
ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ЛЕСТНИЦА ОТРАЖЕНИЙ

(от гносеологии к антропологии)¹

А.Н. Паршин

Изучая себя, человек выработал два, казалось бы непримиримых, подхода. Один – религиозный, уходящий в незапамятную древность и другой – естественно-научный, характерный для знания Нового времени. Где-то между ними находится то представление о человеке, которое составляет предмет современных гуманитарных наук, таких как психология или философия. Поставим вопрос: возможно ли единое представление о человеке, в котором и научная, и религиозная картины мира дополняли бы, а не изгоняли друг друга?

Я думаю, что это не просто возможно, но уже давно возможно. Более того, думается, вопрос, что наука и религия могут значить для антропологии, можно расширить? А именно: наука и религия могут сказать о мире и о месте человека в нем. С такой точки зрения вопрос об устройстве мира, т.е. космология, является весьма существенным. С него мы и начнем и затем довольно быстро подойдем к самым что ни на есть антропологическим вопросам.

КОСМОЛОГИЯ ФЛОРЕНСКОГО

О космологии, об устройстве мира очень много размышлял отец Павел Флоренский. Одна из самых его известных работ *Иконостас* начинается словами книги Бытия: “В начале Бог сотворил небо и землю”, т.е. мир невидимый и мир видимый. Представление о двух мирах, или о двух сторонах одного и того же тварного мира, проходит через все богословие о. Павла. Он предлагал даже математические конструкции строения и связи этих миров. Наиболее известная из них – о границе, разделяющей, но и связывающей эти миры,

¹ В основе этой статьи лежит выступление автора на конференции “Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог” в ноябре 2002 г. Я глубоко признателен В.В. Архангельской, распечатавшей аудиозапись моего выступления, О.В. Головой, весьма тщательно отредактировавшей весь текст, и А.Н. Павленко, указавшему на ряд неточностей в первоначальном варианте статьи.

содержится в работе *Мнимости в геометрии*, бóльшая часть которой была написана в годы обучения в Московском университете, но опубликована лишь в начале 20-х годов XX в. Можно сказать, что над этим вопросом отец Павел не переставал думать.

Очень часто раннего о. Павла, периода написания *Столпа*, обучения и преподавания в Московской духовной академии, редактирования *Богословского вестника*, противопоставляют о. Павлу позднему, послереволюционного периода, когда он работал в разных советских учреждениях, занимался в значительной степени техническими вопросами и диктовал свои философские произведения в узком домашнем кругу. Конечно, для такого противопоставления есть серьезные основания. Тем не менее ко многим вполне конкретным темам, он обращался на протяжении всей своей жизни и многое из излагаемого в 20-е годы было достаточно четко намечено в самых ранних его работах. К одной из таких работ, *Пределы гносеологии*, мы и обратимся.

Посмотрим каким образом обычно излагаются взгляды Флоренского о двух мирах – мире умопостигаемом и мире чувственном. Существующую между ними границу Флоренский пытался описать в *Мнимостях*. Он рассматривает плоскость, у нее две стороны: одна – передняя, другая – задняя, одна – действительная, другая – мнимая. Одна сторона – мир здешний, чувственный, другая – мнимый, воображаемый, умопостигаемый. Это представление о. Павел развивает в *Иконостасе*, рассматривая иконостас в храме как границу между двумя мирами. Подобный подход может вызвать некоторое недоумение, поскольку в математической модели такого рода оба мира слишком уравнены: один является зеркальным отражением другого. На первый взгляд это не согласуется с тем, что мы знаем об умопостигаемом мире, каким он представлен в ангельской небесной иерархии православного богословия, например в трудах св. Дионисия Ареопагита. Такое представление не является чисто “теоретическим”, оно отражено в устройстве храма и пронизывает все православное богослужение. Наличие иерархического порядка в умопостигаемом мире должно быть учтено в любой модели, описывающей его строение. *Полное* уподобление этих миров друг другу представляется тем более искусственным. И в других работах Флоренского говорится об уровне строения мира. Так “храм есть путь горнего восхождения” и его организация направляется “от поверхностных оболочек к средоточному ядру”, а само ядро “намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец. Храм есть лестница Иаковлева, и от видимого она возводит к невидимому”².

² *Свящ. Павел Флоренский. Иконостас* // Соч.: В 4 т. М., Мысль, 1996. Т. 2. С. 419–526. Тем не менее некоторые основания для сравнения этих миров несомненно имеются. Так же как есть очи обычные, которые видят чувственный мир,

ПРЕДЕЛЫ ГНОСЕОЛОГИИ

В ранней работе *Пределы гносеологии*³, относящейся к 1908 г., Флоренский дает гораздо более сложную, более тонкую картину устройства мира в целом. В ней появляется иерархическое строение мира.

Флоренский начинает с того, что в любой теории познания, какой бы философии она ни принадлежала, акт познания, исходно двойствен: в нем есть раздвоение на субъект и объект, на того, кто познает и то, что познается, т.е. на познающее и познаваемое. Эта первичная двойственность, по словам Флоренского, и составляет предмет гносеологии. Различные виды теории познания – это различные взгляды на то, какие отношения могут возникать между субъектом и объектом в акте познания.

Итак, признав, что акт познания должен начинаться с раздвоения на две стороны, Флоренский предлагает обозначить эту первичную стадию акта познания через A_1 . В ней имеется субъект, который всецело занят своим объектом, до полного забвения самого себя. Однако затем он может в какой-то степени отстраниться от объекта и осознать, что составляет его действительность. Иными словами, к знанию о выделенном объекте может еще добавиться знание того, что субъект познает этот объект. Таким образом, происходит переход на новую ступень, на которой к познаваемому прибавляется то, что раньше входило в познающий субъект. Это – переход на новый уровень, который Флоренский обозначает через A_2 и который отличается от предыдущего уровня A_1 . Дальше для Флоренского, как для любого математика, весьма естественно продолжить эту операцию, т.е. перейти на следующий уровень. В результате получается бесконечная иерархия актов познания: A_1 , A_2 и т.д., в которой на каждой следующей ступени то, что входило в субъект, становится объектом. Всякий такой акт, по описанию Флоренского, есть рефлексия знания на само себя. Дальше он, как обычно, приводит этимологические замечания: рефлексия – значит “перегиб”, “возвращение”, “обращение”. Рефлексия на себя – значит возвращение к себе, обращение к себе, оглядение себя, опознание себя. Таким образом субъект, целиком ушедший в изучаемый им объект, осознав затем свои действия, возвращается к себе, возвышаясь над тем знанием, кото-

так есть и умственные очи. Как есть слух телесный, так и умопостигаемый. О подобии двух миров имеются прямые высказывания отцов Церкви, например, преподобного Макария Египетского: “Есть сходство между телом и душой, между телесным и душевным, видимым и сокровенным” (Слово 49). О. Георгий Флоровский, ссылаясь на Св. Максима Исповедника, писал, что “в мире два плана: духовный или умопостигаемый, и чувственный, или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие” (*Свящ. Г. В. Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 207*).

³ *Свящ. Павел Флоренский. Пределы гносеологии // Соч. Т. 2. С. 34–60. Работа имеет подзаголовок “Основная антиномия теории знания”.*

рое он имел на предыдущей ступени. Так происходит переход на следующий уровень.

Далее Флоренский замечает, что подобная цепь актов не является раздробленным множеством. На самом деле на них надо смотреть как на единое целое, их нужно рассматривать все вместе. Иными словами, в акте познания отдельный уровень проявляется в какой-то момент, но им никогда нельзя ограничиваться, ибо всегда возможен переход на новый уровень.

Настоящий, подлинный акт познания не сводится к одному какому-то уровню, а является, в потенции, прохождением всей *бесконечной* цепочки уровней, представляющей собой единое целое.

Флоренский считает, что такой взгляд на гносеологию проходит красной нитью сквозь всю философию, ссылаясь прежде всего на работы Фихте и Шеллинга. У Шеллинга он заимствует эти уровни – A_1, A_2 и т.д.⁴ Следующий, очень нетривиальный шаг Флоренского, состоял в том, чтобы посмотреть на операцию выделения уровней в акте познания с точки зрения, которая есть в алгебре, в теории групп. А именно: будем считать переход с одного уровня на другой некоторым *преобразованием* A , которое *можно* применять *любое* число раз, т. е. $A_{n+1} = A(A_n) = A(A(A_{n-1})) = \dots$ С математической точки зрения применение преобразования n раз означает возведение его в n -ю степень, и результатом является уровень $A_n = A^n(A_1)$. Таким образом, повторение этой операции является умножением A на A , и Флоренский довольно подробно обсуждает это предположение, приводя аргументы в его пользу.

Преобразования в математике обычно образуют *группу*⁵ и можно спросить, будет ли это так в нашем случае? Это приводит к другому интересному вопросу: если имеются A в степени 0 и A в отрицательной степени, то должны ли быть и уровни A_n , где $n = 0, -1, \dots$?

Флоренский предлагает считать A_0 уровнем непознанных объектов, о которых мы ничего не знаем, поскольку субъект с ними никак не соприкасается. Знание о них – бессознательное, или “беззнательное”, как он пишет.

⁴ См.: Шеллинг. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 486–489; Шеллинг. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Там же. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 472–485. Заметим, что у Шеллинга *конечное* число уровней – четыре: при этом они носят весьма конкретный, а не абстрактный характер. Впрочем, говорит он, возможно продолжение этой цепочки до бесконечности (Там же. Т. 1. С. 488).

⁵ Группой называется множество элементов $A, B, C \dots$, для которых определена операция умножения $A \cdot B$ так, что: i) $(A \cdot B) \cdot C = A \cdot (B \cdot C)$, ii) существует такой элемент E , что $A \cdot E = E \cdot A = A$ и iii) для каждого A имеется такой (обратный) элемент A^{-1} , что $A \cdot A^{-1} = E$. В группе для любого элемента A имеются как положительные, так и отрицательные его степени. Примеры групп: множество целых чисел с операцией сложения или множество ненулевых рациональных чисел с операцией умножения.

Что же такое отрицательные уровни познания, A_{-1} , A_{-2} , которые относятся к непознанным объектам? Понять их смысл можно из следующего рассуждения. В алгебре есть простое соотношение: $A^1 = A^3 \cdot A^{-2}$. По аналогии с положительными уровнями должно быть и соотношение $A_1 = A^3 \cdot A_{-2}$. Таким образом, чтобы из уровня A_{-2} извлечь некое знание, нужно акт познания, т.е. операцию A , применить не один, а три раза. Иными словами, отрицательные уровни суть такие степени незнания, все меньшего и меньшего, что к ним акты познания нужно применять все большее и большее число раз. Флоренский описывает это так: “Отрицательные степени потенции суть такие бессознательные или, лучше сказать, подсознательные слои духа, которые погружаются все глубже и глубже в недра объективности. Это вещи более вещные, нежели вещи”. Итак, переход с уровня A_{-1} на уровень A_{-2} , углубление в вещь, есть не появление знания, а отход от него.

Тогда возникает вопрос о смысле обратного преобразования A^{-1} . По отношению к акту познания $A = A^1$, акт A^{-1} выступает, как акт незнания, точнее “раззнания”. Если A – это акт образования суждения, то A^{-1} – это акт уничтожения суждения. Если A – это акт рефлексии, т.е. акт обращения сознания на себя, то A^{-1} – это акт инфлексии, т.е. исхода сознания из себя.

Следствием этих рассуждений является то, что, рассматривая акт познания в целом, необходимо использовать не только бесконечную цепочку положительных актов (и уровней), но и продолжение этой последовательности в другую, отрицательную сторону. Все переходы с одного уровня, A_n , на другой, A_m , образуют группу преобразований

$$\dots A^2, A^1 = A, A_0 = E, A^{-1}, A^{-2}, \dots$$

Каждый член ряда A_n – как положительный, так и отрицательный – является познаваемым в отношении к последующему и познающим в отношении к предыдущему. Таким образом, Флоренский представляет себе акт познания как прохождение иерархической лестницы, бесконечной в одну, и в другую сторону.

Рассмотрим более внимательно акт познания на отдельном уровне. Флоренский пишет, что каждый акт рефлексии какого-то уровня, «есть субъект и объект вместе: субъект своею “левой стороной” и объект – своею “правой стороной»». Кажется вполне естественным сопоставить эту его мысль с другой – идеей границы умопостижимого и чувственного миров, выступающих двумя разными (левою и правой) сторонами плоскости, которую Флоренский развивает в *Мнимостях* и в *Иконостасе*. Так, в *Мнимостях* эта граница фиксируется как неподвижная, в *Иконостасе* же, как уже отмечалось, развивается представление о разных уровнях или оболочках, разделяющих миры. В разбираемой нами работе видно, что эта граница, имеющая две стороны – левую и правую, – наличествует в каждом

акте рефлексии и на каждом уровне познания. Таким образом, мы приходим к выводу о *подвижности* границы, о ее возможном перемещении. То, что на каком-то уровне познания лежало в одном мире, на следующем уровне познания может отойти к другому миру. Флоренский выражает эту мысль так:

Каждый член ряда – потенция – есть субъект и объект. Но объект есть то, что мы называем *реальным* началом, а субъект – то, что мы называем началом *идеальным*. Следовательно, каждый акт сознания *реален* в отношении к последующему, и *идеален* в отношении к предыдущему⁶.

К этому нужно добавить, что акт рефлексии связан с отражением: левая и правая стороны являются зеркальными образами друг друга. Это *первый важный вывод* из рассуждений Флоренского, который мы детально проанализируем в дальнейшем. *Второй вывод*. Как нам следует понимать уровень A_0 , тот самый непознанный объект, о котором мы говорили выше? По словам Флоренского, это – “вещь в ходячем смысле этого слова”. На этом уровне идеальное и реальное начала уравновешены. Это – граница двух миров: мира *Я* и мира не-*Я*. Более точно, двигаясь в положительную сторону, мы погружаемся в “глубины” философского *Я*. Иначе, чем выше мы поднялись, тем более “чистое” *Я* присутствует. Вместе с тем, чем ниже мы спускаемся в глубины “вещи”, т.е. движемся в отрицательную сторону, тем большая часть “вещи” включается в *Я* и исходная граница между *Я* и не-*Я* сдвигается.

Затем Флоренский делает естественную с математической точки зрения операцию: переходит к двум пределам последовательности A_n , когда n стремится к плюс бесконечности и когда n стремится к минус бесконечности. И, пользуясь кантовской терминологией, называет предел в положительном направлении трансцендентальным субъектом, чистым *Я*, которое ничего не познает, а предел в отрицательном направлении – трансцендентным объектом, вещью-в-себе, чистым не-*Я*, которое абсолютно непознаваемо. К этому дается интересная геометрическая иллюстрация – семейство вложенных друг в друга концентрических окружностей, сходящихся к их общему центру, который и представляет собой трансцендентальный субъект. Во вне эти окружности стремятся к обнимающей их предельной окружности – границе всех уровней, представляющей вещь-в-себе⁷.

⁶ Свяц. Павел Флоренский. Пределы гносеологии. С. 48.

⁷ Флоренский говорит, что в некотором смысле оба предела суть одно и то же. Мы не будем останавливаться ни на этом рассуждении, ни на интересном сопоставлении прохождения по иерархии всех уровней познания со временем, как процесса перехода от прошедшего через настоящее в будущее. Заметим лишь, что наличие связи двух пределов хорошо согласуется с нашей идеей вводить отражения в описание лестницы уровней (см. ниже). Каждое отражение будет переводить один предел в другой!

ПОДВИЖНОСТЬ ГРАНИЦЫ И КВАНТОВАЯ ТЕОРИЯ

Обсудим теперь различные стороны гносеологической схемы Флоренского в связи с другими областями науки, о которых он либо не знал, либо не мог знать, поскольку они появились позднее.

Прежде всего – это важнейшее замечание о подвижности границы между умопостигаемым и чувственным мирами. Надо сказать, что в богословии эти два мира не являются твердо очерченными областями, которые могут только соприкасаться друг с другом, и то, что принадлежит одному миру, не может принадлежать другому. Правильно было бы говорить об антиномичном (или дополнительном) отношении между ними⁸.

Тем не менее в каком-то приближении, которое мы здесь примем, можно говорить о двух мирах, но отнюдь не заранее очерченных, строго определенных. Даже и в такой постановке этот вопрос решается далеко не однозначно. Так, ангелы, явно принадлежащие сверхчувственному и умопостигаемому миру, являются людям, т.е. доступны и чувственному восприятию. В богословии велась большая споры о том, телесны ли ангелы и в какой степени? Известен спор на эту тему в русском богословии XIX в. между святителями Игнатием Брянчаниновым и Феофаном Затворником. Феофан Затворник считал, что у ангелов нет ничего телесного, а Игнатий Брянчанинов допускал какую-то степень “плотскости”. Этому предшествовала и давняя традиция в патристике. Как писал о. Г. Флоровский, согласно преп. Максиму Исповеднику, чувственный мир есть “некое таинственное “уплотнение” (или даже “сгущение”) духовного мира”⁹. Таким образом, этот вопрос остается открытым.

Обратимся теперь к другой поразительной параллели между гносеологической схемой Флоренского и теорией наблюдения в квантовой физике, которая появилась в 20-е годы XX в. Это было время, когда в психологии обозначился поворот к объективизму, когда торжествовал позитивизм, наиболее ярко проявлявшийся в бихевиоризме. Понятие “души” значительным числом психологов воспринималось как что-то атавистическое и реакционное. В то же время квантовая теория в каком-то смысле пришла к необходимости учитывать наличие души у человека (человека, рассматриваемого как наблюдателя в физике!), или во всяком случае принимать во

⁸ Этот вопрос подробно обсуждает С.С. Аверинцев в работе Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // *Античность и Византия*, М.: Наука, 1975. С. 279–282. См. также: *Паришин А.Н.* Свет и Слово (к философии имени) // *Имяславие (антология)*, М.: Факториал, 2002. С. 529–544.

⁹ См.: *Свящ. Г.В. Флоровский.* Пределы гносеологии. С. 206. Обзор мнений о “бестелесности” ангелов сделан А.И. Сидоровым в прим. 110 к его переводу *Глав св. Григория Паламы* (Сб. 38. Богословские труды. М., 2003. С. 47–48).

внимание наличие у него сознания. В чем же состоит теория наблюдения в квантовой физике?

В отличие от других областей физики – таких, например, как классическая механика, в квантовой теории, чтобы описать мир, нужно разделить его на две части: познаваемую и описываемую физическими законами и познающую, физическими законами не описываемую. Акт познания состоит в наблюдении познаваемого, которое выражается, в частности, в измерении различных физических величин. Вот как излагает эту схему в своей знаменитой книге *Математические основы квантовой механики* Джон (тогда Йоганн) фон Нейман, создавший в 20-х годах прошлого века теорию наблюдения.

Предположим, что мы измеряем температуру кипящей воды. Мы берем градусник в руку, погружаем его в воду и смотрим, до какой отметки поднялся столбик ртути. Физика описывает кипение воды. Тогда как всё остальное – градусник, держащая его рука, наблюдающие глаза, происходящее в сознании – находится вне этого физического процесса. Расширим нашу физическую систему, добавив к кипящей воде градусник. Очевидно есть физические законы, с помощью которых можно описать кипящую воду вместе с градусником. Но за этой расширенной системой все равно остается человек, держащий градусник.

Аналогично мы можем расширить познаваемое, т.е. физическую систему, описываемую с помощью тех или иных законов, включив в нее руку человека, его глаза, нервные пути и т.д. Включая в познаваемую физическую систему глаза, нейроны и др., мы каждый раз используем подходящие законы для описания, например, передачи электрических импульсов в нейронах или биохимических процессов в синапсах. Такого рода разбиения, или рассечения, действительности соответствуют разделению на познаваемое и познающее в схеме Флоренского.

Объясняя нам, как далеко возможно такое расширение познаваемого, физик, не психолог, не философ, а весьма прагматичный физик (и математик) фон Нейман пишет, что за скобками всегда остается сознание наблюдателя, которое никак нельзя исключить, даже если добавить в наблюдаемую систему всё, что происходит в мозгу человека. Иначе говоря, мозг – это физическая система, которая не исчерпывает всего процесса познания: за скобками всегда остается чистое Я. Таким образом у нас есть бесконечная иерархия, пройти которую до конца в физическом смысле *невозможно*, в акте же познания она проходит от начала и до конца.

Приведенный нами пример относится к описываемому классической физикой (на первых стадиях просто термодинамикой). В классической физике, наблюдающей стороной пренебрегают, поскольку ее вклад можно сделать сколь угодно малым. Принципиальное отличие квантовой теории состоит в том, что при наблюдении

квантовых объектов, ролью наблюдателя пренебрегать нельзя. Дело в том, что физические законы квантовой теории дают объективное знание о познаваемом мире в виде вероятностных утверждений. Основной инструмент такого описания – функция ψ , которая говорит, что будет, если сделать какое-то измерение. Это “что будет” определяется лишь как вероятность наблюдаемого события. Только *после* наблюдения, т.е. в результате наблюдения, измеренная физическая величина принимает определенное значение. Вот эта актуализация потенциального и происходит в акте наблюдения и ее в принципе **нельзя** описать уравнениями, описывающими саму физическую систему, ее ψ -функцию¹⁰. В этой схеме подвижность границы между познаваемым и познающим в точности соответствует тому, что описал Флоренский в *Пределах гносеологии* задолго до появления квантовой теории¹¹. Это первая важная параллель, которая выводит мысли Флоренского за пределы абстрактных философских рассуждений и устанавливает их связь с весьма конкретными чертами в строении нашего мира¹².

ЗЕРКАЛА И ОТРАЖЕНИЯ

Обратимся теперь ко второму важному моменту, связанному с изучением одного-единственного уровня в иерархии познания. При переходе с одного уровня на следующий, необходим, подчеркивает Флоренский, акт рефлексии, своего рода отражение. И здесь мы сталкиваемся с идеей, которая лежит в основе многих философских построений, встречающихся как в античности, так и в средние века и в Новое время. Итак, нас интересует роль **зеркала** в познании.

Задумавшись над этим вопросом, можно сразу увидеть некоторое явное несоответствие. Представление человека об окружающей реальности обычно описывается следующим образом. Есть реальность вне меня, и есть представление об этой реальности в моем сознании, или, если угодно, в моей душе. Между этой реальностью и этим моим представлением установлено определенное соответствие: какие-то ее части и свойства соответствуют частям или свойст-

¹⁰ Более подробное обсуждение затронутых здесь аспектов квантовой теории см.: *Паршин А.Н.* Путь. Математика и другие миры М.: Добросвет, 2002, где имеется и список литературы по данному вопросу.

¹¹ О. Павел по-видимому не знал о появлении в 20-е годы XX в. квантовой теории. Позднее, в 30-е годы Флоренский написал статью *Измерение для Технической энциклопедии*, где говорится о подвижной границей между (физическим) объектом наблюдения и наблюдателем, но упоминаний о квантовой теории нет.

¹² Поскольку мы начали с теории познания, нелишне напомнить и о мало осмысленной идее Г. Вейля – аналогии расширения физической системы в квантовой физике и расширения формальной системы в процессе математического познания согласно теореме Гёделя. Об этом см.: *Прикладная комбинаторная математика.* М., Мир, 1968. С. 335; *Паршин А.Н.* Путь... С. 86–87, 100–101.

вам представления. Происходит своего рода *перенос* объекта реальности в “нас”, в результате чего и появляется этот внутренний образ, или представление. В идеале такой перенос должен быть равен исходному объекту или максимально приближен к нему, как, например, зрительный образ, возникший в нашей памяти и передающий мельчайшие подробности увиденного.

Однако *отражение* – это нечто другое. Оно никак не может быть переносом объекта с минимальным искажением в сознание наблюдателя. При отражении отражаемое переворачивается, т.е. кардинально меняется: левое становится правым, верхнее нижним, и наоборот. Если описывать отражение математически, то получается совсем другая математическая операция, с другими свойствами. Повторное отражение (в одном и том же зеркале !) позволяет получить снова исходный объект. Тогда как при повторном переносе мы удалимся от исходного объекта вдвое дальше.

Возникает любопытная ситуация: возможно ли (и если да, то как) совмещение этих двух столь разных математических образов? Попробуем сделать это в рамках гносеологической схемы Флоренского. Рассмотрим бесконечную прямую с координатой x , и пусть ее целые точки $x = \dots -2, -1, 0, 1, 2, \dots$ обозначают уровни A_n нашей иерархии¹³. Теперь, получив модель иерархических уровней, будем восходить по ним, отражаясь, т.е. переворачиваясь при каждом шаге.

Перенос A^n – это преобразование вида $x \rightarrow x + n$, где n – целое число. Такое преобразование прямой сдвигает каждую точку на n единиц вправо, если $n > 0$ и влево, если $n < 0$. Отражение – это преобразование вида $x \rightarrow a - x$. Оно оставляет на месте точку $x = a/2$ и зеркально отображает полупрямые, лежащие слева и справа этой точки, друг в друга. Имеет место простой, но важный математический факт: два *отражения* в точках a, b соответственно, если их произвести последовательно одно за другим, дают *перенос* на расстояние $b - a$. В самом деле,

$$x \rightarrow a - x \rightarrow b - (a - x) = x \rightarrow x + (b - a).$$

Поэтому *любой* перенос можно представить как последовательное выполнение двух отражений относительно каких-то (различных) точек. Итак, используя отражения, можно перемещаться по ступеням иерархии¹⁴. Следовательно, в схеме Флоренского мы мо-

¹³ Тем самым, мы используем геометрическую картину Флоренского, упростив ее: окружности заменяются на (целые) точки, а предельные точки помещаются в +/-бесконечность.

¹⁴ С точки зрения теории групп это означает, что к бесконечной группе переносов, порожденной преобразованием A мы должны добавить все отражения в (полу)целых точках, и новая группа будет порождаться ровно двумя отражениями. Такая группа может служить простейшим примером групп преобразований, порожденных отражениями, так называемых групп Кокстера – весьма важного объекта всей современной математики (не только алгебры).

жем совместить эти два вида преобразований. Поразительно, но именно такое описание познания мы встречаем у Владимира Соловьева в *Философских началах цельного знания*:

Деятельность ума сама по себе бесконечна, ибо, поскольку собственное свойство его состоит в способности рефлексировать на самого себя, его можно сравнить с двумя зеркалами, поставленными друг против друга и производящими бесконечный ряд отражений¹⁵.

Близкий образ обнаруживается во многих философских системах. Например, у Фихте он возникает в связи с разделением единого мира на *Я* и не-*Я*¹⁶. Нам, однако, наиболее интересно, что подобные конструкции имеются в православном богословии. Так, в трактате св. Дионисия Ареопагита *О небесной иерархии*, где описывается прохождение Божественного света по уровням небесной иерархии, явно указывается на то, что каждый ангел – это зеркало¹⁷. Он принимает свет, чтобы отразить его, т.е. перенос света по небесной иерархии состоит из последовательных отражений на каждом ее уровне. Заметим, что познание в богословии состоит в восприятии Божественного света.

Для сравнения схемы Флоренского и описания небесной иерархии важно отметить, что хотя число уровней (чинов) иерархии, согласно св. Дионисия, ровно девять и все они описаны, тем не менее св. Дионисий указывает, что настоящее их число нам неизвестно. Мы не знаем ни каковы они, ни сколько их¹⁸. В трактате есть рассуждение Ареопагита о числе ангелов (гл. 14), о чём Флоренский много размышлял и писал в *Столпе*. По его мнению, загадочность этого рассуждения подсказывает, что число ангелов невозможно сосчитать, т.е. множество ангелов является, скорее, (актуально) бесконечным. Отсюда совсем недалеко до утверждения о бесконечном числе уровней небесной иерархии. Некоторые отцы Церкви, например св. Иоанн Златоуст, считали возможными такие утверждения¹⁹.

Многих отцы Церкви, весьма критически относясь к языческой философии, использовали, разнообразные ее конструкции. В част-

¹⁵ Соловьев Вл. *Философские начала цельного знания* // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988, Т. 2. С. 265. Там же эта схема сравнивается с представлением Шеллинга о бесконечной потенции ума, и деятельность ума критически оценивается как бесконечное движение такого рода. Соловьев говорит, что, “согласуясь с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты”, ум не останавливается на такой “отрицательной” деятельности, но “приводит свои определения к всецелому, абсолютному единству, которое и есть, собственно, Истина или Идея как истина”.

¹⁶ Подробный анализ см.: *Гайденок П.П.* Философия Фихте и современность, М.: Мысль, 1979. Гл. 2.

¹⁷ *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. СПб., 1997. Гл. 3, § 2. С. 33.

¹⁸ Там же. С. 57.

¹⁹ Подробнее об этом см.: *Паришин А.Н.* Средневековая космология и проблема времени // *Вопр. философии.* 2004. № 12. С. 70–88.

ности, св. Дионисий Ареопагит преобразовал построения неоплатоников (Плотина и особенно Прокла) об уровнях Бытия. В знаменитой платиновской схеме: Единое – Ум – Душа – материя переход от одного уровня к другому может вполне выглядеть как зеркальное отражение. В этой (конечной – отличительная черта неоплатонизма!) иерархии в качестве зеркала выступают последовательно Ум, Душа и даже материя²⁰.

Итак, мы видим, что в акте познания, как его описывает Флоренский и как он рассматривается во многих философских системах, появляется образ отражения в зеркале.

ПЕЩЕРА ПЛАТОНА

Как мы знаем, Флоренский был страстным поклонником Платона. Гимном платонизму выглядят его работы *Общечеловеческие корни идеализма и Смысл идеализма*. Вспомним тот образ познания, который, по его мнению, является в истории европейской философии исходным, первичным. Это – образ пещеры у Платона, из седьмой книги *Государства*, символизирующий человеческое познание. Люди, находящиеся в пещере, заключены в оковы: глядя на её стены, они видят лишь отражения предметов реального мира, не имея возможности повернуться лицом к свету, проникающему в пещеру сквозь её вход. Итак, исходное представление о познании состоит в том, что мы познаем, находясь к познаваемому *спиной*. И познаваемое предстает нам *отраженным* от стены пещеры. При чтении Платона, возникает мысль, что пещера есть ни что иное, как человеческий глаз, в который сквозь зрачок-вход попадает свет, отражающийся сетчаткой-стеной.

Интересно, что о подобном сравнении пишет психолог Ричард Грегори. В своей последней книге²¹ он сравнивает пещеру Платона с глазом ввиду вопроса интерпретации мозгом тех образов, которые возникают на сетчатке. Мне же интересно отметить, что между глазом человека и пещерой Платона есть поразительное *морфологическое* соответствие. Строение сетчатки глаза говорит нам, что её светочувствительные анализаторы повернуты, так сказать, спиной к свету: они “смотрят” на светонепроницаемую сосудистую “стенку”, от которой свет, отразившись, должен быть воспринят ими. Как известно из физиологии, у животных, ведущих ночной образ жизни, коэффициент такого отражения приближается к 100%. При этом нейроны, выходящие из задней стенки анализаторов, идут навстречу свету и внешний слой сетчатки, сквозь который проходит свет,

²⁰ Шичалин Ю.А. “Третий вид” у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 148–161.

²¹ См.: Gregory R. *Mirrors in Mind* N.Y.: W.H. Freeman, 1997. P. 231–232.

образуется паутиной зрительных нервов, которые потом сплетаются и уходят в центре сетчатки к мозгу. Если мы сравним эту картину с платоновским образом людей в пещере, то спины последних соответствуют нервным путям, а их глаза – палочкам и колбочкам сетчатки, которые повернуты “спиной” к свету. Я думаю, что такого рода морфологические параллели между философскими (или мифологическими) образами и анатомией человека не случайны²². Они отражают нечто фундаментальное в строении человека. Сюда же относятся и дальнейшие инверсии в устройстве зрительной системы. Для современной физиологии человека эти факты носят чисто эмпирический характер.

Обратимся теперь к представлению о так называемых *мнимых фокусах*, еще одному образу, связанному со зрительным восприятием, но имеющему гносеологическое значение. У Канта в *Грезах духовидца* высказана мысль, что идеи – это мнимые фокусы восприятия. В оптике мнимый фокус появляется тогда, когда, помимо отражающегося в зеркале предмета, рассматривается еще мнимый образ, возникающий из мысленного продолжения дальше за зеркало световых лучей, идущих от предмета. В реальности зеркало отражает предмет и значит – за ним никакого образа нет. Построенное таким способом изображение мнимо, оно есть продукт воображения. “Мнимое” как раз и означает “воображаемое”. Такие мнимые образы (точнее мнимые фокусы) Кант предлагал называть идеями. При этом образ просто зеркала у Канта практически отсутствует и дальше он к своей мысли не возвращался. Мне кажется, что и последующие философы её не развивали. Однако она встречается у Флоренского.

У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

В *Водоразделах мысли*, работе, написанной во время революции, в 1917 г., но опубликованной лишь недавно, в главе *Продолжение наших чувств* второй части, о. Павел писал:

Сознание есть зеркальное отражение, мнимый фокус задержанного действия. Ясно, что если это так, то этот фокус должен быть изображением, хотя бы и мнимым, не чего-либо, а именно того действия, которое задержано. Лучи

²² Платоновский образ познания “в пещере” относится к падшему, поврежденному миру. Однако, как говорит Платон, если освободить людей в пещере от оков, то наступит такой момент, когда они повернутся лицом к свету и воспримут его напрямую. Такой поворот есть переход на новый уровень познания, также реализуемый отражением. Отражение (переворот) как элемент устройства мира был обнаружен Флоренским в космологической модели *Божественной комедии* Данте (см.: *Мнимости в геометрии*). Он присутствует в мотиве “оборотничества”, присущего, по сути, всем мифологическим и религиозным системам. По этому вопросу см.: *Паршин А.Н.* Путешествие Данте в ад // Паршин А.Н. Указ. соч. Большой материал на эту тему собран и проанализирован в кандидатской диссертации О.М. Седых, см.: *Седых О.М.* Пространство и время как категории культуры в учении П.А. Флоренского. М., 2003.

своим пересечением образующие картину действия, подвергшегося задержке, суть хотя и мнимые, но изображения именно этих задержанных лучей²³.

В этом отрывке переплетаются две замечательные идеи – идея Канта о мнимых фокусах и идея Бергсона о том, что такое представление, возникающее в сознании человека. Бергсон говорит о ней в *Материи и памяти* и других своих работах. Передвинув руку невольно, мы совершили произвольное, неосознаваемое действие: если же мы, захотев ее передвинуть, этого не сделали, руку задержав, то в сознании возникает образ первоначального намерения. Иными словами, мы осознаем, что хотим сделать, если этого не делаем. Флоренский соединяет мысль Канта и Бергсона. В этом вопросе для него были значимы оба мыслителя.

Заметим *a propos* как нетривиально о. Павел относился к Канту. Известно, что для Флоренского он был одним из самых нелюбимых философов и звал он Канта “столпом злобы богопротивныя” и противопоставлял его Платону – вершине философии²⁴. Тем не менее в разных работах Флоренского очень тонко используются кантовские образы. Как бы о. Павел ни относился к немецкому мыслителю, он находил необходимым изучать и использовать его мысли.

Вернемся, однако, к идее мнимых фокусов задержанного действия. Посмотрим, что в приведенном выше рассуждении означает отражение. Отражение относительно чего? До сих пор мы говорили о зрительном отражении. Но тут вторгается другая замечательная идея, связанная с органами чувств и идущая от Аристотеля – зрение возникает из осязания. Флоренский очень любил эту идею. Первичное чувство, первичный способ познания – это осязание поверхности, а зрение – осязание ретиной. Таким образом, соединяя вместе эти идеи, можно сделать вывод, что отражение в акте познания происходит путем отражения относительно поверхности тела, т.е. *вся поверхность тела служит зеркалом*.

В поисках подтверждения этого предположения обратимся к главе *Хозяйство* второй части *Водоразделов*. Здесь о. Павел приводит поразительный, вполне конкретный образ, относящийся к антропологии:

Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух, <...>, но лишь в первом приближении. Тело есть пленка, отделяющая область феноменов от области ноуменов. Если угодно, наше тело можно сравнить с поверхностью почвы, разделяющей область корней растения от области листьев и плодов. Граница тела разделяет мрак подпочвы, т.е. подсознательное от света сознания. <...> Сознание есть отодвигание. Тело есть осуществленный порог

²³ *Свящ. Павел Флоренский. У водоразделов мысли // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3(1). С. 401. К мнимым фокусам у Канта обращается еще М.К. Мамардашвили в Кантианских вариациях (М., 1997).*

²⁴ Впрочем, в *Столпе* (с. 159) он говорит, что за одно “дерзновенно выговоренное слово *антиномия*” Кант заслужил вечную славу.

сознания, *limen* отдаления, нулевой пафос расстояния. То, что за телом, по ту сторону кожи, есть то же самое стремление самообнаружиться, но сознанию сокрытое; то, что по сю сторону кожи, есть непосредственная данность духа, а потому не выдвинутая вне его. Сознвая, мы облачаем, и переставая сознавать – разоблачаем себя самих²⁵.

Слова эти наводят на мысль отождествить нулевой уровень A_0 предыдущей схемы Флоренского с поверхностью тела человека, а слова “отодвигание”, “облачение”, “разоблачение” отнести к переходу на другие уровни. На следующей странице о. Павел сам сравнивает свою антропологическую картину с тем, что он писал десять лет назад:

В другой работе мы старались показать, как сознание, повышаясь в своей потенции, отодвигается от реальности, непосредственно воспринимаемой, как нулевая потенция сознания дает непосредственную реальность, как, далее, делаясь отрицательной, потенция сознания низводит нас в самих себя, давая реальности все более высоких порядков, *entia realiora*, чем-то, что мы обычно называем своим телом. Но эти реальности открываются нам не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело грубо-вещественное²⁶.

По его дальнейшим словам,

поверхность нулевой потенции сознания есть *базис* всех наших размышлений: наше тело – *не что-то* между прочим (...), а нечто первостепенно и исключительно важное (...) – корень нашей личности, опора наша в реальности, лестница Иакова, низводящая в сознание и возводящая в сверхсознание.

Итак, схема молодого Флоренского, которую мы так подробно разбирали и которая могла выглядеть некой формальной конструкцией, оказывается наполненной жизненным содержанием²⁷. Неожиданный взгляд на устройство человека, предложенный о. Павлом, ведет и к другим интересным аналогиям. Например, бесконечное множество всех уровней A_n естественно разбивается на три области: $n < 0$, $n = 0$ и $n > 0$. В антропологической ситуации этому соответствует:

внутренность тела	поверхность тела	внешность тела
прошлое	настоящее	будущее
подсознание	сознание	сверхсознание
	в данный момент (неделимое теперь)	

Понимание момента времени “теперь” – одна из древнейших загадок философии, восходящая к главам о времени *Физики* Аристотеля.

²⁵ *Свящ. Павел Флоренский У водоразделов мысли. С. 437.*

²⁶ Там же. С. 438.

²⁷ Приведенные выше мысли Флоренского развивают его замечания о теле человека, сделанных еще в *Столпе* (письмо девятое Тварь, см.: *Свящ. Павел Флоренский. Столп и Утверждение Истины* (опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. С. 264–265).

Сопоставление неделимого “теперь” с поверхностью тела позволяет взглянуть на эту проблему и с антропологической точки зрения.

Как мы видели, абстрактная схема Флоренского способна работать, по крайней мере, в двух областях – в (квантовой) физике и в антропологии²⁸. Но для о. Павла эти две сферы бытия не были отделены друг от друга. Рассмотренная нами вторая часть *Водоразделов* заканчивается главой *Макрокосм и микрокосм*, в которой вполне серьезно обсуждаются мифологические параллели между строением человека, его тела, и строением космоса. Так, поверхность тела аналогична поверхности земли, сферические оболочки, окружающие Землю согласно средневековой космологической модели, соответствуют тем уровням сознания, которые расширяют наше тело, как сказано выше, облачают его. Такой процесс расширения тела имеет место, как мы указывали, и в схеме наблюдения в квантовой теории. Когда, измеряя температуру, мы можем, например, присоединить к телу термометр.

Вспомним теперь геометрическую картину с окружностями, с помощью которой Флоренский иллюстрирует свою схему познания. Пытаясь понять ее математику, мы ввели упрощенную модель прямой (окружности превратились в точки на ней). Теперь же, в антропологической ситуации, тело окружают оболочки – не окружности, а поверхности, которые, в первом приближении, можно считать сферами²⁹. Те зеркальные отражения, о которых речь шла выше, теперь происходят относительно этих сфер. И в главе *Символика видений* второй части *Водоразделов* о. Павел говорит о “бесконечнократно отраженном” образе нашего тела, если его поместить в “громадный калейдоскоп”³⁰. Далее он пишет: “Доселе речь шла об изображениях зеркальных. Вообразим их вещественными, уплотним их, воплотим их – и наше сравнение станет еще жизненнее”.

²⁸ Когда о. Павлом писалась эта часть *Водоразделов*, в Сергиевом Посаде жил В.В. Розанов, с которым он, видимо, обсуждал эти вопросы. В недавно опубликованной книге Розанова (написанной в том же 1917 г.) читаем: «Кожа разделяет, а не соединяет. Она есть граница между субъектом и объектом. Она говорит каждому “я” о том, что есть “не-я”, о том, где “я” кончилось. Конец я – есть “кожа”, поверхность тела. <...> Как же вы говорите, что “кожа ничего не содержит в себе”. Она именно “слишком много содержит в себе”. Содержит, как я думаю, – душу» (*Розанов В.В. Возрождающийся Египет*. М.: Республика, 2002. С. 255).

²⁹ Когда крупнейший русский математик П.Л. Чебышев, читая в Петербурге публичную лекцию об оптимальном способе кроя одежды, произнес: “Будем считать, что тело человека представляет собой шар”, половина слушателей сразу покинула аудиторию.

³⁰ *Свяци. Павел Флоренский. У водоразделов мысли*. С. 426. Упомянутый здесь образ “калейдоскопа” – не забавная картинка. Калейдоскоп с шестью гранями есть наглядное представление следующей нетривиальной группы преобразований, порожденной отражениями – аффинной группы Кокстера ранга 2, действующей на плоскости и порожденной уже тремя отражениями. Наш предыдущий пример с прямой – группа того же типа, но ранга 1.

Так, о. Павел закладывает основы совершенно нового подхода к морфологии человека³¹.

Зримым примером оболочек, окружающих человека, оплотнений его духа служат одежды. Их сакральный смысл хорошо выяснен в этнографии. Нынешнему человеку это может быть видно на примере облачений священнослужителей³². Симметрии, обнаруживаемые в одежде (такие как верхняя/нижняя одежда) без труда соотносятся со схемой Флоренского: в ней движение вовне/вглубь тела сопоставлено с движением вверх/вниз по лестнице познания.

Возвращаясь к сравнению Флоренским поверхности нашего тела с почвой и вспоминая образ дерева, которое видимой кроной растет на свету, а невидимой уходит в глубины подпочвы бессознательного, мы можем соотнести эти образы с некоторыми богословскими построениями. Например, с представлением о Божественном свете, пронизывающем уровни небесной иерархии. Оно может быть связано с представлением о дереве, что иногда встречается на иконах. Вместе с тем, вспоминая о внутреннем устройении тела человека, находим там тоже “деревья”: кровеносную систему, дыхательные пути, лимфатическую систему и т.д. Об этом Флоренский упоминает в своей поздней работе *Имена*.

Роль отражения в познании позволяет прояснить другой грандиозный образ *Водоразделов* – сопоставление техники с телом человека. В *Органопроекции* о. Павел рассматривает многие технические устройства, сравнивая их с внутренними органами тела. Утверждая, что орудия – продолжение тела человека, внешнее его тела, он, по существу, показывает, что орудия техники и органы тела, соответствующие друг другу, *гомологичны* в морфологическом смысле этого слова. И теперь можно сказать, что отражение относительно поверхности тела, переводя внутреннее во внешнее, “превращает” физиологические органы в технические. Между теми и другими нет принципиальной разницы – все они суть органы расширенного тела, обладающего такой нетривиальной симметрией.

При этом о. Павел подчеркивает, что нужно иметь в виду и те “внутренние” органы человека, которые существуют лишь в потен-

³¹ Симметрии человеческого тела весьма волновали о. Павла. Вспомним хотя бы схему гомотипий в одном из приложений *Столпа*. В плане второй части *Водоразделов* имелась глава *Пространство тела и мистическая анатомия*, которая, по видимому, не была написана.

³² Этому вопросу о. Павел уделил много места в *Философии культа* (См.: *Свящ. Павел Флоренский*. Философия культа, М.: Мысль, 2003. С. 249–256). В частности, он писал: “Взята углубленно, одежда приводит к телу как ближайшей одежде души, или одной из ближайших одежд; продленная же в обратную сторону, к периферии, одежда отбрасывается на всю вселенную, ибо вся вселенная есть тело души и самая внешняя одежда ее” (С. 251).

ции и могут быть реализованы в телах других живых организмов (или нереализованы вовсе). Иначе говоря, речь идет скорее об идеях органов, а не о них самих. Недаром, как мы видели выше, Флоренский сопоставляет “внутренность” тела с подсознанием! Эти соображения о. Павла перекликаются и с близкими мыслями С.Н. Булгакова, выраженными в *Философии хозяйства*: “Потенциально вся вселенная способна становиться нашим телом, его внешним периферическим продолжением”³³.

О. Павел сочувственно излагает старую мысль, что неповрежденный грехопадением Адам содержал *в себе* весь мир (“весь мир был телом царя тварей”, о его наготы нельзя было и говорить) и лишь падший человек владеет “небольшой областью действительности” – своим телом и его ближайшей окрестностью. Тогда исторический процесс создания технических орудий можно понимать как попытку человека, путем своеобразного выворачивания себя наизнанку, восстановить свою целостность *здесь*, в падшем посюстороннем мире. Потенциальная бесконечность глубин тела человека, его внутренней бездны, определяет и неограниченность его технических устремлений. Кажется, последнее называется прогрессом.

* * *

Мы попытались показать, что связь умопостигаемого и чувственного пространств представлялась Флоренскому гораздо более сложной и менее тривиальной, чем простое представление о зеркально отражаемых сторонах одной плоскости, хотя это последнее и входит в качестве частного элемента в эту более сложную картину.

Завершая этот сюжет, нельзя не сказать, что огромное количество мыслей и идей Флоренского, рассыпанное как в ранних, так и в поздних его работах, остается совершенно непродуманным и неразвитым далее. Когда-то о. Павел был объявлен “предтечей” структурализма, сегодня его вполне могли бы сделать “предтечей” философии телесности. Структурализм, где он теперь? Очередная мода, сегодня на “телесность”, пройдет, а мысли Флоренского останутся современными всегда.

³³ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 112 .

НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ АРСЕНЬЕВ

(жизненный путь и творческое наследие
русского мыслителя)

А.П. Лысков

За последние 10–15 лет возвращены к жизни труды многих русских философов, либо насильственно высланных, либо вынужденных “добровольно” оставить пределы страны после Октября 1917 г. Их книги издаются, анализируются, комментируются. Идеи и мысли, высказанные и развитые ими, словно получают второе дыхание, вступая в живой диалог о судьбах мира, человечества и России. Некоторым исключением пока остается богатое наследие одного из ярких русских мыслителей XX в. Николая Сергеевича Арсеньева. Американский исследователь истории русской философии Н. Полторацкий считает его одним из “любомудров” старой русской эмиграции [18, с. 86]. Нельзя сказать, что имя и идеи этого мыслителя совершенно незнакомы российскому читателю. К творческому наследию Н.С. Арсеньева обращались А.И. Абрамов, Л.Г. Филонова, В.Е. Хализев и др. Тем не менее в большей своей части оно остается еще мало известным в России не только широкому кругу читателей, но и профессиональной научной и философской общественности.

Н.С. Арсеньев – русский философ и богослов, историк русской духовной культуры и литературовед (а также писатель и поэт), автор более 30 книг, десятков статей, очерков, рецензий, многие из которых были либо написаны, либо переведены на немецкий, французский, английский, польский и другие языки. Справедливо будет сказать, что лингвистическое разнообразие его работ отражает не только эрудицию, культуру и талант автора (Н.С. Арсеньев владел 12 языками), но и трудную судьбу человека XX столетия, вынужденного покинуть свою родину и испытать участь “странника на чужбине”. Обращение к творческому наследию мыслителя имеет смысл и значение не только само по себе, но и для воссоздания более полной картины развития русской религиозно-философской мысли XX в. вообще и истории русского философского зарубежья в частности.

Николай Сергеевич Арсеньев родился в 1888 г. в Стокгольме, в семье русского дипломата С.В. Арсеньева, 36 лет проработавшего за границей (его отец был тогда Российским генеральным консулом в Швеции). Но детство и юность будущего мыслителя прошли в России.

Семья Арсеньевых принадлежала к старинному русскому роду, который вел свое начало еще с первых столетий Московского госу-

дарства. История рода – история самой России. Один из предков Арсеньева был начальником штаба Суворова (Николай Дмитриевич Арсеньев (1754–1796) – боевой генерал, сподвижник Суворова, умерший от ран, полученных при взятии Измаила; воспет Байроном в поэме “Дон Жуан”). Юрий Васильевич Арсеньев (дядя Николая Сергеевича) – хранитель Московской оружейной палаты, известный археолог-историк и генеалог. Кстати заметить, и бабушка великого поэта М.Ю. Лермонтова (урожд. Столыпина) была Арсеньевой по мужу. Материнскую линию также украшают древние русские фамилии Хомяковых, Нарышкиных и др.; мать Н.С. Арсеньева, Екатерину Васильевну, воспитала бабушка – А.Н. Шеншина, урожденная Ермолова (двоюродная сестра знаменитого героя 1812 г. и “покорителя Кавказа”). Арсеньевы славились своими богатыми духовными традициями, свято хранили память о прошлом, “*заветы предков*”, и эта верность заветам сочеталась в то же время с чуткостью к новому.

Глубокое религиозное воспитание, полученное Н.С. Арсеньевым в семье, было в целом вполне созвучно и общей атмосфере русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. После окончания лицея в 1906 г. Арсеньев с уже сложившимся мировоззрением (которое он называл *философией сердца*, освещавшей смысл жизни и живой лик Божества), поступает на историко-филологический факультет Московского университета.

“Вдохновляющим и кристаллизирующим средоточием и основанием моего мирозерцания был Логос Божий, или, вернее, безмерное откровение любви Божией в “Сыне Любви Его” (Кол. 1–13). Это я принес из родительского дома...” [5, с. 98].

Значительную роль в духовном развитии Арсеньева уже в студенческие годы (историко-филологический факультет Московского университета) сыграли С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин, В.С. Соловьев.

После окончания университета (1910 г.) Арсеньев был оставлен для подготовки к профессорскому званию и получил возможность поехать за границу в научные центры Мюнхена, Фрейбурга и Берлина (1910–1912 гг.). Вернувшись в Москву, с 1912 г. он работал при кафедре западноевропейской литературы, в марте 1914 был избран приват-доцентом Московского университета по той же кафедре. Восприняв идею “*соборности*” (славянофилы, С.Н. Трубецкой) как важнейшую характеристику православного духовного опыта, Арсеньев усматривал в ней суть культурно-исторического дела Церкви. Отстаивая значение мистической традиции в христианстве, он выступает против различных форм “мироотречного пессимизма”, доказывая, что именно путь христианской мистики ведет к их решительному преодолению. Увлеченность Арсеньева религиозно-философской проблематикой вылилась в целый ряд публикаций: “В поисках Абсолютного Бога” (М., 1910); “Плач по умирающему Боге” (М., 1912); “Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения” (Журнал министерства народного просвещения. 1913, янв.,

февр.). Религиозно-мистические интересы Арсеньева этого периода нашли отражение и в его более поздних публикациях уже за рубежом: “Античный мир и раннее христианство” и “Жажда подлинного бытия” (обе – Берлин, 1922). Вслед за Трубецким Арсеньев был склонен видеть глубокую связь христианства с предшествующей античной метафизикой.

События Первой мировой войны, а затем и двух революций 1917 г. (февраль и октябрь) прерывают его научную и педагогическую деятельность. В период первый мировой войны под влиянием сильных патриотических чувств Н. Арсеньев пытался пойти добровольцем на фронт, однако был забракован из-за плохого зрения. И все же с сентября 1914 по сентябрь 1916 г. он находился на северо-западном фронте (сначала в качестве помощника уполномоченного, а затем и уполномоченного Красного Креста). В сентябре 1916 г. курсом “Мистическая поэзия средних веков” Н. Арсеньев возобновил свою педагогическую деятельность на историко-филологическом факультете Московского университета. Специальные курсы по культуре и литературе средних веков и эпохи Возрождения одновременно читались им на Московских Высших женских курсах и в Московском Народном университете им. А. Шанявского. В период гражданской войны он некоторое время был в Красном Кресте при Белой Армии. (В своих воспоминаниях о П.Б. Струве С.Л. Франк пишет: “Позднее я узнал, что в конце 1917 года он (Струве. – А.Л.) был в Ростове, участвуя в Совете Добровольческой армии, и после оставления армией Ростова вернулся (вместе с кн. Г.Н. Трубецким и Н.С. Арсеньевым на лошадях в Москву (февраль 1918 года)” [20, с. 489].

В 1918 г. Н.С. Арсеньев избран профессором нового Саратовского университета, где деканом историко-философского факультета был С.Л. Франк. Здесь он читает несколько курсов по философии и истории русской и европейской культуры. Итогом его непродолжительной деятельности в Саратове было создание кафедры сравнительной истории религий (которая уже в 1920 г. была закрыта). Секретный документ соответствующих органов установившейся власти, разосланный в различные учреждения, призывал ее сторонников “следить за антисоветскими высказываниями и заявлениями в лекциях профессоров и сообщать о них в соответствующие инстанции”. В 1919 г. Н.С. Арсеньев был дважды арестован, содержался в тюрьме. В 1920 г., опасаясь очередного ареста, он нелегально переходит российско-польскую границу и после недолгого пребывания в Варшаве и Берлине, оказывается в Кёнигсберге.

Видение мира, характер и направленность творческой деятельности русского философского зарубежья во многом предопределила русская культура серебряного века. Философы и историки отмечают одну общую черту этой “предкатастрофической эпохи” – ее *синкретизм*, который проявляется всюду: в идеях, методологических

установках, спектре влияний, самом типе дискурса... “Всей русской религиозной философии, – пишет С.С. Хоружий, – присущ был смешанный и сращенный дискурс, сливающий философию и теологию... Сливались западные метафизические установки и православные мистические интуиции, догмат и фольклор, силлогистическое доказательство и нарратив... Границы жанра переходились так же легко, как границы метода” [21, с. 143]. Отмечается также, что философия серебряного века обладает “незаурядными, совсем не частыми для философии литературными достоинствами”. “Большинству ее авторов присущ был настоящий художественный дар”, и некоторые из их философских работ представляют, помимо прочего, еще и блестящую литературу. “Но у этого блеска не могла не иметься оборотная сторона: в текстах, в которых конституирование философского предмета вольно переходило в исповедь или проповедь, в эссеистику или лирико-романтический дискурс, это конституирование разве что изредка достигало строгости и законченности” [21, с. 143]. Эти емко и четко обозначенные черты эпохи могли находить разную степень своего выражения в творчестве того или иного ее представителя, они скорее дают лишь собирательный образ. Но этот “собирательный образ” оказывается на удивление точным “творческим портретом” Н.С. Арсеньева – философа и богослова, историка и литературоведа, писателя и поэта.

Уже в годы эмиграции в одном из писем Г. Флоровского можно встретить не лишнее иронического оттенка замечание о “*вездесущем Арсеньеве*”. Эта “вездесущность” имеет однако принципиальные основания. Исходной посылкой для многих русских философов служила мысль о невозможности разделять теоретическую и практическую сферу жизнедеятельности человека. Служба Отечеству понималась как исполнение сакрального долга, измена ему – как тяжкое преступление. Русскую философскую мысль с момента зарождения до сего дня отличает рассредоточение во всем контексте культуры [16, с. 54, 57]. С этим и связана разработка идеала “целостности” как синтетического единства теории и практики, мысли и действия (“соборность” у славянофилов).

“Счастье, если у народа есть духовные вожди, – пишет Арсеньев, – Русский народ имеет духовных вождей в лице славянофилов” [11, с. 88]. Под их непосредственным влиянием и формировались его религиозные и философские взгляды. Бытие России как Отечества и государства осмысливалось им не только на прагматическом уровне, но искался высший смысл, особая миссия, служение некоей от Бога данной цели, которую нужно уяснить, которой должно следовать и служить. “*Запоздавшим родиться членом славянофильской семьи*”, живым собеседником Хомякова, Одоевского, братьев Киреевских назовет его Ф. Степун. Но эту верность “заветам предков” пронес Арсеньев через всю свою жизнь. О Арсеньеве можно было бы сказать словами Франка (сказанными, правда, о другом видном

представителе русской эмиграции): “Он принадлежал к тем “однажды рожденным” натурам, которым дано непрерывно-постепенное, без духовных переворотов, прямолинейное развитие заложенных в них задатков” [20, с. 502].

Хронологически легко выделяются три периода (своеобразные “три цвета времени”) в жизни и творчестве Н.С. Арсеньева: условно их можно обозначить как *российский* (до 1920 г.), *немецкий* (кёнигсбергский – 1920–1944), *американский* (1946–1977). Но в отличие от многих старших соратников по русской религиозной философии (Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и др.), Арсеньев на своем жизненном пути не испытал коренной смены убеждений, глубинного кризиса или перелома. Наследие ученого многопланово (философия культуры, общая история и история религиозной жизни, история литературы и литературоведение, богословие и поэтические опыты и т.д.), но вместе с тем оно удивительно цельно. На протяжении всей своей жизни Н. Арсеньев сохранял верность усвоенным с юных лет воззрениям, в соответствии с которыми рассматривал историю культуры – как всемирной, так и отечественной. Тема России, ее истории, ее судьбы – пульсирующий центр всего его творческого наследия.

«Я жил, в общем, “на отлете” – в Восточной Пруссии, в Кёнигсберге...», – пишет Н. Арсеньев в “Дарах и встречах жизненного пути” [5, с. 188]. В своих воспоминаниях об этом периоде жизни он крайне лаконичен. С ноября 1920 г., в течение 24 лет (до ноября 1944 г.), – преподавал в университете на философском факультете, в качестве лектора русского языка и приват-доцента, а потом “доцента”, потом “сверхштатного профессора” (Ausserplanmassiger Professor) по русской культуре и истории русской духовной жизни (Russische Geistesgeschichte), а также по истории религии (главным образом по истории мистики) вообще [5, с. 188]. В каникулярное время весной 1921 г. Н.С. Арсеньев читает два курса лекций (“Древние религии и раннее христианство” и “История мистики”) в Рижском университете. А когда в феврале 1923 г. в Берлине был открыт Русский научно-исследовательский институт, каждые две недели он ездил туда, а также в Религиозно-философскую академию для чтения лекций о религиях античности и о раннем христианстве.

Н.С. Арсеньев был одним из “ближайших сотрудников” основанного Н.А. Бердяевым еще в Берлине журнала “Путь”, создание и длительное функционирование которого стало замечательным явлением не только русской, но и общеевропейской культуры XX в. Активное сотрудничество Н.С. Арсеньева в журнале выразилось в ряде публикаций как аналитического, так и обзорно-информационного характера (“Пессимизм и мистика в древней Греции”, № 4/5; “О духе нашего времени”, № 6; “Движение к единению христианских церквей и проблема современного мира”, № 31 и др.).

Обращаясь к кёнигсбергскому периоду жизни и творчества Н.С. Арсеньева, следует особо подчеркнуть его деятельность как историка литературы и русской культуры XVIII–XIX и начала XX в. В связи с этим несомненно заслуживает внимания его книга “Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen” (1929). В основе ее лежит курс лекций, прочитанный в стенах Альбертины. Но “Историю русской литературы Нового времени и современности...” можно рассматривать и как специальное исследование, посвященное писательскому творчеству. В ней произведения русской литературы органически объединены с исторически развивающимися чертами русской духовной культуры в целом. Арсеньев разграничивает художественную словесность, выражающую религиозные умунастроения и объективно освещавшую уклад русской жизни, и литературу городской интеллигенции, которая отвергала национальные традиции, была политически радикальной, тенденциозной и в целом сыграла разрушительную роль и предварила большевизм. При этом Арсеньев проявил особый интерес к тем представителям русской литературной и интеллектуальной истории, чьим именам не всегда уделялось то внимание, которого они заслуживали, и кого он видел в этом контексте в новой перспективе.

“Das heilige Moskau” (1940) – вторая значительная работа Н.С. Арсеньева кёнигсбергского периода (книга первоначально издана на немецком, а затем переведена на французский язык). Она посвящена истории духовной культуры России, имеет подзаголовок: “Картины религиозной и духовной жизни 19-го столетия”. “Москва Святая” рисует прекрасный портрет российской столицы, постоянно пульсирующего центра российской культуры, ее духовности и религиозности, а также ее художественных форм, проявляющихся в архитектуре, музыке, поэзии, живописи и литургической эстетике. Российское общество представлено в ней как лицами российских богословов, философов, и других творцов, оставивших неизгладимый след в истории города, так и простых “праведников” (тех, как замечает Н.С. Арсеньев, кто с бесспорной моральной красотой были часто скромным украшением московского общества). Знаменательно, что обращенная непосредственно к немецкому читателю, книга появилась фактически в канун нападения фашистской Германии на Советский Союз.

Названные работы Н.С. Арсеньева – своеобразный след, оставленный его преподавательской работой в Кёнигсбергском университете. На протяжении многих лет Н.С. Арсеньев прививал любовь к русской литературе поколениям иностранцев – студентов Кёнигсбергского университета. Небезынтересен и тот факт, что первая докторская диссертация, посвященная творчеству известного русского писателя Ивана Шмелева, была написана под руководством Н.С. Арсеньева и защищена в 1937 г. в Кёнигсбергском университете [2].

На протяжении столетий религиозное мировоззрение составляло ценностное ядро общественного сознания. Но рост промышленности, техники и вся производственная практика, а также войны и революции первой половины XX в. способствовали развитию рационализма и атеизма, сопровождалось нарастающим процессом распада многих сложившихся веками представлений и ценностей, опирающихся на традиционное мировосприятие. Спасение авторитета религиозной веры в условиях кризиса духовных идеалов общества стало общей задачей религиозных мыслителей.

Живя и работая в Кёнигсберге, одновременно (с 1926 по 1938 г.) Н.С. Арсеньев был профессором по Новому завету, истории религий и сравнительному богословию на православном богословском факультете Польского государственного университета в Варшаве. В межвоенный период жизни и творческой деятельности Арсеньева вопросы религиозного, христианского православного миропонимания занимают одно из центральных мест, что находит свое отражение во многих его работах того времени (“Жажда подлинного бытия”, – Берлин, 1922; “Литургия и Таинство Евхаристии” – Париж, 1928; “Православие, Католичество и Протестантизм” – Париж, 1930; “Из жизни духа” – Варшава, 1935; “Религиозный опыт апостола Павла”, Варшава. 1935).

Для “мистика-реалиста” Арсеньева приобщение к Богу в религиозном опыте есть касание к “совершенной полноте бытия”.

«Есть глубины, которых издавна изредка касается человек. Они запрятаны, или, вернее, они близко, но человек от них прячется и ищет, намеренно или бессознательно, всяких преград и средоточий между собой и ими. Они его влекут вместе с тем; он знает, он чувствует, что есть какая-то основа, какой-то “задний фон”, – более того, что-то подлинно существующее, что не преходит. Он не “знанием” знает, что это есть, но потому, что вся его жизнь опирается на это, поддерживается этим, пронизана бесчисленными встречами с этим. Радость и духовная “соль”, т.е. смысл жизни, дается именно этими встречами. Ими определяется ценность жизни. Человек прикасается внутри своего “я” к источнику, который отнюдь не тождествен с его существом, а вытекает из иных – дивных, неисследованных глубин по ту сторону нашего “я” и всего нашего существования... От этого внутреннего “питания” души зависит вся ее судьба» [7, с. 59].

Н.С. Арсеньев был убежден, что существует некий высший смысл и непререкаемый внутренний закон творения и жизни, как жизни мира, так и жизни человека. Основные мотивы и обоснование этой убежденности он изложил в своем учении о Логосе Божиим. Логос понимается не только как основа творения вообще, но и как средоточие истории человечества, как специфический духовный центр, невольно притягивающий всякого человека, проходящего в мир. Воплощенный Логос Божий, воплощенное Слово Божие, по глубочайшему убеждению Арсеньева, есть центр истории мира. В Логосе – все обетования Божии, в нем осуществляется план

Божий о мире. В Логосе решающим образом раскрылась и вошла в мир воплощенная Любовь Божия – основоположный закон и “задний фон” бытия всего мира. История духовных поисков человечества – это непрерывное искание реального, “подлинного бытия”, это жажда Христа.

По словам Н.О. Лосского, Н.С. Арсеньев принадлежал к мыслителям, вырабатывавшим “христианское миропонимание” и отстаивавшим “христианство как подлинно религию любви и свободы” [17, с. 211–212].

Как православный богослов и философ, Н.С. Арсеньев был сторонником “истинного экуменического движения”, всего, что возвышает без компромиссов в принципах, отвергая ошибочные тенденции некоторых его участников. Он считал, что движение за единение христиан не противоречит православию, а, наоборот, органически из него вытекает, так как, по его мнению, экуменическое движение является возвращением к раннему христианству, носителем же древнехристианского предания как раз и выступает Православная Церковь. Вслед за А.С. Хомяковым он подчеркивает идею соборного спасения и раскрывает духовную традицию Восточной церкви [14]. Будучи не лишен критического отношения к отдельным христианским конфессиям, Арсеньев всю свою жизнь стремился к подлинно христианскому единству.

“Он стремится не строить стены, а сокрушать их, не рыть канавы, но заполнять их, не хвастаться относительно предполагаемого превосходства, но отдать должное всем родственным формам и выражениям христианской жизни” [3, с. 18].

И это делалось не в духе “просвещенного безразличия”, а по глубокому личному убеждению. «Здесь нет духа авантюристического дипломата Церкви, который ради достижения политической цели в своей работе может избегать утверждений и заявлений, ведущих к столкновению; вместо этого – дух справедливости (“справедливости” в библейском смысле), который способен не просто объяснять различные ошибки, но чувствовать общую правду и чувствовать это в милосердии: *Amo ut intelligam*» [3, с. 18].

“Жизнь на отлете”, по крайней мере первые десять лет, не мешала Н.С. Арсеньеву достаточно активно участвовать в жизни центров русской эмиграции (Париж, Прага, Берлин, Лондон), а также в экуменическом европейском движении, которое возникло в христианстве в начале XX в. и первоначально ставило своей целью объединение христианских церквей.

В дальнейшем нацистский Рейх стал подлинной ловушкой и для Н.С. Арсеньева, и для многих других русских эмигрантов... Русские философы-эмигранты, не по своей воле оказавшиеся за пределами своей страны и исповедующие разные взгляды (открыто ли ненавидя всё, что связано с “большевизмом”, или относясь к советской вла-

сти более терпимо и уповая на ее перерождение), были (в абсолютном большинстве своем) едины в главном: в любви к России. Эту любовь они пронесли через всю жизнь.

В годы войны Н.С. Арсеньев возглавлял в Кёнигсберге небольшую православную общину. О чем молились русские люди в Кёнигсберге, когда к нему приближалась Красная армия? Что было в то время на душе у православного русского дворянина и профессора Николая Арсеньева? Может быть, ответ на этот вопрос заключается в следующих его строках: “На наших глазах Россия и народы, населяющие Россию, пережили второй 1812 год. Подвиг русских людей в защите своей родины был глубоко национален и героичен. Героизм и подвиг не могут не всколыхнуть их, не оплодотворить душу народа” [4, с. 13]. В этих словах легко прочитываются и естественное человеческое чувство национальной гордости, и надежда на будущее Родины.

В ноябре 1944 г. Н.С. Арсеньеву удалось выехать из Кёнигсберга. В течение последующих двух лет он живет в Париже, читает лекции по истории русской религиозно-философской мысли в Богословском институте Св. Дионисия и в Сорбонне, а также в разных православных, католических и протестантских организациях Франции, Швейцарии и Бельгии. (Позднее Парижский Богословский институт присудит ему звание доктора богословия.) В 1948 г. профессор Арсеньев был приглашен в Нью-Йорк в Православную Свято-Владимирскую академию при Колумбийском университете.

В целом же Н.С. Арсеньева нельзя назвать богословом в профессиональном понимании этого термина. Главные интересы, надежды и устремления Арсеньева были связаны с ролью русской культуры в построении будущей России. Это одна из важнейших сторон творческого наследия Арсеньева как философа культуры, как историка русского культурного развития. Справедливо замечено, что это был философ культуры с “больным сознанием”: *“болезнь эта была всепоглощающей и всерадостной”*, так как называлась она Россией с ее трагической судьбой и с вечными ценностями ее культуры [13, с. 45–46].

Идея *“почвенной укорененности”* человеческого существования как уникального и незаменимого блага служит стержнем культурологии Н.С. Арсеньева. Его концепция русской жизни и культуры в значительной мере предварена суждениями Ап. Григорьева о *“святой любви к почве, к преданиям, к родному быту”*, давшей о себе знать в творчестве Пушкина, Гоголя, Тургенева; о том, что не подобает русским людям клеветать “и на себя, и на действительность”, на наш быт и наши души; что в русской жизни (как об этом свидетельствовал тургеневский образ Лаврецкого) есть предпосылки для формирования типа “развитого человека, твердо упирающегося в почву, на которой он родился, вырос и воспитался” [15, с. 317, 462, 440].

«Немо ли для нас и для будущей свободной России русское прошлое или есть живая связь, живая преемственность духовной жизни и духовного творчества? Вот вопрос решающего значения. Решающего от того, что не может поток течь вперед, если он отрезан от своих истоков, и не может расти ввысь дерево, лишенное корней, – пишет Н.С. Арсеньев. – Без живой связи с прошлым прекращается творчески-поступательная жизнь народа. Ибо жизнь есть одно органическое нераздельное целое: нельзя его разрезать на куски и удовольствоваться отрезком настоящего, ибо получится кусок трупа. Можно ли отказаться от всего своего прошлого, от того, что его вдохновляло к жизни и творчеству не отказавшись от собственного “я”?».

И дальше патриотически настроенный исследователь продолжает свою мысль:

“Народ может и даже должен критически и вдумчиво-строго относиться к своему прошлому (как и к своему настоящему), но тем более должен он бережно чтить и любить те духовные питающие ценности, которыми он жил, те основы, из которых выросло лучшее, что он создал. Только то, что укоренено в почве, истинно динамично и жизненно” [4, с. 9].

Почвенничество Арсеньева (и это существенно), отмечено историзмом – пониманием жизни народа и общества как неизменно меняющейся и обогащающейся, как нескончаемой цепи творческих деяний. Творчество и верность традиции (в отличие от Н.А. Бердяева) в арсеньевской культурологии – это взаимно предполагающие и дружественные друг другу начала человеческого бытия. “Народ живет из корней духовных и физических, как и дерево растет из корней, т.е. из жизни традиции. Без традиции нет истории, нет жизни народа, но традиция эта динамична, она устремлена вперед и уходит вглубь. Есть единая духовная органическая жизнь народа, полная борьбы, взлетов и падений, достижений и неудач, тяжких грехов и подвигов праведности, но в своем лучшем питавшаяся из ценностей духовных, которые выше народа, и связанная с духовным лицом, с психологическими предпосылками и со всей историей народа” [4, с. 7–8]. Арсеньев считает необходимым “критически расценивать эту историю, эту традицию, и с любовью беречь и “культивировать” то ценное, что она произвела, и творить новую жизнь и новые ценности духовные... не в рабском внешнем подчинении или подражании, а в динамическом росте”. В этом он видит *смысл культуры*. Культура определяется источниками, ее питающими, и целями, к которым она устремлена, и “живую тканью исторической преемственности и личного усилия и подвига, подвига как отдельных лиц, так и целого народа” [Там же.]. Арсеньев говорит о *болезненности “разрывов” культурной преемственности*, причины которых усматривает, во-первых, в насильственных акциях – революциях, всегда “бесплодных и убогих”, ибо они рождаются из ненависти, и, во-вторых, “в духовном оскудении” общества... В ситуациях “культурных разрывов” защитники традиции “не менее виноваты, чем поносители и враги” [6, с. 145].

Русская интеллигенция в XIX в. делилась на “западников” и “славянофилов”. Для европейски образованного русского мыслителя Н.С. Арсеньева чужда позиция воинственного противостояния лучшим достижениям европейской культуры. Свои книги и статьи он писал на английском, французском, немецком языках. Он был сердечно связан с духовным наследием Родины, но ему дороги были и русское прошлое, и культурные ценности Запада. Ученик российских славянофилов, Н.С. Арсеньев был влюблен в “священные камни Европы” (да и классики славянофильства вовсе не страдали ксенофобией). Видя в России определенную антитезу Западу, они тем не менее не закрыли пути к *синтезу*, который осуществили уже русские философы XX в. Культурный синтез – одна из главных идей Н.С. Арсеньева. Очень точно о своем коллеге сказал профессор С.А. Зеньковский: “Он был и славянофилом по своей приверженности к русской традиции и русской церкви, и западником, зная, понимая и ценя лучшее, что было создано в романо-германской Европе” [9, с. 10]. Для Н.С. Арсеньева, как верно замечает В.Е. Хализев, характерно в большей мере “сопрягающее”, нежели “альтернативное” мышление, мышление, избегающее резких противопоставлений и оценочно-поляризующих суждений [19, с. 102]. Он настойчиво стремится сблизить разные эпохи и разные культуры (будь то эллинизм и христианство, средние века и новое время, Россия и западноевропейские страны, Восток и Запад). Доброжелательное и благодарное принятие мировой культуры во всей ее разнообразности и богатстве проявлений делает арсеньевскую историческую культурологию заряженной энергией объединения наций, регионов, эпох. Мировая культура предстает не в качестве арены антагонизмов, а, напротив, как некая *совокупность дружественных подобий*, своего рода вариаций (надэпохальных и транснациональных) на общие для всего человечества темы.

Культурология Арсеньева получила обоснование в его работах о русской жизни, где говорится как о “женственной душе” России, так и о силе ее Духа:

“Героизм в соединении с простотой и смирением можно определить как тот идеал, который русский народ видит перед собой всегда, если только его душа не целиком оторвана от своих истоков”, истоки же эти – “в смиренной духовной трезвости православия” [1, S. 124].

Есть у Н.С. Арсеньева и очень важная статья – “*Стихия* возбужденного хаоса и жажда благообразия у Достоевского”. “Стихия”, о которой он говорит, действительно, как пожар, часто гуляла по Руси. Но хаос нельзя победить извне, считает Арсеньев: его можно упорядочить, кристаллизовать лишь изнутри – ростом духовности, накоплением благородства. Начальную точку такой “кристаллизации” он видит в *семье*, живущей по Евангелию: в полноте взаимного служения и любви. Русская семья строится

христоцентрично – и это для нее нечто предельно естественное, органичное. “Так было когда-то – и так бывает сейчас: между членами семьи устанавливается то ясное согласие, каким дышит на нас рублевская Троица”, замечает уже современный автор, одним из первых обратившихся к наследию русского мыслителя [10, с. 130]. Корни русской духовности Арсеньев искал в недрах повседневного быта. Подробно характеризуются им “*красота, уют и внутренняя теплота патриархальной семейной жизни*”, которая стала в России своего рода “*домашней церковью*”. Мы привыкли противопоставлять Храм как нечто сакральное, высокое и Дом как нечто профанное, обыденное, Однако наши предки умели смягчать этот разрыв, для них и домашняя жизнь была освящена веяньем благодати. Есть понятие, ныне забытое, но очень существенное для понимания русского духа: “*бытовое благочестие*”. Это своеобразное освящение обрядом самых простых вещей – будь то прием пищи, работа на земле, встреча гостя. Причем, освящение целостное, охватывающее все уровни и этапы жизни – от рождения до смерти. Наше участие в святом деле “преображения” жизни должно начинаться, по мысли Арсеньева, с “малого” – *быта и семьи*. Как подчеркивает Арсеньев, в “бытовом благочестии” снимается, преодолевается противостояние “неба” и “земли”: горнее соприкасается с дольным, что придает жизни особую красоту, особую значительность.

Эта проблематика наличествует во многих работах Н.С. Арсеньева, но особенно концентрированно она присутствует в его книге “Из истории русской культурной и творческой традиции”, о которой Ф. Степун сказал, что она особенно хороша: в ней автор так до конца сливается со своим предметом, с Россией, что на протяжении многих страниц читателю кажется, что не Арсеньев говорит с ним о России, а сама Россия повествует ему о себе.

Как и многие другие русские религиозные мыслители, Н.С. Арсеньев искал *гармонию “горнего и дольного”*, небесного и земного, но делал это по-своему, будучи убежденным, что связующим началом такой гармонии является “*красота*”, понимаемая в ее наиболее “духоносных и светлых” проявлениях. Искание и обретение “духовной красоты мира и надмирного” – своеобразная доминанта творческой жизни мыслителя. Уверенный, что “просветление тварного, земного... лучами свыше – одна из центральных проблем духовной жизни человечества”, он утверждает, что красота призвана умиротворять и одновременно пробуждать томление, что ее значение не только утешительное, но прежде всего “будящее”. Красота лишает человека покоя, порождает “творческую тоску”, “вызывает душу на активность” и “требует ответа”. Искусство при этом осознается (в противовес кантовской и романтической эстетике) не столько в качестве сотворения прекрасного, сколько как “схватывание” и закрепление той красоты,

что “преподносится душе” самой реальностью [8, с. 44]. Мировоззрение Арсеньева окрашивается в эстетические тона. Как и для Франка, для него искусство, будучи выражением, есть и воплощение: в нем духовное облекается плотью, как бы внедряется в материальное и является в нем как его форма. В этом и состоит существо творчества. “Профессор Арсеньев с юности возлюбил Божественное в Красоте” [12, с. 184]. По мнению философа, красота указывает на присутствие в мире сокровенного смысла, через нее с высших планов бытия на низшие “изливается свет несказанный”. Н.С. Арсеньев говорит о “будущем” значении красоты. Лишь тот, чья душа пробудилась для приятия стоящих за красотой первоначал, может участвовать в спасении мира – и это спасение мыслится как Преображение. “Преображение” является одной из главных категорий в мышлении Арсеньева, наполняясь не только непостижимо-мистическим, но и вполне конкретным, даже заземленным содержанием. Он убежден, что уже здесь и сейчас, в своих поступках и мыслях, люди могут и должны предуготовлять грядущее Преображение.

Таким образом, мировоззрение Н.С. Арсеньева с необходимостью приобретает не только эстетическую, но и оптимистическую окраску, а на первый план выдвигаются проблемы духовной культуры. Именно эта сторона творческого наследия мыслителя менее всего утратила свою актуальность и, более того, в условиях переживаемого современным обществом системного и духовного кризиса, продолжает вызывать все больший интерес.

* * *

Последняя треть жизни Н.С. Арсеньева прошла в Соединенных Штатах Америки. В Православной Свято-Владимирской академии, ставшей самостоятельным высшим учебным заведением, он преподавал вместе с такими известными мыслителями, как Н.О. Лосский, о. Г. Флоровский, Г.П. Федотов, Е.В. Спекторский, о. А. Шмеман, С.С. Верховский, о. И. Мейендорф и др. Одновременно на протяжении ряда лет он был профессором (по истории русской культуры) в Université de Montreal в Канаде; летом 1955 и 1957 гг. в течение летнего семестра читал лекции по истории русской культуры и русской религиозной жизни как Gastprofessor Боннского университета; зимою 1960–1961 гг. – в Венском университете, летом 1963 г. – в Грацком университете (Австрия) и летом 1965 г. – в Мюнхенском.

С 1971 г. до своей кончины Н.С. Арсеньев был председателем русской академической группы США и одним из основателей нью-йоркского издания. “Записки русской академической группы в США”. Продолжал писать и публиковаться до самых последних лет жизни.

Скончался Н.С. Арсеньев 18 декабря 1977 г., похоронен на кладбище Розлин (Лонг-Айленд). В 1978 г. на могиле установлены крест и плита.

Николай Сергеевич Арсеньев – один из последних представителей русской философской мысли Серебряного века и первой волны русской эмиграции, или же, как про него сказал Р. Плетнев, “сей остатальной из стаи славной мыслителей свободной России”. Он не дожид до тех изменений, которые произошли на его Родине за последние годы. И хотя еще не переизданы его книги, но на них уже не лежит тяжелый запрет. Они ждут своего издания.

1. *Arseniev N. v. Die geistigen Schicksale des russischen Volkes.* Graz, 1966.
2. *Aschenbrenner M. Iwan Schmelew // Schriften der Albertus Univ. Koenigsberg; Berlin, 1937.*
3. *Stammler Heinrich A. Nicholas Arseniev. An essay in appreciation // Записки русской академической группы в США. 1979. Т. 12.*
4. *Арсеньев Н. Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт на М., 1959.*
5. *Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт н. М., 1974.*
6. *Арсеньев Н.С. О духовной традиции и “разрывах” в истории культуры // Грани. 1953. № 20.*
7. *Арсеньев Н.С. О жизни Преизбыточествующей. Брюссель, 1966.*
8. *Арсеньев Н.С. О красоте в мире. Мадрид, 1974.*
9. *Зеньковский С.А. Памяти Николая Сергеевича Арсеньева // Записки русской академической группы в США. Нью-Йорк. 1979. № 12.*
10. *Линник Ю.В. Николай Сергеевич Арсеньев // Север. 1992. № 3.*
11. *Н.С. Арсеньев. Завет целостного духа. Славянофилы и мы // Арсеньев Н.С. Из жизни духа. Варшава, 1935.*
12. *Плетнев Р. Н.С. Арсеньев // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питсбург, 1975.*
13. *См.: Абрамов А. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX в. // Энци. биограф. словарь. М., 1997.*
14. *См.: Арсеньев Н.С. Православие. Католичество. Протестантизм. 2-е изд. Париж, 1938.*
15. *См.: Григорьев Ап. Литературная критика. М., 1967.*
16. *См.: Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопр. философии. 1994. № 1.*
17. *См.: Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.*
18. *См.: Русская философия // Малый энци. словарь. М., 1995.*
19. *См.: Хализев В.Е. // Лит. обозрение. 1994. № 1–2.*
20. *Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное. М., 2001.*
21. *Хоружий С.С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопр. философии. 1999. № 9.*

СТАТЬИ ИЗ СБОРНИКА “ИЗ ЖИЗНИ ДУХА”
(Варшава, 1935)

Н.С. Арсеньев

ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ
ТВОРЧЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО

(Речь, произнесенная в Кракове,
w Towarzystwie Badan Wshodnich
(при Краковской академии наук), 15 марта 1931 г.)

“Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление Русского духа, сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и пророческое”. Этими словами начал Достоевский свою знаменитую Пушкинскую речь. В этих словах определение “и пророческое” в еще большей степени применимо к нему самому.

В связи с юбилеем Достоевского в 1931 г. целым рядом лиц опубликованы были их воспоминания об этом его знаменитом выступлении на пушкинских торжествах 1880 г. Глубоко между прочим поразило и потрясло всех присутствовавших то, как он потом, после речи, прочитал пушкинского “Пророка”: в последнем пушкинском стихе слово: “жги” (“глаголом жги сердца людей”) было им как бы брошено со всею силою в толпу, как удар бича по сердцам слушающих. И из вдохновенной, поразительной речи его и из того, как он прочитал пушкинского “Пророка”, чувствовалось присутствующим, что говорит власть имеющий человек, сам одаренный даром пророческим. И это впечатление тогдашних слушателей и современников не только живо, но и утвердилось и укрепилось у потомков.

Три основных темы занимали Достоевского с особой силой, особенно на вершинах его творчества и его жизни: 1) отношение русской самобытности к западной культуре – тема славянофилов и западников; далее – 2) глубокий дуализм Русской народной души, т.е. борьба двух начал – темного и светлого, два полюса в этой душе; и, наконец, 3) самая важная, самая основная тема – мировая по своему значению, самая глубокая тема, которая господствует над всем, от которой зависит все отношение к жизни, как жизни собственной, так и жизни мира, – вопрос об отношении мира и Бога, вопрос о зле в мире, вопрос, можно ли с этим злом, царящем в мире, совместить веру в Бога, можно ли вообще верить в Бога.

Что касается первой темы – темы западников и славянофилов, отношения русской народной жизни к Западу, то здесь имеем у Достоевского ряд колебаний, ряд эксцессов мысли и чувства – в сторону безмерного и нетерпимого национализма. А наряду с этим вспо-

минаются слова Версилова из его “Подростка”, что истинный Русский и есть истинный европеец, что в этом духовное призвание Русского и Русской культуры – чувствовать себя духовно сродненным со всем самым лучшим, самым ценным, что есть в западной культуре: это уже предвосхищение того, что высказал Достоевский в своей Пушкинской речи.

В его Пушкинской речи призвание Русского человека является вселенским, его отношение к культуре и жизни Запада берется под углом вселенскости, христианского универсализма. Интимнейшие тона Хомяковского учения о вселенскости жизни Церкви и о призвании Русского народа быть глашатаем этого братского вселенского единения силою Духа Божия*, – тона, которыми отчасти была вскормлена мысль Достоевского, мощным потоком прорываются в этом последнем, особенно ярком и выпуклом его выступлении перед лицом всей мыслящей России, выступлении, которое явилось бы заветанием его. “Ибо что такое сила духа Русской народности, – читаем мы здесь, – как не стремление ее в конечных целях своих, ко всемирности и всечеловечности. Да, назначение Русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим Русским, стать вполне Русским, может быть, и значит стать братом всех людей, **всечеловеком**, если хотите...” Возможно, что тут много утопии и преувеличения, и идеализации, не соответствующей фактам; во всяком случае Достоевский стремится к преодолению розни и борьбы мнений и направлений в высшем синтезе.

Но с этой темой неразрывно связана другая: роль вселенского служения, которая преодолевает рознь между славянофильским и западническим толкованием призвания Русского народа, возможна лишь тогда, когда в самой душе Русского народа **одержана победа** – светлого начала над темным.

Достоевский ярко сознает, переживает и чувствует эти огромные потенциальные контрасты, этот основной – страшный – дуализм, дремлющий в душе Русского народа, – этот бунтующий, мятежный, бесформенный хаос, не признающий стеснений, когда он прорвется наружу, этот дикий разгул, это опьянение собственной хмельной, жестокой и самоубийственной свободой, эту дикую жестокость (вспомним сцену, как мужики стегают лошадь кнутом по глазам и медленно забивают ее до смерти), этот дерзкий мятеж про-

* Ср. У Хомякова (в стихотворении “России”):

О, вспомни свой удел высокий
Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытую глубоко
Ты духа жизни запроси,
Внимай ему – и, все народы
Обняв любовью своей,
Скажи им таинство свободы,
Сиянье веры им пролей.

тив своей же святости, эту временную как бы одержимость, столь свойственные нередко Русской душе. И наряду с этим – жажда Бога и святости, и святого и чистого, часто даже в глубинах падения, – и укоренение, глубокое укоренение жизнью в высшей действительности у этих покаявшихся “Власов”, покаявшихся грешников, у этих старцев, подвижников – Зосимы, Макара Ивановича, Епископа Тихона (Тихона Задонского) и многих других. Достоевский лучше других умеет изобразить эти противоположности в духовной жизни Русского народа, особенно это стремление заглянуть в бездну, глубины падения Русского человека.

Глубине дикой, разнузданной Карамазовщины, дикому безобразному безудержу противопоставляется просветление, преодоление темного начала силою перерождающей, охватывающей души Любви. “Смирение любовное – страшная сила”. Преодоление злого, бесовского хаоса высшим, исцеляющим, просветляющим началом – силою Христовой, – вот что предносится пылливому взору Достоевского, когда он думает о будущиx – может быть – глубоко трагических судьбах своего народа в “Бесах”. Исцеленный от бесов больной – наша Россия, поясняет Степан Трофимович, “сядет у ног Иисусовых... и будут все глядеть с изумлением...” Это преодоление темного начала светлым в душе народа возможно лишь силою свыше.

* * *

Как ни любил Достоевский горячо и беззаветно свой народ, эта страстно захватывающая его проблема будущего его народа, его призвания, его судеб, отступает по важности на второй план перед безмерно более важным и более мучительным вопросом: есть ли смысл жизни и жизни вообще? Есть ли Бог?

Эта проблема, “мучившая его всю жизнь, – бытие Бога”. Пишет он Аполлону Майкову. Мы знаем о муках сомнений его героев, мы знаем, как он сам мучительно и остро переживал – гипотетическую пустоту и бессмыслицу мира... если Бога нет. Вспоминается ужас Паскаля: “Le silence de ces espaces infinis m’effraie”.

Достоевский внутренне перечувствовал ужас безбожия, ужас бессмыслицы в таком случае жизни и мира. Эти мысли встают у Достоевского, например, при описании картины Маттиаса Грюнвальда в доме Рогожина – снятие обезображенного тела Христова со креста: “Природа мерещится при взгляде на эту картину, – пишет Достоевский, – в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя, или вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, – в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и проглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное Существо – такое Существо, Которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только

появления этого Существа. Картиной этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленной – вечной силе, которой все подчинено”.

Впрочем, и в периоды наиболее острого сомнения, чрез которые прошел Достоевский, у него оставалась одна горячая, неизменная любовь, один момент страстно напряженного внутреннего непроборимого опыта, внутренней уверенности, который является для него поддержкой, из которого возродилась и обновилась его вера в Бога.

Замечательно и характерно его письмо к жене декабриста Фон-визина, помогавшей ему, когда он был на каторге, письмо, написанное им по выходе его из острога – в начале марта 1854 г.: «...скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как “трава иссохшая”, веры и находишь ее собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия, и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен ...в такие минуты я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревливой любовью говорю себе, что и не может быть. 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».

Эти слова звучат крайним агностицизмом. Но это – лишь кажущийся агностицизм: здесь под покровом сомнения – огромная сила, сила огромной, парадоксальной, может быть, не вполне еще осознавшей себя – **веры**. Христос дороже мне вашей “истины”, ибо в Нем жизнь – творческая, живительная жизнь для души, – вот конечный скрытый смысл этих слов. Так и в последний период своей жизни Достоевский заносит в свою записную книжку в весьма сходных выражениях: “Кавелину... Подставить ланиту, любить больше, чем себя – не потому, что полезно, а потому, что нравится. До жгучего чувства. До страсти. Христос ошибался – доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами”.

По своему парадоксализму, по своему конечному скрытому смыслу, или, вернее, по своей конечной направленности эти слова приближаются к словам Павла: “Мы же проповедуем Христа распятого – для иудеев соблазн, для эллинов – безумие, для самих же званных – иудеев и эллинов – Христа, Божию силу и Божию премудрость”. Это не догматика у Достоевского, это – адогматическое, даже, казалось бы, на вид совершенно агности-

ческое, несвободное, казалось бы, от сомнений, но тем не менее не считающееся с сомнениями, преодолевающее все сомнения, подневольное – ибо не теоретическое, а жизненное свидетельство о **покорившей его силе**, свидетельство о том, что он **ощутил**, как реальность.

* * *

Достоевский знает, что без Бога жить нельзя. Но главный источник сомнения у Достоевского: зло в мире, господство зла в мире. “Я не Бога не принимаю, а мира, Им созданного мира, мира-то Божьего, не принимаю”, – говорит Иван Карамазов. Почтительнейше свой билет на вход он возвращает обратно. Достоевский старается устами Ивана подобрать ряд фактов, особенно возмущающих наше нравственное чувство – муки и пытки невинных детей. Можно ли верить, что Бог допускает эти ужасы? Может ли удовлетворить нас идея будущей гармонии? Слишком дорого эта гармония покупается, мы не можем столько заплатить за нее.

Здесь весь ход мысли, вся страстная аргументация Достоевского особенно для нас жива, особенно животрепещуща. Это – самая основная, самая глубокая, самая важная его тема, основа его творчества, его изначальный, основной кошмар и вместе с тем его изначальное вдохновение. Он не может молчать. Вспоминается древний псалмопевец: “В мыслях моих возгорелся огонь, и я стал говорить языком моим... Вот, Ты дал мне дни, как пяди, и век мой, как ничто пред Тобою”. Но еще более вспоминается Иов, это – сила и напряжение Иова. Достоевский, как современный Иов, начинает тяжбу с Богом: во имя страдания не одного лица, а страдания мира. Это как бы страстный голос страдающего человечества, поднимающийся к Богу и требующий ответа и правды.

Ответ дается Достоевским – в тайне Креста. Бог не далеко, не в надмирном величии только, не в грядущей славе и гармонии только откроется Он нам – Он снизошел в глубину страдания и освящает ее для нас. Страдание есть проповедь о близости Бога, в нем переживается благодатная мистическая реальность Креста.

“Брат, – провозгласил вдруг с засверкавшими глазами Алеша, – ты сказал сейчас: есть ли во всем мире Существо, которое могло бы и имело бы право простить? Но Существо это есть, и Оно может все простить, всех и вся **и за все**, потому что Само отдало неповинную кровь Свою за всех и за все. Ты забыл о Нем, а на Нем то и созиждется здание...”

Крест Христов есть ответ на проблему зла и страдания мира: он утверждает реальность присутствия Бога здесь, с нами в страданиях и муках, на кресте, пред лицом смерти. Крест есть преодоление проблемы зла – победной реальностью Божией, близостью Страдающего... и Воскресшего.

В муках религиозных гонений, в кошмаре Советской России раскрылась заново не теоретически, а с побеждающей силой реальность, подлинность бытия Божия – во внутреннем опыте Креста. Об этой реальности Божией, раскрывающейся в мире среди страданий и мук наших, об этой силе, просветляющей мир и осмысляющей мир и жизнь, свидетельствовал Достоевский, не теоретически, не заученно-догматически, а потому, что он был покорен ею.

Он с несравнимой, с небывалой в человеческой мысли силой поднял проблему зла и осмелился во имя чувства этической правды начать тяжбу с Богом, поднять крик отчаяния и сомнения – и получил ответ... в реальности Бога, раскрывающейся в страданиях мира (силою Креста). Реальности, вошедшей в мир и потому просветляющей мир и страдания его. «Меня дразнили необразованной и ретроградной верой в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицания Бога, какое положено в “Инквизиторе” и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же (фанатик) я верую в Бога...» (Из “Записной книжки”, под заголовком “Карамазовы”. См. в “Материалах к Бесам” (разговор Ставрогина с Шатовым): «Источник жизни и спасение от отчаяния всех людей и условие *sine qua non* для бытия всего мира заключается в трех словах: “Слово плоть бысть”, и веру в эти слова».

В Л А Д И М И Р С О Л О В Ь Е В

Загадочным до известной степени встает перед нами образ знаменитого русского философа и богослова В.С. Соловьева, со дня кончины которого (30 июля 1900 г.), в этом году, исполнилось 25 лет. Много он возбуждал споров, вызывая к себе различное отношение и рождая колеблющиеся оценки. После периода чрезвычайного увлечения Соловьевым религиозно-настроенными кругами нашего образованного общества (отметавшими, однако, католические тенденции Соловьева, которые, правда, являлись в глазах этих русских религиозных кругов чем-то несущественным, случайным в облике Соловьева, что вряд ли вполне верно), после этого периода увлечения Соловьевым, наступил для него период менее сочувственной оценки, более суровой критики. А главное, по-видимому, он стал, в известной мере, чужд новым поколениям религиозно-чувствующих и мыслящих кругов русского общества, стал им мало понятен, гораздо менее понятен, чем Достоевский и Хомяков; особенно последний, со своим глубоким проникновением в мистическую жизнь Церкви становится нам все более доро-

гим и близким. – А, раз чужд, далек, мало понятен, то – нередко и мало привлекателен. Опасность в том, чтобы, чрезмерно поддаваясь только настроениям эпохи, погрешить против объективности в отношении к этому замечательному и необычайно одаренному русскому религиозному мыслителю. С другой стороны, пережив страшные потрясения, находясь на решающей черте в русской духовной жизни, мы, может быть, в состоянии более ясно видеть настоящее место того или другого явления в истории этой духовной жизни русского народа. В свете ужасных потрясений, перенесенных нашим народом, много ложных ценностей пало, многое подверглось переоценке, многое забытое или казавшееся забытым, отодвинутое, казалось, на задний план, воссияло опять перед нашим взором – или вернее: оно всегда продолжало сиять в неуывающей красоте и силе, и лишь рассеялся туман, застилавший многим глаза. К какому же разряду явлений русской духовной жизни следует отнести Владимира Соловьева? Ответ на это мы постараемся дать в наших кратких очерках.

I

У Владимира Соловьева есть огромная **историческая заслуга** перед русским образованным обществом: будучи высокоодаренным мыслителем, стоя на высоте развития современной философии и науки, он со всей силой своего убеждения и своего таланта сделался сознательным апологетом и защитником, более того – проповедником Христианства **как высшей истины**, как такой высшей истины, которой не приходится стыдиться, а которая в полной мере отвечает на все высшие запросы человеческого духа. Русские образованные круги были в значительной части своей (в так называемой “интеллигенции”) увлечены, как известно, модой неверия и материализма. Вера, конечно, жила и не умирала и в среде самых образованных, выдающихся русских людей, тем самым не принадлежавших к радикальной “интеллигенции”, и тогда (вспомним, что первые годы деятельности Соловьева совпали с последними, особенно значительными годами Достоевского), но часто с верой не соединялась какая-либо работа философствующей мысли. Нужно было в этом отношении продолжать с большой систематичностью и в ином масштабе дело славянофилов: Ивана Киреевского и Хомякова (отчасти и Достоевского). Нужно было заново “евангелизировать” многие круги русского общества (особенно русскую “интеллигенцию”), а верующим придать смелость и бодрость, не смущаясь насмешек и господствующих настроений, быть всегда готовым пред лицом агрессивного неверия “дать отчет в своем уповании”. Пример этого показал Владимир Соловьев всей своей деятельностью христианского мыслителя.

Особенно выдающимися в этом отношении, произведшими глубокое впечатление, были его знаменитые “Чтения о богочеловечестве” (1877–1881), произнесенные им, еще молодым человеком, в С.-Петербурге, в Соляном Городке перед обширной аудиторией из “интеллигенции”, а равно и верующих кругов образованного общества. Высокую, сокровенную мудрость плана Божия о мире и человеке старается раскрыть он перед своими слушателями, старается показать, что все линии этого плана, как радиусы к центру, сходятся к воплощению Богочеловека. Освещенная из этого центра, судьба мира и человека получает внутреннюю законченность и смысл. Этот смысл и цель всего творения есть **всеединство в Боге** (основная и любимая мысль Соловьева). Те же мысли развиваются в другом его апологетически-философском труде: “Духовные основы жизни”. Все должно быть восстановлено, все должно быть освящено победною силою Духа. “Духовное начало именно в своей победе над враждебною природою должно показать свое превосходство, не истребляя и не поглощая эту побежденную природу, а восстанавливая в новом лучшем образе бытия. Воскресение есть внутреннее примирение материи и духа, с которым она здесь становится одно, как его реальное выражение, как *духовное* тело”^{*}.

Окончательная и отличительная истина христианства состоит “в одухотворении и обожествлении плоти”. В этом смысл воскресения Христова. Оно не есть только один из фактов евангельской истории, увенчивающий земное поприще Христа, – оно есть начало новой, грядущей и притом конечной, завершительной стадии в истории мира: действительной победы Жизни над Смертью, Царства Вечной Жизни. Вся тварь призвана принять участие в этой победе. Гимном этой радости всемирного воскресения звучит его замечательное “пасхальное” письмо: “Христос воскрес!”

Носителем зачатка этой грядущей всеохватывающей Вечной Жизни, этого грядущего **всеединства** является великий организм Тела Христова – Церковь. “Это тело Христово, являющееся сперва, как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме, потому что и остальная природа, по словам Апостола, с надеждой ожидает сынов Божиих...” Это мистическое и глубоко православное учение о Церкви, тождественное и с учением Хомякова, Владимир Соловьев не смог, однако, удержать до конца в полной чистоте, а привнес потом в свои построения внешне-юридические, формальные черты римской концепции о роли папского престола.

* Курсив Соловьева.

II

Владимир Соловьев не только философ-апологет, философствующий проповедник Христианства, не только крупный мыслитель, он вместе с тем и **мистик**, как отчасти в своем учении, так особенно в своем духовном опыте. В этом и его значительность, его глубина, в этом – центр его учения и личности. Видимый мир для него покров, сброшенный на иной, более настоящий мир, живущий более полной, более совершенной – божественной, духовной жизнью. Этот иной, высший мир для него не только философская концепция, он для него реальность, жизнь и истина, он ощущает его близость своим духом, он погружается в него в своих созерцаниях, он ищет и находит следы его присутствия, его непосредственной близости в окружающей нас эмпирической действительности:

Не веруя обманчивому миру,
Под грубую корою вещества,
Я осязал бессмертную порфиру,
Я узнавал дыханье Божества.

Особенно вдохновенно говорит Владимир Соловьев об этом истинном, имеющем нам открыться, стало быть для нас грядущем (а на самом деле вечно данном, вечно существующем в Боге, божественном) мире в своей замечательной статье: “Общий смысл искусства” (одном из наиболее привлекательных и глубоких его произведений).

Какаясь этих мистических глубин той, более реальной, божественной действительности, являющейся постоянным центром ее притяжения и источником ее пафоса, мысль Владимира Соловьева в своем отношении к этой здешней, земной, эмпирически данной нам действительности как будто двойится или даже тройится. То он как будто готов отметать ее – она лишь ложный покров (“кора”), временно сброшенный на нас грехом и несовершенством:

Не веруя **обманчивому** миру,
Под грубую **корою** вещества...

Действительно лишь То – истинное, совершенное, божественное: “нетленная порфира”. Свернется, разорвется временный, обманчивый покров, и раскроются бездны истинной божественной жизни. С другой стороны, ощущение присутствия божественного в мире так сильно у Соловьева, что оно уже теперь освящает мир. Это придает космической мистике Соловьева иногда ярко-пантеистический оттенок. Типичным для этого настроения являются стихи:

Земля-Владычица, к Тебе чело склонил я...

Этот пантеистический уклон мысли Соловьева с большой силой и убедительностью вскрывает кн. Е.Н. Трубецкой в своей книге, посвященной философии Соловьева.

Наконец, третья возможность решения вопроса о взаимоотношении абсолютного, вечного с относительным и преходящим состоит в том, чтобы не отметать преходящее, как грубую лишь кору, но вместе с тем и не воспринимать его в пантеистическом освещении, как нечто божественное, а, ощущая ярко и болезненно **падение**, падшее состояние дольного мира, видеть в нем вместе с тем и носителя Божественного, присутствие которого мистически уже сейчас просветляет все. Эта мысль развивается Соловьевым, например, следующим образом в “Чтениях о богочеловечестве”: “Тот мир, который по слову Апостола весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение** тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу **положение** тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного”.

Впрочем, в этих различных типах отношения к видимому эмпирическому миру часто гораздо меньше противоречия, чем это кажется: часто это лишь различные подходы, различные точки зрения, исходящие из того же единого мистического опыта о **той** – истинной, подлинной действительности.

Наряду с этой так сказать **космической** мистикой – усматриванием Божественной действительности за призраком преходящего мира или в глубинах самого этого преходящего мира – была у Соловьева и мистика личная – ощущение чего-то – Безмерного и Божественного, превосходящей красоты, встающей нежданно в безмолвии и одиночестве пред трепетною душою. Эти переживания запечатлены им не в философских его сочинениях, а в ряде стихотворений определенно мистического характера (“Позабудешься ли днем иль проснешься средь ночи; Кто-то здесь, мы вдвоем; Прямо в душу глядят лучезарные очи Темной ночью и днем”, и ряд других стихотворений).

III

Соловьев безусловно мистик, с личным мистическим опытом: в этом его сила. Ибо не из книг только заимствовал он, и не в умозрениях только рассуждал он о том, а в самом себе ощущала иногда его душа внезапно пробивающийся ключ жизни, внезапно осеняющее ее крыло Вечности.

Весь свет земного дня вдруг гаснет и бледнеет,
Печалью сладкою душа напоена:
Еще незримая, уже звучит и веет
Дыханьем вечности грядущая Весна.

* Курсив Соловьева.

И вместе с тем он не только мистик, но и мыслитель, философ, он философ-апологет Христианства.

В этом соединении мистики с философским мышлением большая сила и значительность Соловьева. И вместе с тем тут же коренятся и те крупные слабости, которые отчасти затемняют в наших глазах его достоинства, делают нам столь многое в нем чуждым и неприемлемым.

Из стремления рационально оправдать христианство рождается своеобразный, а подчас и просто безвкусный, рационализм, который логическими формулами старается наглядно доказать и вывести тайны Божественной жизни, глубины бытия Троичного Бога. Тут он следует Гегелю и Шеллингу, и нужно сказать, что соединение церковной веры, церковного догмата с рационалистическими потугами, при его убеждении в неотразимости своих часто внешне формальных аргументов, высказываемых притом тоном, не допускающим сомнения, производит у Соловьева впечатление какой-то легкомысленной самоуверенности и даже, я сказал бы, какого-то недомыслия. И вместе с тем этот рационализм порождает иногда и определенно **гностические** течения мысли (недаром Соловьев так любил и порой восхвалял гностиков) – так в учении о мировой душе и в некоторых других особенностях философии Соловьева (в учении о Софии, что стоит в связи и с его мистикой).

Тот же рационализм заставляет его в учении о Церкви идею **мистического организма** заменить идеей **церковной монархии** (“теократия” – любимая идея и, кажется, любимое слово Соловьева, причем “теократия” – владычество Бога часто понимается им, как владычество Богом установленной иерархии, а затем и “главы” этой иерархии – Папы). И это ведет его к римскому представлению о Церкви, с преувеличенным, чисто римским подчеркиванием момента внешнего объединения вокруг единого видимого главы церковной организации.

Еще больше опасностей уже не рационалистического, а чисто духовного характера, вырастает из мистики Соловьева. Трудно отвлечься от представления, что в этой мистике были нездоровые, эротические тона – недаром Божественное представляется ему в образе женственной красоты, Небесной Возлюбленной. Понятными становятся пантеистические, натуралистические оттенки в мысли Соловьева, ибо мистика его носит порою не христианский, а я сказал бы чувственно-гностический характер. Описание трех видений Небесной Возлюбленной в безвкусных, смахивающих на плохой фельетон (фельетонный стиль вообще часто присущ Соловьеву) стихах поэмы “Три встречи” вряд ли не было бы сочтено за “преlestь” трезвыми и вдумчивыми отцами-аскетами и мистиками Православной Церкви (напр. Григорием Синаитом)*.

* Если бы католики усмотрели эту черту у Владимира Соловьева, носились ли бы они так с Соловьевым? Ведь, и Римско-Католическая Церковь в принципе очень строга к проявлениям того, что она называет “ложной”, т.е. эротически, натуралистически, язычески окрашенной мистикой.

Отсюда же и чрезмерное значение, приписываемое “половой любви” (правда, религиозно-мистически просветленной), не как одной из возможных ступеней, притом, разумеется, важной и значительной, согласной с природой и благословенной Богом, а **необходимой** ступени к высотам любви горней (“Смысл любви”).

Эти идеи, еще больше эти настроения Соловьева, в значительной степени уравниваемые у него другими, более бесспорными для нас элементами его философии, вдохновили и его продолжателей и эпигонов. Более того, доведенные до крайних пределов, преувеличенные и искаженные, эти идеи и настроения способствовали зарождению и распространению того духа ложного экстаза, того чувственно-мистического эротизма, который своей мутной волной захватил значительную часть русского религиозно-философского движения начала XX в. и вылился в религиозно-философскую кружковщину и хлыстовщину, связанную с именами А. Белого, поэта С. Соловьева, Вяч. Иванова, отчасти Мережковского, и прочих. Этот дух ложной, буйной (или хотящей быть буйной, “оргастической”, а на самом деле просто чувственной) мистики много причинил вреда здоровому развитию религиозного чувства в среде русской интеллигенции. Стоит прочесть “Воспоминания о Блоке” Андрея Белого, чтобы развернулась пред нами эта глубоко интересная и поучительная и вместе с тем отталкивающая картина истерики, потуг на глубокомыслие и мистику, кликушества и эстетически-эротического восприятия религии, являющегося иногда большим оскорблением для религиозного чувства, чем материалистический атеизм. Моральную гниль этой атмосферы в петербургских кругах (Белый больше изображает московские круги) талантливо изобразил А.Н. Толстой в первой части своего “Хождение по мукам”. Часть ответственности за эту атмосферу нездорового эротизма и мистицизма падает на традицию, идущую от Владимира Соловьева: достаточно прочесть то, что пишет А. Белый об “автоматических” письмах Небесной Возлюбленной (!) к Соловьеву, найденных в его бумагах, и его переписку с Анной Шмидт с комментарием к ней С.Н. Булгакова (в “Тихих Думах”, 1918 г.).

IV

Отошла пора экстатических, дионисических восторгов литературной кружковщины, страшная война и беды, павшие на Россию, закончили с этой атмосферой неистовых выкриков и квазирелигиозного, эротически окрашенного истерического суемудрия. Серьезная, страшная пора, великие страдания, борьба с силами Антихриста требуют и более серьезного, собранного настроения, трезвенного, чистого, бодрого, религиозного чувства, укоренения в истинном, а не в истерически искаженном в духе Мережковского христианстве,

укоренения в глубинах церковной жизни. Не страшны уже поэтому облетевшие осенние листья кликушеского периода русской мысли – вопли Мережковского и Андрея Белого. Та гнилая струя прошла безвозвратно, безвозвратно одряхла она и канула в пропасть. Суд, немилосердный, суд наш, ближайших потомков, уже произнесен над нею, и вряд ли он будет кассирован когда-либо. И потому в нашем отношении к Владимиру Соловьеву мы можем уже отделить его от “соловьевщины”, ибо отвернулся бы он сам от этого – прямо можно сказать – искажения некоторых тенденций, данных в его философском творчестве, но в значительной степени просветленных и уравновешенных в нем основным христианским духом его философии. Поэтому, не только можем мы, но и должны мы помянуть добрым словом великого русского философа и великого христианского мыслителя. Заслуги его, как я сказал, велики. Если они не всегда достаточно ясны нам, то происходит это с одной стороны от того, что он в значительной степени проповедовал христианское и церковное учение, которое нам стало близко и дорого и без Соловьева, в непосредственном, непреломленном своем виде. А с другой стороны, оттого не всегда нам понятны его заслуги, что проповедь его христианской философии и христианской политики **имела успех**, найдя отклик во многих сердцах, и многие из его идей, вытекающие из церковного учения, вошли в нашу плоть и кровь, вошли в общую сокровищницу русской духовной традиции (так, напр., чрез влияние Соловьева на братьев кн. С.Н. и Е.Н. Трубецких, явившихся носителями **истинно национального и истинно церковного духа**).

Не преодолен, однако, еще и доньне соблазн, вытекающий для русских православных людей из проповеди Соловьевым римского католицизма, которая, может быть, делает честь его искренности, но не согласна с такими его собственными заявлениями из “Оправдания Добра” (слова, которые мог бы написать и Хомяков): “Умы... стремящиеся заменить внутреннее мерило правды внешним, терпят естественное воздаяние в роковом крушении своих попыток”.

Учение Владимира Соловьева о Церкви с его определенно-католическими выводами требует внимательного изучения и опровержения не столько даже посредством внешних исторических аргументов, сколько чрез критику, исходящую из самых основ, самих глубин учения о Церкви. Это – наша очередная задача по отношению к духовному наследству Владимира Соловьева. Вместе с тем понятным становится некоторый **отход наш от Владимира Соловьева**, в связи с нарастающей волной церковной и национальной традиции, все более захватывающей образованные круги русского народа, находящиеся в рассеянии.

Но один завет, один идеал Соловьева (близкий к заветам Хомякова) да пребудет нам дорог, как заветная цель всего процесса развития человечества и мира – идеал **Вселенскости, Всеединства в Боге**. Ибо в этих словах: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и

Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино”, коренится, как я указывал, весь пафос религиозно-философского творчества Владимира Соловьева. И это да не забудется ему!

ЗАВЕТ ЦЕЛОСТНОГО ДУХА

(Славянофилы и мы)

Счастье, если у народа есть духовные вожди. Русский народ имеет духовных вождей в лице славянофилов. Наша эпоха сознает это все больше, наша молодежь, как и наша церковная мысль, тянется не столько к близкому по времени Владимиру Соловьеву и к гностическим вычурам некоторых порожденных от него религиозно-философских течений (за которые он, конечно, лишь отчасти ответствен), сколько все больше к Достоевскому и Хомякову. Проходит время кликушески-истерических завываний, серьезная пора требует серьезной настроенности, собранности, трезвости, **подготовки подвига**, цельности духа. Вновь открываются перед взором, затуманенным было чадом интеллигентщины, незыблемые святыни Православия, проходит пора выкриков и неистовых дионисически-интеллигентских верчений, рассеивается болотный дух, болотный смрад эстетизированного интеллигентского хлыстовства, которым болели многие представители прошлого поколения, гаснет светоч Мережковского и других представителей упадочного духа, которые с завыванием призывали Антихриста... Ибо тяжелое время, тяжелое народное горе, тяжелая ответственность. Не отдельные голоса, не отдельные пророки – их еще нет в настоящем у нас, – **само время**, которое мы переживаем, зовет к бодрому, трезвому служению, служению духа, служению всеми силами, к жертвенному отдаванию и закалению себя в неустанной работе, к **цельности духа**.

И тут нашими учителями, нашими вождями, голосом зовущего и яснее указывающего путь являются для нас славянофилы. Ведь, и мы пережили то, чем они жили, из чего родилась вся их духовная жизнь, их проповедь, подвиг их жизни – и нас, но гораздо более, через сотрясения, через муки, в борьбе, казалось бы, безысходной и безнадежной, охватило органическое, огромное, преодолевающее, полное радостной, победной уверенности, чувство России. Мы поняли, что национальное есть законное и необходимое выражение Вселенского. Оно не смеет, не должно заслонять Вселенского, но оно освящается Вселенским. Мы поняли, что без религиозного основания, без основания Церкви нельзя строить и нельзя возродить народной жизни. Мы поняли, что Церковь, которую презирали наши интеллигенты, и которую стремились исказить наши религиозные эклектики, стараясь соединить ее с духом язычества и языческих оргий, что она есть самое святое, самое дорогое, самое великое, ибо в ней живет и дышит Дух

Божий, Дух Христов. Она выше всего, дороже всего, выше, конечно, и родного народа, она по ту сторону политики, выше страстей, выше житейской борьбы. В ней совершается великий процесс роста человечества в великое, всеобъемлющее Тело Христово, в “веру полную возраста Христова”. Но вместе с тем мы поняли то, чему нас научило наше страдание за Россию, чему нас учили славянофилы проповедью и примером целостности духа, чему нас учит Слово Божие. Вера **обязывает**, она не может быть мертва и бездейственна; когда она охватит всего человека, она **требует своего проявления в жизни**. “Как можешь ты любить Бога, которого не видишь, если не любишь брата, которого видишь? Поэтому мы имеем заповедь: чтобы любящий Бога любил и брата своего”, так писал величайший мистик христианства Иоанн Богослов. А спаситель говорил книжникам: “Бог заповедал: “почитай отца и мать...” а вы говорите: если кто скажет отцу или матери: “дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался”, тот может и не почтить отца своего и мать свою. Таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим...” Мы рождены не случайно в лоне того или другого народа. Родина есть коллективная наша Мать; забывая о ней, об ее горечах, муках, поругании и уходя в чисто эстетически-абстрактную религиозность, мы нарушаем заповедь Христа, подтвердившего долг почитания родителей. То, что вера **связана с жизнью**, это уже и тогда, в сравнительно мирные, менее трагические, менее бурные, но все же ответственные и решающие, времена русской жизни, поняли славянофилы. И то, что они поняли, то осуществили они в жизни своей, в действенном подвиге горения и любви. Это и делает их теперь для нас не только идейными руководителями (это было бы и не так даже важно: ибо из жизненного опыта, из пережитого, из болей и борений каждой эпохи должны **заново** рождаться и обновляться великие, нестареющие идеи), а гораздо большим: **примером жизненного подвига. Нам нужен деятельный подвиг, рожденный из веры и целостного духа**. Для этого мы должны пойти не в “школу славянофилов”, а в ту школу, в которую пошли и сами славянофилы: в школу истинно евангельскую, истинно Церковную, Вселенского духа и вместе с тем органической деятельной любви к земной, общей матери нашей – России. Прислушаемся же к голосу славянофилов, не только к голосу писаний их, но и жизни их.

II

Основная идея славянофилов, их пафос лежит в их учении о **целостности**.

Иван Киреевский, философ славянофильства, учит о **целостном познании** истины. Ибо Истина есть сама нечто целостное, она есть жизнь, во всем ее богатстве, во всей ее глубине. Не рассудок один в состоянии познать ее.

Чтобы познавать Истину, мы должны воспринять ее всем существом нашим, **взрастать в нее**, покуда не достигнем “меры полной возраста Христова”. Познание есть акт всего человека: лишь **целый** человек может постигать всю многогранную, жизненную глубину Истины, ибо она не есть плоскость, отвлеченность, теория. Так уже Павел желает христианам, чтобы они, “укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, **что есть широта, и долготы, и глубина, и высота**” Истины. Соответственно этому и славянофилами ставится требование от человека целостного духа. “Главный характер верующего мышления, – пишет Киреевский, – заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее сосредоточение бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости...” “Всякий должен связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели”. Поэтому Истина, воспринятая человеком, требует своего выражения в **подвиге**.

...Взгляни на ниву: пашни много,
А дня не много впереди.
Вставай же, раб ленивый Бога,
Господь зовет: иди, иди!

И Хомяковский “Труженик” отвечает на этот призывный голос:

Иду свершать в труде и поте
Удел, назначенный Тобой,
И не сомкну очей в дремоте,
И не ослабну пред борьбой.
Не брошу плуга, раб ленивый,
Не отойду я от него,
Доколе не прорежу нивы,
Господь, для света Твоего.

Ибо не для себя одного и не над собой одним работает человек: он работает на ниве Божией, на которой он поставлен. Этой нивой прежде всего был для славянофилов родной **народ**. Целостная истина требует не только напряжения и объединения всех сил целостного человека – нет более того: она дается ему не одному, в его отдельности, а ему в совокупности с его братьями, ему как члену большого, живого, могучего организма. Константин Аксаков с такими словами обращается к отвлеченному, оторванному от народной жизни “гуманисту”:

...Не понял ты великого значенья
В один поток соединенных волн;
Могущества их общего стремленья
Не понял ты, **своей** тоскою волн!

Оставь же **свой** отдельный мир страданья
Где ты живешь – вдали людей любя!
Участия не нужно подаянье,
Из целого не исключай себя...
Скорбь общая и общая невзгода
Тебе твои страданья заменят, –
Сильней всего великий глас народа,
Пред ним твои все вопли замолчат!
Пойми себя в народе! Не сжимает,
Как океан, твоей свободы он;
Тебе он только место назначает
Ты общему в нем живо покорен.
А без того ты – эгоист без силы,
И жизнь твоя прекрасная пуста,
Страданья вялы и оружия гнилы,
Порыв бесплоден и ложна мечта...

Славянофилы охвачены пафосом любви к своему народу:

Пора домой! Нас ждет земля родная
Великая в страдании немом.

Эти слова, характерные для славянофилов, для их жертвенного служения Родине. И нас захватывают и задевают за живое. И мы чувствуем:

**...Нас ждет земля родная
Великая в страдании немом.**

Огромный подвиг, огромное бремя служения:

Взгляни на ниву: пашни много...

Но из родного народа славянофилы не делали идола себе, он не был для них конечной и последней ценностью. Он должен получить себе цель и смысл и освящение от безмерно, бесконечно высшего, чем он – от Истины Вселенской, открывающейся опять-таки не отдельному человеку, в оторванности и замкнутости его, а открывающейся свободе человеческого духа в союзе любви – в Божеско-человеческом организме Церкви, напоенной Духом Божиим. Высшая целостность, высшее единство, высшее, единственно адекватное усвоение Истины осуществляется в Церкви.

Церковь не внешний “авторитет”, мы не “подданные” Церкви, а живые струи в едином великом потоке благодатной жизни, жизни Духа. Мы знаем, как учение о Церкви является одухотворяющим центром всего учения, всей веры, всего жизненного подвига славянофилов. “Мы знаем, – говорит Хомяков, – когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается: спасающийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто? Он в общении Веры; любит ли? Он в общении Любви. Молится ли? Он в общении Молитвы...”

«Не говори: “Какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?” Ибо не умеющий молиться, к чему молился бы ты за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: “К чему моя молитва другому, когда он сам молится, и за него ходатайствует сам Христос”? Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: “Суда Божьего уже изменить нельзя”, – ибо твоя молитва сама в путях Божиих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела, и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, а если ты отказываешься от общения, то сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви... Кровь же Церкви – взаимная молитва, и дыхание ее – славословие Божие.

Выше всего любовь и единение...».

В жизни Церкви открывается целостная Истина. «Ей служит выражением не только силлогизм выговоренный или силлогизм в мысли, но и созерцание, и сердце Если бы католики усмотрели эту черту у Владимира Соловьева, носились ли бы они так с Соловьевым? Ведь, и Римско-Католическая Церковь в принципе очень строга к проявлениям того, что она называет “ложной”, т.е. эротически, натуралистически, язычески окрашенной мистикой сокрушенное, и смирение искреннее, и колена преклоненные в молитве, и несомненная надежда, что Бог не откажет в истине Своей Церкви, спасенной Им кровию Сына Своего; паче всего она есть взаимная любовь во Христе Иисусе, Едином Подателе силы и мудрости и слова жизни...»

И вот народ в глазах славянофилов должен по мере сил своих явиться служителем и носителем этого высшего содержания. В этом – служении Православной Церковной истине, в служении Вселенскому духу любви, живущему в Церкви Христовой, и есть – согласно их глубокому убеждению – преимущественное призвание русского народа. И с высоты этого идеала они и берутся указывать ему его долг и всеми силами негодования, скорби и гнева любящей души, негодования любви, корить его и себя и всех нас за наши вины, за наши уклонения от служения этому неизменному идеалу. Была, конечно, у славянофилов, и нередко, и преувеличенная, неверная, романтическая идеализация простого русского народа и русского прошлого: в этом было их увлечение. Но не кумиром, повторяю, был для них их народ, не кумиром была для них Россия, а предметом горячей любви, страстного служения, страстного отдания сил своих, и потому так и тяжело им, когда он изменяет назначению своему. Это показал Хомяков в своих пламенных обращениях, обращенных к русскому народу:

...С душой коленопреклонной,
С главой, лежащею в пыли,
Молись молитвою смиренной,
И раны совести растленной

Елеем плача исцели!
И встань потом, **верна призванью**,
И ринься в пыл кровавых сечь!
Борись за братьев грозной бранью.
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом: то Божий меч!

Ибо Россия, согласно вере славянофилов, имеет великое призвание, которому, конечно, она может оказаться неверной, которого она может оказаться недостойной:

О, вспомни свой удел высокой
Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытого глубоко
Ты духа жизни допроси!..

В самих славянофилах веял этот **дух жизни**. Они, эти руководящие славянофилы – и оба Киреевских, и Хомяков, и Константин и Иван Аксаковы, и Самарин, были **праведники**. Из глубины своей духовной жизни, питаемой жизнью Церкви, черпали они, когда призывали к действенному подвигу Любви. Поэтому, и подвиг их был подвигом не слов и статей, а дела и жизни. Непонятным, невозможным, неприемлемым было бы для них отделение убеждения от действенного подвига служения братьям, служения родному народу. Это была их психология, их духовная атмосфера, их стихия – стихия отдания себя, стихия внутреннего горения, стихия постоянных помышлений и забот, и дум и молитв, и внешнего дела любви и помощи, и слов упрека, обличения, ободрения и надежды, отданных родному народу. Квиетизм гностических и эстетических созерцаний был бы неприемлем для их религии. Их Бог был Бог любви горящей. И чутким, тревожным взором вглядывались они в судьбу родного народа, в его душевный строй, в его положение, в развращающее и господ и рабов иго крепостного права, с заботой и боязнью, не поздно ли придет помощь, не слишком ли уже народ развратился, отпал от своего призвания, от своего идеала. “Не только я не разделяю мнения тех, – писал Петр Киреевский, – которые думают, будто бы наш народ еще не созрел для законности, но думаю напротив, что он стоит на той ступени, что еще не утратил к ней способности, которую с каждым годом утрачивает все больше и больше”. Здесь в этих словах как бы заранее дается ответ тем, которые теперь нам говорят, что нужно бесстрастно и спокойно ждать – в России все образуется. А между тем, ставится страшный вопрос: **не поздно ли придет помощь?** Ибо систематически развращается и растлевается в России народ, особенно в лице своего молодого поколения. Такой квиетизм, отвлекающий от ужаса жизни, от ран и болей и стонов России, глухой к ее призывам, не переживающий ее болей, был бы непонятен славянофилам, они бы поняли его как угашение духа...

С.Л. ФРАНК И Г. МАРСЕЛЬ: ПРИТЯЖЕНИЯ И ОТТАЛКИВАНИЕ

В.П. Визгин

Английский исследователь, Филипп Буббайер, написавший первую обстоятельную биографию С.Л. Франка, отметил его близость как мыслителя к философии Г. Марселя: “В двадцатом веке, – говорит биограф Франка, – наиболее близкими себе он считал Бергсона и позднего Хайдеггера, но благодаря своему интересу к философии взаимосвязи (имеется в виду прежде всего взаимосвязь “я” и “ты”. – *В.В.*) оказывался в компании таких писателей, как Мартин Бубер и Габриэль Марсель”¹. Эта тема – идейная близость русского и французского философов осталась в книге английского ученого нераскрытой. Только еще в одном месте он, упоминая о переезде Франка в Париж в 1938 г., сообщает, что русский философ познакомился с Марселем, и тот, как философ, вызвал его восхищение, о чем Франк сообщает в письме к своему швейцарскому другу психологу Л. Бинсвангеру². К сожалению, переписка Франка с Бинсвангером, объем которой вместе с некоторыми другими письмами составляет 541 документ (личный архив его дочери, Наталии Норман), до сих пор остается неизданной. Изданы, насколько нам известно, всего только 8 писем. Кроме того, в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США) имеется еще ряд документов (например, рукопись немецкой статьи Франка “*Eine französische Existenzialphilosophie*”), представляющих интерес для изучения отношения Франка к экзистенциализму, в частности, к философии Марселя. Но внимательно изучая творчество Франка и Марселя, можно и без дополнительных биографических данных об их личном знакомстве и о взаимном впечатлении от него выявить, в чем же состоит упомянутая их близость, и в чем же они все же существенно друг от друга отличаются как мыслители.

В конце 1938 г. С.Л. Франк переезжает из Берлина в Париж. Перед этим в мае 1937 г., Л. Лавель и Р. Ле Сенн (*R. Le Senne*) издали в руководимой ими книжной серии “Философия духа” сокращенный французский перевод работы Франка “Предмет знания” под названием “*Connaissance et l'Être*” (“Познание и Бытие”). Кстати в этой же серии издавались книги Г. Марселя и Н. Бердяева. Видимо, Н. Бердяев и познакомил С. Франка с Г. Марселем. Вот как оценивает впечатление Франка от этого знакомства английский биограф русского мыслителя: “Большое восхищение вызвал у него Габриэль Марсель, он особо рекомендовал его Л. Бинсвангеру как мыслителя, у которого с ними много общего”³. Если теперь мы познакомимся с отзывом Бинсвангера о другой книге Франка (“Непостижимое”, 1939),

которую швейцарский психиатр читал в немецком машинописном оригинале, так и не увидевшем света, то нам станет ясно в чем же состоит эта близость русского философа и французского мыслителя. Вот что пишет Бинсвангер: «Эта книга стала одной из моих любимых... потому что она захватывает читателя в силу чисто “русского” соединения христианского созерцания и самого трезвого и четкого мышления»⁴. Христианский духовный опыт, осмысляемый трезво, ясно, с предельной четкостью рационально организованной мысли – так в самом общем виде можно охарактеризовать как философию Г. Марселя, так и философию С. Франка. Франк называл свой метод философствования “феноменолого-онтологическим”. Слова “феноменология” он не жаловал, но тем не менее употреблял и понимал значение того поворота к онтологии, который наметился и развивался в русле феноменологического движения, начатого Э. Гуссерлем. Нам поможет прояснить философскую позицию Франка цитата из его письма к Л. Бинсвангеру: «Предметному познанию я противополагаю “откровение” в самом общем смысле, определяемом двумя существенными признаками: 1) “данность”, “откровенность” реальности, которая при этом или через это не “познается”, а пребывает “трансрациональной” и в этом смысле “непостижимой”; 2) познание, осуществляемое не через активность познающего взгляда субъекта, а через активность направленной на меня реальности. Реальность как “голос”, “зов”, “обращение”. Основоположное значение “явления Ты” (как и его объяснения) состоит в том, что “Ты” является “откровенной реальностью”, а не объектом познания. И это и является – или должно было бы являться – образцом всякого истинного, глубокого философского познания»⁵. С. Франк подобно Г. Марселю, различавшему объективность и экзистенцию, различает реальность и объективность. Человек связывает объективное и реальное, будучи сам укоренен в трансрациональной непостижимой реальности, которая недоступна позитивному познанию, но, открываясь человеку, *признается* им и *свидетельствуется*. В этой фразе характеристики основных интенций мысли С. Франка незаметным образом становятся характеристиками мысли французского философа. Истолкование реальности как “зова”, “призыва” мы находим не только у Франка, но и у Марселя. То же самое следует сказать об онтологическом значении феноменов “Ты” и “Мы”, включаемых у Марселя в понятие “интерсубъективности”.

Отношения Франка и Марселя к платонизму также частично совпадают. “В сущности, платонизм его никогда вполне не удовлетворял”, – говорит о Франке хорошо его знавший Бинсвангер. Причина этого та же, что и причина отталкивания от платонизма (при понимании его значимости) у французского философа – “ложность (и вредность) культа отрешенной идеальности”⁶. Но здесь обнаруживается и существенное различие между двумя философами:

Франк, по его же признанию, всю жизнь был платоником и, как он говорит в письме к П.Б. Струве, «в некотором смысле “остается” таковым и теперь»⁷. Лишь в поздние годы он начинает понимать положительную ценность аристотелизма, в котором идея, формирующая конкретное живое образование, живет в нем самом, выступая внутренним источником его движения и развития (энтелехия). Марсель же, напротив, избегает любых позитивных отсылок к Аристотелю, “патрону” томизма, которого он никогда не жаловал.

Но, как мы сказали, не приемлет он и платонизма, правда, лишь в той мере, в какой он дает основание для культа отвлеченной деперсонализированной идеальности, выступая тем самым одним из источников “духа абстракции” в европейской интеллектуальной традиции. Ту конкретность мысли, к которой устремляется Марсель, он ищет не у Платона или Аристотеля, а у Сократа, предпочитая называть свою философию скорее уж неосократизмом, чем экзистенциализмом.

Возвращаясь к вопросу о платонизме С.Л. Франка, мы должны сказать о сложности этой темы, требующей специального анализа. Процитированное нами выше суждение Л. Бинсвангера на этот счет расходится, например, с мнением Г. Флоровского, высказанным в его статье “Религиозная метафизика С.Л. Франка”⁸. На наш взгляд, Бинсвангер все же преувеличил меру неудовлетворенности Франка платонизмом, которая с годами действительно у него возрастала, что и зафиксировал швейцарский психиатр. Однако горизонт мысли Франка и тогда по сути дела по-прежнему определялся платонизмом, точнее сказать, христианским неоплатонизмом, христианская компонента которого у позднего Франка явно усиливалась, чему не последней причиной был трагический опыт событий Второй мировой войны. В своей работе “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии” (1947), в которой отражен этот опыт, Франк, сознавая себя христианским философом, дистанцируется от платонизма прежде всего из-за его этико-социальной и религиозной неудовлетворительности: “Основное и глубочайшее различие между религиозным духом платонизма и благой вестью. Христа, – говорит он, – заключается в том, что первый носит характер замкнутой аристократичности, последняя же свободно доступна всякой человеческой душе. У Платона память о небесной родине, возможность вернуться в нее... есть привилегия мудрецов, ибо требует способности к напряженной работе чистой мысли”⁹. Соответственно этому и истина мыслится им уже не столько по неоплатонистским канонам как несказанное всеединое, доступное лишь мудрецам-аскетам, аристократам чистого интеллектуального созерцания, а как личность, которая, как говорит здесь Франк, “есть единственно адекватное выражение истины”¹⁰. Тем не менее и в этой работе мы находим продолжение неоплатонистских ходов мысли: “Бытие, – подчеркивает Франк, – в самой своей основе *антиномично*, содержит тайну

совмещения и единства противоположностей»¹¹. Достаточно в этом отношении сравнить Франка и Марселя, чтобы почувствовать непреодоленность неоплатонизма у русского мыслителя, особенно в его версии, данной Николаем Кузанским. Марсель также говорит о тайне, но у него нет жесткой привязки ее к принципу совпадения противоположностей. Он не пытается диалектически “заклясть” несказуемую тайну бытия, давая ей такие определения, как “антиномистический монодуализм”¹².

Я бы предложил более “мягкую” трактовку платонизма Франка, чем это обычно делается такими его критиками, как Г. Флоровский и В. Зеньковский, а также теми, кто следует за ними. На мой взгляд, подобная критика по сути своей основана на том, что к *философии* Франка подходят с критериями, вытекающими из *богословия*. Но сам Франк мыслит исключительно как философ, развивающий философскую логику, которую во многом действительно определяет неоплатонистская традиция. Поэтому критические аргументы для придания им характера внутрифилософских, должны быть несколько переформулированы или, по меньшей мере, уточнены. Повторю, Франк не богословствует, и мыслит Бога, если так можно выразиться, только в указанном философско-логическом аспекте. При этом он действительно увлечен мистической диалектикой всеединства, или абсолюта, который он, пусть с оговорками, но отождествляет с Богом: “Бог, как абсолютное первооснование или Первоначало, – говорит Он, – есть всеединство, вне которого вообще ничто не мыслимо»¹³. Даже это утверждение не есть еще пантеизм, к которому фактически если не сводятся, то явно тяготеют критические высказывания в его адрес, о которых мы сказали. Это – пантеизм, что признает и сам философ. Но я хочу заметить другое: Франк ведь говорит о Боге как об абсолютном Первоначале, и только в этом отношении Он есть всеединство, но ведь в *других отношениях* Он им не является. Франк действительно значительно меньше уделяет внимания этим “другим отношениям”, чем традиционному неоплатоническому ракурсу, в котором Бог выступает как первооснование (абсолют). Логика и диалектика первоначала, или абсолюта, действительно есть по преимуществу логика неоплатонизма, развитая до своих, быть может, последних следствий Гегелем. Но это ведь вовсе не означает, что ею *исчерпывается* Бог. У Франка, следующего указанной традиции, абсолют и Бог, как правило, отождествляются, но все же их нетождество он, на наш взгляд, осознает. Однако недостаточно: *неабсолютность Бога продумана им значительно в меньшей степени, чем Его абсолютность*. “Неабсолютность” здесь, конечно, не означает относительности Бога (это – нелепость), а означает лишь его *сверхабсолютность*. Христианский философ тем и отличается от неоплатонического мудреца, что не может не tematизировать такой “неабсолютности” Бога. А неоплатоник, отождествляя Бога и абсолют, этого, конечно, делать не может. Вот в указа-

нии на недостаточность тематизации этого аспекта, на наш взгляд, и должна состоять более умеренная критика философии Франка.

Если рассматривать творчество С.Л. Франка в координатах платонизирующего эллинизма и экзистенциальности мысли, питаемой христианским диалогическим персонализмом, то его эволюцию следует представлять себе как последовательное возрастание значимости второй указанной нами координаты¹⁴. Соответственно, его философская мысль сближается с мыслью Г. Марселя. Об этом свидетельствует сопоставление таких работ Франка, как “Предмет знания” и “Непостижимое”, с одной стороны, и “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии” – с другой.

В “Предмете знания” Франк последовательно исследует гносеологическую проблему и обнаруживает ее онтологическую основу. Условие возможности познания (бытия), говорит он, определено тем, что познание есть модус бытия, мы в качестве познающих прежде всего *есмы* и в силу этого способны познавать бытие как трансцендентный, сущий вне познающего сознания предмет знания. Абсолютной предпосылкой познания выступает, таким образом, бытийное единство познающего с познаваемым бытием. Мы как познающие онтологически включены в сверхвременное единство бытия и поэтому способны его познавать. Имманентная онтологичность познающего трансцендентное бытие сознания дана в его “направленности”, как говорит Франк, или, словами феноменологии, в интенциональности сознания. Иными словами, бытие есть абсолютное начало, первопринцип, *prîus*, как говорил поздний Шеллинг, к позиции которого здесь близок Франк. “Мы можем сознать и познавать *бытие*, – говорит Франк, – потому что мы сами не только сознаем, но и *есмы*, и раньше должны *быть*, а затем уже – сознать *Primum esse, deinde cognoscere*. Но это *наше* бытие само немыслимо иначе, как в виде соучастия – не познавательного, а именно *онтического* – в самом бытии. И поэтому наличность, присутствие самого абсолютного бытия есть абсолютно первичная основа всякого сознания и познания”¹⁵. Франк говорит о “направленности сознания на то, что в форме бытия уже вечным и неотъемлемым образом есть у нас и с нами”¹⁶.

Подобный онтологизм принимается и Марселем. Но оттенки высказываний о бытии у Франка в “Предмете знания” и у Марселя разные, причем это различие достаточно показательно. В чем же оно состоит? Бытие, о котором говорит здесь Франк, будучи бытием *всеединства*, сохраняет в речи о нем характеристики космического бытия греков. Например, Франк допускает такое выражение, как “части бытия”¹⁷. Раз бытие мыслится как всеединство всего сущего, то “частями” его можно называть такие предметы, как “атомы, геологическое прошлое земли и т.п.”¹⁸. Марсель так не мог бы сказать, ибо для него бытие есть в принципе необъективируемая трансцендентная реальность. Иными словами, бытие здесь у Фран-

ка остается сильно натурализированным в эллинском духе и до пронизанной христианскими интуициями экзистенциальности в его понимании ему еще далеко.

В приведенной выше большой цитате из “Предмета знания”¹⁹ мы встречаем такие выражения, как “соучастие”, “присутствие”, характерные и для Марселя (*participation, présence*). Однако *тональность* их звучания в онтологической гносеологии Франка иная, чем в экзистенциальной онтологии Марселя. Если мы выхватываем общие слова у разных мыслителей, не подвергая анализу ту тональность, в которой они звучат у каждого из них, то рискуем упустить, может быть, самое главное. “Взятые сами по себе и образы, и идеи, – справедливо говорит Г. Флоровский, – пусты, бессодержательны как пустые сосуды, они могут вмещать разный смысл, смотря по тому, каким голосом, в каком темпе, с какой интонацией произносятся символизирующие их слова”²⁰. В каком же тоне звучат общице у Франка с Марселем слова в “Предмете знания”? В той самой цитате, о которой мы говорили, слова “соучастие” и “присутствие” звучат совершенно атонически. Франк акцентирует внимание на других словах, которые он выделяет курсивом, делая для них смысловое ударение (“онтическое”, “есмы”). Ни “соучастие”, ни “присутствие” не тематизируются русским философом в отличие от французского мыслителя, который именно их и подвергает целенаправленной тематизации. Конечно, можно сказать, что это вполне понятно, если учесть, что мы анализируем работу, посвященную гносеологической проблеме. Кстати, и в этом мы видим различие философских путей мысли Франка и Марселя. У Марселя нет специального гносеологического трактата. Правда, его наброски мы находим в “Метафизическом дневнике” (1927). Но, характерно, что это – только наброски, только поиски своего философствования, своего стиля и жанра. И общее здесь с Франком у него есть преодоление и отвержение “идеалистического соблазна”. Отвергая гносеологический идеализм, Франк, однако, остается верен немецко-профессорской манере мысли, в рамках идеализма расцветшей. Марсель же, пытаясь найти себя в идеалистическом систематическом жанре, убеждается в неадекватности его для выражения своих оригинальных интуиций и переходит к дневниковой и эссеистической форме экзистенциального философствования, усваивая при этом завоевания феноменологии, но без педантичного терминологического следования ей так, как это было принято в школе Гуссерля.

Приведем еще один пример совпадения в тезисах и словах у Франка и Марселя при различии в тональностях их звучания. Франк говорит о “коренном единстве знания и его предмета”, что оно «в себе самом несет преодоление противоположности между “вне” и “внутри”»²¹. О преодолении этой противоположности говорит и Марсель, но по-другому. Если у Франка эта противоположность и ее преодоление мыслятся в контексте его онтологической *гносеоло-*

гии, то у Марселя ее преодоление выступает характеристикой его экзистенциальной *онтологии*. Например, в “Метафизическом дневнике” он говорит, что “внешнее” и “внутреннее” это слова, мало что значащие в сфере молитвенного обращения к Богу. Так можно проинтерпретировать его мысль о том, что слово “внешнее” (*l’extériorité*) не имеет смысла по отношению к молитве²². Этот же по сути дела ход мысли дается им здесь и в ином ракурсе – как преодоление противоположности меня и другого: “В основе молитвы, – подчеркивает Марсель, – присутствует воля к объединению с моими братьями – без этого мольба будет лишена религиозного значения”²³.

Еще один показательный пример того, как меняется окраска общих у Франка с Марселем слов, таких как “иметь”, “имение”, или “обладание”. Франк вообще не тематизирует оппозицию бытия и имения, как это делает Марсель (*être/avoir*). У него в “Предмете знания” этот глагол (иметь, обладать) безо всякой проблематизации используется в нейтральном смысле, продолжая модус его употребления в традиционной идеалистической гносеологии (“мы имеем содержание знания”, “мы обладаем знанием предмета” и т.п.). Если такое его употребление и имеет смысл в философии Марселя, то только по отношению к познанию объектов, к сфере “имения”, но не “бытия” (*l’être*). В области же “высшего эмпиризма”, где только нам и приоткрывается бытие, не мы владеем им, а оно – нами, не мы его “схватываем” (в понятии), а, напротив, мы сами “захвачены” им, “увлечены”, нам открывается его “свет”, который нас увлекает и преобразует. Но этого пласта экзистенциального мышления мы не обнаружим у Франка в его “Предмете знания”.

Отсутствие тематизации бытия как не-имения и даже антиимения сопровождается у Франка параллельно, как в уже приведенном нами примере, его “частичной” объективацией (“части бытия”). Другим моментом, в котором мы обнаруживаем подобную объективацию, служит такое выражение Франка, как “форма бытия”. Строго говоря, если мы мыслим в русле экзистенциальной онтологии, то форму может иметь лишь объект, но не само бытие. “Вещь”, “предмет”, “объект” имеют форму, но может ли Франк содержательно указать, в чем же состоит *форма* бытия как бытия? Только при условии объективирующего “охлаждения” и “затенения” огненного света бытия мы можем говорить о его формах. Бытие, мыслимое как немислимое сверхначало, “сверхформенно”, если так можно выразиться, бытийные формы, позволяющие его узнавать, это, повторю, – формы объективированного и тем самым, меонизированного бытия. В подобной имплицитной объективации бытия Франком проявляется натуралистический эллиниско-космический “соблазн”, отмечаемый у него Флоровским. Бытие оказывается тогда своего рода всемирным целым, целокупностью мирового сущего, всех сущих в мире существ. Принцип совпадения противоположностей

(*coincidentia oppositorum*) трактуется Франком здесь, в “Предмете знания”, еще во многом полунатуралистически и даже как бы пантеистически, а именно, как органическая “сумма”, если так можно выразиться, всех мыслимых противоположностей. Но антиномизм как “сложение” противоположных предикатов одного субъекта функционирует в экзистенциальном мышлении Марселя в другой тональности – как граница рациональной постижимости бытия и истины. “Онтология, – говорит Марсель, имея в виду экзистенциальную онтологию, – трансцендирует любую предикативную логику”, значит, и антиномическую логику принципа *coincidentia oppositorum* – тоже²⁴. Бытие *символизируется* в нас “соударением” логически несоединимых утверждений, но оно само не может нами мыслиться *позитивно* как органическая целокупность противоположностей. Антиномия в нашем языке сигнализирует нам о том, что “предмет” мысли (бытие) нашему рациональному познанию недоступен. Разрабатывая вслед за Кузанцем идею “неведающего ведения”, Франк, конечно, говорит практически о том же, однако в его “Предмете знания” звучит и другой смысл антиномизма, связанный с принципом “совпадения противоположностей”, на который как несомнимый с экзистенциальной онтологией мы и указали. Развиваемая Франком в “Предмете знания” платонизирующая на немецко-систематический лад “технология” всеединства, чужда тяготеющему к гальской художественной лаконичности стилю мысли Марселя, несмотря на его принципиально сходную с ним тенденцию повернуть философское мышление к онтологическому вопрошанию, идущему из глубины человеческого духа.

Экзистенциальный характер метафизического поиска у Марселя, пусть частично, может быть представлен в негативной форме – как отталкивание от той идущей от элеатов через Платона и неоплатонизм к Гегелю традиции, которая важнейшее онтологическое значение придает оппозиции единое/многое²⁵. Стремление “суммировать” многое (всё!) с надеждой достичь на этом пути бесконечного интегрирования бытия, кажется ему напрасной попыткой, ложным путем к бытию, которое постижимо не иначе, как в глубинах личного существования, в конкретных ситуациях и видах личного опыта как опыта межсубъектного и диалогического. Философии “тотальности”, или целостности, всеединства с их отвлечением от лица, трагедии и диалога отвергаются им в качестве онтологически значимых. Деперсонализирующая бытие установка, говорит он, оправдана лишь в четко определенных пределах, абсолютизировать ее – “самая глубокая метафизическая ошибка”²⁶.

Отвлеченные нами существенные моменты отличия философии Франка от экзистенциальной мысли Марселя, показанные в случае русского философа на примере анализа его работы “Предмет знания”, сохраняют свою значимость, и тогда, когда мы обращаемся к основному его систематическому труду по онтологии (“Непостижи-

мое”, 1939). Действительно, онтология непостижимого у Франка это *sui generis* “абсолютология”²⁷. Но именно это направление мысли и не устраивает Марселя – ведь с абсолютом невозможен межличностный диалог. Рассмотрим подробнее то, на что мы уже указали, говоря о понятии абсолюта у Франка.

Абсолют, если представлять его в категориях, берущих свое начало в формах личных местоимений, есть “он”, но не “ты”. Абсолют Франка отличается от абсолютной идеи Гегеля лишь основательно подчеркнутой в нем характеристикой непостижимости, “несказанности”, определяясь как “несказанное единство единства и многообразия”²⁸. Действительно, эта формулировка похожа на гегелевское определение абсолютной идеи как тождества тождества и нетождества, отличаясь от него по сути дела лишь моментом непостижимости, отсутствующим у немецкого философа. Но подобные формулировки Франка противоречивы: ведь если об абсолюте *говорится* как об единстве единства и многообразия, то тем самым не подрывается ли его “несказанность”? Диалектика плохо совместима с мистикой. И, на наш взгляд, Франк не отдает себе в том отчета. Марсель же, напротив, сознательно избегает категориальной диалектики. Стремясь достичь метафизически значимых слоев межличностного бытия, он сохраняет при этом рациональную прозрачность мысли, сознающей, что она лишь символически “касается” онтологической тайны. Диалектические формулы типа “непостижимое есть ничего и все”²⁹ его ничуть не занимают, ибо он достигает выражения чувства присутствия тайны бытия совсем иными приемами, которые ближе к практике искусства, чем к неоплатонической диалектике.

Еще один момент для характеристики отличия Франка от Марселя. Франк все еще находится в поле притяжения гносеологического философствования: ведь его основной труд по онтологии называется “Непостижимое”, т.е. бытие в нем задается через отрицание его познаваемости. Таким образом, его онтологизм в значительной мере определен как *не-гносеологизм*; это означает, что *собственный* язык бытия им еще, можно сказать, пока не найден.

Отмечая эти различия в установках и выборе “технологии” философского дискурса, мы не можем тут же не отметить и явных “перекличек” двух философов. “*Бытие как таковое*, т.е. в его безусловности, и *тайна*, – говорит Франк, – есть просто одно и то же”³⁰. Мысль о тождестве бытия и тайны в такой *прямой* форме, пожалуй, отсутствует у Марселя. Но его центральная идея “онтологической тайны” (*le mystère ontologique*) содержит ту же самую мысль. Добавим: это отождествление или, осторожнее (у Марселя), сближение бытия и тайны может быть выражено и как *сакральность* бытия. Понимание сакральности бытия соединяет не только Франка и Марселя, но и Марселя и Хайдеггера, хотя сакральность у немецкого философа мыслится скорее по-эллински, чем по-христиански, как это

имеет место в случае русского и французского философов.

Укажем еще на один момент, иллюстрирующий близость двух философов. “Уловление” непостижимого у Франка есть, в основе своей, “*не добыча, а чистый дар*”³¹. Активность трансрациональной реальности, ее световой и “дарящий”, “призывающий” и, значит, диалогический и личностный характер подчеркивает, может быть, еще с большей силой Марсель, критикуя в идеализме кантовского толка преувеличение момента конструктивности, идущего от разума человека, от его *ratio*.

Если у Франка есть своего рода теория “витания” искомого мыслью в середине между противоположными утверждениями, относимыми к одному и тому же предмету мысли³², то у Марселя мы ее не находим, хотя он и говорит нередко, что определенные дилеммы должны преодолеваются в некоторой третьей позиции. При сходстве базовых интенций мысли Марсель действует, стилистически и “технологически”, иначе, чем русский философ. Если в разрывании этих интенций Франк идет путем диалектики неоплатонической традиции в широком смысле слова, то Марсель феноменологически исследует конкретные отнологически значимые формы личного общения. Опора на диалог и ситуацию у него, несомненно, преобладает над схематически-диалектическим конструированием. Если Франк не порывает с идеалом систематического философского дискурса, требующим дедукции логических формулировок как главного дискурсивного результата (в связи с этим характерно его обозначение собственной позиции в целом как “антиномического монодуализма”³³, то Марсель именно с подобным методологическим багажом уверенно расстается.

Еще один момент. То, что у Франка определяется как “непосредственное самобытие” (*unmittelbares Selbstsein*), у Марселя определяется просто как существование, или экзистенция (*l'existence*). Для того и другого концепта существенно «отсутствие самой противоположности между “субъектом” и “объектом”», говоря словами Франка³⁴. И опять: нота сближения двух философов оттеняется их диссонансом, ибо мистически ориентированная *диалектика всеединства* отсутствует у французского философа.

Отталкивание от картезианской традиции характерно для обоих философов. Более того, общим является и направленность подобного отталкивания – движение от *sum* к *sumus*, от “я” к “мы”, от мысли к существованию. Философия нового времени, подчеркивает Франк, совершенно упустила из виду “мы”-характер реальности³⁵. С этим полностью согласен и Марсель. Но Франк при этом ориентируется на неоплатоническую традицию, чего Марсель, однако, не делает, используя ресурсы феноменологии, но находя при этом свой собственный стиль и язык философствования, за которым стоит прежде всего его личный опыт, в

том числе опыт драматурга и музыканта.

Итак, я думаю, что читатель уже достаточно ясно уловил ритм и характер сближений и расхождений, выявленный нами при сравнении мысли Франка и Марселя. И поэтому продолжение его развертывания на новом материале, а в нем у нас недостатка нет, уже не имеет, видимо, особого смысла.

¹ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 257.

² Там же С. 205.

³ Там же. С. 205.

⁴ Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сб. памяти Семена Людвиговича Франка. М., 1954. С. 28.

⁵ Там же. С. 31.

⁶ Буббайер Ф. Указ. соч. С. 245.

⁷ Там же. Письмо Франка от 5 марта 1943 г.

⁸ Флоровский Г.В. Религиозная метафизика С.Л. Франка // Сб. памяти С.Л. Франка. С. 145–146.

⁹ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 82.

¹⁰ Там же. С. 89.

¹¹ Там же. С. 29.

¹² Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 315.

¹³ Там же. С. 521.

¹⁴ Сходным образом определяет направленность эволюции мысли Франка П.П. Гайденко: “В 40-х гг. мысль Франка, – говорит она, – все больше принимает экзистенциально-религиозное направление, и он сам теперь склонен отличать это направление от философски-систематического” (Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 299).

¹⁵ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Минск; Москва, 2000. С. 218.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 227.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 218.

²⁰ Флоровский Г.В. Вечное и непреходящее в учении русских славянофилов. // Начала. 1991. С. 31.

²¹ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 220.

²² Marcel G. Journal métaphysique. P., 1927. P. 257.

²³ Ibid. P. 258.

²⁴ Marcel G. Foi et réalite. P., 1967. P. 179.

²⁵ Marcel G. Regard en arrière // Existentialisme chretien de Gabriel Marcel. P., 1947. P. 316.

²⁶ Marcel G. Foi et réalité. P., 1967. P. 166.

²⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 245.

²⁸ Там же. С. 297.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 279.

³¹ Там же С. 307.

³² Там же. С. 313.

³³ Там же. С. 315.

³⁴ Там же. С. 324.

³⁵ Там же. С. 378.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И СЕМЕН ФРАНК

Петер Элен

Владимир Ильин, спустя несколько лет после смерти русского философа Семена Людвиговича Франка в 1950 г. в Лондоне, написал в сборнике его памяти: русская философия “благодаря этому чрезвычайно одаренному и глубокому мыслителю” “обогатилась привнесением в нее огромных, поистине неисчислимых богатств, какими являются творения Николая Кузанского”. “Это привнесение, – продолжает Ильин, – было *творческим*, перерабатывающим и идущим далее усвоением”. Лишь индивидуальность такого калибра, как Франк, могла усвоить и выйти на самостоятельный путь, «имея в качестве “вечного спутника” бессмертного Кардинала из Куэса»¹.

Это суждение не лишилось своего основания и поныне. В “Предисловии” к своему основному религиозно-философскому произведению “Непостижимое”, изданному в Париже в 1939 г., Семен Франк пишет: “Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*², которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии [...]. Среди многих великих умов этого направления я особенно выделяю имя *одного* мыслителя, который, в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу. Я имею в виду *Николая Кузанского*. Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не

¹ *Ильин В.Н.* Николай Кузанский и С.Л. Франк // Сборник памяти С.Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 116.

Ильин ошибается, когда называет Nikolaus von Kues “Кардиналом из Куэса”. Nikolaus родился в местечке Kues an der Mosel. Буква “e” в названии города служит лишь для удлинения гласного звука “u” и потому сама не произносится. Соответственно правильным должен считаться перевод на русский язык имени Nikolaus’a как “Николай Кузанский” или “Николай из Куз”.

² Вечная философия (*лат.*) В переводе С.Л. Франка – “первая философия”. – *Прим. пер.*

³ *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990. С. 183–184.

более чем систематическим развитием – на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем – основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины”³. По мнению Франка, направленность его собственных размышлений нашла свое отражение в высказывании Кузанского из трактата “Простец о мудрости”, которое было избрано им в качестве эпиграфа к “Непостижимому”: “*attingitur inattingibile inattingibiliter*”⁴.

Незадолго до Первой мировой войны, в период дискуссии с неокантианцами при подготовке своей магистерской диссертации, Франк обратил внимание на Николая Кузанского⁵. В предисловии к своему петербургскому диссертационному тексту “Предмет знания. Пределы и основания отвлеченного знания” (1915) он пишет: «Оправдание реализма возможно лишь через усмотрение ложности рационализма. Все это соотношение в целом высказано в прекрасных, энергичных и вразумительных словах Николая Кузанского, в которых мы можем резюмировать наше общее мировоззрение: “*Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus, neque imaginatio, neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat ... Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione*”». Франк называет здесь Кузанского “зачинателем и предвозвестником всей новой философии”⁶.

После Второй мировой войны в период работы над своим последним крупным произведением “Реальность и человек”, посвященном философской антропологии, Франк обрисовал поставленную перед самим собой задачу в одном из писем к проживавшему в Риме русскому писателю Вячеславу Иванову. В этих строках его отношение к Кузанскому подчеркивается еще раз. «Богосыновство человека, – пишет Франк, – есть основа всяческого “гуманизма”». Эта идея, однако, в значительной мере была замещена в церковной традиции

⁴ В переводе С.Л. Франка – “недостижимое достигается через посредство его недостижения” (*лат.*) (Франк С.Л. Непостижимое... С. 465). В переводе З.А. Тажуризиной – “непостижимо постигается непостижимое” (*Николай Кузанский. Простец о мудрости // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 364*). – *Прим. пер.*

⁵ В своей статье “Учение Спинозы об атрибутах” в “Вопросах философии и психологии” (сентябрь–октябрь 1912 г.) Франк лишь единожды и мимоходом упоминает Николая Кузанского наряду с Джордано Бруно. Можно предположить, что Франк в это время еще не был детально знаком с творчеством Кузанского.

⁶ “Нельзя отрицать, что вещь *существует* по природе прежде, чем познается. Из-за этого ни чувство, ни воображение, ни интеллект не постигают ее в модусе бытия, раз он им предшествует... так что нет науки о модусе бытия, хотя совершенно очевидно, что такой модус есть. Мы обладаем *умным видением*, созерцающим то, что прежде всякого познания” (Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 38, 40). Франк цитирует “Компендий”, гл. 1 (курсив мой. – П.Э.) (Цит. по: *Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 319, пер. В.В. Библихина. – Прим. пер.*).

частично ветхозаветным акцентированием тварности человека, частично античным представлением о подчиненности человека космосу. «В духовной истории западного мира был краткий миг, когда в лоне самой церкви намечалось было течение “христианского гуманизма”»; наиболее полное выражение оно получило в богословско-философской системе правоверного католика, кардинала Николая Кузанского, одного из величайших, доселе не оцененных мыслителей, и для меня – моего главного наставника [...]»⁷.

Также в самой антропологии Франк действительно подчеркивает, что повсеместно доминирующее в христианской теологии и практике акцентирование “ничтожества человека перед лицом Божиим” вытеснило собственно христианское убеждение в *величии* человека. Именно гениальный Августин сыграл при этом губительную роль. На восторжествовавшую в христианской теологии точку зрения абсолютного различия Бога и человека современный гуманизм начиная с эпохи Ренессанса отреагировал самообожествлением человека, чьи последствия узнаваемы в катастрофах XX в., в мировых войнах и геноциде, в угнетении и насильственном переселении народов. И все же был момент на пороге между средними веками и новым временем, замечает Франк, когда гуманизм «имел шанс естественно развиться на почве, его породившей, именно в лоне самой христианской традиции. [...] Такого рода “христианский гуманизм” нашел свое высшее философское выражение в учении кардинала Николая Кузанского и свое интеллектуально-религиозное выражение в творчестве Эразма и Томаса Мора, в немецко-нидерландской мистике 14-го и 15-го веков и в учении о духовной жизни Св. Франциска Сальского и всего родственного ему типа благочестия. Если бы это движение имело исторический успех, не произошло бы разрыва между христианской верой и безрелигиозным гуманизмом, и вся духовная история западного человечества пошла бы, быть может, по иному, более здоровому и гармоничному пути»⁸.

Уважительная оценка, высказываемая Франком в адрес Кузанского на всем протяжении его творчества – начиная с ранней теории знания, в религиозной философии и вплоть до позднего его периода – дает возможность предположить, что влияние Кузанского на Франка не ограничивается восприятием одних лишь формулировок и распространяется на основное содержание всей его философии. Это не исключает, конечно, что Франк мог воспринимать идеи также и из других источников. Однако его творчество является не только верноподданной интерпретацией чужих мнений, но результатом собственных творческих размышлений.

⁷ Франк С.Л. Письмо к Вячеславу Иванову от 17 июня 1947 г. // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 97.

⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. Гл. IV. С. 227–228.

Родство человека и Бога, говоря библейским языком “богосыновство”, суть которого состоит как в единстве, так и в различии человеческого и божественного бытия, составляет, по мнению Франка, смысл христианской веры. Эта вера является, таким образом, верой в необыкновенное *величие* человека. Христианство есть “религия человечности”, как это ёмко сказано в антропологии⁹. Тем самым становится понятно, что учение Кузанского о совпадении сыграло важную роль и в мышлении Франка.

Задача, которую русский философ в своем творчестве поставил перед собой, не ограничивается призывом к современникам, вспомнить о своих религиозных корнях. Его философский интерес с самого начала обращен к онтологии. Поэтому он хочет привести человека к “живому знанию” его “непосредственного самобытия”, ведь в своем *бытии* человек находится в теснейшем *единстве* с бытием Бога. Франк убежден, что человек способен понять самого себя лишь в том случае, если он осознает свою обособенность в Боге. Для обозначения этой единственной в своем роде связи Бога и человека, означающей одновременно как единство, так и различие, Франком зачастую используется и классическая христологическая формулировка Халкедонского собора: сущность Бога и сущность человека “неразделимы”, но и “несмешиваемы”. При помощи метода феноменологической онтологии Франк хочет сделать *философски* осмысленным то, что Августин выразил в метких, не единожды цитируемых им самим словах: “*viderim me – viderim te*”¹⁰.

При этом он не ведет речь о доказательстве некоей абстрактно-логической правильности. Его устремление имеет практическую направленность. Сделав очевидным тот факт, что богочеловечество доступно каждому человеку философски, т.е. продемонстрировав, что оно доступно *каждому* разуму, он хочет внести свой вклад в преодоление человеческого самообожествления, сыгравшего свою пагубную роль в новое время, и содействовать пониманию человеком его истинного величия. В этом смысле христианская вера может быть названа *путеводной звездой* философии Франка. Он открыто признавал это и в предисловии к своей религиозной философии – “Непостижимое”, и в предисловии к своей антропологии – “Реальность и человек”. Очевидно, что тем самым затрагивается также и понимание теологии как интерпретации откровения.

Далее в первом приближении необходимо изложить прямые высказывания Франка в отношении мышления Кузанского. В них также будет узнаваема и собственно франковская постановка вопроса. Затем следует представить некоторые из тем, в которых близость

⁹ Там же. С. 225. – Прим. пер.

¹⁰ “увиду себя – увижу тебя” (лат.). См., например: Франк С.Л. Непостижимое. С. 415. – Прим. пер.

Франка к мышлению Николая Кузанского станет наиболее очевидной: а) понятие Богочеловечества; б) “живое знание” как познавательное начало и “антиномистический монодуализм”; в) совпадение актуальности и потенциальности; г) “церковь” как объединенное в “правде” человечество.

Франком в его раннем сочинении “Предмет знания” упоминаются или цитируются следующие тексты Кузанского: “Об ученом незнании”, “О предположениях”, “Простец о мудрости”, “О даре творца светов”, “Берилл”, “О видении Бога”, “Охота за мудростью”, “О неином”, “Компендий”, “О возможности-бытии”, “О вершине созерцания”¹¹. Кузанский цитируется Франком в данном случае по парижскому изданию 1514 г.¹² Диалог “О неином” мог быть известен Франку также и по приложению к книге “Учение о Боге Николая Кузанского”, изданной Йоханнесом Юбингером в 1888 г. В поздних произведениях, – писавшихся Франком в эмиграции после его высылки из России зачастую в достаточно тяжелых бытовых условиях, – встречаются лишь некоторые буквальные упоминания или прямые цитаты из текстов Кузанского (как, впрочем, и цитаты из других классических авторов). Вопрос – в какой степени эти источники были доступны Франку в эмиграции или же он вынужден был творить с опорой на знания, приобретенные им ранее, – должен оставаться открытым. По причине редкости ссылок на первоисточники в произведениях, которые были написаны Франком после магистерской диссертации, попытка доказать факт влияния на него Кузанского должна быть по существу ограничена указанием на очевидность *сходства*.

В начале краткого очерка хотелось бы упомянуть замечание Франка из “Предисловия” к теории знания 1915 г.. Бросается в глаза сделанный Франком выбор слов, который напоминает одно высказывание из “Апологии ученого незнания”, направленное Николаем Кузанским против “секты аристотеликов” (*secta aristotelica*), от-

¹¹ Все перечисленные тексты переведены на русский язык и опубликованы в: *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. – *Прим. пер.*

¹² Так например, в приложении к “Предмету знания” под названием “К истории онтологического доказательства”: *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 388. Немецкий перевод “Об ученом незнании”, выполненный Александром Шмидтом, был опубликован в издательстве “Hegner” в 1919 г.; использовал ли его Франк в своей работе, неизвестно.

¹³ Имеется в виду следующее высказывание Кузанского: “Теперь преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью, в то время как его допущение – начало восхождения к мистической теологии; вот представители этой школы и отбрасывают этот метод как совершенно нелепый и якобы противоположный своей собственной цели, и было бы похоже на чудо, как и изменение школы, если бы, отбросив Аристотеля, они смогли подняться на более высокую ступень”. (*Николай Кузанский*. Апология ученого незнания // *Николай Кузанский*. Соч. Т. 2. С. 10. Пер. Ю.А. Шичалина). – *Прим. пер.*

¹⁴ *Франк С.Л.* Предмет знания... С. 40.

носившей совпадение противоположностей к разряду ересей¹³. Очевидно, что Франк обратил внимание на это высказывание, поскольку он пишет, что «если нужно непременно приписаться к определенной философской “секте”, то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте платоников»¹⁴.

Свидетельством интенсивной работы над творчеством Кузанского служит обстоятельный экскурс “К истории онтологического доказательства”, которым Франк дополнил свою гносеологию. Это доказательство, основные идеи которого восходят к Пармениду, Платону, Плотину, Филону и Августину, нашедшее у Ансельма свою исторически действенную формулировку и в итоге пришедшее у Фихте и Шеллинга к окончательному варианту своего развития, с наибольшей ясностью было выражено “гениальным Николаем Кузанским”. Онтологическое доказательство слито у него “с глубочайшими основами его великого философского построения, и потому выступает сразу же, с одной стороны, с полной, окончательной ясностью, и, с другой стороны, со всей философской значительностью, ему присущей”¹⁵. Основной мыслью всей философской системы Кузанского, пишет Франк, является учение о том, что абсолютное бытие, Бог недоступен знанию, получаемому путем *сравнения* и *различения* и, следовательно, предполагающему ограниченность, но, с другой стороны, именно *в своей недоступности он непосредственно самоочевиден*, а именно в качестве бытия или внутреннего света, в силу которого только и возможно человеческое познание. Абсолютное есть выходящее за пределы знания непосредственно очевидное *условие* мышления, в отношении которого сомнение и отрицание, выступающие в свою очередь актами предметно обусловленного мышления, теряют как таковые свой смысл. Понятийно непознаваемое абсолютное или божественное бытие дано нашему знанию *непредметно*; мы имеем его в особом акте непосредственного умственного созерцания: в “*docta ignorantia*”¹⁶. Иными словами: в сознании ограниченности и несовершенства нашего знания мы обладаем *запредельным знанию* абсолютным; мы “через посредство недосягаемости, достигаем недостижимого”¹⁷.

В своих рассуждениях Кузанский показывает: там, где мыслится конечное и ограниченное, должен с необходимостью предполагаться абсолют как “максимум”, который дает конечному начало и ограничение, который не может быть ни преодолен, ни заменен чем-либо иным. Это убеждение, которое позднее было более обстоятель-

¹³ Там же. С. 387.

¹⁴ “умудренное неведение” (*лат.*) – перевод С.Л. Франка. В переводе В.В. Библихина – “ученое незнание” или “знающее незнание” (См., например: *Николай Кузанский. Об ученом незнании* // Соч. Т. 1. С. 184.). – *Прим. пер.*

¹⁷ “*attingitur inattingibiliter innatingibile*” (*лат.*). В переводе В.В. Библихина “обнять непостижимое вместе с его непостижимостью” (*Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 184.*) – *Прим. пер.*

но развито *Декартом* и *Мальбраншем*, не образует, однако, по мнению Франка, подлинного ядра “онтологического аргумента” у Кузанского. В своих поздних произведениях он уясняет самоочевидность Божества иным, более глубоко схватывающим саму суть проблемы способом. Простое конечное может существовать и познаваться и без полагания понятия Бога в качестве основы бытия и знания. Это логически предшествующее условие возможности не может поэтому само быть предметом определенного знания; как замечает Франк, выражаясь современным языком, оно может быть названо “трансцендентальным”. Кузанский уясняет это с точки зрения как возможности познания, так и возможности бытия; в каждом знании и, тем более, в каждом сомнении задается вопрос об *определенности* сущего; они тем самым предполагаются как данные. Выбор между ними возможен лишь в том случае, если предположить наличие “абсолютного единства” в качестве “основы всех определений”. Абсолютное “стоит по ту сторону самого выбора или вопроса”. Сходным образом понятие Бога оказывается условием возможности *бытия*. Бытие, о котором можно поставить вопрос, есть оно или нет, предполагает возможность быть или не быть. Но сама эта *возможность*, как условие бытия и небытия, – может ли она не быть? Очевидно, сам вопрос здесь бессмыслен, отвечает Франк вместе с Кузанским. “Как можно спрашивать, существует ли сама *возможность*, если сам вопрос предполагает *возможность* быть или не быть и, следовательно, немислим вне бытия самой возможности? Или как может сама возможность не быть, когда “не быть” значит именно находиться в состоянии *возможности*, т.е. когда бытие и небытие одинаково находятся в лоне *самой возможности* и только так и мыслимы? Еще иначе: отрицание бытия, отрицаемое в применении к данному содержанию; т.е. оно не только отрицает, но и предполагает бытие”¹⁸. Если мы поймем, что Бог есть не внешний объект действительности, но бытие, как *сущая возможность* всякой мыслимой действительности, всего сущего и несущего, используя при этом понятие Кузанского “*posse ipsum*”, то мы непосредственно из этого понятия усмотрим абсолютную необходимость бытия Бога.

Мы видим здесь, замечает Франк, ознакомившись с трактатами “О возможности-бытии” и “О вершине созерцания”, что Николай Кузанский по существу в простой и ясной форме выразил здесь онтологическое доказательство бытия Бога, которое Кант развил в книге “Единственно возможное доказательство к демонстрации бы-

¹⁸ Там же. С. 390.

¹⁹ *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 1: Докритические произведения. М., 1994. – *Прим. пер.*

²⁰ *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 390, сн. 2.

тия Бога”¹⁹ и от которого “позднее отказался *без всякого к тому основания*”²⁰. Франк ссылается здесь применительно к проблеме знания на трактаты Кузанского “О предположениях” и “Простец о мудрости”, а применительно к проблеме бытия – на трактаты “О возможности-бытии” и “О вершине созерцания”.

Мы должны, следовательно, различать два рода бытия, гласит вывод, который делает Франк вместе с Кузанским²¹: бытие, доступное отрицанию – частное, ограниченное бытие, которое может быть и не быть, и бытие, *предшествующее* отрицанию, как условие возможности самого отрицания – бытие, как таковое, или абсолютное бытие. Миру как совокупности сотворенных вещей, каждая из которых могла бы быть и не быть, принадлежит лишь такое производное бытие. Будучи доступным отрицанию, оно тем самым производно от отрицания: оно есть то, что существует в смысле того, что *противоположно несуществующему*. Но так как отрицание предполагает понятие бытия (так как смысл его состоит в отрицании применимости самого бытия к данному содержанию), то бытие, доступное отрицанию, не есть *само бытие* или подлинное бытие. Лишь Бог есть это подлинное, абсолютное бытие, которое мыслится и признается в самом отрицании, и это бытие уже не может более отрицаться. Франк приводит прекрасную цитату из трактата “О возможности-бытии”: “Так я усматриваю, что бог истиннее мира. В самом деле, я вижу мир только вместе с небытием и отрицательно [...], – но бога я вижу раньше небытия, и потому никакое бытие о нем не отрицается. Следовательно, его бытие есть бытие всего, что существует или каким-нибудь образом может существовать”²². Таким образом, Бог есть то бытие, которое, предшествуя всякому познанию и познанному бытию, не допускает о себе вопроса, и которое поэтому достаточно раз понять, чтобы усмотреть *логическую неприменимость* к нему отрицания и сомнения.

Из сжатого разъяснения Франка следует, что Николай Кузанский в своих произведениях вновь и вновь возвращается к центральной идее *онтологического аргумента*: абсолют, который никогда не может стать непосредственным объектом нашего познания, с необходимостью со-мыслится в нашем мышлении. Он присутствует в нашем духе иным способом, чем предметы мира.

То, что Абсолют философов одновременно является Богом Авраама и Исаака и Отцом Иисуса Христа (по словам Блэза Паскаля), было для Николая Кузанского само собой разумеющимся. Франк, философ XX столетия, в стремлении подчеркнуть *религи-*

²¹ Там же. С. 390–391.

²² Николай Кузанский. О возможности-бытии // Соч. Т. 2. С. 67. (В “Предмете знания” Франк цитирует последнее предложение приведенной цитаты. В его переводе фраза звучит так: “Его бытие есть, следовательно, бытие всего, что есть или что каким-либо образом может быть”. См.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 390. – Прим. пер.).

озность содержания своих философских построений должен был, кроме того, показать, что этот Абсолют может быть воспринят и в качестве освобождающей *персональной* силы, используя при этом персонализм и феноменологию (М. Шелер, М. Бубер, Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг).

Становление философии Франка под влиянием мышления Кузанского необходимо теперь продемонстрировать на некоторых фундаментальных темах.

1. ПОНЯТИЕ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Понятие Богочеловечества образует стержень религиозной философии и антропологии Франка. Впервые мы встречаем его в статье “Очерки философии культуры”, написанной им в 1905 г. совместно с либерально-консервативным русским публицистом Петром Струве²³. В статье нашло свое отражение влияние кантовской этики на молодого Франка, в особенности понимание Кантом “достоинства” каждого человека. В то же время Франк выступает против отрыва “трансцендентного” от “эмпирического”. Он постулирует их “единство” и, используя “идею Богочеловечества”, хочет подчеркнуть, что “абсолютные ценности духа” находят свое воплощение “в земной жизни и ее средствами”. Это та идея, которая, согласно Франку, лежит “в основе философского понятия культуры”. Дальнейшее обоснование этого понятия Франк здесь не предпринимает. Возможно, данное понятие было воспринято им у Вл. Соловьева²⁴.

В первых крупных философских произведениях Франка, посвященных теории знания (1915) и философской психологии (1917), понятие Богочеловечества не играет пока никакой роли. Лишь в социальной философии (1929) и затем преимущественно в философии религии и антропологии оно становится одним из центральных понятий. В Предисловии к “Реальность и человек” Франк пишет: “Основной тезис мой есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т.е. оправдание идеи “Богочеловечности”, в которой я усматриваю самый смысл христианской веры; тем самым основной замысел книги есть преодоление того рокового раздора

²³ Струве П.Б., Франк С.Л. *Очерки философии культуры* // Полярная звезда. 1905. № 2, 3. См.: Франк С.Л. *Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 46.

²⁴ Основополагающие высказывания Соловьева по поводу “Богочеловечества” содержатся в его сочинении “Критика отвлеченных начал” (1877–1880) и в его “Чтениях о Богочеловечестве” (1878). Ср.: *Ehlen P.* Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V.S. Solov’evs und S.L. Franks // *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte.* 2000. 4. Jg. Heft 2. S. 41–74; *Reinhardt K.* Der Mensch: Zweiter Gott – Bild Gottes – Gottmensch. Ein Vergleich zwischen Vladimir Solov’ev und Nikolaus von Kues // Vladimir Solov’ev und Friedrich Nietzsche / Hg. U. Heftrich, G. Ressel. Frankfurt, 2003. S. 325–340.

между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смуты и трагизма”. В этом своем последнем произведении Франк впервые упоминает о родственности его мышления мышлению Соловьева. Так он замечает: “Я должен – к стыду моему – признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным. Сознательно моя философская мысль определена – как это, может быть, известно читателю, знакомому с прежними моими работами – платонизмом вообще и в частности влиянием двух величайших его представителей – Плотина и Николая Кузанского”²⁵. Несмотря на благодарственное упоминание Соловьева, кажется, что содержательное наполнение понятия “Богочеловечества” у Франка ближе к Николаю Кузанскому, чем к Вл. Соловьеву. Наиболее обстоятельно “Богочеловечество” было обосновано Франком в разделе “Бог-со-мной как богочеловеческое бытие” в “Непостижимом”. Поэтому я хотел бы использовать высказывания, сделанные им в этом тексте. Они репрезентируют также богатство феноменологии отношения “я-ты”, которое Франк раскрывал ранее в своей социальной философии с опорой на М. Бубера, М. Шелера, Ф. Эбнера и др.

Франк раскрывает содержание своей онтологии, используя феноменологию внутреннего духовного *опыта*. Человек переживает *реальность* Абсолюта посредством внутреннего бытиеохватывающего трансцендирования к ней в своем “есмы-бытии” или самобытии. Франком были избраны три области жизни, в которых он феноменологическим путем обнаруживает этот опыт: опыт общности и в нем опыт любви, опыт моральной обязанности и опыт художественного творчества. То, что может быть воспринято в основании собственного самобытия в качестве абсолютной реальности, философская традиция называет “Божество” или Абсолют. (Далее в согласии с Франком бытие или реальность – в отличие от сущего – будут пониматься как “Абсолют”.) Однако для того чтобы Абсолют был воспринят как *Бог*, требуется доверительная обращенность к этому “Божеству”; лишь тогда “возникает святое имя “Бог”. Тогда Божество становится «для меня “ты”, открывается как “ты”; и только в качестве “ты” оно *есть Бог*».

Откровение в понимании Франка не является сообщением о некотором положении вещей. Оно «совершается в форме “ты”, более того: *совпадает* с формой бытия “*ты еси*”». «“Ты”, собственно, и *есть* не что иное, как та форма данности или раскрытия реальности, которую мы называем “откровением”»²⁶. Как говорится в Новом за-

²⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 4–5.

²⁶ Франк С.Л. Непостижимое. С. 469–470. – Прим. пер.

вете: “Бог есть любовь”, а значит тем самым сказано также: любовь, которая есть Бог, есть *творческий импульс*, обнаруживающий себя и о себе сообщающий. Божественная сущность состоит в откровении или утверждении себя самого. Его сущность в качестве любви есть “некий поток, постоянно переливающийся через края “самого себя”, – реальность, которая всегда есть *нечто большее*, чем *только* “она сама”, – именно объемлющая, за пределами себя самого, *и меня*, ею творимого”. Именно потому, что творение есть самооткровение Бога как любви, оно позволяет сотворенному быть свободным *Иным*: «Я как таковой, не будучи Богом или будучи не-Богом, иным, другим существом, чем Бог, являюсь тем самым *Божьим “иным”*, не-Богом, который по существу принадлежит *Богу* и даже к *Богу*»²⁷.

Откровение означает «причастие самой исконной форме бытия “ты”», в которой Бог открывает себя. Оно является тем самым онтологическим условием любого опыта “ты”, равно как и основанием “я есмь” человека²⁸. (Феноменология любви, которую Франк развивает в религиозной философии, в своей онтологической глубине тождественна феноменологии Соловьева, представленной в эссе “Смысл любви”, однако превосходит ее по точности психологического наблюдения. Здесь это может быть лишь упомянуто, но не объяснено.)

Франк делает еще один шаг и приходит, таким образом, к понятию “Богочеловек”. Отношение “я и ты” есть “особое *бытие*, которое, как всякое бытие, в своем корне сводится к *единству*”. Это единство “есть не единство *двоих*, а исконное *двуприродное единство одного*, именно меня самого”. Я сам “есмь” “место” этого единства. Его необходимо далее охарактеризовать не как “Бог-со-мной”, но, поскольку оно представляет собой “гораздо более имманентное” единство, как “Бог-во-мне” или “я-в-Боге”: «момент “взаимопроникнутости” – впрочем, не устранивающий все же “раздельности”, – оказывается здесь еще более интимным и глубоким, чем в отношении “я-ты”»²⁹. Это означает, «что “еси” Бога в известном смысле как-то содержится уже в глубине моего собственного “есмь” или что *мое “есмь”* как-то укоренено в “*есмь*” *самого Бога*». Это единство Бога и моей самости в бытии, сохраняющее дифференциацию, есть «основоположная форма бытия, опирающаяся на слияние реальности Бога с формой бытия “я есмь” (или “мы есмь”», или, точнее, на их первичное исконное единство»³⁰.

Однако не только человек рождается из Бога, как утверждает

²⁷ Там же. С. 497.

²⁸ Там же. С. 471.

²⁹ Там же. С. 505–506.

³⁰ Там же. С. 507.

³¹ Франк ссылается на Евангелие от Иоанна 3 : 3 и 1 : 12–13.

Франк в согласии с Евангелием от Иоанна³¹, “сам Бог рождается во мне”, в моей временности, так что *мое* бытие открывается не только “как мое бытие в *Боге*”, но и как “бытие *Бога во мне*”. Человеческое бытие поэтому есть богочеловеческое бытие. Его нельзя понимать как внешнее добавление к человеческому бытию; в большей степени «“человечность” человека» открывается “как его исконная *Богочеловечность*”³². “Лишь в богочеловечности открывается истинная, конкретная полнота как человечности, так и Божества”³³. Таким образом, “Божество”, как Франк еще раз подчеркивает, не представляет собой “лишь сущую, покоящуюся в себе, как бы замкнутую в себе реальность”, или “субстанцию” (в смысле Декарта). В качестве “любви” Бог в большей степени есть “поток”, который “содержит” человека “в себе с самого начала”, так что можно сказать: именно в своей “божественности как таковой” он [Бог] «содержит в себе элемент или потенцию “человечности”». Франк еще более усиливает провокационность своих высказываний тем, что он пишет: Он «есть именно не “только Бог и больше ничего”, а есть по самому своему существу “Бог и я”», и далее: “Он есть истинный Бог именно как *Богочеловек*” – и это так не только потому, что он становится человеком и живет на земле, но “в своей сущности”, т.е. в своем вечном бытии. Точно также человек «вообще есть человек, человеческая личность, со всей присущей ей свободой и самобытностью, лишь поскольку он есть *нечто большее и иное*, чем *только человек* как ограниченное, замкнутое в себе явление природы, – так он есть “человек” в конечном счете лишь поскольку в нем осуществляется богочеловечость и богочеловечество, т.е. поскольку он есть в Боге и *имеет в себе Бога*»³⁴.

Франк полностью отдает себе отчет в том, что подобные высказывания, рассмотренные как логически обособленные, кощунственны. Они наполняются смыслом лишь в том случае, когда тезис, что Бог рожден *во мне*, объединяется с тезисом, что тот же Бог “остаётся вместе с тем моим вечным отцом и Творцом”³⁵.

Эту центральную главу своей религиозной онтологии Франк завершает прямой ссылкой на Николая Кузанского: По мнению этого мыслителя, говорит Франк, мы постигаем “истинное существо Бо-

³² Франк С.Л. Непостижимое. С. 507–508.

³³ Там же. С. 508.

³⁴ Там же. С. 508–509.

³⁵ Там же. С. 508.

³⁶ Франк С.Л. Непостижимое. С. 510. – Прим. пер. Франк цитирует “О видении Бога”, гл. 9, п. 37: “Так я увидел, что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь, дверь туда стережет высочайший дух разума, который не дает войти, пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь”. (Николай Кузанский. Соч. Т. 2. С. 51. Пер. – В.В. Бибихина).

га”, “лишь постигнув Творца в единстве Творца и творения – единстве, не устраняющем их различия и противоположности”. Цитируя трактат Кузанского “О видении Бога”, он пишет: если наша мысль перескочит “через стену противоположностей”, удастся войти в “рай совпадения противоположностей”³⁶.

Франк обращается также к вопросу о том, каким образом должна быть понята Богочеловечность Иисуса Христа, возникающему в связи с понятием “Богочеловечества”. Является ли она лишь выдающимся примером “всеобщей” Богочеловечности или же, представляя собой неповторимое событие, она впервые обосновывает Богочеловечность всех людей? В согласии с христианским вероучением Франк поясняет, что Иисус Христос, объединяющий в себе природу божественную и природу человеческую, является “единственным и неповторимым” в качестве “*Богочеловека как такового*”. Однако христианская вера в то, что лишь инкарнация обосновывает “Богочеловечность всех людей”, “предполагает само понятие – и тем самым вечную реальность в форме сущей возможности – Богосыновства, Богочеловечества как общего начала бытия”. Ибо специальное “конкретно-положительное” откровение Иисуса Христа как посредника для спасения несет в себе “общее и вечное откровение”, данное вместе с самим “бытием”³⁷. Бытие, изначально содержащее в себе возможность откровения, не представляет собой отчужденное от Бога, как бы анонимное бытие; в его “первооснове” присутствует сам Бог, в котором “заложены” все возможности извещения о себе. Как сотворение мира, так и инкарнация представляют собой исключительные способы Божьей вести. Они имеют свое основание в бытии Бога, что равнозначно Божьей воле, сообщить о себе *всё*.

Дать законченное объяснение возможности самооповещения Бога творению невозможно без ссылки на божественное триединство. Это знали Николай Кузанский и Соловьев. Однако Франк аргументирует не как теолог; он всегда мыслит антропологически-философски. Как философ, принимая во внимание человеческий опыт любви, творческого действия и моральной обязанности, он осознает, что Бог обращается к человеку и что это божественное известие творению должно мыслиться как сообщение Бога *о себе самом*. Так Франк приходит к осознанию персональности божественной любви, которая извечно желает святости человека. Однако он игнорирует теологию триединства как таковую. Соответственно посредничеству вечного сына Божьего, *Логоса*, который для Кузанского и Соловьева является основанием способности человека быть богочеловеком, не придается никакого аргументированного значения. Франковская идея Богочеловечества остается поэтому, с точки зрения своего содержания, более обшей, чем соответствующее понятие у Кузанского, а также у Соловьева. Его философия, в основе которой лежит глубокий личный опыт переживания Бога, открыта тем

³⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 507.

не менее для теологического триединого обоснования.

Известно, что “идея Богочеловечества” у Николая Кузанского играет центральную роль. Уже в трактате “Об ученом незнании” Кузанский говорит о *божественном бытии* каждого человека, опосредованном благодаря Богочеловеку Христу. Именно потому что это посредничество имеет персональный характер, оно не ущемляет личное бытие человека, соучаствующего в связи с этим, но поддерживает его³⁸. В трактате “О предположениях” Кузанский высказывает мысль о том, что человек “человеческим образом способен прийти *ко всему*” посредством своих чувств, посредством своего рассчетливого рассудка или посредством своего интеллекта. При помощи этих трех способов познания схватываются сферы человеческой интенциональности, раскрываемые Франком посредством феноменологии. Дальше всех способен простираться разум. Знаменитый вывод Кузанского звучит так: “В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему всё”³⁹. Человеческий дух в своей возможности является “возвышенным образом подобным Богу”. Бог настолько тесно позволяет ему соучаствовать в своей бытийственной мочи, что позволительно говорить о “богообразности” (*deiformitas*) человека⁴⁰. Кузанский выражает тем самым то, к чему был устремлен Франк в понятии “обожение”. Методическое отличие двух мыслителей состоит в том, что Франк открывает онтологические содержание идеи Богочеловечности, опираясь с самого начала на опыт “я–ты” и используя при этом современную персоналистическую феноменологию, в то время как для Кузанского богочеловечность является импликацией очеловечивания Бога во Христе, которое он объясняет в неоплатонической традиции по ее онтологическому значению.

2. “ЖИВОЕ ЗНАНИЕ” КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ НАЧАЛО И “АНТИНОМИСТИЧЕСКИЙ МОНОДУАЛИЗМ”

³⁸ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III, п. 260: “каждый из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в Христе Иисусом Христом, и через него в боге – богом...” (Николай Кузанский. Соч. Т. I. С. 182. Пер. – В.В. Биbihина).

³⁹ Николай Кузанский. О предположениях. Ч. 2, п. 143 // Николай Кузанский. Соч. Т. I. С. 259–260. Пер. – В.В. Биbihина.

⁴⁰ Там же. Гл. 14, п. 144. Пер. – В.В. Биbihина.

В онтологии Франка “живое знание” или “мыслящее переживание” представляет собой основное средство познания. Уже в “Предмете знания” ему было дано прямое обоснование. По мнению Франка, оно восходит к Плотину, является основной мыслью философии Якоби и позднего Шеллинга, а также было воспринято русскими славянофилами⁴¹. Это напоминает высказывание Хайдеггера в лекции по феноменологии религии об «осуществленной связности [Vollzugszusammenhang] как “знании”»⁴².

Как было установлено Франком в “Предмете знания” и повторно разъяснено в первой части религиозной философии, непостижимая абсолютная реальность остается недоступной для отвлеченного мышления. Лишь “живое знание” есть тот способ, посредством которого сама реальность открывает себя человеческому духу. С его помощью абсолютное может быть познано как безусловно необходимая, хотя и логически-рационально “невыразимая” предпосылка нашей духовной жизни. Оно *очевидно* и в тоже время *неопределимо*. Франк посвятил этому парадоксальному первооснованию по одной главе в религиозной философии и антропологии, само название которых указывает на то, что образцом для него послужило “умудренное неведение” Кузанского⁴³. Франк принимает здесь во внимание и выводы поздних произведений Кузанского, в первую очередь из трактата “О неином”.

Рассматривается вопрос: каким образом возможны определенные высказывания об абсолютном, а в конечном итоге о божественном бытии? Кратко ход размышлений Франка может быть изложен следующим образом: “Мыслить” – означает *определять* нечто, *ограничивать* его, *отличая* его от иного. Здесь используется принцип отрицания (способ мышления через различающее “либо одно, либо другое”). Мыслить *абсолютную* реальность как нечто ограниченное, отличное от иного было бы противоречиво. Мы не можем здесь применять отрицание. Но если мы говорим, “отрицание неприменимо”, мы вновь имеем предпосылкой отрицание и ограничение. Для постижения реальности необходимо подвергнуть отрицанию сам *принцип* различения или отрицания. Однако является ли отрицание отрицания решением проблемы?

Подобное решение может состоять лишь в том, чтобы мыслить не-инаковость (“Неиное” Кузанского). Для этого недостаточно заменить ограничивающее и определяющее “либо-либо” на “и то, и другое” всех вообще мыслимых содержаний. Если бы о реальности

⁴¹ Франк С.Л. Предмет знания. СПб., 1995. С. 333–335 и 352 (сноска).

⁴² Хайдеггер М. Введение в феноменологию религии: (Лекция. Зимний семестр 1920/21.)

⁴³ Имеются в виду глава “Об умудренном неведении (docta ignorantia)” в “Непостижимом” и раздел “Познание реальности как конкретное описание и умудренное неведение” главы II в “Реальность и человек”. – *Прим. пер.*

было высказано, что она есть *сумма* или высшее проявление всего и охватывает тем самым всё вообще мыслимое, то мы бы не избежали определения и, тем самым, отрицания. Ибо как *сумма* всего мыслимого «она предполагает “одно” и “другое”»; однако всё мыслимое определяется через отграничивающее отрицание и предполагает “или–или”. Многообразные содержания являются таковыми лишь благодаря различению; с ними в реальность вновь было бы введено отрицание. Оба принципа, различающий “либо–либо” и объединяющий “и то, и другое”, предполагают друг друга и относятся к одному и тому же, к логической плоскости, в которой действует принцип отрицания и определения⁴⁴. Если мы будем выбирать один из них, то останемся в подчинении у принципа отрицания. Напрашивается вывод о том, что ограничивающее различие одного от другого предполагает *единство* обоих принципов. Однако это единство, как лежащее по ту сторону любого логического определения, должно быть с необходимостью схвачено как “*металогическое*”. Это означает, что Абсолютное должно быть помыслено не как лежащее по ту сторону многообразия, но и не как сумма многого.

Если Абсолютное не может быть понято как “всё охватывающая полнота”, то можно было бы предположить, что оно, по словам Майстера Экхарта, скорее есть “ничто” или “тихая пустыня”. Наше знание об Абсолютном, как знание о *Не-Ином*, было бы тогда знанием о ничто, т.е. *не-знанием*. Однако размышления Франка не ограничиваются этим результатом. Ибо тогда из Абсолютного была бы вычленена множественность *позитивных содержаний*. Мы бы никогда не избежали отрицания. Достигнутое таким образом единство не было бы “всеединством”; ибо оно должно было бы – каким-то образом – содержать в себе также полноту, а значит и множественность позитивного бытия.

Достигнем ли мы цели за счет того, что помыслим как единые единство и множественность, связь и разделение, примирение и антагонизм, ничто и всё? Единство было бы в этом случае не просто присовокуплено ко множественности, но мыслилось бы как действующее в ней самой. Тем не менее очевидно: достигнутое таким образом единство единства и множественности все же не является *подлинно конкретным*. Ведь синтез не мог бы игнорировать дифференциацию объединенного, но должен был бы включать ее в себя. И это должно было бы повторяться при каждом шаге; был бы приведен в действие бесконечный *процесс*, в котором отрицание оставалось бы и далее определяющим принципом! Однако Франк, как и Кузанский, стремится избежать подобного вывода.

Решение по принципу “умудренного неведения” заключается, по мнению Франка, в том, чтобы понимать “отрицание” отныне не “аб-

⁴⁴ Ср.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 292–295.

страктно”, но в своем “позитивном онтологическом смысле”, что означает – сделать узнаваемым истинный порядок бытия. “Как простое различие, так и противоположность и несовместимость суть реальные, положительные онтологические отношения или связи”. Там, где отрицание делает эти соотношения узнаваемыми, оно приводит к “ориентированию в самих соотношениях реальности” и не может быть отрицаемо. Благодаря тому, что мы признаем реальность “также в форме негативности”, мы постигаем ее содержательную полноту⁴⁵. Используемое здесь понимание онтологической функции отрицания, говорит Франк, соответствует этической позиции, согласно которой не требуется принципиально избегать противоречивого, но располагать его на надлежащем ему месте. Согласно ей требуется “исходить из сознания, что и отрицательное суждение, и позиция борьбы и противодействия, отвечая самой структуре бытия, никогда не могут исчезнуть без остатка и смениться слаженной, слитной, окончательно примиренной позитивностью”⁴⁶.

Реальность должна мыслиться таким образом, что множественность содержаний в ней будет сохранена, но она сама, однако, не растворится во многом. Это может произойти лишь в том случае, когда язык понятий хотя и будет использован, но будет одновременно и преодолен. Однако было бы неверно стремиться найти истину в антиномии, в которой противоположности остаются непримиренным. Истина может быть достигнута в том случае, если логически исключаящие друг друга суждения будут пониматься как *взаимопроникающие* и, *таким образом*, металогически вести к *единству*. В “Непостижимом” Франк, преследуя цель, дать характеристику “*единства разделения и слитности*”, использует обозначение “антиномистический монодуализм” (в своем позднем творчестве он отказался от этой характеристики)⁴⁷. Она означает, что два логически взаимоисключающих суждения все же образуют единство, которое само не может быть более выражено в понятийном суждении. Лишь эта форма высказывания соответствует “невысказанному переживанию”, в котором реальность “молча высказывает себя”⁴⁸. Достигнутая тем самым истина доступна “*лишь через некое немое соприкосновение, через несказанную внутреннюю охваченность им*”⁴⁹. Здесь осуществляется “совпадение” противоположностей. С помощью высказывания Кузанского из

⁴⁵ Там же. С. 300.

⁴⁶ Там же. С. 302.

⁴⁷ Там же. С. 314–315.

⁴⁸ Там же. С. 286.

⁴⁹ Там же. С. 303.

⁵⁰ Франк С.Л. Непостижимое. С. 313; Николай Кузанский. Берилл, п. 32 // Николай Кузанский. Соч. Т. 2. (В переводе В.В. Библихина фраза звучит так: “Умение постоянно сосредоточиваться на сопряжении противоположного трудное искусство” (Там же. С. 111). – *Прим. пер.*).

⁵¹ То же, например, в: Франк С.Л. Непостижимое. С. 475–476, 487–492, 495.

“Берилл” Франк подчеркивает, что это сверхлогическое познание требует высшей степени внимания: “Великое дело – быть в состоянии укрепиться в единении противоположностей”⁵⁰. Франк неоднократно подчеркивает, что постижение истины бытия происходит как бы в “*витании над*” понятийно определенным мышлением⁵¹, т.е. благодаря тому, что мы постигнем логически исключают друг друга суждения как взаимопроникнутые.

Непредметное и непонятийное знание Абсолюта есть знание, в котором мы “живым способом” узнаем и понимаем наше самобытие. Это познание Абсолюта основывается на учении об образе Кузанского. Разум способен в “умудренном неведении” прикоснуться к Абсолюту, поскольку он, как говорит Кузанский, сам “в определенном отношении подобен Богу” – *alta dei similitudo*.

Само непостижимое, однако, есть *жизнь*⁵². Уже каждое существо для того чтобы иметь возможность существовать, принимает участие в бытии Бога. В человеке же божественное бытие “воплощается” особым, а именно *живым* образом. Для Кузанского, как и для Франка, человек приобретает “живое знание” Абсолютного благодаря непредметному соисполнению божественной жизни в его собственной духовной жизни. *Posse Ipsum*, т.е. Бог в его всемогуществе, узнаваем также и в универсуме, однако, пишет Кузанский, “живой интеллектуальный свет, именуемый умом, созерцает в себе саму по себе возможность. Таким образом, всё – ради ума, а ум – ради видения самой по себе возможности”⁵³. Так, осведомленный “престец” в трактате Кузанского “Престец об уме” на вопрос философа, “откуда ум имеет эту силу рассуждений?”, отвечает: “Он имеет ее на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей”, ибо человеческий ум есть “*живой образ*” и “*живое описание* вечной и бесконечной мудрости”⁵⁴. В собственной духовной жизни “отражается” жизнь Бога. “Знание” о Боге, поэтому, человек находит в первую очередь в живом познании самого себя. Поскольку разум *отражающим способом* содержит всё, что содержится и в Боге, содержит

⁵² К. Флаш пишет: В трактате “О возможности-бытия” Кузанский резко подчеркивает “*отличие* математики и жизненности: Единство не математично, оно есть жизнь, троичность не математична, она есть жизнь в своем тройственном самоотношении, которое выражается в формуле *Possesit* (сущей возможности). Это – бесконечное совершенство самой жизни, выраженное в триединстве; здесь нет более геометрии, но любовь и бесконечная радость” (*Flasch K. “Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung”*). Frankfurt, 1998. S. 538.

⁵³ *Николай Кузанский*. О вершине созерцания // Николай Кузанский. Соч. Т. 2. С. 428, пер. В.В. Библихина. Ср. здесь также: *Thurner M.* Op. cit. S. 87.

⁵⁴ *Николай Кузанский*. Престец об уме, гл. 5, п. 85 // Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 402. Перевод А.Ф. Лосева. В своем произведении “Престец об уме” Кузанский говорит о человеческом духе и как о “*viva imago dei*” (“живой образ Бога” – гл. 5, п. 106) и “*vivum speculum*” (“живое зеркало” – гл. 5, п. 87).

⁵⁵ *Николай Кузанский*. Престец об уме, гл. 4. Ср.: *Flasch K.* Op. cit. S. 280.

он также живое отношение к себе, которое составляет сущность божественного бытия⁵⁵. Итак, человек является соучастником творческой жизни Бога и обладает способностью творчески осуществлять свою жизнь. Человеческий дух является, таким образом, на деле “мерой всех вещей”, однако лишь потому что он сам воспринимает меру от “несозданного ума”, “первым образом” которой является он⁵⁶.

“Живое знание” не представляет собой “знание абсолютное”, поскольку мышление о бытии есть лишь *соучастие* в нем и не идентично ему в парменидовском смысле. Здесь сохраняется разделение между прообразом и отражением. Благодаря соучастию как принципу “умудренного неведения” Франк преодолевает кантовский субъективизм и обосновывает возможность прикоснуться к самому бытию и воспринять частицу его истины. Субъект познания, именно как живая картина божественного духа, не мыслится противостоящим бытию. Он в качестве конкретизации всеединого есть всегда само бытие; он есть часть, но в качестве части он есть также картина целого.

3. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ЖИЗНЬ КАК СОВПАДЕНИЕ АКТУАЛЬНОСТИ И ПОТЕНЦИАЛЬНОСТИ

В основе правильного понимания творчества и созидания, а значит как в основе франковской антропологии, так и в основе его учения о Боге лежит понимание бытия, в котором акт и потенция совпадают. Уже в теории знания и в религиозной философии Франк обосновал этот стержневой момент своей философии, сославшись на то, что становление подлинно *нового* может быть понято лишь в том случае, если предположить, что само бытие является *непостижимой потенциальностью*, “сущей мочью”⁵⁷. Особенно в “Реальность и человек” становится очевидным, что *внутренний духовный опыт*, по утверждению Франка, необходимо понимать как *творческую, себя открывающую жизнь*, которая при этом является центральным понятием его учения о бытии. Пример подобного понимания, противоречащего традиционной онтологии, может быть опять-таки найден у Николая Кузанского.

Понятие *жизнь*, вокруг которого сосредоточена философия Франка, отличается от бергсоновского понятия “жизненный порыв”

⁵⁶ Николай Кузанский в “Простец об уме”: “Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограниченным, неопределимым никаким актом рассудка. Его измеряет, определяет и ограничивает только несозданный ум, как истина – свой живой образ, созданный из нее, в ней и ею”. (Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 443. Пер. – А.Ф. Лосева.) Ср.: Гл. 4, п. 74, 18.

⁵⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 247.

(“*élan vital*”) и еще в большей степени от понятия жизнь у Дильтея и у Ницше. Здесь представляется возможным лишь кратко воспроизвести итог франковской феноменологии жизни, принимая во внимание учение об акте и потенции, чтобы затем провести некоторые параллели с Николаем Кузанским.

Как уже было упомянуто, к фундаментальным относится утверждение Франка о том, что “реальность” никогда не может быть определена как нечто ограниченное. Она трансцендирует и включает в себя всё – время и становление в том числе: «Реальность может только включить время в себя и притом в таком единстве с противоположным ему моментом вечности и актуальной полноты, в котором момент “становления” теряет свое специфическое отличие от актуальности и присутствует в новой, преображенной форме». Это означает: становление и завершенность совпадают в реальности; поэтому она должна пониматься как металогическое единство творческого и вечного, причем творческое не является подчиненным моментом завершенного, но, в равной с ним степени, изначальным моментом. Реальность *есть* “вечная жизнь”. Она *есть* не что иное, как творящая [реальность], и при этом в ней творящий субъект не отличим от самого исполнения. Важно, что это творчество не создает ничего такого, что изначально потенциально не содержалось бы в “полноте” реальности⁵⁸.

Поскольку реальность сама есть источник творческой активности, она есть также свобода или спонтанность. Однако эта свобода лишь аналогична нашей, ибо она не определяется путем противопоставления несвободе и связанности, как наша свобода. В реальности «свобода, изначальность, спонтанность есть *всё*; она *совпадает* с необходимостью и потому имеет иной, несказанный смысл [...]. Единственным более или менее подходящим обозначением ее было бы слово “*первичная жизнь*” или “*самотворение*”»⁵⁹. В потенциальности, которая принадлежит самому бытию, “*potentia activa*” как динамика определенности и “*potentia passiva*” как динамика неопределенности (приблизительно соответствующая тому, что Я. Бёме называл “первоосновой” или “хаосом”) неразрывно связаны. Как раз в силу наличия этой “изначальной свободы”, подчеркивает Франк, реальность превосходит любое ограничение. Ибо она есть “необузданная сила – хаотическое стремление, из себя самого влекущееся к формированию, завершению, осуществлению”. “Изначальная свобода” есть потенциальность как “творческая *мочь совершающегося* в глубинах неопределенности *определения*”⁶⁰. Научное знание с необходимостью усматривает предметы исследования как ограниченные и

⁵⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. Гл. 2, б. С. 145.

⁵⁹ Там же. С. 153. – Прим. пер.

⁶⁰ Франк С.Л. Непостижимое. С. 254.

⁶¹ Там же. С. 252.

определенные (Франк говорит, что оно всегда ориентировано на нечто ставшее⁶¹), однако с точки зрения философии реальность как таковая может быть понята “лишь как трансрациональное единство необходимости и свободы”. О бытии необходимо сказать: “оно не только *есть*, но и *делается*, как бы *творит само себя* [...] потому что в его последней основе лежит потенциальность, мочь стать тем, что оно еще не есть”⁶².

Толчком для понимания Франком бытия как “сущей мочи” могли послужить идеи трактата “О возможности-бытии” и, кроме того, текст “О вершине созерцания”, изданный Кузанским за несколько месяцев до его смерти. В нем он дал обоснование тому, в чем необходимо усматривать собственное философское имя Бога: Бог есть “сама возможность”, “*Posse ipsum*”. В данном случае также представляется возможным лишь резюмировать одно размышление, значимое для Кузанского⁶³ и для Франка также играющее определенную роль. Ни одно из сущих не способно исчерпать свое бытие, ибо ни одно из сущих актуально не является тем, чем оно может быть потенциально; то, чем оно не является актуально, т.е. всё остальное бытие, есть “инаковость”; оно имеет свои дальнейшие возможности вне себя. Актуальность и потенциальность здесь разделены⁶⁴. Для Кузанского в данном рассуждении значимо и то, что в абсолютном бытии противоположности – ограниченное многое и неограниченное одно – совпадают. При этом следует объяснить, *каким образом* сам Бог *есть* потенциальное многое, исключая при этом возможность того, чтобы из совпадения с ограниченным следовало бы ограничение Бога. Это был бы тот случай, когда совпадение оказалось бы простой идентичностью. Тогда ограниченность и определенность, присущие любому существу, превратились бы в атрибуты самого бытия. Кузанский пишет так: “Бог – прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительности бытия, то есть простой (*simplex*) принцип мира. А все то, что существует после него, существует с различием возможного и действительного бытия. Таким образом, только один бог есть то, чем он может быть, но никоим образом – то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале. [...] И если [...] бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, а также связью их обоих, и что поэтому он является всем возможным быти-

⁶² Там же. С. 254.

⁶³ Ср.: *Stallmach J.* Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster, 1989. В особенности. S. 68–83.

⁶⁴ *Stallmach J.* Op. cit. S. 74.

⁶⁵ *Николай Кузанский.* О возможности-бытии. С. 140–141, пер. А.Ф. Лосева; кроме того, 8, 17–22.

⁶⁶ Там же. С. 6, 8. Ср.: *Stallmach J.* Op. cit. S. 73.

ем в качестве действительного, – ясно, что он в свернутом виде есть всё”⁶⁵. Бог есть всё, что вообще может существовать, однако не так что он, в пантеистическом смысле, превратился бы во множество вещей, но так, что он в некотором высшем металоогическом единстве является всем *в качестве себя самого*⁶⁶.

Это размышление должно быть понято не только в смысле “*potentia activa*” так, что Бог может быть *причиной всего*. С точки зрения Кузанского, в божественной возможности, кроме того, “в свернутом виде” действительно содержится всё, что вообще возможно. Мир может быть; это его бытие-возможность существует в качестве *potentia passiva* в Боге, сотворен мир актуально или нет. Бог есть пра-форма всего вообще подлежащего оформлению и поэтому содержит в себе посредством “*complicatio*” (развертывания или совместного развертывания) как оформленное, так и подлежащее оформлению. Это означает, что мир в своем бытии-возможности изначально присутствует в Боге. Для Кузанского, как и для Франка это металоогическое единство актуальности и потенциальности, включающей в себя также и способность к оформлению, образует “*apex theoriae*”, “вершину понимания”.

4. ЦЕРКОВЬ КАК ОБЪЕДИНЕННОЕ В ИСТИНЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

В социальной философии Франка – “Духовные основы общества” (1929) – имя Николая Кузанского не упоминается⁶⁷. Однако Франк называл его своим учителем, поэтому напрашивается вопрос, существуют ли в этом произведении точки соприкосновения с Кузанским. На самом деле и здесь можно обнаружить параллели между обоими мыслителями. В первую очередь основополагающая роль посредника в отношении каждого из видов социальной жизни, которую Франк в связи с этим отводит церкви, может быть сравнима с ролью, отводимой церкви в заключительной главе трактата “Об ученом неведении”⁶⁸. Наряду с понятием церкви, некоторые основополагающие принципы социальной этики Франка обнаруживают поразительное сходство с Кузанским⁶⁹.

Нами может быть рассмотрена лишь роль церкви. Связанность множества людей в *единстве* общества является для Франка следствием *духовной* реальности, называемой им “соборность”. Эта реаль-

⁶⁷ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

⁶⁸ Ханс Герхард Зенгер, издатель и переводчик третьего тома “Ученого неведения” (Hamburg, 1999), и Мартин Турнер (“Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues”. Berlin, 2001) подчеркивают значение этой главы в систематическом обобщении творчества Кузанского.

⁶⁹ Ср.: Франк С.Л.: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Einleitung (von Ehlen). S. 52–57.

ность представляет собой *качество бытия*, в котором различные, а зачастую противоположные устремления, тем не менее едины. Заключение брака и возникновение дружеских отношений, основание семьи, союза и т.п. – в каждом из этих событий благодаря человеческому акту основания особым образом обнаруживает себя живое всеединство бытия – “соборность”, в котором объединены единство и множественность.

Далее Франк задается вопросом о соборном бытии каждого объединения, в котором специфическим образом проявляется всеединство бытия. Ни одно конкретное объединение, идет ли речь о связи двоих в браке, о семье, о целевом объединении школьного класса, об обществе с ограниченной ответственностью или даже о шайке грабителей, не может существовать без признания его членами цели этого объединения, а также, по крайней мере, без минимума *доверия* к друг другу, необходимого для ее осуществления. В этом обоюдном доверии, образующем конститутивный фундамент каждого объединения, да и любого человеческого соприкосновения, с необходимостью осуществляется признание ценности, которую Франк называет “*святыней*”. Разумеется, члены общества могут на самом деле помышлять лишь о получении денег; но и для достижения этой цели в определенной степени необходимо признание другого в качестве достойного доверия человека: “Всякое слияние человеческих душ в святыне, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святыня, всё же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое – отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах”⁷⁰.

Здесь в социальную онтологию Франк вводит понятие “церковь”. В понятии “церковь” находит свое выражение *начало* “соборности”, состоящее в конкретном живом признании святыни в обществе. Итак, церковь в понимании Франка – это не умышленное внешнее объединение, как, например, брак или союз, но “первичное единство и не просто человеческое, а богочеловеческое единство – единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святыне, в Боге”⁷¹. Церковь в этом смысле, как формулирует Франк, представляет собой поэтому дарующую существование “душу общества”: “В основе всякого общества как его ядро и животворящее начало необходимо лежит церковь”⁷². Правда в конкретных человеческих объединениях это всегда находится лишь в зачаточном состоянии, также и по той причине, что в них (богочеловеческое) всеединство бытия всегда проявляет себя лишь ограниченным и *специфическим* образом.

“Церковь” в социально-онтологическом понимании Франка – “невидима”. Для пояснения этого понятия Франком используются

⁷⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 94.

⁷¹ Там же. С. 93. – *Прим. пер.*

⁷² Там же. С. 92.

элементы христианского учения о церкви. При этом вновь становится очевидным, насколько сильно было его желание продемонстрировать онтологическую обоснованность основополагающих высказываний христианской веры, а значит желание продемонстрировать, что они имеют отношение ко всякому человеку. К “невидимой”, онтологически определенной “церкви” относится “всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований [...] – богочеловеческой жизнью...”⁷³. То, что Франк называет здесь укорененностью “в вере” и “богочеловеческой жизнью”, в другом месте получает название “служение истине”. “Истина”, служение которой составляет сущность “церкви”, есть “божественный принцип человеческой жизни”, “святыня”, отражение богочеловеческой соборности бытия.

Церковь является для Франка по существу большим, чем просто внешним объединением людей, живущих служением истине. Она – специфическим историческим образом – является соборностью или всеединством *бытия* и как таковая имеет своим основанием божественную первопричину бытия. Она является причиной того, что каждый человек уже в своем самобытии онтологически связан с каждым другим человеком. Богочеловечность как живое начало всеединства выражает основополагающую онтологическую действительность того, что Франк называет “церковью”. Она творится, таким образом, не только в морально правильных поступках людей.

Не удивительно, если Франк не ограничивает принадлежность к этой “церкви” представителями христианских конфессий, вновь опираясь при этом на обзор догматического вероучения. Его “церковь”, получившая свое определение с помощью философии, не совпадает ни с социально-эмпирическим понятием церкви, ни с ее теологическим пониманием, в котором церковь определяется через признание определенного символа веры. С другой стороны, когда Франк говорит, что церковь, о которой он ведет речь, также охватывает “богоизбранный народ Израиля, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь”, его теологический интерес очевиден. Кроме того в его понимании для церкви “зачатком ее, “детоводителем ко Христу” был духовный мир античности”. “Но и в отколовшихся от нее христианских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и – в ко-

⁷³ Там же. С. 93.

⁷⁴ Там же. С. 93. – *Прим. пер.*

⁷⁵ В то же время, когда Франк издал свою социальную философию, им была опубликована на немецком языке статья “Образ и свобода в греческом православии” (См.: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Darmstadt, 1929. S. 309–346). Франк развивает здесь свое понимание свободы и единства и использует его как масштаб для оценки христианских конфессий. Истинную связь между свободой и единством посредством Богочеловечества, по мнению Франка, можно встретить лишь в православии (С. 343). В данной статье высказывания Франка остаются не свободными от схематизма; историческое многообразие оказывается втиснутым здесь в прокрустово

нечном счете – во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и объединениями зачаток веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней”, – пишет Франк⁷⁴ задолго до того, как Второй ватиканский собор дал весьма схожее определение истинной универсальной церкви⁷⁵.

“Правда”, основанная в богочеловеческом живом бытии, служит мерой морального поступка человека в мире⁷⁶. Она нигде не преддана словесно, но всегда по-новому раскрывается в эмпирическом измерении “соборности”. Будучи противником любой формы социального и правового позитивизма, Франк подчеркивает, что «между соборным началом “мы” и [...] началом “правды” как божественным началом в самой человеческой жизни существует “соотносительная связь”», и тем самым находит основание для укорененности свободы в общественном бытии⁷⁷. В своей социальной философии 1929 г. Франк усматривал “назначение” человечества в том, что оно в своем конкретном обобществлении будет целиком *пронизано* “правдой”, причем настолько, чтобы человечество смогло раствориться в церкви и смог бы осуществиться “теозиз”, обожение человеческого мира. Кроме того, Франк осознает в данном случае, что в эмпирической жизни двойственность пространственно-временной ограниченности и неограниченной божественной жизни остается “принципиально непреодолимой”⁷⁸. В своем произведении “Свет во тьме”, завершенном им после Второй мировой войны в Лондоне, на первый план выходит убеждение в том, что тьма и неправда могут быть преодолены лишь в чуде нового творения.

В главе “О церкви” третьей книги трактата “Об ученом незнании” Николая Кузанского “*истина*” также является центральным понятием. И хотя Кузанским руководили иные исходные установки, между ним и Франком обнаруживаются все же потрясающие парал-

ложе традиционных представлений. Для характеристики “соборности” в православии им многократно используется понятие “*coincidentia oppositorum*”, однако имя создателя этого понятия – Николая Кузанского – при этом не упоминается.

⁷⁶ Понять оправданность параллели между понятием “правда” у Франка и “истина” у Кузанского, на которую указывает П. Элен, помогает замечание Франка, сделанное им в статье “Сущность и ведущие мотивы русской философии” (1925), из которого можно сделать вывод о значительной степени синонимичности этих понятий: «У русских, кроме слова “истина”, которому точно соответствует немецкое “Wahrheit”, имеется еще другое понятие [...]. Это понятие выражается непереводаемым словом “правда”. “Правда”, с одной стороны, означает истину в смысле теоретически адекватного образа действительности, а с другой – “нравственную правоту”, нравственные основания жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается» (Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 152.) Это же понятие Франк использовал и позже в своей социальной философии. См. параграф «Церковь» и “мир» главы третьей “Духовных основ общества”. – *Прим. пер.*

⁷⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 92.

⁷⁸ Там же. С. 97 и сл.

лели. Кузанский говорит об интеллектуальной природе человека, которая силой интенциональности по существу устремлена к познанию “непреходящей истины” (“*veritas incorruptibilis*”). Эта истина, однако, лишь тогда является подлинно непреходящей, когда в ней самой соизнается Бог. В той степени, в которой разум достигает истины, он сам превращается в ее образ: “Так вот разумная природа, вбирая в себя жизнь, способна претворяться в эту *жизнь* благодаря присущей ей обратимости, как воздух, вбирая солнечный луч, претворяется в свет”⁷⁹. Стремление к “истине” воплощает себя в “любви к Христу”. “Истина нашей плоти окажется пребывающей не в самой этой плоти, а в истине плоти Христа, а истина нашего духа – в истине духа Иисуса Христа [...], и всё будет в нем, и все составит *единого Христа*”⁸⁰.

Человеческий разум способен воспринять “вечную истину” целиком лишь “в покое вечного мира, в Иисусе Христе”⁸¹. В этом смысле для Кузанского *церковь* является целью любого “разумного” человеческого устремления, ибо всё соединяется “с Христом или верой и любовью в этой жизни, или созерцанием и блаженным обладанием в иной”⁸². Взор Кузанского устремлен к исполнению в “вечности”, в котором человечество объединено с “истиной”, в ней имеет неограниченную радость и в этом смысле является “*триумфирующей*” церковью. Тогда достигается и единство человечества, поскольку единое человеческое бытие Христа осуществляется во всех людях: “*Истина нашего тела – в истине тела Христа, а истина нашего духа – в истине духа Иисуса Христа*”⁸³.

Внимание Франка направлено в первую очередь на церковь, которая пребывает на “службе” у истины и находится еще на *пути* к актуальному объединению с человечеством. Взгляд на историю и на свое собственное существование в первые десятилетия XX столетия дал ему повод подчеркнуть, что “высшее назначение человеческой жизни”, неограниченное объединение мира и церкви, не может быть осуществлено в условиях земного существования, поскольку «полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преображению и “обожению” человека»⁸⁴. “Вечная истина”, к которой человек в обязательном порядке устремлен силой своей разумной природы, в общественной и политической действительности достигается всегда лишь “приблизительно” – таков был живой опыт как Франка, так и Кузанского⁸⁵.

⁷⁹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III. Гл. 12, п. 259. С. 181, пер. В.В. Библихина. – *Прим. пер.*

⁸⁰ Там же. П. 256. С. 180. – *Прим. пер.*

⁸¹ Там же. П. 259. С. 182. – *Прим. пер.*

⁸² Там же. П. 255. С. 179. – *Прим. пер.*

⁸³ Там же. П. 256. С. 180. – *Прим. пер.*

⁸⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 97.

⁸⁵ См.: Николай Кузанский. О предположениях.

“Торжествующая церковь” Кузанского, чье “торжество” есть торжество вечной истины, может служить образцом для реализации того, что Франк понимает под “соборностью” – богочеловеческим началом жизни, или онтологической основой любого обобществления. Здесь также можно обнаружить причину того, почему Франк нашел в кардинале из Куз своего главного учителя. “Такое единение и есть церковь, то есть собрание многих в едином, подобное тому, как многие члены сплочены в едином теле, каждое на своей ступени: каждый отличается от другого, всякий входит в единое тело, через посредство которого единится с любым другим, и ни один не может жить и самостоятельно существовать вне тела, потому что хотя каждый член тела есть все [члены], но это только через посредство тела”. И далее по тексту в трактате “Об ученом незнании”: “В самом деле, церковь означает единство многих с сохранением личностной истины каждого без смешения природ и ступеней. [...] Подумай же теперь, как велико это единство, в котором оказывается и максимальное абсолютное божественное единство, и единство божества и человечности в Иисусе, и единство божества Иисуса с блаженными в торжествующей церкви”⁸⁶. В этой церкви “каждый из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в Христе Иисусом *Христом*, и через него в боге – *бозом*...”⁸⁷.

Несомненное принципиальное отличие Франка от Кузанского состоит в направленности взгляда: Франк ищет в новозаветном христианском понятии “церковь” онтологическое основание. Кузанский мыслит как теолог и проясняет универсальную теологическую основу “доступных разумному восприятию” представлений. Поскольку для него важна посредствующая роль Христа в божественном бытии человека, то и “истина”, чье исполнение и осуществление приводит к “торжеству”, с самого начала понимается персонально. Однако последнее утверждение относится и к философу Франку. Для него также бытие в высшей степени персонально, ведь оно может быть обнаружено лишь в самобытии человека, всегда связанным с бытием “ты”, а в конечном счете с Богом.

Наибольшее влияние на Франка в философском учении Кузанского оказало понятие бытия или реальности и тем самым теснейшим образом связанное с ним познавательное начало “*docta ignorantia*”. На определение той роли, которую Франк отводит церкви в своей социальной философии, оказали влияние, конечно, и другие источники. Однако невозможно исключить, что толчком для франковского философско-теологического понимания церкви, определяемой как “служение истине”, послужил Николай Кузанский. Франк

⁸⁶ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III. Гл. 12, п. 256, 261. С. 179 и 180, 182, пер. В.В. Библихина.

⁸⁷ Там же. П. 260. С. 182.

и Кузанский отделены друг от друга пятью столетиями и совершенно отличными обстоятельствами жизни. Однако оба гения знали “живым” образом, что истина есть сама жизнь.

Перевод Оксаны Назаровой под редакцией Петера Элена.