4. – С. 77-82.
140. Мюллер Э. И. В. Киреевский и немецкая философия \\\ Вопросы философии. – 1993. – №5. – С. 114-129.
141. Надеждин Н. Сочинения. Эстетика. Философия. – СПб: Изд-во РХГИ, 2000. – 973с.
142. Никифоров О. Краткий биографический очерк Н. Лосского \\\ Логос. – 1991. – №1. – С. 121-123.
143. Ницше Ф. Из наследия (осень 1887 года – март 1888 года): Перевод с нем. А. Карельского, М. Голубовской, вступ. статья и состав. Ю. Давыдова \\\ Иностранная литература. – 1990. – №4. – С. 186-197.
144. Опалева А., Шульц В. Н. Онуфриевич Лосский: трудные дни 1922 года \\\ Вестник Московского Университета. – 2002. – №2. – С. 88-95.

145. О России и русской и русской философской культуре: Публикации / Составитель М. Маслин, ответ. редактор Е. Чехарин, предисловие М. Маслин, А. Андреев. – М.: Наука, 1990. – 528с.
146. О человеческом в человеке / Под общ. ред. И. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. – С. 327-343.
147. Очерки истории русской философии (А. Введенский, А. Лосев, Э. Радлов, Г. Шпет) / Сост., вступ., статья, примеч. Б. Емельянов, К. Любутин. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 592с.
148. Перов П. Проблемы философии XX века. – Paris: Ymca-press, 1970. – 87с.
149. Плеханов Г. Избранные философские произведения. – Т. III. – М.: Госполитиздат, 1956. – 784с.
150. Писарев Д. Избранные философские и общественно-политические статьи / Редакция и предисловие В. Кружкова. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. – 718с.
151. Писарев Д. Исторические эскизы / Составление, подготовка текста, предисловие и комментарии А. Володина. – М.: Правда, 1989. – 608с. (Из истории отечественной философской мысли).
152. Плотников. С. Л. Франк о М. Хайдеггере \\\ Вопросы философии. – 1995. – №9. – С. 169-185.
153. Поварнин С. Об «интуитивизме» Н. О. Лосского. – СПб: типография С. – Петербургского университета, 1911. – 27с.
154. Полторацкий Н. Русская религиозная философия \\\ Вопросы философии. – 1992. – №2. – С.123-140.
155. «Путь» (Орган русской религиозной мысли \\\ Книга I-VI). – М.: Информ - Прогресс, 1992. – 752с.
156. Пушкин А. Собрание сочинений. – Т. IX – М.: Художественная литература, 1977. – 462с.
157. Пушкин А. Собрание сочинений. – Т. X – М.: Художественная литература, 1977. – 474с.
158. Радлов Э. Очерк истории русской философии. – Петроград, 1920. – 135с.

159. Ренан Э. Христианская церковь. – СПб: Терра, 1991. – 302с.
160. Рикер П. Герменевтика Этика Политика. Московские лекции и интервью: Перевод с фр. / Отв. Редактор и автор послесловия И. Вдовина. – М.: Академия, 1995. – 159с.
161. Розанов В. Уединенное / Состав., подготовка текста и примеч. Е. Барабанова. – Т.2. – М.: Правда, 1990. – 710с. (Из истории отечественной философской мысли).
162. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века / Сост., вступит. статья и примечания З. Каменского. – Т. 2. – М.: Искусство, 1974. – 647с. (История эстетики в памятниках и документах).
163. Селезнев Ю. В мире Достоевского \ Ф. М. Достоевский. Раненное сердце. – М.: Молодая гвардия, 1986. – С. 5-66 (Бил-ка юношества).
164. Семенкин Н. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. – М.: Политиздат, 1986. – 175с.
165. Смирнова З. Русская мысль первой половины XIX века и проблемы исторической традиции \ Вопросы философии. – 1995. – №9. – С. 95-105.
166. Соколов А. История русской литературы XIX века. – М.: Высшая школа, 1978. – 638с.
167. Солженицын А. Архипелаг ГУЛАГ. 1918-1956 Опыт художественного исследования. – Т.1. – М.: ИНКОМ НВ, 1991. – С. 189-190.
168. Соловьев В. Избранное / Сост. и предисловие А. Ерычин. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 544с. (Выдающиеся мыслители).
169. Соловьев В. Литературная критика / Сост. и комментарии Н. Цимбаева, вступ. статья Н. Цимбаева и В. Фатюшенко. – М.: Современник, 1990. – 422с. (Бил-ка «Любителей российской словесности». Из литературного наследия).
170. Соловьев В. Смысл любви: Избранные произведения / Сост. и вступ. статья, комментарии Н. Цимбаева. – М.: Современник, 1991. – 525с.
171. Соловьев В. Сочинения. – Т. 2. – М.: Правда, 1989. – 735с. (Из истории отечественной философской мысли).
172. Соловьев В. Сочинения / Состав., общ. редакция и вступ. статья А. Лосева и А. Гулыги. – Т. 1 – М.: Мысль, 1990. – 892с. (Философское наследие).

173. Соловьев В. Сочинения. – Т. 2 – М.: Мысль, 1990. – 823с. (Философское наследие).
174. Соловьев В. Философия искусства и литературная критика / Вступ. статья Р. Гальцевой и И. Радянской. – М.: Искусство, 1991. – 701с. (История эстетики в памятниках и документах).
175. Старченко Н. Мир, интуиция и человек в философии Н. Лосского. – М.: Знание, 1991. – 64с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия и жизнь»).
176. Степун Ф. Дух, лицо и стиль русской культуры (предисловие к публикации Р. Гергеля): Перевод с нем. Р. Гергеля, под ред. В. Кантора \\\ Вопросы философии. – 1997. – №1. – С. 154-165.
177. Тарасов Б. «Закон Я» и «закон любви» (нравственная философия Достоевского). – М.: Знание, 1991. – 64с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Эстетика»).
178. Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. – М.: «Русская печатная», 1917. – 335с.
179. Трубецкой Е. Умозрение в красках. – М.: Типография тов-ва И. Д. Сытина, 1916. – 44с.
180. Трубецкой С. Учение о Логосе в его истории. – М.: Типография Г. Лисснера и Д. Савко, 1906. – 457с.
181. Успенский Б. Краткий очерк русского литературного языка. – М.: Гнозис, 1994. – 240 с.
182. Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – 253с.
183. Философская энциклопедия. Глав. ред. Ф. Константинов. – М.: Сов-я энциклопедия, 1964. – Т. 3. Коммунизм - Наука. – С. 255.
184. Философский энциклопедический словарь / Редколлег. С. Аверинцев, Э. Араб-оглы, Л. Ильичев и др. – М.: Совет-я энциклопедия, 1989. – С. 324.
185. Флоренский П. Столп утверждения истины / Вступ. статья С. Хоружего. – Т. 1(1) – М.: Правда, 1990. – 490с. (Из истории отечественной философской мысли).
186. Флоренский П. Столп утверждения истины. – Т. 2(II) – М.: Правда, 1990. – 839с. (Из истории отечественной философской мысли).

187. Флоренский П. У водоразделов мысли. – Т. 2. – М.: Правда, 1990. – 446с. (Из истории отечественной философской мысли).
188. Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма (предисловие В. Сербиеенко) \ \ Вопросы философии. – 1990. – №10. – С. 78-98.
189. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Paris: YMCA-press, 1937. – 599с.
190. Франк С. Введение в философию. – П.: Academia, 1922. – 83с.
191. Франк С. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511с. (Мыслители XX века).
192. Франк С. Ересь утопизма \ \ Квинтэссенция. – 1991. – С. 378-395.
193. Франк С. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. – СПб: Наука, 1995. – 653с. («Слово о сущем»).
194. Франк С. Реальность и человек / Состав. А. Ермичева. – СПб: РХГИ, 1997. – 448с. (Из архива русской эмиграции).
195. Франк С. Сочинения / Сост., вступ. статья, подготовка текста и примеч. Ю. Сенокосова. М.: Правда, 1990. – 607с. (Из истории отечественной философской мысли).
196. Франк С. Сущность и ведущие мотивы русской философии \ \ Философские науки. – 1990. – №5. – С. 35-49.
197. Франк С. – Л. Бинсвангер. Четыре письма из переписки: перевод с нем. \ \ Логос. – 1992. – № 3(1). – С. 264-267.
198. Фуко М. Герменевтика субъекта: Перевод с фр. И. Звонаревой \ \ Социологос. – 1991. – Выпуск 1. – С. 284-311.
199. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Политиздат, 1993. – 447с. («Мыслители XX века»).
200. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Перевод с нем. / Под ред. А. Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – 192с. (Бил-ка философа).
201. Хосроев А. Александрийское христианство. – М.: Наука, 1991. – 276с.
202. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль: ММП «Презент», ТОВ «Феміна»; 1994. – 480с.

203. Чаадаев П. Статьи и письма / Сост., вступ. статья и комментарии Б. Тарасова. – М.: Современник, 1989. – 623с.
204. Чуева И. Критика идей интуитивизма в России. – М.- Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – 129с.
205. Чуева И. Критика «русского» интуитивизма. – Ленинград: Изд-во ЛГУ им. А. Жданова, 1961. – 19с (автореферат диссертации на соискание степени кандидата философских наук).
206. Шпет Г. Избранное / Предисловие Е. Пастернак. – М.: Высшая школа, 1989. – 602с. (Из истории отечественной философской мысли).
207. Шпет Г. К вопросу о гегельянстве Белинского (этюд) / Публикация и примеч. Л. Федоровой \ \ Вопросы философии. – 1991. – С. 115-176.
208. Энциклопедия философских наук / Редакция А. Руге, В. Виндельбанда, Н. Лосского. – Выпуск первый. – М.: Книгоизд-во «Современные проблемы», 1913. – С. 5-45.
209. Яковенко Б. Мощь философии / Редакция, вступ. ст. А. Ермичева. – СПб: Наука, 2000. – 974с. («Слово о сущем»).
210. Яковенко Б. Эдмунд Гуссерль и русская философия \ \ Ступени. – 1991. – №3. – С. 114-119.
211. Arsy, de (Pierre). L'ame et l'affectivité \ \ Magazine litteraire. – 1996. – №4. – P.81-83.
212. Koyré A. Etudes sur l'histoire de pansée philosophique en Russie. – Paris: Vrin, 1950. – 223p. (Bibliotheque d'histoire de la philosophie)
213. Lossky B., Lossky N. Bibliographie des oeuvres de Nicolas Lossky. Introduction de Serge Levitzky. – Paris: Institutione d'etudes slave, 1978. – 35p.
214. Mossé-Bastide R. M. Bergson et Plotin. – Paris: Universitaires de France, 1959. – 422p.
215. Née P. Le dialogue Char \ Heidegger \ \ Magazin litteraire. – 1996. – №7. – P. 44-48.
216. Niva G. De Dostoïvskie aux écrivains du goulague \ \ Magazin litteraire – 1998. – №10. – P. 75-79.
217. Spidiek T. L'idée russe. – Troyer: Fates, 1995. – 594p.

218. Walicki A. Osobowosc a historia. – Warszawa: Panstwowy Instytut Wydawniczy, 1959. – 487s.
219. Weber A., Huisman D. Tableaux de la philosophie contemporaine. – Paris: Fischbacher, 1957-1964. – 1190p.